001

### التنبيه الثالث جريان الاستصحاب في الامور التدريجية

والكلام في مقامين

الاول: في جريان الاستصحاب في الامور المتصرمة

الثاني: في جريان الاستصحاب في الافعال المتقيدة بالزمان

كما ان البحث في المقام الاول في قسمين:

1- تارة يتعلق البحث بجريان الاستصحاب في نفس الزمان

2- واخرى يتعلق بجريان الاستصحاب في الزمانيات كالكلام والحركة والحيض ونحوه

والكلام في القسم الاول في مطلبين:

المطلب الاول: تارة يقع البحث في جريان الاستصحاب بنحو مفاد كان التامة .

المطلب الثاني: في جريان الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة.

وكلامنا فعلا في المطلب الاول في القسم الاول من المقام الاول وهو هل يجري الاستصحاب في نفس الزمان بلحاظ مفاد كان التامة ام لا؟

وهنا ذكر سيد المنتقى ان المحذور في جريان الاستصحاب في نفس الزمان على نحو مفاد كان التامة يتصور من جهات ثلاث:

الجهة الاولى: الا شكال من حيث الوحدة

وبيان ذلك ان الاستصحاب وهو عبارة عن الاستمرار متفرع على وحدة بين المشكوك والمتيقن اذ لولا وحدة بين المشكوك والمتيقن لما كان يتصور عنوان الاستصحاب نفسه فالاستصحاب متقوم بشيء واحد يراد تمديده وجره الى الزمان الثاني وهذه الوحدة لا تتصور في الزمن اذ من المعلوم عقلا ان كل آن من الزمن مغاير للآن السابق فلا يعقل تحقق آن الا مع انعدام الآن السابق وبالتالي مع التغاير الواضح بين آنات الزمان حيث ان كل آن هو غير الآن السابق وغير الآن اللاحق فلا وحدة بين آنات الزمان كي تكون هذه الوحدة مقوما لجريان الاستصحاب

فالمحذور الاول هو من جهة الوحدة

وقد اجاب عن ذلك قده : بأن المستفاد من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ان المناط في جريان الاستصحاب قابلية المورد لنقض اليقين بالشك اي ان كل مورد يكون الشك فيه نقضا لليقين فهو موضوع للاستصحاب وقابلية النقض لا يتوقف على الوحدة العقلية بين المشكوك والمتيقن بل يكفي في تصور النقض الوحدة العرفية وان لم تكن هناك وحدة حقيقية

وهذا ينطبق على الزمن فان تخلل العدم بين آنات الزمن حيث انه تخلل غير محسوس لا يمنع من صدق الوحدة بين آناته فيقال مثلاً النهار قطعة من الزمن لها مبدأ ولها منتهى فكل آن بين هذين الحدين نهار مع أن كل آن غير السابق و اللاحق عقلا لكن يصدق عرفا ان هذه الانات السيالة بين الحدين شيء واحد وهو انها نهار فما دامت الوحدة العرفية منطبقة على الانات فكما يقال الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية فاتصال هذه الانات حيث لا يحس بتخلل العدم بينها مساوق عرفا لكونها وجودا واحدا

فلأجل هذا الصدق العرفي رفع اليد عن آثار النهار في ظرف الشك نقضا لليقين بالشك فيشمله دليل الاستصحاب

الجهة الثانية

ان يكون المحذور من جهة صدق البقاء حيث ان الاستصحاب ابقاء ما كان فهو متقوم بكون موضوعه الشك في البقاء فلابد من تصور شك في البقاء وهذا لا يعقل في الزمن بل في جميع الامور التدريجية حيث ان كل جزء منها لا يتحقق الا بعد انعدام الجزء السابق والمفروض ان البقاء هو عبارة عن ان الوجود المتيقن يتحقق في الآن الثاني وهو انما يتصور في الامور القارة فان هذا هو الفارق بين القار والتدريجي اذ القار كالانسان والارض والطاولة ما يوجد بجميع اجزاءه في الان بينما التدريجي ما لا يوجد بجميع اجزاءه في الان لذلك تحققُ الوجود المتيقن في الان الثاني بقاء وهذا لا يتصور في الامر التدريجي اذ الامر التدريجي ما تيقن بوجود منه قد ارتفع قطعا وما هو مشكوك فهو مشكوك الحدوث لا مشكوك البقاء فلا يجري الاستصحاب فيه

وقد اجاب الاعلام عن هذا الا شكال

اولا بأن عنوان البقاء لم يؤخذ في الاستصحاب بل المناط في جريان الاستصحاب هو صدق نقض اليقين بالشك صدق البقاء ام لا

وثانيا على فرض ان عنوان البقاء ملحوظ في جريان الاستصحاب فلا يجري الا في فرض الشك في البقاء فدعوى ان البقاء ملازم لان يكون الوجود نفسه متحققا في الان الثاني غير صحيح لأن مفهوم البقاء لا يعني الا امتداد الوجود اما تحقق الوجود في الان الثاني فهذا من آثار البقاء اذا كان المستصحب مما يعقل وجوده في الان فان المستصحب على نوعين نوع يعقل ظرفية الزمن له فيتصور فيه الوجود في الآن ففي هذا النوع يكون البقاء عبارة عن تحقق الوجود بعينه في الآن الثاني اما النوع الاخر من المستصحب وهو ما لا يعقل وجوده في الزمن اي لا يعقل ظرفية الزمن له فليس معنى بقاءه تحقق وجوده في الآن الثاني بل ليس معنى بقاءه الا ان الوجود ممتد لا تحقق الوجود في الان الثاني ، كالمجردات التي يعقل بقاؤها مع انها ليست في زمن

كذلك الزمن نفسه ليس مظروفا للزمن كي يقال ان بقاءه عبارة عن تحققه في الان الثاني

فالنتيجة ان بقاء كل شيء بحسبه وبقاء الزمن هو بمعنى اتصال آناته فحيث يتصور ذلك جرى الاستصحاب فيه و ان اخذ الشك في البقاء في موضوعه

الجهة الثالثة

ذكر سيد المنتقى ان الا شكال في هذه الجهة مما لم يجب عنه احد وحكم الا شكال فيها وبنى على ان جريان الاستصحاب في الزمن بنحو مفاد كان التامة غير معقول وسياتي عرض كلامه والتامل فيه

### 002

المحذور الثالث في استصحاب الزمان

ما ذكره سيد المنتقى قده

ومحصله انه لا يتصور الشك في بقاء الزمان الا على نحو مفاد كان الناقصة ومفاد الاخيرة مبتلى بعدم اليقين بالحدوث وبيان ذلك يبتني على ذكر مقدمتين

1- ان الشك في بقاء أي شيء على نحوين فتارة يقع الشك في البقاء للشك في وجود المانع كما اذا احرزنا ان المقتضي للمشي من البصرة الى الكوفة موجود وانما الشك انه هل هناك مانع يقطع استمرار المشي ام لا وتارة يقع الشك في البقاء للشك في حصول الغاية كما لو علمنا ان المشي من البصرة غايته الوصول الى الكوفة وان لا يوجد مانع من الاستمرار وانما الشك في ان المشي هل بلغ غايته فتوقف ام لا ؟

اذن الشك في الاستمرار قد ينشأ عن الشك في وجود الرافع ام الشك في حصول الغاية والشك في الزمان دائما من قبيل الثاني لانه لا يتصور رافع للزمان والزمان باق بلا رافع انما المعقول الشك للشك في حصول الغاية مثلاً انما يتصور الشك في النهار لا لاجل الشك في رافع له بل لاجل الشك في حصول غايته وهو دخول الليل

2- ان الشك الذي يتعلق بموضوع الحكم كما اذا شككنا في بقاء النهار الذي هو موضوع لوجوب الصوم (صم في النهار) له انحاء اربعة جميعها غير معقول اذ ان الشك في بقاء النهار للشك في حصول الغاية لا بمعنى الشك في دخول الليل كي يقال يجري استصحاب عدم دخول الليل اذ المفروض ان موضوع الحكم وهو وجوب الصوم عنوان وجودي وهو النهار لا عدمي وهو عدم دخول الليل كي يقال بانه مجرى للاستصحاب بلا مشكلة انما المشكلة في اجراء الاستصحاب في الموضوع الوجودي وهو بقاء النهار فهذا له محتملات اربعة

أ‌- ان الشك في اصل وجود النهار ومن الواضح انه لا معنى لهذا الشك اذ لا تخلو الارض من نهار ففي كل آن في الارض نهار ولو في مكان من الامكنة فليس الشك في اصل وجود النهار فانه امر مقطوع به

ب‌- ان الشك في بقاء النار بمعنى الشك في وجود النهار ضمن الان الفعلي أي هل النهار موجود في الان ام لا وهذا غير معقول اذ الزمن ليس مظروفا للزمن كي يقال يشك في وجود زمن النهار في زمن الان فلامعنى لا رجاع الشك في البقاء الى الشك في وجود الزمن ضمن زمن

ت‌- ان الشك في البقاء بمعنى الشك في الوجود اللاحق كما في تعبيرات الكفاية أي كان للنهار وجود سابق ويشك في الوجود اللاحق فلا نضيف الشك الى الان او الى الفعل أي لا نقول بان الشك في وجود النهار في الان فيقال غير معقول او يقال الشك بالفعل كي يقال غير معقول بل نقول كان للنهار وجود فيشك في امتداد ذلك الوجود وهذا معنى الشك في الوجود اللاحق

ولكن هذه غير معقول على نحو مفاد كان التامة لان الشك في البقاء متقوم بلحاظ زمانين لامحالة اذ مالم يلحظ الذهن زمانين بلحاظ احدهما يحصل يقين بالحدوث وبلحاظ الاخر يحصل الشك في البقاء فما لم يتصور زمانان لا يتصور شك في البقاء ومتى تصورنا زمانين فقلنا آن سابق وآن لاحق رجع الا شكال مرة اخرى هل مقصودكم بالشك في البقاء هو الشك في وجود النهار في الان اللاحق وهذا غير معقول اذ ليس للزمن مظروفية ام ان مقصودكم هو الشك في ان الان هل هو نهار ام لا وهذا شك على نحو مفاد كان الناقصة فتعين المحتمل الرابع وهو انه لا يتصور شك في بقاء النهار الا بفرض زمانين وبمجرد فرض زمانين يرجع الشك في البقاء الى الشك في ان هذا الان نهار ام لا وهذا يعني الشك في بقاء الزمن على نحو مفاد كان الناقصة فحينئذ ياتي اشكال اخر وهو ان هذا الان ليست له حالة سابقة بان يقال كان هذا الان متصفا بالنهار فهو ما زال متصفا به اذ هذا الان لم يكن كي يكون متصفا بالنهار

والنتيجة هو سد الباب امام جريان الاستصحاب في الزمان اذ انه اما الشك في بقاءه على نحو مفاد كان التامة وهو غير معقول كما ذكرنا المحتملات الثلاثة واما على نحو مفاد كان الناقصة فليست له حالة سابقة كي يستصحب فالنتيجة انه لامجرى للاستصحاب في الزمان

وقد افاد قده بان الاعلام لم ينتبهوا لهذا الا شكال فلم يحرروا جوابا عنه والبحوث الاتية انما هي مع غمض النظر عن هذا الا شكال

وهناك جوابان عن هذا الا شكال

الجواب الاول يبتني على مقدمتين

الاولى ان المناط في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك وهذا الصدق متقوم بالغاء حيثية الحدوث والبقاء والنظر للمتعلق كذات واحدة فمثلاً اذا تيقنت بنزول الحيض وشكت في بقاءه فلكي يصدق نقض اليقين بالشك لابد من توارد اليقين والشك على متعلق واحد كي يقال بان الاخذ بالشك نقض لليقين وتوارد اليقين والشك على واحد يقتضي الغاء حيثية الحدوث والبقاء والا لكان مصب اليقين شيء وهو الحدوث ومصب الشك شيء آخر وهو البقاء ولابد ان يقال الحيض تيقن به والحيض يشك فيه كي يصدق على الاخذ بالشك نقض اليقين

المقدمة الثانية وهي صغروية ان سيد المنتقى قده سلم بأن الزمن النهاري له وحدة عرفية أي ان اتصال آناته بحيث لا يقع عدم محسوس بينها مساوق للوحدة الشخصية فيقال هناك قطعة متشخصة من النهار وهذه القطعة الزمنية المتشخصة المسماة نهار تيقنا بها فشككنا فيها فعنوان تيقن فشك صادق على الزمن بمجرد لحاظ الوحدة فمتى ما سلم ان الزمن واحد متصل صدق عنوان نقض اليقين بالشك تيقنا بوجود نهار وشككنا فيه وهو كاف في جريان الاستصحاب

يأتي الكلام في الجواب وهو الفرق بين الحركة التوسطية والحركة القطعية التي ذكرها الاخوند واختلف المحققون في تفسيره

### 003

ذكرنا فيما سبق، انه يجاب عن المحذور في استصحاب الزمان انه سواء كان المحذور في استصحاب الزمان هو عدم الوحدة بين المتيقن والمشكوكة او كان المحذور هو عدم تصور بقاء في الآن الزماني، او كان المحذور هو عدم تصور الشك في البقاء بنحو مفاد كان التامة. على جميع المحاذير يمكن أن يجاب بما ذكره في الكفاية من التفصيل بين الحركة التوسطية والحركة القطعية،

فيقال: بأن هذه المحاذير إنما ترد على جريان الاستصحاب في الزمان إذا لوحظ بنحو الحركة القطعية، لا ما إذا لوحظ بنحو الحركة التوسطية.

وهذا الجواب الذي ذكره الآخوند (قده) يتسم بخصوصيتين:

الأولى: أنه جواب عن سائر المحاذير في استصحاب الزمان.

الثانية: أنه مصحح للاستصحاب حتى في الزمانيات. اي التدريجيات، لأن كل تدريجي فهو متقوم بالحركة، فإذا صححنا الاستصحاب في الحركة بنحو الحركة التوسطية فلا محذور في جريان الاستصحاب في كل تدريجي زمانا او زمانياً.

ومن أجل بيان هذا المطلب (الفرق بين الحركة التوسطية والحركية القطعية) نتعرض لما أفاده السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريراته في الاستصحاب (ص450). بيان المطلب:

أن الحركة على نحوين:

النحو الأول: ما عبر عنه بالحركة التوسطية، وتوضيحه في أمور أربعة:

الأمر الأول: إن الحركة التوسطية متقومة بكون نسبة الزمن المعيّن كالنهار والليل إلى كل آن من الآنات نسبة الكلي إلى فرده، ويكفي في ذلك الصدق العرفي، فإن الصدق العرفي قائم على أن كل آن نشير إليه نقول: هذا نهار وليس ليلاً، فينطبق عنوان النهار على كل آنٍ انطباق الكلي على فرده، فيقال: هذا الآن نهار، وهذا الآن عيد، وهذا الآن عاشوراء. وأمثالها من العناوين الزمنية التي ترى عرفا انها منطبقة على الآنات.

الأمر الثاني: ما هو الوجه في أن نسبة العنوان الزمني كالنهار إلى كل آن نسبة الكلي إلى فرده؟ الوجه في ذلك: أن هذه العناوين (كالنهار والليل) تحكي عن مفهوم الآن السيّال، فإن الآن السيّال طبيعي يراد به الآن الذي لا يتخلل العدم بين ماضيه وحاضره ومستقبله، فالآن الذي يلاحظ متصلاً بحيث لا يتخلل العدم بين هذه الحدود، إما أنه لا يتخلل حقيقة، أو لا أقل لا يتخلل حسّاً، فهذا يُعبّر عنه بالآن السيّال. إذن النهار عبارة عن الآن السيّال في حدٍّ وإطار معين وهو ما بين الشروق والغروب، وبما أن الآن السيّال يوجد بوجود الآن إذ كل آن يمر محقق لطبيعي الآن السيّال، فالنتيجة أن نسبة العنوان الزمني للآن نسبة الكلي إلى فرده، لوجود الآن السيال بوجود هذا الفرد من الان، لذلك يصح عرفا ان يقال هذا الآن نهار وهذا الآن ليل.

الأمر الثالث: إن هذا الآن المحقق لطبيعي الآن السيّال عبّر عنه الأعلام بتعابير متنوعة تشير إلى لوازمه وليست إلى متباينة، مثلاً عبر عنه في بعض الكلمات بالآن ما بين الحدين، فقيل: الحركة التوسطية هي عبارة عن لحاظ الآن بين الحدين، وذلك: لأن الحركة معقولة في الأين كالحركة في المكان والمشي من الحرم إلى المدرسة، وفي المتى كحركة الزمان نفسه من شروق الشمس إلى غروبها، والكيف كحركة الشجرة من البذرة إلى الثمرة. فكل حركة في الأين او في المتى أو في الكيف يمكن لحاظها ما بين الحدين، فإذا لوحظت بما بين الحدين عبر عنه بالحركة التوسطية.

الثاني: أن يقال: إن هذا الآن قار وليس تدريجياً، مع أن الحركة متقومة بالتدريجية، لكن إذا لاحظة الآن بين الحدين فقد لاحظته ثابتا لا متدرجاً، لأن هناك فرقاً بين لحاظ حيثية التصرم ولحاظ حيثية المحدودية في المبدأ والمنتهى. فإذا لوحظ الآن من حيث التصرّم أي لا آن إلا بانعدام ما قبله، ولا آن إلا بانعدامه ليوجد ما بعده، فمتى لوحظت حيثية التصرم والتجدد كان تدريجياً، ولكن متى ما لوحظ محدوداً بمبدأ ومنتهى فقد لوحظ ثابتاً، وهذا معناه أن الفارق بين الحركة التوسطية والحركة القطعية لحاظ الآن من حيث التصرم فهو قطعية او لحاظه من حيث المبدا والمنتهى فهو توسطية.

الثالث: ان لحاظ الآن محققا للطبيعي وهو الآن السيّال، معناه لحاظه على نحو مفاد كان التامة، فيقال: وجد طبيعي النهار بوجود الآن، وهذا معناه أن الزمن لوحظ على نحو مفاد كان التامة.

الأمر الرابع: اتفق اهل الحكمة على أن الآن السيّال واقعي لواقعية منشأ انتزاعه، وهو هذا الفرد من الآن المتصف بالسيلانية والامتداد. ولكن إذا كان من باب الكلي وفرده فهو من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، لأنه إذا كان طبيعي النهار يوجد بالآن السابق وثم يوجد بالآن الفعلي وكذلك يوجد بالآن اللاحق، معناه أن الطبيعي ينعدم ويوجد بوجود فرد آخر فكيف يجري الاستصحاب، بل يكون من استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي وهو ما دار الأمر فيه بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث، فنقول: إن طبيعي النهار وجد قطعاً بالآن السابق، وارتفع ايضاً قطعاً، وأما وجوده في الآن الفعلي فهو مشكوك الحدوث، فكيف يكون مجرى للاستصحاب مع عدم توفر الشك في البقاء؟

الجواب عن ذلك: ما سبق ذكره في بحث الكلي من القسم الثالث من أنه تارة يكون المستصحب الحصة. وتارة يكون المستصحب صرف وجود الطبيعي.

فإن كان المستصحب الحصة، فالا شكال وارد، لأن تحصص الطبيعي بأفراده يقتضي أن فردا منه قد انقضى قطعاً وفردا آخر منه مشكوك الحدوث.

أما إذا كان المستصحب صرف الوجود فهو كما قالوا يوجد بأول فرد ولا ينعدم إلا بانعدام سائر الأفراد، فمثلاً الكنغر القطبي وجد بوجود أول فرد، ولا ندري هل هذا الطبيعي انعدم أم لم ينعدم؟ فنستصحب وجوده كطبيعي لا كحصة فهو باق ما لم يحرز انعدام سائر الافراد. فكذلك الامر في المقام: يقال تيقنا بوجود أول آن من آناته وهو وقت شروق الشمس، ونشك في ارتفاع طبيعي النهار للشك في حصول الغاية وهي دخول الليل فنستصحب بقاءه.

لذلك فأركان الاستصحاب متوفرة إذا لوحظ الزمن على نحو الحركة التوسطية، بل إن صاحب الكفاية اعتبره خارجا عن محل النزاع.

النحو الثاني: ما يعبّر عنه بالحركة القطعية. وبيانه: أن نسبة الزمن إلى الآن فيه نسبة الكل إلى جزئه، لا نسبة الكلي إلى فرده. والوجه في ذلك:

أنه متى لوحظ الزمن متقوماً بهذه الحيثية وهي (التصرم والتجدد)، فمقتضى لحاظ الزمن متقوماً بهذه الحيثية هو لحاظ قطعة مؤلّفة من آن متصرم وآن متحقق ليكون مقدمة لانعدامه بآن آخر. فهذا اللحاظ يقتضي لحاظ الزمن بالنسبة للآنات لحاظ الكلي إلى أجزائه، وإن كان ليس معنى هذا أنه ليس مركب من أجزاء لا تتجزأ اذ لا يتصور في الآن أنه جزء لا يتجزأ. إذ لا يتصور في الآن أنه جزء لا يتجزأ بل الآن إلى آنات وكل آن إلى آنات إلى ما لا نهاية من التصور.

وقع الكلام ايضاً بين اهل الحكمة هل ان لحاظ الزمن كلا أمر واقعي بواقعية منشأ انتزاعه كما قلنا في الحركة التوسطية؟ أم أنه مجرد أمر تخيلي. فكما أن الخيار يتصور القطرة النازلة من المطر خطاً مستقيماً يتصور أيضاً النهار كلاً مؤلفاً من اجزاء وهي الآنات المتتابعة، فإذا لاحظنا النهار كلاً مؤلفاً من أجزاء هل يجري فيه الاستصحاب أم لا؟

وهذا ما وقع مورداً للا شكال. وقد تعرّض السيد الاستاذ (دام ظله) هنا إلى إشكال عام وإشكال خاص يأتي الكلام عنهما غدا مع إشكال المحقق العراقي وتبعهما السيد الصدر مع هذا التفصيل بين الحركة التوسطية والحركة القطعية.

### 004

ما زال البحث في التفصيل في جريان الاستصحاب في الزمان بين لحاظ الزمان على نحو الحركة التوسطية فيجري الاستصحاب، وبلحاظه على نحو الحركة القطعية فلا يجري، وهو ما ذكره صاحب الكفاية جواباً ثانيا عن الا شكال عن جريان الاستصحاب في الزمان.

وذكرنا بعض الأمور المتعلقة للفارق بين هذين النحوين من الحركة، وقد أفاد المحقق الاصفهاني (قده) في (نهاية الدراية، ج5، ص155)[[1]](#footnote-2) ما يتعلق بإبراز الفرق بين الحركة التوسطية والقطعية مما له أثر في جريان الاستصحاب وعدمه.

الأمر الأول: أن صاحب الكفاية (قده) ذكر في الكفاية في تعريف الحركة القطعية بأنها كون الشيء في كل آن في حد او مكان، وعلق على ذلك المحقق (قده) بأن هذا تعريف لمطلق الحركة، لا لخصوص الحركة القطعية، فإن مطلق الحركة هو عبارة عن كون الشيء في كل آن في حد أو مكان غاية ما في الباب ان هذا الكون المتعاقب تارة يلحظ جزئا فتسمى حركة قطعية، وتارة يلحظ جزئيا (أي فرداً) فتسمى حركة توسطية، وإلا فمنشأ انتزاع هذين العنوانين وهما التوسطية والقطعية، واحد، وهو الأكوان المتعاقبة على نهج الاتصال بحيث لا يتخلل سكون بينها.

الأمر الثاني: إن الحركة القطعية ليست خارجية، وإنما هي عنوان انتزاعي كانتزاع الحركة التوسطية، والشاهد على أنها انتزاعية أن الصورة المرتسمة في الذهن للحركة القطعية هي صورة خط واحد ممتد مجتمع الأجزاء، مع أن الأكوان في الخارج ليست مجمعة بل متفرقة بل لا يعقل اجتماعها، فهذا شاهد على أن الحركة القطعية وهي ما ينتزعه الذهن من خط واحد امتدادي مجتمع الأجزاء يُعبر عنه بالحركة القطعية إنما هو عنوان انتزاعي ليس إلا.

الأمر الثالث: أفاد (قده) بأننا عندما نقول إن الحركة القطعية مركّبة من أجزاء هي الأكوان أو الآنات فليس المقصود التركيب الحقيقي، إذ لا إشكال في استحالته، والسر في ذلك: أن الحركة لو كانت مركّبة من أجزاء فهذه الأجزاء إما سكونات أو حركة، فإن كانت سكونات لم يعقل تركب الحركة منها، إذ لا يعقل أن يتولد من اجتماع السكونات حركة، وإن كانت حركة رجع السؤال: هل أن هذه الحركة بسيطة؟ أم مركبة؟

فإن قيل إنها بسيطة فهذا خلف دعوى أن ماهية الحركية مركبة، وإن قيل إنها مركبة عاد السؤال الأول: هل هي مركبة من سكونات أو حركة؟ والحركة بسيطة أم مركبة؟ ويلزم من ذلك التسلسل.

فالنتيجة: أن الحركة القطعية ليست مركبة تركيباً حقيقياً، وإنما المقصود من قولنا إن الحركة مركبة هو الانقسام الفرضي، بلحاظ أن الحركة من مقولة الكم المتصل، والكم المتصل ينقسم إلى انقسامات لا نهاية لها، فالحركة من هذا القبيل، فيقال: بأن كل جزء ينقسم إلى أجزاء بحسب الفرض لا نهاية لها، وكل آن بحسب الفرض ينقسم إلى آنات لا نهاية لها.

الأمر الرابع: ربما يتوهم من عبائر الأعلام أن الآن ظرف للحركة، حيث يقال: إن الحركة هي الكون في كل آن في حد أو مكان، فيتوهم أن الآن ظرف للحركة والحال بأن الأمر ليس كذلك اذ الراسم للآن والزمن هو الحركة نفسها، أي إن الزمن كنظام ذهني ترسمه الحركة نفسها، سواء قيل إنها الحركة العرضية للفلك كما عند القدامى، او الحركة الجوهرية لجميع الموجودات كما عند المتأخرين، فنسبة الحركة للآن نسبة المقارن لا أن الحركة مظروفة للآن، لذلك مقصود الأعلام هو في كل آن الحركة كون في حد أو مكان، لا أن الحركة في حد في الآن، بل كل آن يمر علينا فالحركة عبارة عن كون الشيء في حد أو مكان، لا أن كونها في الحد في ضمن آن كي يكون الآن ظرفاً للحركة.

الأمر الخامس: أفاد (قده) أن الفرق بين الاستصحاب في الحركة القطعية والاستصحاب في الحركة التوسطية أن الاستصحاب للحركة القطعية استصحاب للفرد، والاستصحاب للحركة التوسطية استصحاب للكلي.

والسر في ذلك: أنه في الأول الحركة القطعية:[[2]](#footnote-3) أخذت التعينات مقومة للحركة نفسها، حيث عُرّف الحركة القطعية بأنها عنوان منتزع من الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود. ومعنى أنها موافية للحدود هو تقومها بحيثية التصرم والتجدد، فلا يتصور لها حال بعيدة عن الحد، وإنما لا مفهوم لها إلا أنها كون يولد كوناً بفناءه، فكل كون بنفائه يولد كوناً، إذن فلا لحاظ لها إلا بلحاظ موافاتها للحد وهو عدمها ليتشكل كون آخر. فحيث أخذت حيثية التصرم والتجدد في ماهيتها وحقيقتها لأجل ذلك كانت التعينات الناشئة من موافاتها للحدود فإن هذا الكون مواف لحد والكون الذي بعده مواف لحد آخر، حيث أخذت العينات في حقيقتها كان استصحابها لاجل استصحاب فرد شخصي، فعندما نستصحب بقاء النهار فإننا لا نستصحب بقاء طبيعي النهار، ولا نستصحب بقاء نهار في الأرض وإنما نستصحب النهار الشخصي الملابس لنا. فاستصحاب الحركة القطعية استصحاب لفرد متشخص متقوم بتعينات معينة ناشئة عن حدود معينة. بينما إذا جئنا لاستصحاب الحركة التوسطية، فإنها من استصحاب الكلي، والوجه في ذلك: أن هذه التعينات (فاعل الحركة، قابل الحركة، ما منه الحركة، ما إليه الحركة، ما فيه الحركة وما به الحركة) كل ذلك داخل في تشخص المصداق وليس داخلاً في ماهية والحقيقة المنتزعة، فإن الماهيّة المنتزعة هي الآن السيّال بين الحدين (الشروق والغروب) وحيث إن هذا الآن السيّال جرّد من الخصوصيات والتعينات والشاهد على تجريده منها أن الآن السيال يصدق على كل آن، أي أن الآنات مشتركة في التعينات جميعاً ولا يختص آن منها بهذه التعينات دون غيره، فحيث إن المنتزع هو كلي الآن السيال بين الحدين وهو المستصحب كان استصحابه من استصحاب الكلي من القسم الثالث.

الأمر السادس: قال بأنه لابد من أخذ حيثية الاتصال لا يكفي أن يقال منشأ انتزاع الحركتين الأكوان المتعاقبة، بل الأكوان المتعاقبة على نهج الاتصال، بمعنى أن العلقة بين هذه الأكوان علقة السيلان، فلا يتخلل سكون بينها، ونتيجة هذه العلقة قلنا بتحقق الوحدة بين السابق واللاحق، وإلا لو لم يؤخذ حيث الإتصال في ما بينها لكان استصحاب الحركة من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث، وهو محل كلام بينهم.

ولكن ما أفاده (قده) في هذا الأمر مبني على مسلك الشيخ الأعظم (قده)، حيث أفاد في الرسائل تفصيلاً في القسم الثالث، فقال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلي: إذا كان احتمال البقاء ناشئاً عن احتمال وجود فرد عند انعدام الفرد المعلوم، لم يجر الاستصحاب، وإن كان احتمال البقاء ناشئا عن احتمال وجود فرد مقارنا للفرد المعلوم لا مقارنا لانعدامه، جرى الاستصحاب. مثلاً: علمنا بوجود الإنسان في الدار في ضمن زيد، وعلمنا بأن زيداً خرج من الدار، فتارة نحتمل أنه حين خروجه دخل عمر إلى الدار، فاستصحاب كلي الإنسان في الدار لا يجري، أما إذا احتملنا أن عمراً دخل الدار حين وجود زيد، فهنا استصحاب كلي الإنسان يجري.

وبناءً على هذا التفصيل قال المحقق في المقام: لو كانت الحركة مجرد أكوان منضم بعضها إلى بعض من دون حيثية الإتصال والسيلان، إذن كل كون لا يحدث إلا بعد انعدام السابق، من دون أي علقة بينهم، فاستصحاب كلي الحركة سوف يكون من استصحاب الكلي من القسم الثاني من القسم الثالث وهو احتمال البقاء لاحتمال حدوث فرد مقارن لارتفاع السابق. أما لو قلنا بأن بين هذه الأكوان حيثية السيلان فكأن وجود كون برأس كون آخر بحيث لا يتخلل بينهما عدم، حينئذٍ يكون استصحاب كلي الحركة من القسم الأول وهو ما كان احتمال البقاء ناشئاً من احتمال مقارنة فرد للفرد الآخر.

إلا أننا ذكرنا أن استصحاب الكلي من القسم الثالث إذا كان موضوع الأثر هو الحصة فإنه لا يجري بكلا قسميه، وإنما يجري إذا كان موضوع الأثر صرف وجود الطبيعي، لذلك لا نحتاج إلى نكتة المحقق. إنما نحتاج لإدخال حيثية الإتصال لتحقيق الوحدة فقط بين المتيقن والمشكوك لا لأجل البناء على الفرق بين القسم كما ذكرنا فهو مبنى للشيخ الأعظم وليس المبنى المعروف عندهم في استصحاب الكلي في القسم الثالث. يأتي الكلام في الأمر السابع.

### 005

بعد بيان الفارق بين الحركة التوسطیة والقطعية، قال المحقق الاصفهاني (قده): فإنه حيث كانت الحركة القطعية متقومةً بالأكوان المتصرمة، بحيث إن التغير والتجدد ذاتي لها، فلا معنى لها إلا بالتصرم والتجدد، فلأجل ذلك يأتي فيها إشكال عدم انحفاظ الوحدة بين اللاحق والسابق، وإشكال عدم تصور البقاء للكون، إذ ما دام التصرم والتغير ذاتياً لها، فلا وحدة بين أكوانها، ولا بقاء لهذا الكون الذي من ذاتياته التصرّم.

بينما إذا لوحظت الحركة التوسطية فهي عبارة عن الكون ما بين المبدأ والمنتهى، ولحاظ الكون ما بين المبدأ والمنتهى معناه إغفال لحاظ موافاته للحد، فيعتبر موافاته للحد أي انصرامه ليتولد كون آخر، يعتبر هذا دخيلاً في تشخص الكون وليس دخيلاً في حقيقة الكون، فما هو المقوم لحقيقة الكون أنه بين المبدأ والمنتهى، أما موافاته للحد فهي مشخصة له لا أنها مقومة لحقيقته.

فلأجل ذلك يقال: هذا الكون الذي بين المبدأ والمنتهى أحرزنا وجودها على هذا النحو، وهو أنه بين المبدأ والمنتهى، ونشك في انقضاء هذه الحالة (حالة الوسطية بين المبدأ والمنتهى) فنستصحب بقاءه على هذه الحالة.

إذن، فصاحب الكفاية عندما أفاد بأن الاستصحاب لو كان فيه إشكال فهو في الحركة القطعية لتقومها بالأكوان المتصرمة، فلا يبقى لحاظ الوحدة والبقاء، بينما الحركة التوسطية لأنها لحاظ الكون في الوسط مع إغفال موافاته للحد فنشك هل انقضت حالة الوسطية أم لا؟ فنستصحب بقاءه على هذه الحالة.

ولكن المحقق العراقي وتبعه السيد الصدر وبعض أستاذتنا القميين (دام ظله) في تقريراته: أن مجرد هذا الفارق لا يكفي في دعوى جريان الاستصحاب في الحركة التوسطية دون القطعية، بيان ذلك:

تارة نلحظ منشأ الانتزاع وهو ذات الحركة. وتارة نلحظ ما هو العنوان المنتزع منها الذي قيل أنه على قسمين: توسطية، وقطعية.

فإذا نظرنا إلى منشأ الانتزاع وهو واقع الحركة، فمن الواضح أن واقع الحركة واحد، ليس فيه توسطية ولا قطعية، وواقع الحركة لو قصرنا النظر إليه لم يجر فيه الاستصحاب، لا بلحاظ ذات الحركة ولا بلحاظ الزمان الذي هو محل الكلام.

أما بلحاظ ذات الحركة: فقد أفيد في كتب الحكمة: أن الوجود كله متقوم بالحركة، المعبّر عنها بالحركة الجوهرية، وأن الوجود في كل لحظة هو برزخ بين القوة والفعل، فلا هو قوة محضة، ولا هو فعلية محضة، وهذا ما يعبر عنه بحيثية التصرم والتجدد، وإلا فالحركة له كانت مجرد حدوثات أي حدوث بعد حدوث أو مجرد أكوان أي كون بعد كون، فإما أن هذا الكون منقسم إلى أقسام متناهية فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، أو أنه منقسم لأقسام لا متناهية فيلزم وجود ما لا حاصر له بين حاصرين، وكلاهما محال، لأجل ذلك ليست الحركة مجرد أكوان ولا حدوثات، بل هي عبارة عن كون برزخي بين القوة والفعل، لا هو قوة محضة ولا فعلية محضة. والحركات العرضية ما هي إلا انعكاس للحركة الجوهرية، إذن فذات الحركة لا بقاء لها، إذ ليست فعلية محضة، ولا وحدة لها، إذ كل كون هو برزخ بين قوة وفعل.

وأما إذا نظرنا لذات الزمن، فالذهن العرفي البسيط يتصور أن الزمن مقياس للحركة، والحال أن الزمن بالنسبة للحركة تعيّن وليس مقياس كما قيل: إن الجسم التعليمي تعيّن للجسم الطبيعي، كأن الجسم التعليمي تفسير ومظهر للجسم الطبيعي، كذلك الزمن تعيّن للحركة لا أنه مقياس لها تقاس به الحركة.

فما دام الزمن تعيّناً للحركة فالا شكال في الحركة يأتي في الزمن نفسه.

هذا بلحاظ منشأ الانتزاع أي واقع الحركة.

أما بلحاظ العنوان المنتزع، الذي قسّم في كلماتهم إلى قسمين: توسطية، وقطعية.

فيقال: ببيان العراقي (قده)، أن مجرد دعوى كون الحركة التوسطية هي الكون ما بين المبدأ والمنتهى لا يعني أنها أمر ثابت يصح بالاستصحاب، فإن هذا الكون الملحوظ بين المبدأ والمنتهى حركة، والحركة لا تنفصل عن حيثية التصرّم، فمجرد لحاظه بين الكون والمنتهى لا يعني انسلاخ حيثية التصرم، وكونه برزخاً بين القوة والفعل، وإلا متى ما لاحظتموه على نحو الثبات والقرار خرج عن كونه حركة، فبما أنه متقوم بحيثية التصرم عاد إشكال عدم انحفاظ الوحدة، وعدم انحفاظ الشك في البقاء.

وبتعبير السيد الشهيد(قده): مجرد أن يقال أن الحركة التوسطية هي عبارة عن نسبة الكلي إلى فرده، فإن هذا لا يغير من واقع الا شكال، إذ بالنتيجة ما لم تلحظ الوحدة بين هذه الأكوان فإن استصحاب الحركة من استصحاب الكلي من القسم الثالث، وهو مما لا يجري فيه الاستصحاب.

والمتحصّل: ما ذكره الآخوند (قده) في الكفاية من الجوابين، حيث ذكر جوابين:

الأول: أن المصحح للاستصحاب هو لحاظ الوحدة بين اللاحق والسابق، بغض النظر عن انواع الحركة.

الثاني: إن أبيت أن هناك إشكال فإنما يتصور في الحركة القطعية دون التوسطية.

ففيه: لا كون الحركة قطعية رافع للوحدة ولا كون الحركة التوسطية مثبت للوحدة. فلا ينفع التقسيم في رفع الا شكال، والسر في ذلك: أن المرتكز العرفي إما إن يرى أن النهار وجود واحد بلحاظ أن السيلان والإتصال بين آناته محقق للوحدة، بحيث يوجد بأول جزء، فيقال وجد النهار، مع أن الذي وجد آن من آناته، ولا ينقضي حتى ينقضي الليل، فإن لوحظت هذه الوحدة فكون الحركة قطعية لا يخل بلحاظتها وبجريان الاستصحاب، وإن لم تلحظ هذه الوحدة، بأن لوحظ النهار أكوان وحدوثات، نسبة النهار إليها نسبة الكلي إلى فرده، لم يجر الاستصحاب، فإنه من الكلي من القسم الثالث.

فلا حاجة لهذا التقسيم في رفع الا شكال.

وقد أجيب عن هذا الا شكال، ببيانين:

البيان الأول: إن مقصود الآخوند في الكفاية: أن الفارق بين الحركة التوسطية والقطعية فارق عرفي بسيط، وذلك لأن ذهن العرف تارة يلحظ حركة الشمس من الشروق إلى الغروب فيسميها حركة قطعية، وتارة يلحظ الشمس بين الشروق والغروب، فإن للشمس تموضعا في كل آن بين الشروق والغروب فإذا لاحظها كذلك سماها حركة توسطية، وهي بهذا اللحاظ ذو ثبات و استقرار مما يصحح جريان الاستصحاب.

لكن هذا البيان وإن انسجم مع تعبيرات الكفاية، إلا أن هذا تقسيم للحركة بلحاظ المتحرك لا بلحاظ ذات الحركة، فكون الشمس من الشروق إلى الغروب أو كون الشمس بين الشروق والغروب تقسيم بلحاظ المتحرك وهو الشمس لا تقسيم بلحاظ نفس الحركة، فلا معنى لطرحه جواباً عن الا شكال في جريان الاستصحاب في الحركة، ومنها الزمان.

البيان الثاني: أن نفس الحركة التي هي عبارة عن الأكوان المتصرمة المتقومة في ذاتها بحيثية البرزخية بين القوة والفعل إن لوحظت في الحالة الوسطية أي ما بين المبدأ والمنتهى، فنقول: تيقنا بكونها في حالة الوسط، وشككنا في خروجها عن حالة الوسط، فنستصحب بقاءها، بلا حاجة إلى لحاظ الوحدة، فكأن الآخوند يقول: إنما نحتاج إلى لحاظ الوحدة كمصحح للاستصحاب في الحركة القطعية، وأما في الحركة التوسطية فلا يحتاج جريان الاستصحاب لهذا المصحح، إذ يكفي أن يقال: الحركة بين المبدأ والمنتهى فهي في الوسط ونشك في خروجها عن حالة الوسطية فنستصحب بقاءها. فهل هذا الكلام تام أم لا؟

### 006

ما زال الكلام في جريان استصحاب الحركة القطعية والحركة التوسطية.

أما بالنسبة للحركة القطعية، وهي ملاحظة النهار زماناً واحداً يبتدأ بشروق الشمس وينتهي بغروها. فقد ذكر أن الا شكال في جريان الاستصحاب أن ذلك يقتضي ملاحظة الزمن بملاحظة الكل بالنسبة لأجزائه، فيكون النهار كلاً بالنسبة للآنات، ومن المعلوم أن الكل لا يوجد إلا باجتماع أجزائه، فمثلاً: البيت، كلٌّ مركب من أجزاء فلا وجود له إلا بوجود أجزائه، إذ قبل اكتمال أجزائه لم يتحقق الكل المركب من هذه الأجزاء، وبالتالي فيقع الا شكال في استصحاب النهار، لأنه إن لوحظ قبل حصول الغاية أي قبل حصول الغروب فلا يجري الاستصحاب لعدم اليقين بالحدوث، إذ لا وجود للنهار إلا باجتماع أجزائه كسائر المركبات، ولا تتحقق أجزائه إلا بعد ظهور الليل، فقبل دخول الليل لا يجري استصحاب النهار إذ لا يقين بوجود النهار، حيث إن وجوده باجتماع أجزائه ولم تجتمع. وإن لوحظ بعد غروب الشمس فلا يجري الاستصحاب أيضاً للقطع بارتفاعه، إذن فاستصحاب النهار قبل الغروب مبتلى بعدم اليقين بالوجود، واستصحابه بعد الغروب مبتلى باليقين بالارتفاع، فلا يجري استصحابه.

وأجيب عن ذلك: بأن الكل وإن كان لا يوجد إلا باجتماع أجزائه لكن اجتماع اجزائه قد يكون في الزمان وقد يكون في الامتداد، أي أن الكلّ متقوم باجتماع أجزائه إما في زمن وإما في امتداد اتصالي، ومن هنا يتضح الفرق بين المركب القار، والمركب التدريجي.

فالمركب القار، كالبيت، لا يتحقق صدقه إلا باجتماع أجزائه في الزمان، فإذا اجتمعت أجزاء البيت في زمان واحد صدق عنوان الكل.

أما المركب التدريجي، كالصلاة، فإنه يتحقق العنوان بتحقق أول جزء ما دام هذا الجزء في امتداد اتصالي. لذلك إذا تحققت تكبيرة الإحرام، فقد وجدت الصلاة، لا لأن تكبيرة الإحرام صلاة، بل هي جزء من الصلاة، وإنما لأن وقوع تكبيرة الإحرام في هذا الإتصال وهو لحوقها بالأجزاء الأخرى من الصلاة جعل تحققها مصداقاً لتحقق الصلاة. فيقال: كنت في صلاة، والآن هل أنا في صلاة أم لا؟ استصحب بقاء كوني في الصلاة.

وهذا المعنى في الزمان أوضح، والسر في ذلك: أن امتداد تكبيرة الإحرام من حيث اتصالها بباقي الأجزاء امتداد قابل للارتفاع، بينما في أجزاء الزمان هذا الامتداد لا يقبل الارتفاع، فإنه متى تحقق أول آن من آنات النهار فسوف يمتد لا محالة.

إذن، تحقق النهار وصدقه بتحقق أول جزء منه، وهو أول آن في شروق الشمس، وإنما تحقق به لاستتباع هذا الآن بقية الآنات إلى حين حصول الغاية.

ففي الكلّ التدريجي يتوقف صدقه على اجتماع أجزائه لا في الزمان بل في الامتداد الذي يحصل في الزمان بصورة أوضح. وبالتالي: فقد حصل اليقين بوجود الكلي، فإذا شك في بقاءه للشك في حصول الغاية استصحب وجوده.

وأما بالنسبة للحركة التوسطية: وهي الكون ما بين المبدأ والمنتهى.

كون النهار بين الشروق والغروب أو كون حركة السير بين البلد والمقصد، فقد ذكرنا أن تصحيح جريان الاستصحاب في هذا النحو بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده): إن هذا الكون الذي هو نهار أو سفر، كان بين المبدأ والمنتهى، أي كان واقعاً في حالة الوسط، ونشك أنه هل خرج من حالة الوسط؟ هل وصل إلى حد الغاية؟ فنستصحب بقائه في حالة الوسط، وبذلك يجري الاستصحاب. بلا حاجة إلى لحاظ حيثية الوحدة.

ولكن قلنا سابقاً: إن الاستصحاب حينئذ وإن تم جريانه إلا أنه لا يصلح أن يكون مصححاً لجريان الاستصحاب للحركة بما هي حركة، لتصور هذا الوجه حتى في الأمور المستقرة الساكنة، مثلاً لو كان هناك جسم جامد بين حدين فتيقنا بوجوده بين الحدين وشككنا في خروجه عن هذه الحالة الوسطية، فإن استصحاب بقائه، جارٍ، فتصحيح جريان الاستصحاب في الحركة التوسطية بهذا النحو ليس تصحيحا له في الحركة بما هي حركة.

الوجه الثاني: ما أشار اليه جملة من الأعلام: من أن المستصحب طبيعي الآن السيّال، لا كون الكون بين الحدين، وبيان ذلك:

أن نسبة الآن السيّال المسمّى بـ(النهار) الذي هو محدود بالشروق والغروب، نسبته إلى الآنات نسبة الكلي إلى أفراده، لا الكل إلى أجزائه، كما في الحركة القطعية. فلأجل ذلك نقول: تارة يلاحظ الآن السيّال على نحو العموم الاستغراقي فاستصحابه من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثالث، لأن تحقق النهار في الآن السابق قد ارتفع قطعاً، وتحققه في الآن الفعلي مشكوك، فكيف يجري الاستصحاب.

ولكن إذا لاحظنا الآن السيّال المسمى بـ(النهار) على نحو إضافة صرف الوجود إلى الطبيعي نفسه، فيقال: طبيعي النهار وجد، ونشك الآن في بقائه، كسائر الطبيعيات التي توجد بأول فرد ولا تنقرض إلا بآخر فرد، فنستصحب بقاء هذا الطبيعي. لكن جريان الاستصحاب هنا يتوقف على نفس المصحح الذي صححنا به الاستصحاب في الحركة القطعية، وهو لحاظ الوحدة، إذ لو لم تلحظ الوحدة السنخية بين الآنات وأنها ذات طبيعة واحدة وهي طبيعي النهار، لما صح جريان استصحاب طبيعي النهار، فلا فرق في جريان الاستصحاب في الحركة القطعية والتوسطية من حيث الحاجة إلى لحاظ مبدأ الوحدة، غاية الأمر أن المستصحب في الحركة القطعية الفرد، وهو هذا الشخص من النهار الذي هو ملابس لي، بينما المستصحب في الحركة التوسطية الكلي (طبيعي النهار) وإلا فلا فرق بينهما من حيث الحاجة للمصحح وهو الوحدة.

هذا تمام الكلام في استصحاب الزمن على نحو كان التامة.

المورد الثاني: استصحاب الزمان على نحو مفاد كان الناقصة.

إذ منع منه الأعلام، لكن المحقق العراقي وتبعه السيد الصدر ذهبا إلى جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد كان الناقصة أيضاً.

وسنذكر أن الصحيح ما عليه الأعلام من عدم جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد الناقصة، ببيان صوره.

### 007

### استصحاب الزمان على نحو مفاد كان الناقصة:

كأن يقال: هذا الآن كان نهاراً فما زال نهاراً، أو هذا اليوم كان رمضاناً فهو ما زال رمضاناً، أو هذه الفترة كانت عيداً فهي ما زالت عيداً، والغرض من ذلك ترتب الآثار الشرعية كإحراز حكم الصوم في النهار، أو إحراز كون زكاة الفطرة في يوم العيد أو إحراز كون الصوم في شهر رمضان.

والا شكال على جريان الاستصحاب في الزمان على نحو مفاد كان الناقصة هو أن الزمن المشار إليه في قولنا كان هذا الزمان نهاراً فما زال نهاراً، ما هو؟

هل هو الزمن العام؟ أو الخاص؟ أو الأخص؟.

فإن لوحظ الزمن العام أي الزمن بما لا مبدأ له، كزمن الأسبوع وزمن اليوم، فمن الواضح أن الزمن العام لا يتصف بالنهارية والليلية، كما لا يصح أن يقال كان الأسبوع يوم السبت فهو ما زال يوم السبت، فإن الأسبوع الذي هو عبارة عن الزمن العام لا يتصف باليومية، وإنما الذي يتصف بها القطعة الخاصة من الزمن لا الزمن العام،

وإن كان الملحوظ الزمن الخاص أي الزمن الذي بدأ بشروق الشمس فهذا الزمن الذي بدأ بشروق الشمس نقول عنه كان هذا الزمن نهاراً فهو ما زال نهاراً. ففيه: أن الزمن المعلوم كونه نهاراً معلوم كونه نهاراً، أي لا يتصور الشك في بقاء النهارية، لأننا متى لاحظنا هذه القطعة التي تبدأ بالشروق وتنتهي بالغروب، فنقول: هذه القطعة ما لم يدخل الغروب قطعاً هي نهار، فلا شك في اتصافها بالنهارية كي يستصحب بقاءه الإتصاف، فإننا متى لاحظنا هذه القطعة المحددة فهي نهار قطعاً، وليست محل شك.

وإما أن يكون الملحوظ الزمن الأخص، يعني الآن الذي نحن فيه، فيقال: هذا الآن كان نهاراً فهو نهار.

يلاحظ عليه: أنه لم يحرز اتصافه بالنهارية سابقاً كي يستصحب. بل اتصاف هذا الآن بالنهارية مشكوك الحدوث لا أنه مشكوك البقاء،

والنتيجة: عدم جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد كان الناقصة.

ولكن المحقق العراقي (قده) وتبعه السيد الصدر (قده) ذهبا إلى جريان الاستصحاب في النهار على نحو مفاد كان الناقصة، ببيان: أن الآنات المتعاقبة إما أن تلحظ على سبيل الإتصال، أو على سبيل الإنفصال.

فإن لوحظت على سبيل الإتصال جرى الاستصحابان معاً: استصحاب مفاد كان التامة واستصحاب مفاد كان الناقصة.

وإن لوحظت على نحو الإنفصال لم يجر الاستصحابان، فلا وجه للتفكيك بينهما. وبيان ذلك: أن هذا الزمن الذي بدأ بشروق الشمس إذا لوحظت آناته متصلة لم يتخلل بينها العدم كان الإتصال مساوقاً للوحدة الشخصية، فيقال: هناك خط ووجود واحد، ذلك الوجود الواحد ذو امتداد بامتداد آناته، فيجري فيه هذا الوجود الواحد كلا الاستصحابين، فيقال: تيقنا بوجود النهار وهو ذلك الخط المعيّن، ونشك في انقضاءه فنستصحبه، وهذا مفاد كان التامة.

ويقال أيضاً: تيقنا باتصاف هذا الوجود الواحد بالنهارية ونشك في خروجه عن هذا الإتصاف فنستصحب الإتصاف، فلا فرق بينهما، فكما أن ذلك الخط الواحد يجري استصحاب وجوده فإنه يجري استصحاب اتصافه بالنهارية.

وأما إذا لوحظ الآنات قطع منفصلة، فكما لا يجري استصحاب مفاد كان الناقصة بأن يقال: هذا الآن غير هذا الآن، ذاك الآن كان نهاراً لكنه ارتفع قطعاً، وهذا الآن مشكوك النهارية حدوثاً لا بقاءً، فكذلك لا يجري استصحاب مفاد كان التامة، فإنك بمجرد أن ترى الآنات منفصلة لم يصدق وجود واحد مسمى بالنهار تيقن بحدوثه وشك بانقضائه، فلا وجه للتفكيك بين الاستصحابين.

ولكن الملاحظة على هذا التصوير ما سبقت الإشارة اليه في تقرير الا شكال، وبيان ذلك: هل أن موضوع الأثر هو اتصاف الخط الواحد بين الشروق والغروب بالنهارية؟ أم أن موضوع الأثر اتصاف هذا الآن بالنهارية؟

لو كان موضوع الأثر أن ذلك الخط المشار اليه سواء كان في هذا اليوم أو ذاك اليوم، الذي يبدأ بالشروق وينتهى بالغروب كان متصفاً بالنهارية وشككنا في اتصافه نتيجة شكنا في دخول الليل فاستصحبنا اتصافه بالنهارية فهذا يجري فيه الاستصحاب، لكن لا ينقح موضوع الأثر، فإن الأثر وهو وجوب كون الصوم في النهار، ولا أحرز أن هذا الآن نهاراً كي يكون صومي في النهار أو صلاتي في النهار أو زكاة الفطرة في العيد، فلابد من إثبات أن هذا الآن نهار أو عيد أو رمضان، ومن الواضح أن هذا الآن ليس لاتصافه بالنهارية أو العيدية حالة سابقة، بل اتصافه مشكوك الحدوث.

فتلخّص: عدم جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد كان الناقصة.

وقد ذكرنا في بداية البحث أن المحاذير في استصحاب الزمن أربعة، ومر ذكر ثلاثة منها تعرض لها سيد المنتقى.

المحذور الرابع: محذور المثبتية. بمعنى أن استصحاب الزمن على نحو مفاد كان التامة لا يثبت أن الصوم وقع في النهار أو زكاة الفطرة وقعت في العيد، لا يثبت الاتصاف باستصحاب الزمن على نحو مفاد كان التامة.

وقد أجيب عن هذا الا يراد في كلمات الأعلام بعدة أجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) في (الرسائل)، وشرحه المحقق النائيني في (فوائد الأصول) محصله: إذا كان استصحاب الزمن على نحو مفاد كان التامة لا يثبت تحقق الامتثال، أي لا يثبت وقوع الصوم في النهار، فنستصحب الحكم عوض استصحاب الموضوع، فنقول: قبل ساعة كان يجب الصوم، والآن نشك في انقضاء وجوب الصوم فنستصحب الوجوب، واستصحاب الوجوب الفعلي للصوم مساوق لا محالة إلى أنه لو وقع الصوم لكان امتثالاً، لأنه لا يتصور التفكيك بين كون الوجوب فعلياً الآن ولكن تطبيقه ليس امتثالاً له. فإذا استصحبنا الوجوب الفعلي للصوم إلى الآن أو الوجوب الفعلي لإخراج زكاة الفطرة إلى الآن ثبت بذلك تمام خصوصيات الوجوب الفعلي التي منها أن تنفيذ الوجوب امتثال. فيثبت بذلك كون أداء زكاة الفطرة الآن امتثالاً.

ولكن، هل أن استصحاب الحكم يثبت حتى الخصوصيات التكوينية؟

لا إشكال أن استصحاب الحكم تترتب عليه الخصوصيات التعبدية، أما أنه حتى الخصوصيات التكوينية أنها تترتب على استصحاب الحكم، فهذا مما لم يلتزم به الحكم، فإن الخصوصيات التكوينية لا تترتب على التشريع بما هو تشريع، وكون اداء زكاة الفطرة امتثالاً متوقف على خصوصية تكوينية وهي كون الآن نهاراً أو عيداً وهذا لا يثبت باستصحاب الوجوب ولو كان المستصحب وجوباً فعلياً.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قده): تارة يكون الزمن قيداً في الهيئة، وتارة يكون قيداً في المادة، وما هو مأخوذ في المادة تارة على نحو التركيب، وأخرى على نحو التوصيف، والمشكلة في الثالث. فإنه إذا كان الزمن قيداً في الهيئة يعني في اصل الوجوب لا في الواجب، كما اذا قال: إذا دخل شهر الحج وجب عليه السعي للحج، فأصل وجوب السعي منوط بدخول أشهر الحج، فحينئذٍ إذ أحرزنا الزمن بدخول شهر الحج وشككنا بانقضائه صح استصحابه لإثبات فعلية الوجوب لأن استصحاب الموضوع محقق لترتب الحكم.

النحو الثاني: أن يكون الزمن مأخوذاً في المادة (في الواجب) على نحو التركيب. كما استفاده السيد الخوئي في جميع الواجبات، فإذا قال المولى: صم في النهار، فليس المطلوب إلا مركب (الصوم، ووجود نهار) وأما اتصاف الصوم بكونه في النهار فليس مطلوباً، فبناءً على التركيب يجري الاستصحاب، فإن الجزء الأول من الموضوع محرز بالوجدان وهو أني صائم، والجزء الثاني من الموضوع وهو وجود نهار، بالاستصحاب. فهذا لا إشكال فيه أيضاً.

وإنما الكلام في

### النحو الثالث: أن يؤخذ الزمن في الواجب على نحو التوصيف. فإن المطلوب منك إخراج زكاة الفطرة متصفة بكونها في يوم العيد.

فهنا أفاد المحقق العراقي قال: أما بناءً على مسلكنا من جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد كان الناقصة فلا يرد إشكال علينا، فإخراج زكاة الفطرة وجداني، وكون هذا اليوم عيداً بالاستصحاب.

وأما على مباني القوم من عدم جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد كان الناقصة فيجري الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: لو وقع إخراج زكاة الفطرة قبل ساعة لكان في العيد فهو الآن كذلك، وهذا أولى مما تجشمه الآخوند في الكفاية.

### 008

ما زال الكلام في أن استصحاب الزمان على نحو مفاد كان التامة لا يثبت اتصاف الفعل بكونه في الزمان. مثلاً: استصحاب بقاء النهار إلى حين الصلاة لا يثبت أن الصلاة متصفة بكونها في النهار، وقد ذكر في كلمات الأعلام عدة أجوبة عن ذلك، مرّ الكلام في جواب المحقق النائيني.

الجواب الثاني: جواب المحقق العراقي: لو وقعت هذه الصلاة لكانت في النهار فهي الآن كذلك، على نحو الاستصحاب التعليقي. ولكن الملاحظة عليه على حسب مبناه أيضاً من أن الاستصحاب التعليقي إنما يتصور في الأحكام، لا في الموضوعات، باعتبار أن الحكم وجود اعتباري والوجود الاعتباري قابل للوجود التنجيزي والوجود التعليقي، فيمكن جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام، لأنه عبارة عن استصحاب اعتبار تعليقي، كما يقال إن هذا الزبيب لو غلى قبل أن يتحول إلى زبيب لكان حراماً، فنستصحب الحرمة التعليقية، لا أن الاستصحاب في الموضوع، بل في نفس الحرمة، بينما في محل كلامنا إن المحقق العراقي (قده) يجري الاستصحاب التعليقي في الموضوع الخارجي، فيقول:

إن هذه الصلاة لو وقعت قبل ساعة لكانت في النهار فالآن هي لو وقعت لكانت في النهار، وليس للصلاة وجودان: وجود تنجيزي وتعليقي، كي يجري الاستصحاب في وجودها التعليقي كما يجري في الأحكام. فهذا الجواب غير ناهض.

الجواب الثالث: ما ذكره السيد الخوئي (قده) وهو تنظير لكبرى كلية تنتشر في الفقه، ومن هنا يتبين أن نكات هذا البحث لها آثار عملية مختلفة.

بيان ذلك: أن سيدنا الخوئي (قده) أفاد: أن هناك ضابطة استظهارية في جميع القيود الواردة في لسان الأدلة، وهذه القاعدة الاستظهارية، هي: إذا كان موضوع الأثر مركباً من موجود وعرضه، فهو مفاد كان الناقصة، وإذا كان مركباً من موجودين أو عرضين لموجود واحد، أو عرضين لموجودين، أو موجود وعرض لموجود آخر فهو ظاهر في التركيب لا في التقييد. وبيان ذلك بعرض الصور:

الصورة الأولى: أن يكون موضوع الأثر مركباً من موجود وأعراضه، مثلاً: إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء، فإن موضوع العصمة وعدم الإنفعال الماء وكريته، فلا محالة يكون الموضوع ملحوظاً بنحو مفاد كان الناقصة، إذ لا يفهم العرف من نسبة الشيء إلى أعراضه إلا الاتصاف ومفاد كان الناقصة، فلذلك لا يجدي في المقام استصحاب مفاد كان التامة بأن يقال: كان في هذا البئر كرّ فما زال في البئر كر، فإن هذا لا يثبت اتصاف الماء الذي لدينا بالكرية، بل لابد من جريان الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة بأن يقال: هذا الماء الذي لدينا كان متصفاً بالكرية فهو الآن كذلك. فإذا لم يحرز حالته السابقة فلا يجري الاستصحاب.

الصورة الثانية: أن يكون موضوع الأثر مركباً من ذاتين أو موجودين مستقلين، فهنا لا محالة يكون الدليل ظاهراً في التركيب لا في التقييد. مثلاً إذا قال: إن وجد شخصان صحت الجمعة، أحدهما يخطب والآخر مأموم، فحينئذٍ موضوع الأثر شخص وشخص لا اتصاف الاول بالاجتماع بالثاني ولا العكس، فهما موجودان مستقلان ولا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، إذن في مثل هذا المورد يجري استصحاب مفاد التامة، فلو كان في الدار شخص استصحبنا وجوده ولو كان في المسجد شخص استصحبنا وجوده، وباستصحاب كل منهما على حده يتنقح موضوع صحة الجمعة، بلا حاجة لإثبات اتصاف أو تقيد من أحدهما بالآخر كي يقال لا تحرز حالته السابقة.

الصورة الثالثة: أن يكونا عرضين لموضوعين، ومثاله الفقهي: ركوع المأموم وركوع الإمام، أو حياة الوارث وموت المورث، فإن انتقال المال من زيد لبكر موضوعه حياة الوارث وهو بكر حين موت المورث وهو زيد، وحياة الوارث عرض لموضوع وموت المورث عرض لموضوع آخر وحيث إنهما عرضان لموضوعين فاتصاف أحدهما بالآخر إما غير معقول أو غير عرفي لا محالة، فلا معنى لأخذ حيثية الإتصاف والتقيد، بل المستظهر من الدليل هو التركيب، متى مات المورث وكانت حياة للوارث ترتب موضوع الإرث، فإذا افترضنا أن المورث مات ولكن لا ندري هل الوارث ما زال حياً او لا، استصحاب حياة الوارث إلى حين موت المورث يثبت موضوع الارث وإن لم يثبت اتصاف احدهما بالآخر.

ومن هذا القبيل ركوع المأموم والإمام فإن موضوع صحة الائتمام ركوع المأموم حين ركوع الإمام، فإذا افترضنا أن المأموم ركع ولا يدري ان الامام ما زال راكعاً أم لا؟ فاستصحاب ركوع الإمام إلى حين ركوع المأموم محقق للموضوع، فإن ما يستظهره العرف هو التركيب منهما لا اتصاف احدهما بالآخر.

الصورة الرابعة: أن يكون عرضين لموضوع واحد، كذلك هو التركيب، كما هو المعروف في المثال في الفقه، وهو موضوع صحيحة زرارة الواردة في باب استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة، فإن موضوع فراغ الذمة عرضان لموضوع واحد صلاة وطهارة، لا اتصاف الصلاة بالطهارة، ولا اتصاف المصلي بالطهارة، بل موضوع سقوط الأمر اجتماعهما في الزمن (صلاة وطهارة). لا أن موضوع سقوط الأمر اتصاف الصلاة بالطهارة، فإنهما عرضان لموضوع واحد، واتصاف أحد العرضين بالعرض الآخر إما غير معقول أو غير عرفي.

فليس المستفاد من قوله (صل مع الطهارة) إلا التركيب ومفاد واو الجمع، أي اجتماع الطهارة والصلاة في زمان واحد. فإذا صلى المكلف وشك هل كان متطهراً حين الصلاة أم لا؟ استصحب الطهارة إلى حين الصلاة كما استصحب الإمام في صحيحة زرارة (فإنك كنت على يقين من وضوئك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) فإن استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة كافٍ في تحقق موضوع الأمر سقوط، وإن لم يثبت مفاد كان الناقصة وهو إتصاف الصلاة بالطهارة.

الصورة الخامسة: أن يكون موجود وعرض لموجود آخر، كما إذا افترضنا أن موضوع سقوط الأمر بالصوم هو النهار ووقوع الصوم، فالنهار موجود من الموجودات والصوم عرض لموجود آخر وهو المكلف، فبما أن الموضوع مؤلف من موجود وعرض لموجود آخر فلا معنى للحاظ حيثية الاتصاف والتقيد بأن نقول الموضوع النهار المتصف فيه، ولا اتصاف الصوم بكونه نهارياً، فهذا كله مما لا دخل له في الموضوع، ولأجل ذلك الجاري في المقام استصحاب مفاد كان التامة، فإن المكلف فعلاً صائم، أو أن المكلف فعلاً يصلي، ولا يدري أنه في النهار أم لا، فاستصحاب وجود النهار إلى حين الصلاة كاف في سقوط الامر بالصلاة، بلا حاجة لإثبات اتصاف الصلاة أنها وقعت في النهار، فليس المستظهر من قوله (صم في النهار) إلا التركيب لالتفات العرف أن هذا موجود وهذا عرض لموجود آخر ولا يعقل اتصاف أحدهما بالآخر ولو عقل لم يكن عرفياً، لذلك الإصرار على استصحاب مفاد كان الناقصة بلا وجه، فإنه استصحاب لا أثر له، وتنحل المشكلة في تمام الموارد، فإن أغلب الموارد من قبيل التركيب لا من قبيل التقييد، إذ لا يتصور التقييد إلا في موجود وعرضه، وإلا ففي باقي الصوم المستظهر هو التركيب.

ولكن سيد المنتقى والسيد الصدر أوردا على كلامه بإيرادين:

الا يراد الأول: أن كلامه لا يتأتى في القيود غير الاختيارية وإنما يتأتى في القيود الاختيارية. بيان ذلك: أن الصلاة لها قيود بعضها اختياري كالطهارة وستر العورة، وبعضها غير اختياري كالوقت والقبلة، وبالتالي فلو جعلنا النسق واحداً أي ان المستظهر في باب الصلاة بالنسبة إلى قيودها شيء واحد وهو التركيب، فهذا مما لا يتعقل في القيود غير الاختيارية، لأنه في القيد الاختياري يتصور انحلال الأمر بالمركب إلى أمرين ضمنيين: امر بذات الصلاة وأمر بالقيد، فيقال: الامر بالصلاة مع الطهارة ينحل لأمرين: أمر بذات الصلاة وأمر بالطهارة، والأمر بالصلاة مع ستر العروة أمر بشيئين: أمر بالصلاة وأمر بالتستر. أما لو قلنا بالتركيب في القيود غير الاختيارية فهذا يعني أن هناك أمراً بالصلاة وأمراً بالنهار، والحال ان النهار قيد غير اختياري فلا يقع تحت الطلب، او عندما يقال: صل إلى القبلة، فإنه ينحل إلى امرين: امر بذات الصلاة وأمر بالقبلة، والحال أن القبلة خارجة عن الاختيار، إذن لا محالة كون القيود غير اختياري قرينة على التقييد لا التركيب، وأن هناك أمراً واحداً وهو الأمر بالتقيد، فموضوع ومتعلق الأمر بالصلاة أمر بتقيد الصلاة بالوقت، وأم بتقيد الصلاة بالقبلة المعبر عنه بالاستقبال. فإذا استظهرنا التقييد عاد الا شكال مرة أخرى.

وهو: حيث إن متعلق الأمر التقيد، فإذا شككنا هل الصلاة متقيدة الآن بالوقت أم لا؟ فاستصحاب القيد وهو بقاء النهار إلى حين الصلاة لا يثبت تقيد الصلاة بالوقت، لأن استصحاب مفاد ان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة. بل يجري العكس وهو استصحاب عدم المقيَّد، أي استصحاب عدم تحقق التقيد. فهنا محاولات أربع لسد هذا الا شكال. وترميم جريان الاستصحاب في هذه الفروع الفقهية. (راجع نهاية الدراية ج5، ص157، وراجع بحوث السيد الصدر ج6، ص276، وراجع تقرير شيخنا الأستاذ).

### 009

ذكرنا فيما سبق، قد يفصّل بين القيود الاختيارية فتدخل في باب المركبات، ويجري استصحاب مفاد كان التامة فيها، وبين القيود غير الاختيارية، فإنها تدخل في باب الشروط فلا يجري استصحاب مفاد كان التامة فيها.

وفي المقام عدة تخريجات لإجراء الاستصحاب على نحو مفاد كان التامة في الشروط: التخريج الأول: هو الإلتزام بالتخصيص في حجية الأصل المثبت وبيان ذلك أن يقال: إن عدم حجية الاصل المثبت بمعنى عدم حجية الأصل العملي في إثبات اللوازم العقلية أو اللوازم الشرعية بواسطة عقلية أو عرفية بما أن عدم الحجية ليس أمراً عقلياً لا يقبل الاستثناء والتخصيص. فلأجل ذلك يمكن الخروج عن هذه النقطة، بأن يقال: غاية ما أفيد في عدم حجية الأصل المثبت أن دليل الأصل العملي قاصر لا يتكفل إثبات اللوازم العرفية أو العادية، أو الآثار الشرعية بواسطة هذه اللوازم، ولكن إذا قام دليل خاص على جريان الأصل المثبت فمقتضى حجيته البناء عليه، وقد قام في المقام الدليل الخاص، وهو صحيحتا زرارة الواردتان في باب الاستصحاب، حيث إن مفاد الأولى استصحاب الطهارة الحدثية وهي الوضوء إلى حين الصلاة، مع أنه يرد على الاستصحاب بأن استصحاب القيد وهو الطهارة بمفاد كان التامة لا يثبت التقيد، وهو مفاد كان الناقصة، أي تقيد الصلاة بالطهارة، لكن الإمام أجرى الاستصحاب. وفي الصحيحة الثانية: جرى استصحاب الطهارة الخبثية أي طهارة الثوب، إلى حين الصلاة، مع أن استصحاب القيد لا يثبت التقيد، واستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة، مع ذلك أجرى الامام الاستصحاب، مما يعني أن استصحاب القيد لإثبات التقيد وإن كان من الأصل المثبت لكن حيث قام الدليل الخاص عليه يبنى عليه، إذ عدم حجية الأصل المثبت ليست حكماً عقلياً لا يقبل الاستثناء بل قصور في دليل الاصل العملي عن الشمول لإثبات هذه الآثار، ولا يحتمل عرفاً خصوصية لباب الطهارة دون غيرها من الشروط كشرطية الوقت، أو شرطية القبلة، أو شرطية الاطمئنان، أو الستر.

ومن هنا يستبين عدة ملاحظات في كلام السيد الصدر:

الأولى: إن ارجاع اشتراط الطهارة في الصلاة إلى التركيب (حيث وافق السيد الخوئي في هذه النقطة)، أي أن المأمور به مركب من صلاة وطهارة، لا إلى التقييد، اي الصلاة المتقيدة بالطهارة، خلاف ظواهر الأدلة، فإن ظاهر قوله (لا صلاة إلا بطهور) أو (صل متطهراً) ظاهره التقييد، أي ظاهره مطلوبية اقتران الصلاة بالطهارة لا مطلوبية أمرين في عرض واحد وهما الصلاة والطهارة، وكذا سائر شروط الصلاة، فإن إرجاع الشروط الاختيارية إلى التركيب خلاف ظاهر أدلتها.

الثانية: إذا أرجعنا الشروط الاختيارية كالطهارة والستر والاطمئنان والإباحة إلى التركيب، لم يبق فرق بينها وبين الأجزاء إطلاقاً، فلا فرق بين الطهارة وبين قراءة الفاتحة، فكما أن الأمر بالصلاة ينحل لأوامر ضمنية بالأجزاء، فهناك أمر ضمني بسورة الفاتحة وأمر ضمني بالتشهد، هناك أيضاً أمر ضمني بالطهارة وبستر العورة. فلا فرق بين الجزء والشرط إذن، وهذا يتنافى مع المرتكزات المتشرعية في أن للجزء أحكاماً ليست للشرط، حيث يشترط في الجزء اقترانه بالقبلة، والوقت، وستر العورة، ولا يعتبر ذلك في الشروط كشرطية الطهارة مثلاً.

الثالثة: إن لازم هذا الكلام الذي طرحه (قده) أن يفرق بين القيد غير الاختياري إن رجع للموضوع أو رجع للمتعلق، فإن رجع للمتعلق احتفظ بالتركيب وإن رجع إلى الموضوع آل إلى التقيد، وذلك خلاف الظاهر جزماً، إذ لا فرق في نسق التقييد بين أخذه في الموضوع أو أخذه في المتعلق.

بيان ذلك: إذا قال المولى: اغتسل للجمعة بالماء، فهذا حكم تكليفي محض، والمأمور بهذا الامر مركب كسائر المركبات الاعتبارية وهو الغسل، ولكن أخذ فيه أن يكون بالماء، فبناء على تحليل السيد الشهيد من أن القيد غير الاختياري لا يرجع إلى التركيب، إنما يرجع إلى التقييد، لأنه لا يتعقل وجود أمر ضمني بالقيد وهو غير اختياري، ففي المقام: كون الموجب للغسل ماءاً هذا ليس قيداً اختيارياً، وبما أنه ليس قيداً اختياراً فمرجع أخذه في الغسل للتقيد اي ان المأمور به الغسل المتقيد بكونه بالماء، لا أن هناك أمراً بالمركب ينحل إلى أمرين: امر بالغسل وأمر بالمائية، حيث لا يتصور في القيد أن يتعلق به أمر ضمني لكونه غير اختياري. ففي هذا الفرض (أخذ المائية قيداً في الغسل) لا يجري استصحاب مفاد كان التامة، فلو شككنا في أن هذا المائع ماء فيتم به الغسل، أم ليس بماء؟ فإن استصحاب وجود الماء في هذا المكان أو وجود الماء في هذا المائع لا يثبت اتصاف الغسل به بكونه غسلاً بالماء. بل حتى لو استصحبنا مفاد كان الناقصة (هذا مائع كان ماء فهو الآن ماء) هذا لا يفيد أن الغسل فيه غسل بالماء، إذن لا يجري الاستصحاب هنا بالقيد وهو المائية لأنه لا يثبت مفاد كان الناقصة وهو اتصاف الغسل بالماء،

بينما لو أخذنا نفس هذا القيد وبنفس النسق في الموضوع فقلنا غسل المتنجس بالماء مطهر، هذا ليس قيداً مأخوذا في متعلق الامر بل مأخوذ في الموضوع. فعلى تحليل السيد الشهيد أن الا شكال في تعلق الأمر بغير الاختيار، في الموارد التي لا يوجد فيها أمر لأنه موضوع وليس متعلقاً إذن لا مشكلة في التركيب، فإن السيد الشهيد (قده) وافق أستاذه الخوئي في أن ظاهر أخذ القيود الأولي هو التركيب، وإنما نخرج عن هذا الظاهر إذا كان القيد غير اختياري حيث لا يتعلق الأمر بغير الاختياري فيصبح تقيداً، ففي الموضوعات مثل غسل المتنجس بالماء مطهر، لا يوجد أمر، إذن فلا مانع من البناء على الظهور الأولي وهو الظهور في التركيب، فمقتضاه أن موضوع حصول الطهارة مركب من جزئين: الغسل بمائع وكون ذلك المائع ماءاً. فإذا غسلنا بهذا المائع واستصحبنا كونه ماءاً تم الموضوع، حيث أحرز أحد جزئيه بالوجدان وهو الغسل بهذا الماء والجزء الآخر بالتعبد بالاستصحاب فتنقح الموضوع، إذن قيد واحد أخذنا بنسق واحد لكن في أحدهما أرجعناه للتقيد وفي الآخر أرجعناه للتركيب، فهذا خلاف الظاهر عرفاً جزماً.

إذن التخريج الاول لجريان الاستصحاب في شروط الصلاة وقيودها هو تخصيص ما دلّ على عدم حجية الأصل المثبت، لقيام الدليل وهو صحيحتا زرارة حيث لا يحتمل خصوصية للطهارة ولا يحتمل خصوصية لكون القيد قيداً اختيارياً.

التخريج الثاني: ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده)[[3]](#footnote-4)، يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: هناك فرق بين التقيد بالمعنى الاسمي والتقيد بالمعنى الحرفي، فالتقيد بالمعنى الإسمي عبارة عن أخذ عنوان التقيد وهو العنوان الانتزاعي في متعلق الأمر أو موضوع الأثر. وهنا يأتي الا شكال في أن إجراء استصحاب القيد لا يثبت التقيد، لأن القيد منشأ الانتزاع وتقيد المشروط به عنوان انتزاعي، وإجراء الأصل في منشأ الانتزاع لا يثبت العنوان الانتزاعي لأنه أصل مثبت. وأما إذا كان التقيد بالمعنى الحرفي، أي لم يلاحظ عنوان التقيد ولا عنوان الاتصاف، وإنما لوحظ مشيراً لواقع الاقتران، لا لعنوان الاقتران، حيث إن المعنى الحرفي مجرّد معنى آلي مشير لطرفيه ليس إلا، فإذا كان المعنى الحرفي معنى آلياً مشيراً لطرفيه إذن إذا قال الشارع لا صلاة الا بطهور، فليس المأخوذ في متعلق الأمر اتصاف الصلاة بالطهور، أو تقيد الصلاة بالطهور، بل مفاد الباء (بطهور) ليست إلا الاشارة لواقع الاقتران بينهما، فلم يلحظ في المتعلق حتى عنوان الاقتران بل واقع الاقتران، فمفاد الباء مفاد واو الجمع، اي أن المأمور به صلاة وطهارة، إذن نحن لا ننفي أخذ القيد ولا نقول هذا اجزاء أو تركيب، بل هذا تقييد، أما أن هذا التقيد حرفي لا أسمي، فلسنا مع التركيب المحض، الذي أرجع الطهارة إلى جزء متعلق لأمر ضمني كسورة الفاتحة والسجدة والتشهد، ولسنا أخذ التقيد ملحوظا على نحو الموضوعية كي يقال بأن استصحاب القيد لا يثبت التقيد، وإنما نحن مع التقيد بالمعنى الحرفي المشير لواقع الاقتران بين الصلاة والطهارة، وبالتالي، إذا جرى استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة إلى حين الطواف أو ما هو مشروط بالطهارة، يترتب عليه اقتران الصلاة مع الطهارة التعبدية، وليس المراد بالباء أكثر من ذلك حتى يقال بأن استصحاب القيد لا يثبت التقيد.

المقدمة الثانية: إن قلت: كما أن استصحاب القيد وهو الطهارة يثبت الاقتران فاستصحاب عدم اقتران الصلاة بالطهارة ينفيه، فما هو المرجح لهذا على هذا، بل يتعارضان، كما أن استصحاب القيد اثبت لنا الصلاة بالطهارة فاستصحاب عدم اقتران الصلاة بالطهارة ينفيه، فهما متعارضان.

قلت: ان الاستصحاب في الحالة الناسخة مقدم على الاستصحاب في الحالة المنسوخة بالحكومة العرفية، فيوجد عندنا ناسخ ومنسوخ، باعتبار أن الشك في اقتران الصلاة بالطهارة مسبب عن الشك في وجود طهارة، فبما أن الشك في اقتران الصلاة مع الطهارة مسبب عن الشك في وجود طهارة، إذن إثبات الطهارة ناسخ للشك في اقتران الصلاة مع الطهارة، فالأصل الجاري وهو استصحاب عدم اقتران الصلاة بالطهارة اصل جاري في الحالة المنسوخة، بينما الأصل الجاري وهو استصحاب نفس الطهارة أصل جاري في الحالة الناسخة، والأصل الناسخ حاكم على الأصل المنسوخ، لا بالحكومة الشرعية كي يقال اقتران الصلاة بالطهارة أو عدم الاقتران ليس مسبباً شرعاً عن وجود الطهارة إذ ليس أثراً شرعياً من آثار الطهارة كي يكون استصحاب الطهارة حاكماً على استصحاب عدم الاقتران حكومة شرعية. وإنما التسبب عرفي لا شرعي بمعنى أن الشك وجدانا في الاقتران مسبب عن الشك في وجود الطهارة فاستصحاب الطهارة ناسخ وحاكم على استصحاب عدم الاقتران. فتأمل.

يأتي الكلام في مناقشته وذكر تخريج وهو أن المقام من باب خفاء الواسطة، وتخريج ثالث وهو أن المقام من باب جلاء الواسطة، والتخريج الذي أفاده المحقق الأصفهاني وهو أن النهار تعبدي والصلاة في النهار التعبدي أمر وجداني. وناقشه السيد الصدر في البحوث.

### 010

ما زال الكلام في معالجة إشكال أن استصحاب القيد لا يثبت التقيد.

الوجه الثاني: وهو ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده). من أن التقيد ملحوظ بالمعنى الحرفي. وبيان ذلك: أن العنوان الانتزاعي تارة يكون مأخوذاً في متعلق الامر نظير عنوان الحالية في تحقق الائتمام، حيث يدعى أن المستفاد من قوله (ع): (إذا أدرك المأموم الإمام وهو راكع)، أن المستفاد من الواو أن المحقق للإئتمام الحالية، اي كون ركوع المأموم حالة كون الإمام راكعاً، وهذه الحالية عنوان انتزاعي ولأجل ذلك لا يثبت هذا العنوان بالاستصحاب، أي لو شك المأموم أن الإمام ما زال راكعاً إلى حين ركوعه أم لا فاستصحاب ركوع الإمام لا يثبت عنوان الحالية اي أن المأموم ركع حالة كون الإمام راكعاً.

بينما إذا لم يؤخذ في متعلق الأمر العنوان الانتزاعي وإنما الذي أخذ واقع منشأ الانتزاع لا العنوان الانتزاعي، مثلاً: إذا قال المولى: لا صلاة إلا بطهور، فإنه لا يستفاد من الباء أخذ العنوان الانتزاعي في متعلق الأمر، اي أخذ عنوان التقيد بالطهارة، أو عنوان الاقتران بالطهارة، بل المستفاد من الباء أن المأخوذ في متعلق الأمر التقيد بالمعنى الحرفي وهو عبارة عن واقع الاقتران، لا عنوان الاقتران، وبالتالي بما أن المأخوذ واقع الاقتران لا عنوانه فيجري استصحاب الوضوء أو الطهارة إلى حين الصلاة، وببركة الاستصحاب يثبت أن الصلاة اقترنت بالطهارة، حيث لا يراد إثبات أكثر من ذلك. وحينئذٍ إذا جرى استصحاب بقاء الطهارة إلى حين الصلاة وثبت به اقترانهما إذ لا معنى للطهارة حين الصلاة إلا اقترانهما، فلا يجري حينئذٍ استصحاب عدم اقترانهما، لأن الاستصحاب في الطهارة استصحاب ناسخ حاكم على استصحاب عدم الاقتران، حيث إن الشك في الاقتران مسبب عن الشك في وجود طهارة حين الصلاة، فإذا جرى استصحاب طهارة حين الصلاة ارتفع الشك في الاقتران، فلا وجه لاستصحاب عدم الاقتران بينهما.

فإن قلت:[[4]](#footnote-5) إن استصحاب بقاء الوقت كما إذا شكننا أن الصلاة في الوقت أم لا، فأجرينا استصحاب الوقت إلى حين الصلاة، فإن قلت بأن استصحاب بقاء الوقت لا يثبت شيئاً حتى واقع الاقتران، فعلى الأقل يثبت أن الصلاة حينئذٍ موافقة احتمالية، وإذا تعذرت الموافقة القطعية حكم العقل بضرورة الموافقة الاحتمالية، مثلاً: من جلس من النوم ولم يبق من وقت صلاة العصر إلا مقدار اربع ركعات وكان ثوبه منحصراً بين الطاهر والنجس، بحيث لا يمكن أن يصلي صلاتين، فالموافقة القطعية متعذرة في حقه، فهل هو معذور من الامتثال بأن يقول: بما أنني عاجز عن الموافقة القطعية وهي إحراز صلاة العصر في ثوب طاهر فيسقط الأمر عن الفعلية. يقال: إن تعذر الموافقة القطعية لا يسقط الموافقة الاحتمالية، فيجب بمقتضى حق الطاعة أن تأتي بالموافقة الممكنة وهي الموافقة الاحتمالية فتصلي في أحدهما، ونتيجة الصلاة في احدهما ان لا يجب عليك القضاء لأن القضاء فرع الفوت وأنت لم تحرز الفوت بعد ان صليت في أحدهما،

فكذلك الامر في المقام: إذا شك في أن الوقت ما زال باقيا إلى حين الصلاة أم لا، فنقول إن استصحاب بقاء الوقت إلى حين الصلاة يثبت الاقتران، وهو حاكم على استصحاب عدم الاقتران أما إذا نفيتم ذلك فعلى الاقل يترتب على استصحاب بقاء الوقت إلى حين الصلاة تنقيح الموافقة الاحتمالية، فيصلي، وإذا صلى لم يجب عليه القضاء لعدم إحراز الفوت.

فإن قلت: لم لا يجري استصحاب عدم اقتران الصلاة بالوقت لإثبات الفوت، فيتنقح عليه وجوب القضاء.

قلنا: هذا اصل مثبت، فإن استصحاب عدم اقتران الصلاة بالطهارة أو الوقت إنما هو جاري في منشأ انتزاع، ولا يثبت العنوان الانتزاعي وهو عنوان الفوت.

فإن قلت: إن استصحاب عدم الاقتران، اي عدم اقتران الصلاة بالوقت أو الطهارة إن لم يثبت الفوت لا أقل يثبت العجز أنني عاجز عن امتثال التكليف هذا. لأن هذا التكليف تعلق بالصلاة في الوقت وأنا عاجز عن احرازه بمقتضى استصحاب عدم اقتران الصلاة في الوقت، اي مهما صليت لا أحرز الصلاة في الوقت، فباستصحاب عدم الاقتران يثبت أنني عاجز عن امتثال التكليف فلا يكون الامر بالصلاة في الوقت فعلياً في حقي.

قلت: لا يفيد استصحاب عدم اقتران الصلاة بالوقت، لأنه لا يترتب عليه سوى عدم احرازك للامتثال، لا عدم قدرتك واقعاً على الامتثال، وعدم الاحراز شيء وعدم القدرة واقعاً شيء آخر، بل ما زلت تحتمل وجدانا انك لو صليت لكانت صلاتك في الوقت وامتثالاً، وهذا الاحتمال الوجداني كافٍ في تنقيح موضوع حق الطاعة وأنه لابد لك من التصدي للامتثال إما بموافقة قطعية أو بموافقة احتمالية. هذا تمام كلامه (قده).

ولكن يلاحظ على ما أفيد: إما أن خصوصية الاقتران الواقعية مأخوذة في متعلق التكليف بمعنى أن متعلق التكليف الصلاة المقترنة واقعاً بالطهارة، لا أن متعلق التكليف صلاة وطهارة، وإن لم يكن بينهما اي خصوصية وحيثية، ولو كانت الصلاة في زمن والطهارة في زمن آخر، فإذا كانت خصوصية الاقتران الواقعي مأخوذةً في متعلق التكليف فالا شكال يعود، ان استصحاب الوقت إلى حين الصلاة لا يثبت خصوصية الاقتران، يعود من الاصل المثبت، والجاري حينئذٍ استصحاب عدم اقترانهما، لا من أجل إثبات الفوت كي يقال ان استصحاب عدم الاقتران لا يثبت الفوت، ولا من أجل إثبات العجز من امتثال التكليف كي يقال هذا لا يثبت العجز، بل من اجل تنقيح موضوع حق الطاعة وان حيث احرزت فيما سبق تكليفاً فعليا وما زلت تشك في امتثاله فعليك بكل الوسائل أن تتصدى لامتثاله، وهذا إن لم يكن مؤسس فهو مؤكد لقاعدة الاشتغال.

وأما إذا قلتم خصوصية الاقتران غير معتبرة، حتى واقع الاقتران غير معتبر، رجع الامر إلى التركيب، فأي فرق بين هذا القول والقول بالتركيب، غاية ما في الباب أن المدعي للتركيب يقول: أن متعلق الأمر الضمني ذات الوقت وذات الطهارة، وأنتم تقولون بأن ليس متعلق الامر الضمني ذات الطهارة بل متعلق الامر الضمني التقيد لكن بالمعنى الحرفي والمعنى الحرفي مشير إلى ذات الطهارة وذات الصلاة فلم يبق فرق بينهما الا الفرق الإثباتي لا اكثر اي انه في لسان الدليل تعلق الامر الضمني بالتقيد لكن لا موضوعية للتقيد ولو التقيد الواقعي. بل هو مجرد مشير ليس إلا لذات الطهارة وذات الصلاة. وذاك يقول بالنتيجة سيؤول الأمر الضمني للطهارة بدون واسطة وانتم تقولون بالواسطة اي بواسطة تعلقه بالتقيد بالمعنى الحرفي.

فإذا رجع الامر إلى التركيب رجع الا شكال السابق في عدم الفرق بين الجزء والشرط وتترتب آثار الجزء على الشرط. وهذا خلاف الضرورة الفقهية، بل لا معنى حينئذٍ لجريان استصحاب عدم اقترانهما، كي يقال ان استصحاب الطهارة حاكم على استصحاب عدم الاقتران بل استصحاب عدم الاقتران لا يجري بنفسه لانه لا اثر له ما دام الاقتران لا موضوعية له في البين.

فما لم يرجع كلام شيخنا الاستاذ (قده) إلى الوجه الآتي وهو خفاء الواسطة فإن مرجعه إلى التركيب.

الوجه الثالث: دعوى خفاء الواسطة. وقد ذكر هذا الوجه في بحث الاصل المثبت. من مستثنيات الاصل المثبت.

بيان ذلك: إذا كان العرف يرى أن أثر اللازم أثر للملزوم أي أثر الواسطة أثر لذي الواسطة بخفاء الواسطة بينهما عرفاً، فيرى أن رفع اليد عن الأثر بالتعبد بالملزوم نقض لليقين بالشك، جرى الاستصحاب. بيان ذلك بالمثال:

إذا شككنا أن المتنجس ما زال رطباً إلى حين الملاقاة معه أم لا؟ فيقولون: يجري استصحاب رطوبة المتنجس إلى حين الملاقاة. فيقال: إن تنجس الملاقي موضوعه ليس رطوبة المتنجس بل موضوعه سراية النجاسة من المتنجس إلى الملاقي، واستصحاب الرطوبة إلى حين الملاقاة لا ثبت السراية. فأجابوا: بأن الواسطة خفية، لا يلتفت إليها العرف، فإن العرف يقول إذا كان المتنجس رطباً حين الملاقاة حتما حصلت السراية، فلأن العرف لا يتعلق واسطة بين الرطوبة والانفعال وتلك الرطوبة المسماة بالسراية لأجل ذلك يرى أن أثر اللازم وهو السراية أثر للملزوم وهو الرطوبة، أثر والواسطة اثر لذي الواسطة، وهو الرطوبة، ولذلك يرى أن رفع اليد مع السراية مع جريان استصحاب الرطوبة نقض لليقين بالشك اذن يجري الاستصحاب. ولكن في المقام أي في استصحاب شروط الصلاة هل أن الواسطة خفية أم جلية؟ فنلاحظ حتى أن سيدنا الخوئي في بحث اجتماع الامر والنهي ادعى التركيب الانضمامي ومع ذلك ان الواسطة جلية لا خفية، بيان ذلك:

أن المشرع أمر بالصلاة حال كون المصلي ساتراً لعورته، فالستر شرط في صحة الصلاة. ولكن ما هو الشرط هل هو كون المصلي ساتراً لعورته أم نفس الستر؟ يعني كفعل من أفعال المصلي. فإن قلنا بأن الشرط هو الستر، اجتمع الامر والنهي، فلو فرضنا أن الثوب كان مغصوباً فكانت عملية الستر غصباً وإذا كانت غصباً اجتمع الأمر والنهي، فالستر منهي عنه بكونه غصباً ومأموراً به لكونه شرطاً في صحة الصلاة، ونتيجة اجتماع الامر والنهي عدم صحة الصلاة في هذا الستر. ولكن السيد قال هناك: الشرط كون المصلي مستور العورة، لا الستر. فما هو مصب النهي الستر كفعل خارجي، وما هو مصب الأمر الضمني كون المصلي مستور العورة، فالتركيب بينهما انضمامي وليس اتحادي، فلم ينصب الامر والنهي على متعلق واحد كي يستحيل اجتماعهما. فإذا فرقتم بين المستورية والستر جاء ذلك في جميع شروط الصلاة فيقال فرق بين الوقت وبين اقتران الصلاة بالوقت اذن الواسطة جلية وليست خفية كي يقال ان اثر اللازم اثر الملزوم. يصل الكلام إلى الوجه الرابع وهو دعوى جلاء الواسطة.

### 011

ما زال الكلام في أنه باستصحاب النهار إثبات ما هو متعلق الأمر من دون محذور الاصل المثبت أم لا؟ وصل البحث إلى التخريج الثالث.

التخريج الثالث: دعوى جلاء الواسطة، بيانه: قد ذكر في بحث الاصل المثبت أن من المستثنيات في الاصل المثبت فرض جلاء الواسطة، وذلك لأنه إذا كان للواسطة أثر شرعي، ولكن بعد التعبد بالأثر الشرعي للواسطة فإن التفكيك بين التعبد بالواسطة والتعبد بذيها مستهجن عرفاً، فالتعبد بالواسطة دال بالالتزام على التعبد بذيها. بيان ذلك بالمثال: النجس المتمم كراً بطاهر، فإذا افترضنا أن لدينا مقدارا من الماء متنجساً ولكنه اقل من كر وتممناه كرا بماء طاهر، فبعد أن تمم كرا بماء طاهر هل يجري استصحاب الطهارة في المقدار المتمم أم لا؟

فقالوا لا إشكال بأن استصحاب الطهارة في المقدار المتمم إذ لا ندري أنه بعد أن اتصل بالماء النجس تنجس هذا الطاهر أم لا، فنستصحب طهارته، فالطهارة بنفسها اثر شرعي يجري فيه الاستصحاب، ولكن بعد تعبد الشارع بطهارة المتمم ببركة جريان الاستصحاب لا محالة يثبت طهارة المتمَّم لأن التفكيك بينهما في التعبد مستهجن عرفاً بأن يقال: هذا الماء الواحد بعضه طاهر وبعضه نجس، فالماء الواحد إما كله طاهر أو كله متنجس، وأما التبعيض في صفة الماء الواحد فهو مستهجن عرفاً، إذن لا محالة استصحاب طهارة المتمم لازمه التعبد بطاهرة المتمَّم، والأمر بالعكس أيضاً، فإن استصحاب نجاسة المتمَّم لازمه التعبد بنجاسة المتمِّم، فإن التفكيك مستهجن، وبالتالي يقع التعارض بين الاستصحابين، فإذا تعارضا وصلت النوبة لإجراء أصالة الطهارة في هذا الماء فيحكم بطهارته. إذن بالنتيجة: ان الاستصحاب إذا جرى في الواسطة كاستصحاب الطهارة هنا لان بنفسها اثر شرعي اثبت حكم بذي الواسطة بلحاظ ان التفكيك بينهما مستهجن عرفا ولا يقال اثبات طهارة المتَّمم باستصحاب طهارة المتمِّم اصل مثبت بل هذا من المستثنيات من الاصل المثبت.

ويطبق ذلك على المقام، فيقال: إن المولى أمر بذبح الهدي نهار العيد، أو يوم العاشر من ذي الحجة، أو أمر برمي جمرة العقبة نهار العاشر من ذي الحجة والآن لا ندري هل النهار ما زال باقياً فيصح الرمي وذبح الهدي والحلق أم أن النهار انقضى؟

فنقول: استصحاب بقاء النهار في نفسه له أثر شرعي بغض النظر عن الامتثال، فإن استصحاب بقاء النهار في نفسه يترتب عليه فعلية الامر، أن الأمر بالرمي والذبح والحلق فعلي، لإثبات أصل فعلية الأمر نستصحب بقاء النهار، متى ما كان النهار يوم العيد فارمي واذبح واحلق فلأجل اثبات فعلية الامر نستصحب بقاء النهار، وبعد ان تعبدنا الشارع ببقاء النهار بلحاظ هذا الامر وهو فعلية الامر فلو أنه رمى هل حصل امتثال الامر حيث إن المأمور به الرمي بالنهار؟ يقال: نعم المقام من جلاء الواسطة، لأنه إذا تعبدك الشارع ببقاء النهار بغرض أن الامر بالرمي فعلي فلو لم يتعبدك بالامتثال لأنه لا يثبت باستصحاب النهار كون الرمي في النهار فلم يتحقق الامتثال وان كان الامر فعلياً كان ذلك تفكيكاً مستهجنا بنظر العرف، ان يتعبدني الشارع بأمر فعلي ومع ذلك لا يتعبدني بكونه امتثالاً لهذا الامر الفعلي فهذا التفكيك مستهجن عرفاً، فلازم استصحاب بقاء النهار كون الامتثال لو وقع لوقع في النهار.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) من أن القيد المأخوذ في المتعلق تارة يكون بنحو الظرفية، وتارة يكون بنحو المقومية.

فإذا كان مجرد ظرف أي متى ما دخل نهار يوم العيد من ذي الحجة فارمي جمرة العقبة، واذبح واحلق. فهنا اُخذ دخول نهار يوم العيد مجرد ظرف يترتب على فعليته فعلية الأمر بالرمي، لا إشكال حينئذٍ بأنه يجري استصحاب بقاء النهار على نحو مفاد كان التامة ويثبت فعلية الامر.

وتارة يؤخذ الزمان مقوماً للمتعلق، لا مجرد ظرفا للأمر، فإذا اخذ مقوماً لمتعلق الامر فهل هو متعلق مقوم له بنحو الإضافة؟ أو مقوم له بنحو الصفة؟ ، بمعنى هل أن المأمور به المضاف الى النهار أو الرمي النهاري؟

فإذا كان هو الاول كما هو ظاهر الاوامر كما لو قال أرم جمرة العقبة، فحينئذٍ يجري استصحاب بقاء النهار وباستصحابه يثبت أن الرمي مضاف إلى النهار.

والسر في ذلك: أن أخذ الإضافة في متعلق الأمر بأن يقول ارم في النهار وإن كان ذلك تعبداً بالتقيد، أي ان الشارع تعبدنا بهذا التقيد وهو الرمي المضاف الى النهار ألا اننا قد نصل الى التقيد بالتعبد وقد نصل بالوجدان، فلو قام خبر ثقة خبير وقال: الآن نهار وإن أظلمت، كان ذلك إثباتاً للتقيد بالتعبد، أما استصحاب النهار هنا احسن حالاً من خبر الثقة فإن استصحاب النهار إلى حين الرمي يثبت أن الرمي في النهار بالوجدان بلا حاجة للتعبد. وذلك لأن المأمور به الرمي في زمان هو نهار، اما الرمي في زمان فهو بالوجدان، وذلك الزمان نهار بالتعبد، فتقيد الرمي بكونه في النهار الواقعي لم يحصل، لا بالوجدان ولا بالتعبد، ولكن تقيد الرمي بكونه في النهار التعبدي حصل بالوجدان، فقد أثبتنا التقيد بالوجدان بلا حاجة للتعبد، غايته أنه تقيد للرمي بكونه في النهار التعبدي، لا بكونه في النهار الواقعي وإلا كونه في النهار الواقعي لم يثبت لنا لا التعبد ولا بالوجدان، فإذن ما الا شكال في استصحاب بقاء كان التامة ما دام يثبت التقيد وجداناً؟

نعم، لو كان المأخوذ هو الوصف يعني ان المأمور به هو الرمي النهاري فهذا الوصف لا يثبت باستصحاب بقاء النهار اذ العنونة مؤنة زادة تحتاج إلى مثبت ولا يثبت باستصحاب بقاء النهار، ولكن ما افيد محل تأمل. والسر في ذلك:

هل أن القيد المأخوذ في متعلق الامر الجامع بين النهار الواقعي والنهار التعبدي؟ أو فقل الجامع بين الطهارة الواقعية وإحراز الطهارة؟ الجامع بين النهار الواقعي وإحراز النهار، أم أن القيد المأخوذ في متعلق الامر إضافة الرمي إلى واقع النهار لا إلى الجامع بين النهار الواقعي والنهار التعبدي.

فإن كان مدعى المحقق هو الاول أي أن القيد هو الجامع، خرج عن محل كلامنا، أولاً: لأن لازم ذلك أنه لو رمى في الليل لقيام حجة شرعية على أن الزمان نهار فإن رميه صحيح واقعاً، لأن الشرط هو الجامع بين النهار الواقعي والنهار التعبدي وقد النهار التعبدي وهذا لا يلتزم به أحد.

ثانياً: أنه يلزم عدم جريان الاستصحاب أصلاً، لأن الشرط هو الجامع بناء على مسلك الكفاية، وهو ظاهر قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) يعني لا تنقض اليقين بالشك الفعلي بحيث حتى بعد جريان الاستصحاب لا يزول الشك، فيقال لا ترفع يدك عنه. أما لو كان الشرط هو الجامع بين النهار الواقعي والنهار التعبدي فبإجراء الاستصحاب يزول الشك اصلاً، لأن أحد فردي الشرط وهو النهار التعبدي قد حصل. وهذا خلاف دليل الاستصحاب، (لا تنقض اليقين بالشك الفعلي) لا أنه لا تنقض اليقين بالشك لولا هذا النهي.

ثالثاً: لو سلمنا أن الاستصحاب يجري فهو ورود لأنه بإجراء الاستصحاب يتحقق مصداق الشرط حقيقة ووجدانا فالاستصحاب ليس حكما ظاهرياً بل هو ورود.

وأما إذا كان المدعى هو الثاني كما هو ظاهر الأدلة، (ارم في النهار) يعني ارم مضافا الى ذات النهار، فإن كان النهار الواقعي موجودا حال الرمي تحقق التقيد وجدانا فإن التقيد (تقيد الرمي بالنهار) لازم عقلي بكون النهار نهاراً واقعياً، \*وأما إذا لم يكن حين الرمي نهار واقعي وإنما جرى استصحاب النهار على نحو مفاد كان التامة فالذي ثبت بالوجدان اقتران الرمي بالتعبد بالنهار لا بذات النهار، فإنه لم يترتب على استصحاب النهار تقيد الرمي بالنهار، بل اقتران الرمي بتعبد الشارع بالنهار، لا اقتران الرمي بذات النهار. إذن فإثبات التقيد بذات النهار لا يتم بالاستصحاب إلا بناءً على الاصل المثبت\*

. فالوجه الذي افيد من قبل المحقق الاصفهاني محل تأمل.

فإذن أما ان نبني على الوجه الاول وهو التخصيص لحجية الاصل المثبت.

وأما نبني على الوجه الثاني وهو جلاء الواسطة. هذا كان جواباً على الا يراد الاول الذي اورد على السيد الخوئي في تقسيماته. والا يراد الثاني يأتي الكلام عنه وقد تعرض شيخنا الاستاذ في تقريره (الاستصحاب).

### 012

الا يراد الثاني: على ما ذكره السيد الخوئي، ووافقه السيد الصدر، من أنه إذا كان القيد مثل الزمان ونحوه مأخوذاً على نحو التركيب لا على نحو التقييد جرى الاستصحاب وأثبت الموضوع أو المتعلق، فمتى ما كان القيد مأخوذاً على نحو التركيب أمكن تنقيح المتعلق أو القيد بالاستصحاب.

وهذا محل تأمل، وذلك بأن التركيب له محتملات تتعين كل واحد منها بالقرائن السياقية والمناسبات الارتكازية، وبعض هذه المحتملات يمكن إثباته بالاستصحاب، وبعضها لا يمكن، بيان ذلك:

إذا قال المولى: صم في النهار وادعينا أن المتعلق كما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) مركب، فما هما الجزءان اللذان يتألف منهما المتعلق؟

المحتمل الاول: هما الصوم ووجود النهار، وهذا ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) حيث ارجع التركيب إلى هذا النحو، بان المتعلق مؤلف من صوم ووجود النهار، وبالتالي يمكن تنقيح الجزء الثاني بالاستصحاب، فإن المكلف تيقن بوجود النهار وشك في انقضاءه فيستصحب وجود النهار على نحو مفاد كان التامة ويتنقح بذلك متعلق الامر.

المحتمل الثاني: أن الجزء الثاني وصف، أي إذا قال: صم في النهار فهو على نسق قوله (صل في المسجد) فكما أن المستفاد عرفاً من قوله (صل في المسجد) هو الصلاة في مكان وكون ذلك المكان مسجداً. فإن المتعلق مركب غاية ما في الباب أن الجزء الثاني منه وصف إلا أنه مركب أن يصلي في مكان وكون ذلك المكان مسجداً ولذلك لا يجري الاستصحاب هنا بمعنى أن المكلف لو كان في المسجد قبل ساعة ثم مشى ولا يدري خرج من المسجد أم لا، فاستصحاب البقاء في المسجد لا يثبت كون المكان مسجداً كي يتنقح الجزء الثاني من الموضوع، فلا يثبت به المتعلق وهو الصلاة في مكان وكون ذلك المكان مسجداً، فإذا قلنا إن المستفاد من قوله (صم في النهار) الصوم في زمان وكون ذلك الزمان نهاراً فإن هذا لا يمكن إثباته بالاستصحاب فإن استصحاب بقاء النهار على نحو مفاد كان التامة لا يثبت أن هذا الزمن الملابس للصوم نهار.

المحتمل الثالث: أن يكون الجزء الآخر وصف للذات لا وصف للقيد، مثلاً: ما استظهره (قده) في بحث اللباس المشكوك، حيث ورد: (لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه) قال: المستفاد من هذه الرواية أن متعلق الأمر الصلاة فيما يؤكل، ولكن حيث ما يؤكل لا يصلح أن يكون ظرفاً للصلاة لأن الصلاة لا تقع فيما يؤكل بل ما يؤكل يرجع وصفا للمصلي لا للصلاة، فلا محالة هذه قرينة على أن المتعلق مركب صلاة وكون المصلي لابساً ما يؤكل أو لبس المصلي لما يؤكل. فالجزء الثاني لا يرجع للصلاة بأي نحو بل يرجع للذات، للمصلي. فهذا أيضاً تركيب، فقد يقال بأن (صلي في المسجد) يرجع الى كونه صلاة وكون المصلي في المسجد، أو صم في النهار، يرجع إلى الصوم وكون المكلف في نهار. وبالتالي فيمكن إثبات الجزء الثاني بالاستصحاب لأن المكلف كان في نهار جزماً وهو كذلك وكان في المسجد جزماً وهو كذلك، وكان لابساً لما يؤكل وهو كذلك.

إذن مجرد أن ندعي ان المتعلق للأمر إذا كان مركباً أمكن تنقيح الجزء الثاني بالاستصحاب ليس على إطلاقه. بل يختلف باختلاف الموارد.

الا يراد الثالث: ما أورده بعض تلامذة السيد الصدر (قده) على أستاذه في تعليقة البحوث وفي كتابه (أضواء وآراء)، وقد ذكر في كتابه ما هو تعميق لملاحظته على استاذه في تعليقة البحوث، بيانه:

أما ما ذكره في تعليقة البحوث، فقد أفاد بأن ما ذكره السيد من أن القيد غير الاختياري يرجع إلى التقيد لا إلى التركيب، بمعنى أن الظاهر الأولي هو التركيب لأن أخذ التقيد في الموضوع أو في المتعلق يحتاج إلى مؤنة زائدة فحيث لا قرينة عليه فالظهور الأولي هو التركيب، فإذا كان الجزء الثاني قيداً غير اختياري فلا محالة لا يكون المقام تركيباً لأن معنى التركيب انحلال الأمر بالمركب إلى أمرين ضمنيين، ومقتضى ذلك أن يتوجه أمر ضمني إلى الجزء الثاني، والمفروض أن الجزء الثاني غير اختياري، فلا يتوجه إليه أمر فلا محالة نرجع القيد غير الاختياري لا الى التركيب بل الى التقييد، فنقول: إن المأمور به التقيد، وبما أن التقيد اختياري صح ذلك، وإن كان القيد غير اختياري.

هذا الكلام بحسب الكبرى سلّم به في تعليقة البحوث وناقشه في الصغرى، في تطبيقه على الزمن. فإذا قال المولى: صم في النهار، فيقول السيد الصدر لا يمكن إرجاعه إلى التركيب، بأن يكون المتعلق صيام ووجود نهار، لأن الجزء الثاني غير اختياري، فلا يتوجه إليه أمر ضمني فلابد من إرجاعه إلى التقييد لا إلى التركيب، فنقول: إن المتعلق الصوم المتقيد بالنهار، والنهار وإن لم يكن اختياريا لكن تقيد الصوم به اختياري.

فناقشه في الصغرى بأن القيد اختياري، ولا حاجة لأن تقلب القضية من ظاهرها الأولي وهو التركيب إلى التقييد بحجة أن القيد غير اختياري، بل القيد اختياري، فإن المستفاد من قوله (صل في النهار) اجعل زمن صلاتك نهاراً، وجعل زمن الصلاة نهاراً باختيار المكلف إذ بعد أن يجعله ليلاً يجعله نهاراً، فلا موجب للخروج عن التركيب إلى التقييد لأن القيد اختياري، فينحل له أمر ضمني.

ولكن يلاحظ على ما أفيد: ما هو المقصود من جعل زمن الصلاة نهاراً؟ فهل المراد به جعل تلك القطعة الزمنية التي هي بمقدار الصلاة كما لو كانت خمسة دقائق، بان يجعل هذه الفترة نهاراً، فهذا مستحيل، لأن الزمن وقطعه وأوصافه خارج عن اختيار المكلف. وإذا كان المقصود (اجعل زمن الصلاة نهاراً) يعني اجعل الزمن المتضمن للصلاة نهاراً، يعني كأنه قال: اجعل الصلاة في نهار، لأن جعل الزمن المتضمن للصلاة نهاراً هو جعل للصلاة في النهار، فهذا هو المقصود. فهذا وإن كان اختيارياً لأن جعل الصلاة في أي زمن باختياري فاجعل الصلاة بأي زمن في النهار، إلا ان هذا لا يمكن اثباته بالاستصحاب على نحو مفاد كان التامة، والسر في ذلك: اذا استصحبنا بقاء النهار إلى حين الصلاة لم يثبت بذلك أن الزمن المتضمن للصلاة نهار إلا بواسطة عقلية، لازم بقاء النهار اتصاف الزمن المتضمن للصلاة بكونه نهاراً. إذن بالنتيجة إرجاع القيد إلى جعل زمن الصلاة نهاراً وإن كان اختيارياً لأن مرجعه إلى جعل الصلاة نفسها في النهار الا ان اثباتها بالاستصحاب يبتني على الاصل المثبت.

وأما في كتاب (اضواء وآراء) فقد ذكر ملاحظة، ثم قال: ولعمري هذا الأمر واضح فكيف غفل عنه (قده). وملّخص ذلك: أن القيد تارة يكون قيداً في الوجوب، وأخرى في الواجب، فإن كان قيداً في الوجوب كما في التكاليف الانحلالية كما إذا قال: صم كل نهار من رمضان. حيث إن مرجعه إلى أنه كلما وجد نهار هو رمضان فصمه، فالقيد راجع إلى وجوب الصوم، فهنا لا إشكال في أن القيد وهو كون النهار رمضان قيد اختياري او غير اختياري، فهو غير مهم، لأنه لم يؤخذ في متعلق الامر لا بالتركيب ولا بالتقييد وحينئذٍ يجري الاستصحاب فيه، فاذا ثبت ان هذا الخط الزمن نهار رمضان قبل ساعتين استصحبنا بقاء نهار رمضان فوجب الصوم.

وأما إذا كان قيداً في الواجب فلازم كلامه (قده) ان كل قيد غير اختياري يؤخذ في الواجب إرجاعه إلى التقيد لا إلى التركيب، لازم كلامه عدم جريان الاستصحاب إطلاقاً في القيود غير الاختيارية للواجبات، وهذا لم يلتزم (قده) به في الفقه، لذلك لابدّ من حلّ، مثلاً إذا قال المولى: اعتق رقبة مؤمنة، فإن الإيمان اُخذ قيداً في الواجب، والإيمان بالنسبة للمعتق قيد غير اختياري، فلو اعتق رقبة ويشك أنها حين العتق مؤمنة أم لا. فاستصحاب وجود الايمان للرقبة حين عتقها لا ينقح تقيد الرقبة بكونها مؤمنة، لأنه أرجع القيود غير الاختيارية إلى التقيد، فلا يفيد الاستصحاب. أو إذا قال: صل صلاة جعفر يوم الجمعة، فالقيد هنا غير اختياري. لا ندري هل اليوم ما زال يوم الجمعة، وقد دخلنا في السبت، فاستصحاب وجود الجمعة لا يثبت تقيد صلاة جعفر بكونها في يوم الجمعة، إذن فلازم كلامه أن لا يجري الاستصحاب في القيود غير الاختيارية للواجب مع أنه لا يلتزم بذلك في الفقه. يأتي البحث حول الحل والمناقشة فيه.

### 013

ذكرنا فيما سبق في كتاب أضواء وآراء نوقش كلام السيد الصدر (قده) أنه حتى لو فرض ان القيد قيد احترازي مع ذلك يمكن أخذه في المتعلق بنحو التركيب، ولا يلزم ذلك محذور التكليف بغير المقدور، وذلك لوجود الفرق بين الواجب الانحلالي والواجب البدلي، فإذا قال: اعتق كل رقبة مؤمنة، فيلزم من العموم في هذا التكليف التكليف بغير المقدور، لأن جعل الرقبة مؤمنة غير مقدور للمعتق.

وأما إذا كان الواجب بدلياً كما إذا قال: اعتق رقبة مؤمنة، من دون تقييد لزمان ولا مكان، أي يكفي في امتثاله صرف الوجود. فهنا لا مانع من أخذ المتعلق على نحو التركيب بأن يقال: الواجب مركب من جزئين، عتق رقبة وكون الرقبة مؤمنة، ولا يلزم من ذلك محذور التكليف بغير المقدور، اذ المفروض أن المكلف قادر على تحقيق صدق هاتين القضيتين ولو في زمن ما، فهو في زمن من الأزمنة قادر على أن يحصل على رقبة مؤمنة ويعتقها فإذا أعتقها فقد حصّل صدق القضيتين، وهما عتق رقبة وكون الرقبة مؤمنة، فما دام المكلف في الواجب البدلي قادراً على تحقيق المركب فلا موجب لحمل المركب على المقيَّد كما صنع السيد الصدر، بل يبقى على ظاهره من التركيب ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور لإمكان المكلّف تحقيق صدق هذين الجزئين في زمن ما. إذ لم يطلب منه أن يجعل كل رقبة مؤمنة، على نحو الواجب الانحلالي كي يقال أنه غير مقدور. ونظير ذلك ما إذا قال: صل صلاة جعفر يوم الجمعة. فإنه لو أخذ مركباً من صلاة جعفر في زمان وكون الزمان جمعة، فإن المكلف قادر على تحقيق ذلك.

ولكن يلاحظ على ما ذكر:

أن هناك فرقاً بين القدرة على الإحراز والقدرة على الإيجاد. والاستدلال بالقدرة على الإحراز على القدرة على الإيجاد استدلال بالعام على الخاص، وليس استدلالاً صناعياً، مثلاً المكلف قادر على إحراز كسوف الشمس وخسوف القمر، في زمن ما يمكن تحصيل ذلك، ولكنه ليس قادراً على إيجاده وتحقيقه، وبالتالي لو أمر المولى بقوله (اكسف الشمس واخسف القمر) لأنك بالنتيجة قادر على إحراز القضية في زمن ما، فإنه تكليف بغير المقدور، ولذلك نقول في المقام: إذا قال المولى في الواجب البدلي اعتق رقبة مؤمنة، والمكلف قادر في زمن ما على أن يحرز أنه أعتق رقبة مؤمنة، فقدرته على أن يحرز ذلك ليس دليلاً على أن المتعلق مركب من جزئين وأنه قادر على إيجاد كل من الجزئين، بل لعله من المقيَّد وليس من باب المركب، فمجرد أننا نرى في الواقع أن المكلف قادر على الإحراز فهذا ليس دليلاً على أن متعلق الامر من باب المركب، لعله من باب المقيد، وتقيد العتق بكونه عتقاً لرقبة مؤمنة أمر اختياري وإن كان القيد غير اختياري، ولذلك يصح التركيب.

أما لو التزمنا أنه فعلاً مركب والأمر بالمركب ينحل لأمرين ضمنيين: أمر بعتق رقبة، وهو مقدور، وأمر بكون الرقبة رقبة مؤمنة، فهو تكليف بغير المقدور، ويعود الا شكال مرة أخرى.

فتلخّص: أن ما أفاده السيد الصدر (قده) من أن القيد إذا كان غير اختياري في نفسه لم يرجع إلى التركيب، تام.

الا يراد الرابع: الا يراد على الضابطة التي جعلها السيد الخوئي (قده) مقياساً لأخذ المتعلق مركبّاً أو أخذ المتعلق مقيّداً. حيث ذكر في هذه الضابطة: إذا كان مصب الحكم جوهراً وعرضه فهو تقييد، كالإنسان وعدالته وكالماء وكريته، وأما إذا كان مصب الحكم جوهرين أو عرضين لجوهر واحد أو لجوهرين أو جوهراً وعرضاً لجوهر آخر، فالجميع من باب التركيب، والنكتة في ذلك أن التقييد عبارة عن الاتصاف، ولا يعقل اتصاف جوهر بجوهر ولا عرض بعرض آخر ولا جوهر بعرض جوهر آخر، وإنما الذي يعقل اتصاف الجوهر بعرضه. لذلك لا تقييد إلا في هذا الفرض وهو النسبة بين الجوهر وعرضه، جعل النكتة الثبوتية وهي عدم معقولية التقييد قرينة على مقام الإثبات وأن الدليل ظاهر في التقييد في إحدى النسب، وفي التركيب في البقية.

وأورد على الضابطة عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: ما ذكره سيدنا في المحاضرات في مقدمة الواجب، وفي المستند في باب شروط الصلاة: أن ظاهر أدلة الشروط المتعلقة بالواجب صلاة وصوماً وزكاة، هو التقيد، وليس التركيب. فقوله: لا صلاة إلا بطهور، أو صل مستقبلاً أو صل متستراً. كله من باب التقييد، لذلك قال (قده) بما أن مرجعه إلى التقييد فلابُدّ أن يكون القيد اختيارياً، لأنه لا يصح تعلق الأمر الضمني بالتقييد إلا إذا كان التقيد اختيارياً، وإلا لزم التكليف بغير المقدور، ولا يكون التقيد اختيارياً إلا إذا كان القيد اختيارياً، لذلك لابد من ارجاع القيود إلى الاختيارية، فنقول: أخذ الوقت للصلاة مرجعه إلى أن القيد هو التوقيت لا الوقت. وأخذ القبلة مرجعه إلى أن القيد هو الاستقبال لا القبلة، ونحوها من القيود.

وإن كنا لا نوافقه في النقطة الأخيرة، فإنه من الممكن أن يكون التقيد إختيارياً مع أن القيد غير اختياري، فإيقاع الصلاة في الوقت اختياري وإن كان نفس الوقت غير اختياري، لكننا نوافقه في النقطة الأولى، ظاهر أدلة الشرطية هو التقيد لا التركيب، وإن كانا عرضين لموضوع واحد أو عرضين لجوهرين، فإنه لا مانع من ذلك إطلاقاً كما سيأتي.

الملاحظة الثانية: ما ذكره سيدنا الخوئي لحاظاً على كلام النائيني، لأن الضابطة اُخذت من النائيني فذكرها في رسالته في اللباس المشكوك. وذكرها سيدنا في أصوله وفقهه، ولذلك في رسالته اللباس المشكوك وفي فقه، أشكل على النائيني في جزئية من هذه الضابطة، حيث قال النائيني: النسبة بين الجوهر ووجود عرضه، نسبة الناعتية، بين الإنسان وعدالته. أي الموضوع اتصاف الإنسان بالعدالة، كذلك النسبة بين الجوهر وعدم عرضه، فإذا قال: المرأة التي ليست قرشية ترى الحمرة إلى الخمسين، فما هي النسبة بين المرأة وعدم القرشية؟ فإن النائيني قال كما أن المرأة والقرشية نسبة الاتصاف، كذلك نسبة المرأة وعدم القرشية نسبة الاتصاف، فالمأخوذ في الموضوع اتصاف المرأة بعدم القرشية، ولأن هذا الاتصاف ليس له حالة سابقة، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب.

فهنا خالفه سيدنا الخوئي (قده) فقال: فرق بين نسبة الجوهر إلى وجود عرضه ونسبة الجوهر إلى عدم عرضه. ففي نسبته لوجود عرضه تأتي الناعتية، وأما في نسبته لعدم عرضه فكلاهما محتمل، أي كما يحتمل أن الموضوع اتصاف المرأة بعدم القرشية يحتمل أن الموضوع عدم اتصاف المرأة بالقرشية، أي كما يحتمل مفاد ليس الناقصة يحتمل مفاد ليس التامة. ولا موجب لتقديم أحدهما على الآخر عرفاً.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره السيد الصدر (قده) والسيد السيستاني (دام ظله)،

وجوهر وعرض شيء آخر، فهذا غير تام لا ثبوتاً ولا إثباتاً، وذلك لأنه قصر التقيد والإتصاف على معنى الوجود الرابط بحسب تعبيره، أو الوجود الرابطي بحسب تعبير المحقق النائيني، ومن الواضح أن الوجود الرابط لا يكون إلا مع مقولتين خارجتين والوجود الرابطي هو وصف لمقولة العرض الخارجي لأن مرجعه إلى ما كان وجوده بنفسه عين وجوده لموضوعه، لكن الاوصاف لا تنحصر في الاوصاف الخارجية كي نحصر الإتصاف والتقيد بهذا الباب، بل قد تكون أوصاف انتزاعية كالفوقية والتحية، وقد تكون أوصاف اعتبارية كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة، فلأجل ذلك دعوى أن الجوهر لا يتقيد بجوهر آخر محمول على التقيد الخارجي، والجوهر لا يتقيد بعرض جوهر آخر، أو العرض لا يتقيد بعرض آخر، كله محمول على التقيد بمعنى الاتصاف الخارجي الذي ينحصر بما بين المقولات الخارجية، بينما الاوصاف قد تكون انتزاعية وقد تكون اعتبارية، وعلى اعتباره يمكن تقيد جوهر بجوهر أو جوهر بعرض أو عرض بعرض، وذلك لأن الاتصاف ليس عبارة عن الوجود الرابط أو الوجود الرابطي كي ينحصر في الاتصاف الخارجي، بل هو عبارة عن التحصيص والتحصيص نسبة ذهنية، أن تحصص فمفهوم شيء بمفهوم شيء آخر. هذا ثبوتاً.

وأما إثباتاً، فيقال: الماء في الكوز، فهما جوهران وبينهما نسبة الظرفية، أو الكتاب على الطاولة، فهما جوهران وبينهما نسبة الفوقية. أو الكتاب لزيد، وهما جوهران وبينهما نسبة الملكية. فدائرة الإتصاف بما أنها ترجع إلى التحصيص والتحصيص نسبة ذهنية أوسع مما ذكره سيدنا الخوئي (قده). ولأجل ذلك ذكر السيد الاستاذ (دام ظله) انه حتى الزمان يتصور على نوعين: كم، ومتى.

فتارة يلحظ الزمان مقياساً للحركة، فيكون من الكم، فيقال: ما هو مقياس الصوم الواجب؟ فيجاب: نهار، أو شهر. فهنا الزمان كما يعني لوحظ مقياساً للحدث ،كما يلاحظ الذراع مقياساً للامتداد السطحي. وبهذا اللحاظ يكون الزمن نعتاً للأشياء ووصفاً لها، فيقال: الصوم شهر، أو الصوم الواجب نهار، فيكون وصفاً لها وعارضاً عليها، لا بنحو العروض الخارجي، بل بنحو التحصيص الذهني.

وتارة يكون الزمن متى، وذلك إذا لوحظ على نحو الظرفية، فيقال: متى زيادة الحسين المستحبة؟ فيجاب: في ليلة النصف في شعبان أو يوم عرفة. فهنا الزمان ليس وصفاً للزيارة، وإنما بينهما علقة نعبّر عنها بالظرفية أو بالمقارنة.

### 014

ما زال الكلام في ان استصحاب الزمان لا يثبت الوقوع في الزمان. فإذا قال المولى صم في النهار وشك المكلف في بقاء النهار فإن استصحاب بقاء النهار لا يثبت وقوع الصوم في النهار، وقد ذكرنا فيما سبق عدة محاولات، للجواب عن هذه الا شكالية.

المحاولة الاخيرة: ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) في تقريراته (ص471)، محصل كلامه في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العناوين الخاصة كعنوان الليل والنهار هل علاقتها بالزمن علاقة المظروفية أم علاقة الوصفية، أم علاقة العينية؟

وقد ذكرت في المقام عدة وجوه للتخلص من إشكال المثبتية بناء على تحديد العلاقة بين هذه العناوين وبين الزمان.

الوجه الأول: ما في المستمسك من أن علاقة هذه العناوين بالزمن علاقة المظروفية، وقد ذكر ذلك في (ج8، ص394). وبيان ما أفاده (قده): أن الحدث كالصوم مظروف للزمن، حيث إن المراد بالزمن هو الأمد الموهوم، وبما أن للصوم أمداً فإن الصوم مظروف للأمد الموهوم، فيقال: الصوم في زمان، فنسبة الزمان وهو الأمد الموهوم للحدث وهو الصوم نسبة الظرف للمظروف.

وكذلك العناوين الخاصة مثل الليل والنهار فإن الليل والنهار واقعان في الزمن أي أن نسبتهما للزمن نسبة المظروف للظرف، فيقال: الليل في الزمان، والنهار في الزمان، إذن كما أن الصوم يقع في الزمن كذلك الليل والنهار يقعان في الزمن، لأن الليل والنهار ليسا من الزمن، وإنما هما عنوان لكون الارض في قوس معين، فكون الارض في قوس معين يعبر عنه بالنهار، وكون الأرض في قوس آخر يعبر عنه بالليل، فالليل والنهار ليسا من الزمن بل هما واقعان في الزمن، بلحاظ أنهما عنوان لكون الارض في حالة معينة وقوس معين.

فلأجل ذلك بما أن المأخوذ في المتعلق وهو قوله (صم في النهار) كون الصوم في زمن وكون النهار في ذلك الزمن، أي اقتران الصوم والنهار في زمن واحد، فهذا مما يمكن احرازه بالاستصحاب، فنقول: بما أن الصوم محرز بالوجدان وأنه قطعا في زمان اذ لا يقع الصوم في غير الزمان، فنحتاج إلى احراز الجزء الآخر وهو ان النهار في نفس هذا الزمن الذي وقع فيه الصوم، فحيث ثبت وجود النهار قبل ساعتين مثلاً فنستصحب بقاء النهار إلى هذا الزمن، الا وهو زمن الصوم. فيثبت اقترانهما من دون أن يرد محذور الاصل المثبت.

ولكن هذا الوجه اشكل عليه (دام ظله):

أولاً: ليست نسبة هذه العناوين للزمن نسبة المظروفية، فالليل ليس عبارة عن كون الارض في حالة، والنهار كون الارض في حالة بل هما اسمان من أسماء الزمن ترسمهما الحركة، سواء اخترنا بأن الراسم الحركة الذاتية للوجود أو قلنا إن الراسم الحركة العرضية للأرض، فحركة الارض في كل حالة ترسم الأمد المسمى بالزمن ومنه الليل والنهار، لا أن الليل والنهار عنوان لكون الأرض في حالة معينة. بل إن كون الارض في الحالة منشأ لرسم الزمن ومنه الليل والنهار.

ثانياً: لو سُلّم ما ذكر في الليل والنهار لم يسلّم في مثل السبت والأحد، ورمضان وشعبان، فإنه لا معنى لأن يقال السبت واقع في الزمن، أو رمضان واقع في الزمن، فلو تصورنا الليل والنهار عنوانا للأرض في حالة معينة لم يتصور ذلك في باقي العناوين الزمانية.

الوجه الثاني: ان نسبة هذه العناوين كالليل والنهار إلى الزمن نسبة الوصف للموصوف، لا المظروف للظرف، كما في الوجه السابق. فيقال الزمان الفعلي نهار، أو الزمان الفعلي ليل، فهما وصفان للزمن، إذا أنه يمكن اثبات هذا الوصف بجريان الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة. فيقال: الصوم محرز بالوجدان وكون هذا الزمن الذي فيه الصوم نهاراً محرز بالاستصحاب، لأن هذا الزمن الذي بدأ بطلوع الشمس كان متصفاً بالنهار فهو ما زال متصفا بالنهار. فيتنقح متعلق الأمر.

وقد ذهب لذلك المحقق العراقي والسيد الصدر (قده) وهو أنه متى قلنا إن الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة ارتفع إشكال المثبتية، إذ المطلوب صوم في النهار والصوم محرز بالوجدان وكون زمنه نهاراً بالاستصحاب.

ولكن سبق الا شكال في ذلك وهو أن موضوع الاثر إثبات كون الآن متصفاً بالنهارية، لا إثبات كون عمود الزمن متصفاً بالنهارية، فما له حالة سابقة من الاتصاف بالنهارية هو عمود الزمن، لكن هذا ليس موضوع الاثر، وما هو موضوع الاثر وهو اتصاف الآن بالنهارية ليست له حالة سابقة.

الوجه الثالث: ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) وذكرنا سابقا مفصلا، وهو إذا كان متعلق الأمر مؤلفا من جوهر وعرض لشيء آخر، فإن المتعلق مركب وليس مقيداً، وهذا ينطبق على المقام، فإن متعلق الامر مؤلف من صوم ونهار، ومن الواضح أن النهار ليس عرضاً للصوم، كي تكون العلاقة بينهما علاقة التقيد، بل هما وجداناً مستقلان فلا محالة يكون المتعلق مركبا لا مقيداً. أي أن المطلوب من المكلف صوم ونهار، والمفروض ان الصوم محرز بالوجدان وبقاء النهار محرز بالاستصحاب على نحو مفاد كان التامة بلا حاجة إلى ان نثبت وقوع الصوم في النهار حتى يرد اشكال المثبتية.

وقد سبق النقاش مفصلاً في ذلك، وهو أن ظاهر الادلة أن المطلوب ليس صوم ونهار، ولو كان النهار في وقت آخر، بل اقتران الصوم بالنهار وهذه الخصوصية أي خصوصية الاقتران تحتاج إلى مثبت وراء جريان الاستصحاب.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الاستاذ من التفصيل، وهو أن مفاد الحروف والهيئات كما إذا قال: صم صوما نهاريا، او قال: صم في النهار، على قسمين:

القسم الأول: أن مفادها مجرد الربط والإضافة. كالباء في قوله (لا صلاة الا بطهور) فإن مفاد الباء مجرد الربط لا شيء آخر، أي أن مفاد الباء واو الجمع، فالمطلوب منك صلاة في زمان يكون في ذلك الزمان طهارة وإن لم تتقيد الصلاة بالطهارة، المهم أن يجتمعا في زمان، فالمطلوب من المكلف في قوله (لا صلاة إلا بطهور) صلاة في زمان، وفي ذلك الزمان طهارة. فإذا كان كذلك امكن اثباته بالاستصحاب، من دون أن يرد محذور المثبتية، لأن الجزء الأول وهو وقوع الصلاة في زمان بالوجدان، وأما الجزء الثاني وهو وجود الطهارة في ذلك الزمن بالاستصحاب، حيث نستصحب الطهارة من زمان الساعة الواحدة إلى الساعة الثالثة، والمفروض انه في الساعة الثالثة توجد صلاة فحصل المتعلق أن الصلاة في زمان في ذلك الزمان طهارة، وإثبات الاقتران في الزمن بينهما من لوازم الاستصحاب، لا من لوازم المستصحب كي يكون من الاصل المثبت. فإنه إذا كانت الخصوصية المراد إثباتها اثراً للمستصحب فحينئذٍ جريان الاستصحاب يقال فيه إن كان هذا الاثر أثراً شرعياً ترتب على المستصحب باستصحابه واما اذا كان اثر المستصحب عقليا فلا يترتب عليه بمجرد استصحابه المعبر عنه بالأصل المثبت.

أما اذا افترضنا أن الخصوصية ليست أثراً للمستصحب وإنما هي من اللوازم القهرية للاستصحاب فإن مقتضى دليل الاستصحاب ثبوتها، والمفروض في المقام كذلك حيث إن الاقتران بين الصلاة والطهارة أي وقوع الطهارة في زمان فيه صلاة وبالعكس، ليس اثرا شرعيا للطهارة ولا أثرا عقلياً للطهارة، وإنما هو لازم قهري لنفس الاستصحاب فإن جري الطهارة من الساعة الأولى للساعة الثالثة لازم هذا الجري كون الطهارة في زمان فيه صلاة، فهذا ليس من الاصل المثبت في شيء حتى يقال يرد عليه محذور الاصل المثبت.

القسم الثاني: ما كان مفاد الحرف أو الهيئة إضافة متلونة بلون معين لا مطلق الإضافة. فإذا قال: قف على الجبل، فالإضافة هي إضافة الاستعلاء لا مجرد القرن كما في قوله (لا صلاة إلا بطهور) أو عندما يقول (صل في المسجد) فإنه ليس المراد مجرد القرن بل إضافة الظرفية وكذلك عندما يقال المحاز للحائز فإن الإضافة ليست مجرد القرن بل اضافة الملكية وهكذا.

فاذا كان مفاد الحرف إضافة ملونة فلا يمكن إثباتها بالاستصحاب. فلو أحرزنا صلاة زيد وكان زيد سابقا في المسجد فاستصحاب كونه في المسجد إلى حين الصلاة لا يثبت ظرفية المسجد للصلاة، أو كان هناك جبل عرفة وقبل ساعة كان زيد فوق الجبل، فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت نسبة الاستعلاء أي كون الوقوف على الجبل.

فما أفاده سيدنا (قده) من أنه متى ما كان المتعلق عرض وعرض شيء آخر أو جوهر وعرض شيء اخر كانت النسبة التركيب ويجري فيها الاستصحاب ويثبت فيها المتعلق بلا حاجة لإثبات الخصوصية، غير تام، فإنه حتى لو كانا عرضين أو جوهر وعرض شيء آخر لابد أن نلاحظ مفاد الحرف الرابط بينهما، هل أن مفاده مطلق الربط، أو الإضافة الخاصة؟

وأما تطبيق ذلك على محل كلامنا وهو الزمن، كما إذا قال: صم في النهار، فهل أن مفاد (في) مطلق الربط؟ كالصلاة والطهارة، فيمكن تحقيقه بالاستصحاب، أم أن مفادها الربط الخاص فلا يثبت بالاستصحاب؟

### 015

**المقدمة الثانية:** لكلام السيد الاستاذ (دام ظله). وهي المقدمة الصغروية. ومحصلها: إن المولى إذا قال صم في النهار أو صل، فهل ان الزمان ملحوظ على نحو الظرفية للعمل أم أنه ملحوظ على نحو المقارنة. وهنا أفاد بأن هناك فرقا بين الرؤية الواقعية والرؤية التنزيلية.

**فإذا نظرنا للعلاقة بين الزمن والعمل بحسب الرؤية الواقعية**، الزمن ليس كالمكان، اي أن الزمن ليس ظرفاً للعمل، حيث إن الزمن خط وهمي ترسمه الحركة، لا أن الزمن ظرف للحركة، أو بحسب الرؤية الحديثة: ان الزمن بعد واقعي رابع لكل موجود مادي، لا أنه ظرف للموجود المادي، فبناءً على هذه الرؤية، ليس بين الزمن والعمل كالصوم والصلاة سوى الاقتران لا أن هناك ظرفية للزمان.

**وأما بحسب الرؤية التنزيلية**، فإن النظر العرفي يتوسع فيسبغ على الزمن صفة الظرفية لكن على نحو الاستعارة لا على نحو الحقيقة، والمصحح لهذه الإستعارة أن الذهن العرفي إنما ينتقل إلى الزمن من زاوية المكان وهذا ما يعبر عنه بالزمكان، اي تشابك الزمان والمكان بنحو ينتقل الذهن للزمان من نافذة المكان، فإن احساس الإنسان بالظلمة في المكان يجعله ينتزع عنوان الليل وإحساسه بسطوع الضوء على المكان يجعله ينتزع عنوان النهار، فانتقال الذهن إلى الليل والنهار انما هو من نافذة المكان، وكذلك في أسماء الفصول، كالربيع والخريف والصيف والشتاء، فإن هذه التسمية إنما أطلقت على الزمن انطلاقا من رؤية المكان من حيث برودته وحرارته. لأجل ذلك حيث إن المكان ظرف للعمل اسبغ العرف صفة الظرفية على الزمان توسعاً، وإلا فليس الزمان ظرفاً، وفي طول ذلك استعمل كلمة (في)، فقال: صام في النهار، وصلى في الليل، مع أنه ليست بينهما ظرفية.

وبناءً على ذلك فإنه حيث إن الزمن ليس ظرفا بل مجرد مقارن جرى الاستصحاب إذ إذا شك المكلف هل أن صومه في النهار أم لا؟ فاستصحاب بقاء النهار إلى حين الصوم أو استصحاب بقاء النهار إلى حين الصلاة يثبت متعلق الحكم، لأن متعلق الحكم ليس هو الصوم في النهار بنحو الظرفية، كي يقال إن استصحاب بقاء النهار إلى حين الصلاة لا يثبت الظرفية، بل متعلق الحكم صوم وبقاء النهار وصلاة وبقاء النهار، والصلاة محرزة بالوجدان والبقاء محرز بالاستصحاب، بلا حاجة لإثبات الظرفية فإنها لم تؤخذ في متعلق الحكم.

والنتيجة: أن ما ذكره دام ظله عين ما ذكره السيد الخوئي قده غايته ان الطريق الذي سيدنا هو ضابطة عامة وهي (كلما كان المتعلق مؤلفاً من جوهر وعرض لجوهر آخر أو عرض وعرض آخر فالنسبة هي التركيب لا التقييد). والمقام كذلك. فإن المتعلق مؤلف من عرضين صلاة ونهار، فلا يوجد تقييد في البين، فلذلك يجري الاستصحاب بلا محذور.

أما الطريق الذي سلكه الاستاذ فهو أن هذه الضابطة لم يسلم بها، وإنما قال في الصغرى اي محل كلامنا اي ما إذا اخذ الزمن في المتعلق حيث إن الزمن واقعاً ليس ظرفاً وإنما هو مجرد مقارن جرى الاستصحاب فيه، وبجريان الاستصحاب يثبت المتعلق.

**ولكن يلاحظ على كلتا المقدمتين في كلامه:**

**أما المقدمة الأولى:** فقد افيد بأن الشارع إذا قال: لا صلاة إلا بطهور، وشك المكلف في أنه على طهور أم لا، فإنه يجري استصحاب الطهور، واثبات اقتران الصلاة بالطهور من لوازم الاستصحاب لا من لوازم المستصحب. وهذا محل نظر، والسر في ذلك: عندما يعبر الاصوليين بلازم الاستصحاب، فإن التعبير بلازم الاستصحاب لا المستصحب يراد منه ثلاثة معاني:

**المعنى الاول**: ان هناك اثراً يترتب على نفس الاستصحاب لا على المستصحب سواء كان اثراً علقيا أو شرعياً، مثلاً: إذا شك المكلف في بقاء الوجوب، هل أن وجوب الجمعة ثابت أم لا، وكان قد ثبت وجوب الجمعة سابقاً، أو أن المكلف كان في بلده فتنجز في حقه وجوب التمام ثم خرج، ولا يدري هل سافر أم لا فيجب عليه القصر أم لا فيستصحب وجوب التمام، استصحاب وجوب التمام يترتب عليه اثر عقلي وهو تنجز الوجوب، فالتنجز ليس اثرا للوجوب، يعني ليس اثرا للمستصحب بل اثر لاستصحابه لان المنجزية والمعذرية موضوعهما قيام الحجة لا ان موضوعهما الواقع، فحكم العقل بتنجز الوجوب فرع قيام حجة عليه والاستصحاب حجة، فالمنجزية اثر لنفس الاستصحاب كاستصحاب الترخيص الذي اثره المعذرية.

هذا معنى لازم الاستصحاب، اي اثر لنفس الاستصحاب لا للمستصحب. أو كان اثراً شرعياً كجواز الافتاء بالنسبة للفقيه، أو جواز الاخبار بالنسبة للمكلف إذ كيف يفتي الفقيه بوجوب الجمعة عصر الغيبة ببركة الاستصحاب، فأثر نفس الاستصحاب جواز الافتاء، لأن موضوع جواز الافتاء قيام حجة على الواقع، والاستصحاب حجة، وهذا المعنى من لازم الاستصحاب قطعاً لا يراد في المقام فإن استصحاب الطهارة لإثبات اقتران الصلاة بالطهارة ليس من هذا القبيل، إذ الاقتران ليس أثراً لنفس الاستصحاب كي يقال هذا من لوازم الاستصحاب لا المستصحب.

**المعنى الثاني:** أن المراد بلازم الاستصحاب كما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل: المدلول الالتزامي لدليل الاستصحاب، حيث إن دليل الاستصحاب امارة وليس اصلاً فمداليله الالتزامية حجة لأجل ذلك لو كان لنفس قوله (لا تنقض اليقين بالشك) مدلول التزامي لترتب. ويعبر عنه بلازم الاستصحاب، وهذا ينطبق على مسألة جلاء الواسطة المبيّن سابقاً، حيث ذكرنا أنه لو كان عندنا ماء نجس تممناه كراً بماء طاهر فبعد أن تمم كراً بماء طاهر لا ندري أن المتمم باق على نجاسته أم اصبح طاهرا حيث تممناه كراً بماء طاهر، فيقال حينئذٍ يجري استصحاب النجاسة في الماء المتمم. فهنا يقال: إذا شمل دليل الاستصحاب وهو (لا تنقض اليقين بالشك) المتمم فيثبت لهذا الشمول مدلول التزامي وهو أن المتمِّم ايضاً نجس، مع ان نجاسة المتمِّم ليس أثراً لنجاسة المتمَّم، يعني نجاسة المتمِّم ليس أثراً للمستصحب ولا علاقة لها بالمستصحب وهو نجاسة المتمَّم، لكن حيث ان التفكيك بين ابعاض الماء الواحد في الحكم بأن يقال المتمَّم نجس بالاستصحاب والمتمِّم طاهر بالاستصحاب، حيث إن التفكيك مستهجن عرفاً، كان هذا الاستهجان العرفي منشئاً لثبوت مدلول التزامي لإطلاق دليل الاستصحاب، فمتى ما شمل الإطلاق المتمَّم ثبت الحكم في المتمِّم، فهذا ما يعبر بلازم الاستصحاب.

فمع تطبيقه على المقام فقلنا ان استصحاب بقاء النهاء إلى حين الصلاة يثبت وجوب الصلاة لان النهار ما زال باقياً فاذا شمل دليل الاستصحاب النهار لإثبات وجوب الصلاة كان مدلوله الالتزامي انه لو صلى لكانت صلاته امتثالاً لذلك الوجوب فهذا يرجع إلى الحل الذي ذكرنا سابقا وهو معالجة الا شكال في المقام بمسألة جلاء الواسطة.

**المعنى الثالث:** أن المراد بلازم الاستصحاب انه لازم عقلي وجداني لجريان الاستصحاب، اي متى ما جرى استصحاب بقاء النهار إلى حين الصلاة كان لازمه عقلاً وجداناً اقتران الصلاة بالطهارة أو اقتران الصلاة بالزمان. ولكننا اشكلنا على ذلك سابقا بالتعرض لكلام الاصفهاني (قده) وقلنا إذا كان متعلق الحكم الصلاة مع جامع الطهارة الأعم من الطهارة الوجدانية والطهارة التعبدية كان جريان استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة محققاً واقعياً للشرط لا محققاً ظاهرياً، إذ المفروض ان الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعية والتعبدية والاستصحاب طهارة تعبدية فقد تحقق الشرط ظاهراً لا واقعاً وهذا خارج عن محل بحثنا، لأن بحثنا في جريان الاستصحاب في الزمان جريان الاستصحاب كوظيفة ظاهرية، لا كمحقق واقعي للشرط، فهذا خارج عن محل الكلام، فهنا وإن جرى الاستصحاب وكان لازمه الواقعي هو اقتران الصلاة بالطهارة، لكن ذلك خارج عن محل الكلام، حيث إن الاستصحاب حينئذٍ محقق واقعي،

أما إذا كان المتعلق كما هو الظاهر اقتران الصلاة بذات الطهارة لا الأعم من الطهارة الواقعية والتعبدية واقتران الصلاة بذات الزمن لا الاعم من الواقعي والتعبدي، رجع الا شكال مرة أخرى، فان استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة لا يثبت اقتران الصلاة بذات الطهارة إلا بالأصل المثبت، واستصحاب الزمن إلى حين الصلاة لا يثبت اقتران الصلاة بالزمن بذات الزمن الا بنحو الاصل المثبت، فكيف يكون الاقتران لازماً وجدانياً واقعياً للاستصحاب.

إذن بالنتيجة هذه الحلول المذكورة في الكلمات لمعالجة الا شكال سواء ما ذكره سيدنا (قده) من أن المتعلق هو التركيب اي صلاة وطهارة صلاة ونهار، خلاف ظاهر الادلة، وما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من أن المتعلق الصلاة المتقيدة بالطهارة لكن التقيد معنى حرفي لا معنى اسمي، ايضاً قلنا الاستصحاب لا يثبت واقع التقيد حتى لو اخذ بالمعنى الحرفي، أو ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله)، من أن المأخوذ في المتعلق هو الاقتران لكن الاقتران من لوازم الاستصحاب لا المستصحب، تبين الكلام فيه. فالنتيجة: أنه ما لم تقولوا بجلاء الواسطة أو تقولوا بأنّ المورد من مستثنيات الاصل المثبت فهذه الحلول الترقيعية لا تجدي، ولو سلّمنا في هذه الحيلة فيما بين الطهارة والصلاة لوجود ظرف يجمعهما وهو الزمن لم نسلم في ما بين الزمن والصلاة إذ ليس بينهما ظرف يجمعهما كي نقول استصحاب بقاء النهار إلى حين الصلاة يثبت ان الصلاة في زمن في ذلك الزمن نهار كما قيل به في مسألة الصلاة والطهارة.

يأتي الكلام في المقدمة الثانية. [[5]](#footnote-6)

### 016

ذكرنا فيما سبق أن السيد الأستاذ (دام ظله) أفاد بأن ظرفية الزمان إنما هي تعبير استعاري مشتق من ظرفية المكان، وإلا فالزمان مجرد مقارن للحدث، وبالتالي فيجري استصحابه الى حين الحدث كالصلاة والصوم، ولا يرد محذور المثبتية.

ويلاحظ على ذلك: أولاً: ان ما أفاده مناف لما ذكره في بحث المشتق، من أن المناط في تحديد المفاهيم مفاهيم الالفاظ الواردة في الأدلة الشرعية على النظر العرفي، لا على الرؤية الواقعية، والنظر العرفي كما ذكر هناك قائم على رؤية الزمن ظرفا للعمل كظرفية المكان، وإلا بحسب الرؤية الواقعية كما أن الزمن مقارن المكان ايضاً مقارن، ولكن النظر العرفي يرى الزمان ظرفاً كظرفية المكان، والشاهد على ذلك أنه لا يرى بنظر العرف أي تجوز وعناية في استعمال (في) على نحو الظرفية في الزمان، كما يقال: صار الدرس في النهار، أو صارت النهار في الليل، فاستعمال في مورد الزمان على نحو نسق استعمالها في المكان، بلا أي عناية أو تجوز. والشاهد الآخر: ما ذكره أيضاً في بحث المشتق أن هيئة مفعل موضوعة للجامع الوعائي، الشامل للزمن والمكان، فيقال: مقتل الحسين (ع) يوم عاشوراء على ما يقال مقتل الحسين ارض كربلاء فلا يرى أي فرق بين هذين النحوين من حيث الموضوع له والمستعمل فيه.

ثانياً: لو فرض ان انتقال الذهن الى الليل والنهار من خلال المكان وهو عروض الظلمة على الارض وعروض الضوء على الارض فكان ذلك هو المصحح للتوسع في الظرفية بالنسبة لليل والنهار، فما هو المصحح للظرفية في مثل السبت والأحد والسنة وشهر رمضان وشعبان مما لا علاقة له بعروض الظلمة والضوء على المكان الذي يكون منشئا للتوسع في الظرفية[[6]](#footnote-7).

ثالثاً: إذا كان منشأ التوسع في الظرفية بالنسبة إلى الزمان كالليل والنهار الانتقال اليهما من زاوية المكان فما هو المصحح للظرفية في الحالات حيث يقال الانسان في فرح والانسان في غضب والانسان في صلاته والانسان في صومه مما يستعمل (في) في الظرفية بلا عناية وتجوز. فتلخص من ذلك: ان استصحاب الزمان جار لكن المحذور فيه انه لا يثبت وقوع الفعل فيه إلا من باب جلاء الواسطة أو الاستثناء من عدم حجية الاصل المثبت.

هذا تمام الكلام في استصحاب النهار في الشبهة الموضوعية، أي لإثبات كون العمل في النهار، كالصوم والصلاة.

وقد تعرض صاحب الكفاية والمحقق العراقي والسيد الصدر (قده) إلى جريان

### الاستصحاب في النهار في الشبهة الحكمية،

أي إثبات الوجوب أو جواز التأخير. وبيان المطلب في صور:

الصورة الأولى: أن يحرز المكلف تنجز الوجوب عليه في زمن سابق، كما لو أحرز تنجز وجوب الصوم أو الصلاة قبل ساعة، ويشك الآن هل أن النهار انقضى فالتنجز قد انقضى أم ما زال تنجز الوجوب عليه ببقاء النهار. فهنا أفاد في الكفاية بأن استصحاب النهار حيث يثبت أن الصوم في النهار يثبت تنجز الوجوب فعلاً، بيان ذلك:

إذا شككنا هل أن الصوم في النهار أم لا، حيث ثبت قبل ساعة أن الصوم كان في النهار فنستصحب بقاء كون الصوم في النهار فاذا ثبت بالاستصحاب كون الصوم في النهار ثبت تنجز وجوبه، اذ كيف يكون الصوم في النهار ولا يجب، أو أن الصلاة في النهار ولا تجب.

ولكن الا شكال في ما ذكر واضح، إذ ليست فعلية الوجوب اثراً شرعياً لتحقق الواجب، كي نقول إذا استصحبنا أن الصوم في النهار ثبت تحقق الواجب، وإذا ثبت تحقق الواجب ثبتت فعلية الوجوب، فهذا من أردأ أنواع الاصل المثبت، اذ ليست فعلية الوجوب اثراً شرعياً لتحقق متعلقه الا وهو الواجب، كي بإثبات الواجب يثبت فعلية الوجوب،

فالصحيح هو إجراء الاستصحاب في نفس الوجوب فيقال: كان وجوب الصوم متنجزاً فما زال متنجزاً، كان وجوب الصلاة فعلياً فما زال فعلياً، لا أننا نصل اليه من باب جريان الاستصحاب في الواجب.

الصورة الثانية: أن المكلف لم يحرز تنجز الوجوب سابقاً كما لو بلغ الآن، فشك هل أن النهار ما زال باقياً فتجب عليه الصلاة، أم لا؟ وليست هناك حالة سابقة لتنجز الوجوب كي يستصحب تنجز الوجوب.

فهنا أفيد في الكلمات بأنه يجري استصحاب بقاء النهار لإثبات فعلية الوجوب، حيث إن موضوع فعلية الوجوب وجود النهار فإذا ثبت بالاستصحاب وجود النهار كان وجوب الصلاة فعلياً.

ولكن اورد على هذا الاستصحاب بإيرادين:

الا يراد الأول: إن المقام من قبيل الشك في القدرة، اذ المفروض أننا نسلم أن استصحاب النهار وإن اثبت فعلية الوجوب لكنه لا يثبت الامتثال، أي لا يثبت أن الصلاة في النهار، فحيث لا يثبت الامتثال فيبقى المكلف شاكا انه قادر على الامتثال أم لا، صحيح ان الوجوب فعلي باستصحاب النهار لكن لا يدري هل قادر على امتثاله أم لا، والمفروض انه لا يستطيع ان يحرز الامتثال اذ بقاء النهار بالاستصحاب لا يثبت بقاء الصلاة في النهار وحيث ان الشك في القدرة يزول لو كان الاستصحاب موافقا للواقع، بأن يقول المكلف إن كان استصحاب النهار موافقا للواقع فصلاتي في النهار قطعاً، إذن إحرازي للقدرة معلق على مطابقة هذا الاستصحاب للواقع وهذا يعني أن اثر هذا الاستصحاب معلق على مطابقته للواقع، وكل حكم ظاهري يناط جريانه بمطابقته للواقع يكون جريانه لغواً، لأنه إن لم ينكشف الواقع فلا اثر له وان انكشف الواقع ارتفع موضوعه لأن موضوع الحكم الظاهري الشك في الواقع، إذن بالنتيجة لا يجري استصحاب النهار لإثبات فعلية الوجوب للشك في القدرة على امتثال هذا الوجوب ومعه لا فائدة في هذا الاستصحاب.

وأجيب عن ذلك: أولاً: ان الشك في القدرة مجرى للاحتياط إما لقيام ارتكاز عقلائي على أصالة القدرة، أو لحكم العقل بلزوم التصدي بعد إحراز الوجوب وعدم المبالاة للشك في القدرة.

ثانياً: إذا جمدنا على المدلول الحرفي لدليل الاستصحاب وهو (لا تنقض اليقين بالشك) قلنا نعم إن مفاد دليل الاستصحاب ابقاء ما كان وإنما يصح إبقاء ما كان إذا كان له اثر وحيث لا نحرز أثره فدليل الاستصحاب منصرف عنه.

أما إذا نظرنا للمدلول السياقي لدليل الاستصحاب، فالمدلول السياقي ان الاستصحاب روحه إبراز الاهتمام بالواقع، إما تنجيزاً أو تعذيراً، فجريان الاستصحاب في القضايا الترخيصية ابراز للمعذرية، وجريان الاستصحاب في القضايا الإلزامية ابراز للاهتمام بالواقع، فبالنظر لذلك دليل الاستصحاب إبراز للاهتمام بالوجوب الواقعي وعلى فرض أنه مطابق للواقع فهو مقدور، إذن هذا المقدار كاف في جريان الاستصحاب وإن لم احرز القدرة إلا انه ما دام الشارع ابرز لي اهتمامه بالتكليف على تقدير كونه واقعيا فهذا الابراز من قبل الشارع كاف في شمول دليل الاستصحاب لي وإذا جرى حكم العقل بلزوم التصدي للامتثال[[7]](#footnote-8).

الا يراد الثاني: قد يقال هناك فرق بين الشك في النهار للشك في غايته، فهذا يجري فيه ما سبق، وبين الشك للشك في مقداره، كما اذا لم يدر هل ان النهار في هذا الفصل طويل أم قصير وإلا يعلم بغايته، ولكن يشك في مقداره، والشك في مقدار النهار مساوق للشك في التكليف الزائد، لأنه إذا تردد مقدار النهار بين اثني عشر ساعة أو خمسة عشر ساعة فالشك في الزائد على المقدار المتيقن شك في تكليف زائد، فيقال حينئذٍ: تجري البراءة عن التكليف الزائد بالصلاة أو الصوم وهي حاكمة على استصحاب بقاء النهار والسر في ذلك: أن استصحاب بقاء النهار اثره حكم العقل بلزوم التصدي لامتثال الوجوب الذي تنقح باستصحاب بقاء النهار، وحيث إن حكم العقل بلزوم التصدي حكم تعليقي، معلق على عدم ترخيص الشارع، فإذا رخص الشارع ببركة البراءة عن التكليف الزائد في المقدار المشكوك أنه نهار كان الاستصحاب محكوماً بالبراءة.

الجواب عن ذلك: أولاً: لم يعلق الوجوب في دليل شرعي على الآن، كي إذا شك فيه ان النهار من الآن أم لا يكون شكاً في الوجوب وإنما علق الوجوب في الادلة على النهار فيجري استصحاب النهار لإثبات بقاء الوجوب واما هل الآن من النهار أم لا فالشك في كونه نهارا ليس شكا في تكليف زائد إذ لم ينط التكليف في دليل من الادلة بعنوان الآن كي يكون الشك في الآن شكاً في تكليف زائد لكي تجري البراءة.

ثانياً: مع غمض النظر عن ذلك فالمقام واضح ليس شكاً في التكليف، فالتكليف في الصوم معلوم وموضوع الصوم معلوم وهو النهار الذي ينتهي بالغروب، فالشك في مقدار هذا الموضوع ضيقا أو سعة ليس مستتبعاً للشك في التكليف الزائد بل مرجع الشك الى الشك في الامتثال اما للشك في قدرته عليه أو للشك في قيد من قيود الواجب، اما ان الشك في تكليف زائد فلا، لأن النهار كان قصيراً أو طويلاً فان التكليف واحد، فلا يستتبع الشك في مقدار النهار شكا في تكليف زائد كي يكون مجرى للبراءة.

يأتي الكلام في الصورتين الاخريين، الثالثة: اذا شك في جواز التأخير هل يجوز تأخير الصلاة للوقت المشكوك أم لا؟ والرابعة: لو أنه اجرى استصحاب النهار ومع ذلك ما صلى، فهل يجب عليه القضاء أم أن الشك في القضاء مجرى للبراءة.

### 017

وقع الكلام في الاستصحاب في الزمان، إذا شُكّ على نحو الشبهة الحكمية، وقد ذكرنا فيما سبق أن في المسألة صوراً. وصل الكلام إلى:

الصورة الثالثة: ما إذا كان الشك في جواز التأخير، مثلاً: استيقن المكلف أن هذا الوقت هو نهار، ويصح إيقاع الصلاة فيه، ولكن شك في أنه لو أخر الصلاة لما بعد ساعة، فهل أن النهار ما زال باقياً، كي تكون الصلاة في النهار، أم لا؟ فالشك في المقام، شك في جواز تأخير الصلاة لما بعد ساعة لأجل الشك في بقاء النهار لما بعد ساعة، فهنا لا يفيده استصحاب النهار لما بعد ساعة، إذ استصحاب النهار لما بعد ساعة لا يثبت وقوع الصلاة لو أخرها في النهار، وحيث لا يثبت وقوعها في النهار إذن لم يثبت جواز التأخير لما بعد ساعة، بل مقتضى قاعدة الاشتغال بالصلاة في الوقت، ومقتضى استصحاب عدم الامتثال لو أخر الصلاة لما بعد ساعة هو وجوب المبادرة، اي أن يبادر إلى الصلاة فعلاً، خروجاً عن قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم الامتثال.

الصورة الرابعة: أن المكلف إذا شك في الامتثال والمفروض أن استصحاب النهار لا يثبت الامتثال، لأن استصحاب النهار لا يثبت أن الصلاة في النهار، فهل يمكن أن يجتزأ بهذه الصلاة بالأصل العملي، مع أنه لم يحرز كونها في النهار، ولكن يقول المقام من دوران الامر بين التعيين والتأخير، إذ لا ادري هل يتعين عليّ أن اوقع هذه الصلاة في ما هو نهار يقيناً؟ أم أنا مخيّر بين أن أوقعها فيما هو نهار يقيناً أو حتى في ما هو نهار بالاستصحاب. فحيث يدور الامر بين التعيين والتخيير أجري البراءة عن التعيين، فيصح لي إيقاع الصلاة بالنهار المتيقن أو النهار المشكوك.

ولكن الصحيح أن المقام ليس من موارد الشك في التكليف ودوران المكلف به بين التعيين والتأخير، بل من مورد الشك في الامتثال، إذ علم المكلف بوجوب طبيعي الصلاة في النهار، وحيث أحرز التكليف فالشك في النهار شك في الامتثال، ومقتضى قاعدة الاشتغال هو أن يحرز أن صلاته في النهار.

الصورة الخامسة: لو فرضنا أن المكلف استصحب بقاء النهار، ولكن لم يصل، إذ ما دام لم يحرز أن صلاته في النهار لم يصل إلى أن فات الوقت، فهل يجب عليه القضاء؟ أم لا؟ إذ قد يقال بأن وجوب القضاء فرع احراز الفوت ولم يحرز الفوت، فحيث إن المكلف بلغ في هذا الوقت، فهو لم يتنجز عليه الوجوب قبل ذلك لأنه بلغ في الوقت المشكوك. واستصحاب بقاء النهار لم يحرز له أن الصلاة في النهار، فلم يصل، فهو لم يحرز الفوت حتى يجب عليه القضاء، فتجري في حقه البراءة عن وجوب القضاء.

ولكن بناءً على مبنى سيدنا (قده) من أن موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة الأعم من الواقعية والظاهرية، وهو وإن لم يحرز فوت الفريضة الواقعية، لكنه يحرز فوت الفريضة الظاهرية، إذ أن استصحاب بقاء النهار إلى حين الشك نجّز عليه وجوب صلاة الظهر أو العصر، ومع تنجز الوجوب لم يمتثله ، فتحقق فوت الفريضة الظاهرية، فيجب عليه القضاء.

أو فقل: إن المسألة من باب جلاء الواسطة، لأنه إذا جرى الاستصحاب أي استصحاب بقاء النهار، وتنجز عليه وجوب الأداء، فالتفكيك بين وجوب الأداء ووجوب القضاء مستهجن عرفاً، بأن يقول العرف يجب عليك الأداء فعلاً لكن لو لم تؤد لا يجب عليك القضاء. فحيث إنه مستهجن إذن إذا ثبت وجوب الاداء باستصحاب النهار ثبت وجوب القضاء للملازمة العرفية.

تم الكلام في القسم الاول وهو استصحاب الزمان.

### القسم الثاني: استصحاب التدريجيات.

كاستصحاب سيلان دم الحيض، أو استصحاب بقاء الامام في صلاته، أو استصحاب جريان الماء لإثبات أن غسل المتنجس بالبول به مما يكفي مرة واحدة. فهل يجري الاستصحاب في التدريجيات المتقومة بأن لا يتحقق الجزء اللاحق حتى ينصرم الجزء السابق.

وقد ذكر صاحب الكفاية (قده) إشكالين في استصحاب التدريجيات:

الا شكال الأول: عدم اتحاد المتيقن والمشكوك. فإذا فرضنا أن دم الحيض توقف نزوله ساعة مثلاً، ثم شكت المرأة هل ما زال الدم نازلاً من الرحم أم لا؟ فمع هذا الانقطاع لا يصدق على الدم المشكوك جريانه أنه بقاء للدم المتيقن قبل الانقطاع، فحيث لم تحرز وحدة المتيقن والمشكوك لم يجر الاستصحاب، لعدم صدق (لا تنقض اليقين بالشك).

الا شكال الثاني: لو فرضنا أن الوحدة متحققة، ولكن المقام من موارد المعارضة بين الاستصحابين، فإن استصحاب نزول دم الحيض معارض باستصحاب عدم سعة الدم الذي يقذفه الرحم لأكثر من المقدار المتيقن. فبتعارض الاستصحابين لا تتنقح آثار الحيض.

وقد اجاب الاعلام عن هذين الا شكالين بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكر في الكفاية من أن المناط في اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة على الوحدة العرفية لا الدقية، والوحدة العرفية قوامها بالاتصال العرفي، والاتصال العرفي متقوم بأن لا يتخلل سكون طويل، فمتى تخلل بين الأجزاء انقطاع قصير لم يضر بالاتصال العرفي، فلم يضر بالوحدة، فقد تحقق اتحاد المتيقن والمشكوك.

ثم أفاد: إذا دخل الإمام في قراءة السورة وشككنا أنه ما زال يقرأ أم لا، فإن شككنا في انقضاء السورة التي دخل فيها كان من استصحاب الكلي من القسم الأول. ويجري فيه الاستصحاب.

وإن تيقنا بدخوله سورة لكن ترددت السورة التي دخل فيها بين القصيرة والطويلة وإن كان دخل في السورة القصيرة فقد انتهى قطعاً، فجريان استصحاب قراءته السورة من الكلي من القسم الثاني، مردد بين القصير والطويل.

وإذا احرزنا أنه أنهى سورة ولكن لا ندري هل دخل في سورة أخرى أم لا، فاستصحاب بقاء القراءة من الكلي من القسم الثالث الذي لا يجري فيه الاستصحاب.

وقد أشكل عليه سيدنا الخوئي (قده) بأن ما افيد من أن المدار في الوحدة على الوحدة العرفية وأن الوحدة العرفية متقومة بالاتصال العرفي متين، إلا أن الكلام في التطبيق، حيث ذكر في الكفاية أن السكون والتوقف إن كان قصيراً لم يضر بالاتصال وإن كان كثيرا اضر، وهذا ممنوع. والسر في ذلك ان اتصال كل شيء بحسبه، فقد لا يضر الفصل الطويل بالاتصال وقد يضر.

وبيان ذلك بذكر موارد ثلاثة:

المورد الاول: إذا افترضنا أن الفاصل طويل، ولكن المفروض وحدة المقتضي، كما إذا افترضنا في عنوان المسافر، فالمسافر حتى لو توقف ساعات للاستراحة اثناء سفرة إذا شك بعد ذلك في استمراره سفره وعدمه يجري استصحاب السفر وإن كان الفاصل طويلاً ما دام المستصحب وهو السفر من العناوين التي لها طول بحسب العادة، لذلك لا يضر بصدق الاستمرار فيها الانقطاع فترة معتد بها.

المورد الثاني: أن يكون الفاصل قصيراً جداً ومع ذلك يطول، كما في استصحاب سيلان دم الحيض أو الحركة، فإنه إذا توقف دم الحيض ولو دقائق والتفت المرأة إلى انقطاعه من الرحم لا أنه انقطع خروجه، فإنه يقال انقطع دم الحيض، ومع صدق الانقطاع لا يصدق الاستمرار، لتضاد العنوانين فكيف يقال انقطع واستمر. إذن بالنتيجة في مثل هذا الفرض لو شكت المرأة في الاستمرار بعد صدق الانقطاع عرفا ولو كان ضئيلاً لا إنه لا يجري الاستصحاب، بل يجري استصحاب العدم.

المورد الثالث: وحدة العنوان الاعتباري كما في الصلاة فإن الصلاة مركبة من مقولات متباينة الا ان لها وحدة اعتبارية وهذه الوحدة الاعتبارية كافية في جريان استصحابها حتى مع تخلل السكونات والوقفات ما دامت لم تضر بصورة الصلاة فلو شك في بقاء الامام في الصلاة جرى استصحاب بقاءه، إذن ليس المورد في استصحاب الوحدة أن يكون السكون ضئيلاً بل يختلف باختلاف الموارد.

### 018

ذكرنا فيما سبق أن سيدنا الخوئي (قده) أشكل على الضابط الذي ذكره صاحب الكفاية (قده) بأن الاتصال في كل شيء بحسبه، فقد يكون التوقف والسكون قصيراً ولكن مع ذلك لا يصدق الاتصال والوحدة، وقد يكون التوقف طويلاً ومع ذلك يصدق الوحدة، وقد يكون المدار في وحدة العمل واتصاله وحدة العنوان الاعتباري نظير وحدة الصلاة وإن كان مؤلفة من مقولات متباينة فإنه يجري استصحاب صلاة الإمام وإن علمنا بوقفات متعددة في الصلاة لوحدة العنوان سواء كان الشك من قبيل الشك في الرافع كما اذا احتملنا عروض الرعاف للإمام فقط الصلاة، أو كان من قبيل الشك في المقتضي كما إذا لم ندر هل أن الامام دخل في صلاة رباعية أو دخل في صلاة ثنائية، ففي كلا الفرضين يجري الاستصحاب،

وإشكال سيدنا (قده) على صاحب الكفاية إن كان مرجعه إلى أن صاحب الكفاية لم يطرح ضابطاً للوحدة العرفية، ولم يطرح ميزاناً للإتصال العرفي فهذا الا شكال صحيح،

حيث إن صاحب الكفاية لم يذكر ميزانا لذلك، ولكن إن كان مرجع إشكاله إلى ما يفهم منه أول كلامه من أنه إن كان الانقطاع والتوقف قصيراً فهذا قد يضر بصدق الوحدة في بعض الموارد، فهذا النوع من الا شكال لا يرد على صاحب الكفاية لأنه عند مراجعة عبارة الكفاية لم نجد اصلاً أنه فرّق بين السكون القصير والسكون الطويل، بحيث قال إن كانت السكنات والوقفات قصيرة فالوحدة محفوظة وإن كانت طويلة فالوحدة منفصمة، فهذا الذي سجله السيد الخوئي على صاحب الكفاية ليس مذكورا في عبارة صاحب الكفاية إطلاقاً.

فلعله استفاده من بعض الانتزاعات وإلا لا وجود له في عبارة الكفاية.

نعم، يرد على صاحب الكفاية أنه قال: إذا قرأ المصلي كالإمام سورة وانتهى منها واحتملنا أنه دخل سورة أخرى فإنه لا يجري استصحاب بقاء القراءة، لأنه من الكلي من القسم الثالث.

**هنا قد يرد الا شكال**: إذا لاحظنا عنوان قراءة السورة، نعم هذا من الكلي من القسم الثالث، أما إذا لاحظنا عنوان قراءة القرآن فهو من القسم الأول او من استصحاب الشخص فإذا عهدنا من هذا المتكلم أنه قد يقرأ عدة سور من القرآن يستصحب قراءته للقرآن وإن كان قد انتهى من سورة قطعا وشككنا في دخوله في سورة أخرى.

**الضابط الثاني:** ما ذكره المحقق النائيني (قده) [[8]](#footnote-9)من أن المدار في الوحدة العرفية بين المتيقن والمشكوك على وحدة المقتضي وتعدده فإن كان المتقضي للمتيقن والمشكوك واحداً فهو عمل واحد، وإن كان متعدداً فهو عمل متعدد، غاية ما في الباب في الأمور المادية يكون المقتضي هو المادة، مثلاً إذا شككنا في بقاء جريان الماء، فإن كان المنبع واحداً كان الجريان واحداً، وإن كان المنبع متعدداً وأحرزنا نفاذ منبع، وشككنا في الجريان لاحتمال منبع جديد، لم يكن الجريان واحداً كي يستصحب بقاءه. وأما في الأفعال الاختيارية فالمقتضي هو الداعي النفسي، فإن اتحد الداعي النفسي كان الفعل الاختياري واحداً، وإن تعدد الداعي النفسي كان الفعل الاختياري متعدداً، فلو فرضنا أن شخصاً بدأ بالكلام أو بقراءة القرآن بداعي الوفاء بالنذر أو بداعي امتثال الامر بالصلاة، ثم هذا الداعي قد انتهى قطعاً والآن نشك في بقاء قراءته للقرآن لداع آخر كداعي التعليم أو داعي اهداء الثواب فلا يجري الاستصحاب لعدم صدق الوحدة العرفية فالمناط عنده على تعدد المتقضي ووحدته.

**وقد أورد عليه سيدنا الخوئي (قده) بالنقض والحل**.

**أما النقض**: أن لازم كلامه أن من أطال السجود بداع آخر كداعي الاستراحة او تذكر دعاء معين فظاهر كلام المحقق النائيني أن هذا سجود ثاني، مع أنه قطعاً سجود واحد، ولا يقال زاد سجدة في صلاته لأن الداعي للسجود قد تعدد.

**أما الحل**: فإن مجرد تعدد الداعي ووحدته ليس هو المناط في الوحدة والتعدد العرفيين، فقد يكون الداعي متعدداً أو المقتضي متعدداً ولكن مع ذلك يعد العمل واحداً، مثلاً: إذا افترضنا أن مادة الحيض في الرحم تتجدد بين فترة وأخرى، فإن تعدد المادة لا يوجب تعدد دم الحيض، أو فرضنا أن الخطيب على المنبر دخل في خطابات متعددة بدواع عديدة فإنه لا يعد إلا خطاباً واحداً. وقد يكون الداعي واحداً والعمل متعدداً، كما لو افترضنا أن شخصا استؤجر من قبل مكلّف على قراءة القرآن وقراءة الدعاء وقراءة القصيدة الكوثرية. وعلمنا أنه إنتهى من قراءة القرآن ولا ندري انه دخل في الدعاء أم لا؟ فإن هذا لا يعني أن العمل واحد وإن كان الداعي واحدا وهو الوفاء بعقد الإجارة، فمجرد تعدد الداعي لا يعني تعدد العمل، ووحدة الداعي لا تعني وحدة العمل.

وما أفاده في النقض على شيخه النائيني تأمل فيه السيد الاستاذ (دام ظله) وقال: بأن النائيني لم يدع ان المدار في الوحدة على وحدة الداعي في الامور إنما ادعاه في الامور غير القارة، فالنقض عليه بالسجود في غير محله لأن السجود من الأمور القارة، أي ان المحقق النائيني ادعى في الأفعال التدريجية أن المدار في الوحدة والتعدد فيها على وحدة الداعي وتعددة لا أنه ادعى ذلك في تمام الأمور، حتى ينقض عليه بالسجود، فإن السجود هو عبارة عن الهيئة والهيئة من الأمور القارة ولم يدع النائني هذا الضابط حتى في الأمور القارة.

إلا ان يكون مقصوده (قده) ان السجود عبارة عن الاعتماد على الأرض الذي هو فعل تدريجي فيقال بأنه لازم كلام النائيني تعدد هذا الفعل التدريجي بتعدد دواعيه وليس كذلك.

ولكن بإمكان سيدنا الا شكال بأفعال تدريجية أخرى، كالجلوس في مجلس الغيبة، فلو افترضنا أنه أطال الجلوس بداع آخر كداعي انتظار السيارة أو الخشية من أمر آخر فإنه لا يعد جلوس آخر ومعصية أخرى، مع أن الجلوس فعل تدريجي وليس من الأمور القارة.

كما أن ما ذكره (قده) في الحل إذا أردنا أن نستصحب ما يفعله الأجير بعنوان قراءة القرآن فقراءة القرآن قد انتهت ودخل احتمال في فعل آخر، وأما إذا أردنا استصحاب فعل الاجير بعنوان عمل الإجارة أو الوفاء بالإجارة فيجري فيه الاستصحاب وإن كان ما استأجر عليه أعمالاً متعددة.

الضابط الثالث: ما ذكره المحقق العراقي (قده)، من أن الشك في البقاء على أنحاء أربعة:

**إذ تارة** يكون الشك في البقاء للشك في حصول الغاية، كما إذا شككنا هل انتهى الامام من السورة أم لا؟ فلا إشكال في جريان الاستصحاب.

**وتارة يكون الشك** في البقاء لأجل الشك في حصول الرافع، مع قطعنا بأن الغاية لم تحصل بعد، كما إذا شككنا في أن الإمام هل قطع السورة لأجل نسياه لها أم لا؟ فهنا ايضاً يجري الاستصحاب بلا كلام.

**وتارة يكون الشك** لأجل الشك في سعة المقتضي كما إذا لم ندر أن المنبع لجريان الماء هل فيه استعداد للجريان أكثر من ثلاثة أيام أم لا؟

فهذا على الخلاف هل يجري الاستصحاب مع الشك في المقتضي أم لا؟ فمن قال بالعدم كالشيخ الاعظم لم يجره، ومن قال بالسعة كصاحب الكفاية أجراه.

وقد يكون الشك مع إحراز أن المقتضي قد انتهى، واحتمال تجدد مقتض آخر غاية ما في الباب تارة مع تعدد العنوان، وتارة مع وحدته، فإن كان مع وحدته فالاستصحاب جار وإن كان المتقضي والداعي متعدداً، وكأنه في هذا يناقش المحقق النائيني، فلو فرضنا أن لقارئ القرآن دواعي عديدة، فقد يقرأه بعنوان الوفاء بالنظر وقد يقرأه بعنوان التعليم للآخرين وقد يقرأه بعنوان آخر، فنحن ندري أن احد المقتضيات قد انتهى جزماً ونحتمل بقاء قراءته لأجل مقتضي آخر، فما دام العنوان واحداً وهو قراءة القرآن فإن الاستصحاب جار خلافاً للمحقق النائيني.

أما إذا كان العنوان متعدداً وقد فرغ من متقض جزماً واحتملنا تلبسه بعنوان آخر بمقتضٍ آخر فهنا لا يجري الاستصحاب. ولا مناقشة لنا معه غير ما ذكر في مناقشة كلام المحقق النائيني.

**الضابط الرابع**: ما ذكره السيد الصدر (قده) يأتي الكلام عنه مفصلاً وما ذكره سيد المنتقى والسيد الأستاذ (دام ظله).

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 019

ذكرنا سابقاً الضابط الثالث الذي أفاده المحقق العراقي (قده) وقد وافق المحقق النائيني في أن تعدد الداعي قد يمنع من جريان الاستصحاب إذا كان موجباً لتعدد العنوان، وتظهر مناقشته مما ذكرناه سابقاً من أن المدار في جريان الاستصحاب على وحدة العنوان المأخوذ في موضوع الأثر، لا على وحدة العنوان مطلقاً، فلو أن تعدد الداعي أوجب تعدد العنوان لكن لم يعدد العنوان الذي هو موضوع للأثر الشرعي، فلا أثر لتعدد الداعي، كما إذا قرأ القرآن بدواع عديدة كالعبادة والتعليم والتعلم، فإن العنوان وإن تغير فيقال: الآن هو في عبادة، والآن هو في تعليم، إلا أن العنوان الذي هو موضوع الأثر وهو قراءة القرآن ما دام واحداً فيجري الاستصحاب.

الضابط الرابع: ما ذكره السيد الصدر (قده)، ومحصله: أن الوحدة العرفية بين المتيقن والمشكوك لها مناشئ أربعة:

المنشأ الأول: الإتصال الحقيقي الدقي، كاتصال الحركة المتقومة بالعنصر السيّال الذي هو عبارة عن كون الجزء اللاحق امتداداً للسابق من دون تخلل عدم بينهما حقيقة، فيجري استصحاب الحركة.

المنشأ الثاني: الإتصال الحقيقي العرفي، وإن لم يكن إتصالاً دقياً، كاتصال حركة عقرب الساعة، فإن عقرب الساعة وإن كان يتوقف ويسكن إلا أن هذه السكنات ملغاة بنظر العرف، ويرى العرف أن حركة العقرب حركة واحدة بالإطلاق الحقيقي لا بالإطلاق المجازي و مقتضى ذلك جريان الاستصحاب، كما في التكلم الواحد أيضاً، وإن توقف المتكلم بعض الدقائق أثناء كلامه.

المنشأ الثالث: الإتصال العرفي الاداعي، لكن على نحو مجاز السكاكي، بمعنى أن العرف في طول توسعته للمفهوم يرى صدق الوحدة حقيقة، لا أنه يرى صدق الوحدة حقيقة ابتداءا كما في المنشأ السابق، بل في طول توسعته للمفهوم. مثلاً:

إذا قيل فلان يدرس ساعة، أو يخطب ساعة، فإن صدق وحدة الخطاب على كلامه في هذه الساعة صدق حقيقي عرفاً، ولكن بعد قيام العرف بتوسعة مفهوم الساعة لما يشمل وقت الخطاب مع أنه قد تخلله سكنات كثيرة أثناء كلامه، إلا أن العرف يقول تكلم ساعة، مع أنه لم يتكلم ساعة، ففي طول توسعة المفهوم يرى صدق وحدة الخطاب عرفاً فيجري فيه الاستصحاب أيضاً.

المنشأ الرابع: التكرار بنحو منتظم، وهذا ما أضافه لكلمات الأعلام حيث لم يتعرضوا لهذا المنشأ. كما إذا افترضنا أن فلاناً يدرس كل يوم في الساعة التاسعة، فحينئذٍ هذا الانتظام في تكرار الدرس جعل الدرس أمراً واحداً مستمراً، بحيث متى شك في استمرار الدرس جرى استصحابه، مع أن العدم المتخلل كل يوم للدرس أكثر زمناً من مقدار الدرس، إلا أن هذا التكرار المنتظم جعل الدرس بمثابة أمر واحد مستمر يستصحب عند الشك في انقطاعه أو وجود الرافع له. وهذا له بذرة في كلام الشيخ الأعظم في الرسائل، حيث أفاد (قده) إذا علم بوجوب امر عند الزوال في يوم معيّن، ثم شك في اليوم الثاني هل الوجوب باقٍ لذلك الأمر عند الزوال فيجري استصحاب عدمه، أما لو تكرر الوجوب عند الزوال بحيث في كل يوم يأمر المولى عبده عند الزوال بشراء اللحم، او في كل يوم ينذر الإتيان بالصدقة عند الزوال، فهنا مع التكرار المنتظم إذا شككنا في يوم من الأيام أنه هل خرج عن هذا الديدن أم لا، فيجري استصحابه.

ولكن هل يلتزم الشيخ والسيد (قده) بتوسعة ذلك؟ مثلاً: لو أنه تكرر منتظماً لمدة عشرين يوماً أن تحدث زلزلة في كل يوم عند الزوال، فتجب صلاة الآيات، فلو شككنا في يوم أنه ما زال وجوب صلاة الآيات باقياً لتكرار الزلزلة في كل يوم، فهل يجري استصحاب ذلك ويثبت وجوب صلاة الآيات؟

أو مثلاً إذا فرضنا أن هذا الماء في كل يوم يجري عند الزوال فلو شككنا في جريانه بعد مدة بحيث نرتب عليه آثار الماء الجاري، فهل يجري استصحاب ذلك أم لا؟ وهذه المرأة التي يأتيها دم الاستحاضة في كل شهر بعد عشرة أيام من انقطاع دم الحيض إذا شكت في ذلك فهل تبني على بقاء دم الاستحاضة فترتب آثاره؟ فهل أن العلمين يلتزمان بهذه السعة؟ بحيث يرتبان الأثر في التكرار المنتظم أم لا؟

لعلهما يلتزمان بذلك، وهو بعيد.

ثم أورد السيد الصدر إشكالاً مهماً على نفسه، وهو: أنكم رجعتم لنظر العرف في تشخيص المصداق، والحال بأن نظر العرف حجة في تحديد المفهوم لا في تشخيص المصداق مع أنكم تقولون المدار في جريان الاستصحاب على صدق الوحدة العرفية، بالمناشئ التي ذكرها.

أجاب عن ذلك: بأن العرف وإن كان حجة في تحديد المفهوم إلا انه في بعض الموارد إذا كان سياق الدليل ظاهراً في ان فعلية الحكم تدور مدار الصدق العرفي فبناء على ذلك لابد من اتباع النظر العرفي في مقام الصدق، مثلاً حرمة أدوات القمار دائرة مدار الصدق العرفي، حرمة هتك المؤمن دائرة مدار الصدق العرفي، وجوب صلة الرحم دائرة مدار ما يصدق عليه عرفا انه صلة الرحم، وجوب النفقة على الزوجة دائرة مدار ما يصدق عليه انه نفقة للزوجة. فهنا ايضاً ظاهر دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك) أن موضوع جريانه ما يصدق بنظر العرف أنه نقض لليقين بالشك، ولذلك قلنا أن المدار على الوحدة العرفية، يعني بحسب الصدق العرفي.

ثم أنه الحق بكلامه كلاماً آخر، فقال: إلا أن يحدث مانع يوجب تعدد العنوان فإنه حينئذٍ لا يجري الاستصحاب، مثلاً إذا افترضنا أن المدرس في أواخر الدرس يدخل في كلام آخر كالمجاملات والتعارفات، فحينئذٍ إذا كان يدخل في كلام ثانٍ بداعي ثانٍ بمعنى أن تغير الداعي أوجب تغير العنوان، فلو شك في بقاء الدرس بعد ذلك لم يجر استصحابه لتغير العنوان، فلذلك يرد على هذه النقطة الأخيرة من كلامه ما ورد على كلام المحقق العراقي من أن المدار على العنوان الذي هو موضوع للأثر وإلا مجرد أن يتغير العنوان لتغير الداعي هذا ليس كافياً في المنع من جريان الاستصحاب.

الضابط الخامس: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) مفصّلاً في تقريره من أن منشأ الوحدة والإتصال عرفاً قد يكون وحدة العنوان، وقد يكون وحدة الداعي، وقد يكون وحدة المقتضي، فلتعدد العنوان ووحدته مناشيء مختلفة. ومثّل بمثال السفر الذي مثل به شيخنا الأستاذ من أنه لو فرضنا أن المكلف سافر إلى طهران ثم احتملنا أنه تجدد له داعٍ لسفر آخر بأن احتملنا أنه سافر إلى مشهد للزيارة، مع انه كان مسافراً إلى طهران للعمل مثلاً، أو احتملنا بعد أن سافر إلى كربلاء للزيارة أنه تجدد له داع للسفر إلى بغداد لمعاملة رسمية مثلاً، فحينئذٍ في مثل هذا الفرض لا يجري استصحاب السفر، لتعدد الداعي الموجب لتعدد العنوان نظرهما الشريف.

ولكن إشكالنا على ما أفاده وما أفاده الأعلام طرّاً: أنه ليس تعدد الداعي ولا تعدد المقتضي ولا التكرار المنتظم مناط مطرد لوحدة العنوان المأخوذ في موضوع الأثر، نعم نحن نقبل ذلك على نحو الموجبة الجزئية، فنقول: المدار في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية على وحدة العنوان المأخوذ في موضوع الأثر عرفاً. أما ما هو المنشأ له عرفاً قد يكون وحدة المقتضي، وقد يكون وحدة الداعي، وقد يكون التكرار المنتظم، وقد يكون اعتبار الشارع، بمعنى أنه في طول اعتبار الشارع يصدق الوحدة عرفاً، مثلاً الشارع يعتبر الدم أثناء العشرة حيضاً، ما لم تنقضي العشرة فالدم المتكرر فيها حيض واحد، في طول اعتبار الشارع قد يصدق على هذا الدم أنه دم واحد، وإن كان متقطعاً بيوم أو يومين اثناء العشرة، فإن العرف يراه دماً وحداً ويجري استصحابه عند الشك في ارتفاعه أثناء العشرة.

أو أن الشارع الشريف يرى أن الطلاق الرجعي لا يوجب البينونة من الزواج، بحيث لو شككنا بأن الزوجية قد انقضت أم لا؟ يجري استصحابها، فإن اعتبار الزوجية أمراً مستمراً حتى بعد الطلاق والبينونة إنما يراه العرف واحداً مستمراً في طول اعتبار الشارع أن الطلاق الرجعي ليس موجباً للبينونة التامة.

بل ذكر بعض الفقهاء ذلك حتى بالنسبة إلى عدة الوفاة، فقال: أن المرأة ما زالت زوجة عرفاً ولو على سبيل الإعجاز استطاع بعض الأولياء أن يحيي هذا الميت، فإنه عادة لا يحتاج إلى عقد جديد فإن الزوجية باقية.

يأتي الكلام إن شاء الله في الا شكال الثاني، في الأمور التدريجية وهو أن استصحاب سيلان دم الحيض معارض باستصحاب عدم سعة قذف الرحم لما هو أزيد من ذلك.

### 020

ذكرنا فيما سبق، أن هناك إشكالاً ثانياً على جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية، وهو معارضة استصحاب الوجود باستصحاب العدم، مثلاً: إذا علمنا بأن التكلم أو الحركة وقعت في الساعة الاولى ولا ندري أنها امتدت للساعة الثانية فيجري استصحاب عدم إيجاد الكلام في الساعة الثانية.

ومرجع هذا الا شكال إالى نحوين:

**النحو الاول:** ان المقام من قبيل الشك في فرد جديد بمعنى أن المتيقن حدوث فرد من الكلام أو فرد من قراءة القرآن، ويشك في حدوث فرد جديد فيجري استصحاب عدمه، ولكن هذا الا شكال واضح الدفع، والسر في ذلك: أن محل البحث ما إذا فرض الأمر التدريجي بنظر العرف فرداً واحدا حدوثا وبقاءً، بمعنى أنه لو امتد الكلام إالى الوقت المشكوك لكان هو عين الكلام الأول، واستمراراً له لا فردا جديداً فهذا هو محل البحث، أي ما إذا فرض أن المشكوك بقاء للمتيقن، وفي مثل ذلك ليس الشك شكاً في الحدوث، وإنما الشك شك في البقاء، فيتيعن استصحاب الوجود لا استصحاب العدم.

**النحو الثاني**: أن يقال في الموارد التي يتخلل السكون بنحو عرفي، كما إذا افترضنا أنه يتحرك ويقف ويتحرك ويقف أو يتكلم ويسكت للاستراحة بنحو واضح عرفاً، فيقال في هذه الموارد إذا كان الكلام مشتملا على السكوت بنحو عرفي فاستصحاب الوجود واستصحاب العدم كلاهما عرفي، فكما يجري استصحاب الكلام لأنه في سياق كلام واحد، بداع واحد، كذلك يجري استصحاب عدم الكلام، لأنه توقف عن الكلام قبل دقائق فيتعارض الاستصحابان.

ولكن هذا الا شكال محل تأمل ايضاً، بلحاظ أن نظر العرف إما على اعتبار هذا الكلام الذي تخلله السكوت جزماً كلاما واحداً وفردا واحداً فمقتضاه ان العرف الغى السكوت المتخلل، بحيث لم يجده موجبا لتعدد الكلام، فيتعين بهذا النظر استصحاب الوجود، لأن السكوت ملغى بنظر العرف، وإما أن العرف يرى أن السكوت المتخلل هدم الوحدة، وقطع الاتصاف فأوجب تعدد الكلام فلا محالة يتعين استصحاب العدم لا استصحاب الوجود لان هذا فرد آخر فلا وجه لدعوى عرفية الاستصحابين معا كي يقال انهما متعارضان.

**هذا تمام الكلام في استصحاب المتصرمات زمان أو زمانياً.** غير أن الشيخ الاعظم (قده) في فرائده وتبعه المحقق العراقي في نهاية الأفكار، والسيد الاستاذ في تقريره، ألحقوا ببحث جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات بحثاً آخر، وهو

### إذا وقع الشك في المقيد بالزمن، على نحو الشبهة الحكمية، فهل يجري الاستصحاب؟

حيث إن ما مضى كله كان ما إذا وقع الشك في المقيد بالزمن على نحو الشبهة المصداقية، إما لو وقع الشك في الزمن على نحو الشبهة الحكمية فهل يجري استصحاب الحكم أم لا؟ وقع ذكر السيد الشهيد أن البحث هذا بتفاصيله مما علمت نكاته سابقاً أو ستأتي نكاته لاحقا في بحث استصحاب الموضوعات المركبة والمقيدة، لذا اعرض عنه. باعتبار أن لا خصوصية للزمن فإن هذا البحث مرتبط باستصحاب المقيد بأي قيد، سواء كان القيد زمانا أو غيره، فلا خصوصية لقيدية الزمن حتى ندخل في البحث. ولكن حيث إن قيدية الزمن تختلف عن باقي القيود في بعض الجهات لذلك نتعرض للبحث بمقدار ما يرتبط بحيثية الزمن. فنقول: هنا ثلاثة مطالب: المطلب الاول: ما إذا وقع الشك في الحكم للشك في القيد.

المطلب الثاني: ما اذا علم انتفاء القيد واحتمل قيام قيد آخر مقامه.

المطلب الثالث: ما اذا شك ابتداءا هل ان المقيد على نحو وحدة المطلوب أم على نحو تعدده، وهذا البحث اقتصر عليه السيد الخوئي[[9]](#footnote-10) في المقام ولم يتعرض للبحثين الاولين تبعا لصاحب الكفاية.

**البحث الاول:** ما اذا وقع الشك في الحكم لأجل الشك في القيد، مثلاً، إذا وقع الشك في وجوب الصوم في النهار لأجل الشك في القيد وهو هل ان النهار مما ينقضي بسقوط القرص أو مما ينقض بزوال الحمرة الشرقية، فوقع البحث في ذلك: فحينئذٍ تارة يكون الشك في القيد على نحو الشبهة المفهومية، وتارة يقع الشك في القيد على نحو الشبهة الحكمية.

**أما المورد الأول:** فإن الصوم الواجب مغيا بالغروب، ولا ندري أن الغروب هو عبارة عن سقوط القرص أو أن الغروب عبارة عن زوال الحمرة، فالشك في مفهوم الغروب، وقد مرّ أن الاستصحاب لا يجري في الشبهات المفهومية، إذ المفروض أن غاية الصوم الواجب ليس عنوان الغروب، كي يقال إذا شككنا في أن هذا العنوان حصل أو لا فنجري استصحاب عدم حصوله، بل ان الغاية واقع الغروب وواقع الغروب مردد بين مقطوع الحصول ومقطوع عدم الحصول. فاستصحاب الحكم حينئذ أي وجوب الصوم مثلاً أو استصحاب بقاء النهار من قبيل استصحاب الفرد المردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، فإن كان النهار مغيا بسقوط القرص فهو مقطوع الارتفاع وإلا فهو مقطوع البقاء. فليس هناك شك في البقاء كي يجري استصحابه.

**المورد الثاني:** ما إذا شك في القيد لشبهة حكمية، أي ليس عندنا تردد في مفهوم الغروب وإنما نحن نشك إما لتعارض الروايات، أو لأن الدليل لبي، فلم يحرز لسانه، فنحن نشك حكماً هل أن الشارع جعل غاية صلاة العشاء نصف الليل أم ان الشارع جعل غايتهما طلوع الفجر فهي شبهة حكمية وليس مفهومية، فاذا كانت الشبهة مفهومية فلا يجري استصحاب نفس القيد استصحاب الليل أو استصحاب النهار لانه لا ينقح موضوع الشبهة فهل تصل النوبة لاستصحاب نفس الحكم أي استصحاب وجوب الصوم أو استصحاب وجوب الصلاة أم لا؟ فاذا وصلت النوبة لاستصحاب الحكم فتارة تكون الشبهة تحريمية وأخرى تكون الشبهة وجوبية.

فهنا فرضان:

**الفرض الاول:** ان تكون الشبهة تحريمية، مثلاً: حرّم الشارع الجلوس في مجلس الغيبة أو مجلس المعصية فلم ندر ان المحرم الجلوس ساعة أو الجلوس ساعتين، فهنا أفاد السيد الاستاذ (دام ظله) بحسب التقرير: ان الزمن تارة يلحظ كماً وأخرى يلحظ ظرفاً، فإن لوحظ كماً بمعنى أن الزمن لا دخل له في معروض الحرمة أصلاً، وإنما رؤي مشيراً للمقدار المحرم في نفسه، هل أن المقدار المحرم من الجلوس بهذا الحد أو بهذا الحد، فلا اشكال ان المتيقن من الحرمة هو الحد الاكثر لا الاقل إذ لا ندري هل ان الشارع يحرم هذا المقدار الاقل، مثلاً هل بعض الجلوس في مجلس الغيبة هو المحرّم؟ أو ان المحرم ان يجلس إلى انقضاء المجلس، فالمقدار المتيقن من الحرمة هو الأكثر لا الأقل، فلذلك لو جلس المقدار الأقل فشككنا فيما بعده بالحرمة فليس الشك في استمرار الحرمة لأننا لم ندر ان الحرمة حدثت أم لم تحدث، إذ لعل معروض الحرمة هو الأكثر لا الأقل، فالحرمة لم تحرز فعليتها كي يجري استصحابها.

**الفرض الثاني**: أن الزمن ظرف، صفة ملحوظة في المتعلق، فحينئذٍ يقال الاقل قدر متيقن، لأن المحرم دائر بين الأقل والأكثر، فقطعاً هذا المقدار محرم، أما أن الشارع حرم أكثر من ذلك أم لا؟ فهذا مشكوك، مثلاً قطعا الشارع حرم الجلوس في مجلس الغيبة ما دام الجالسون مشتغلين بالغيبة، لكن هل حرم الجلوس في المجلس ولو انقطع الكلام، فهذا صار شك في المقدار الزائد من الحرمة فهنا الاقل القدر المتيقن والأكثر مشكوك.

فهنا يقال قطعا الحرمة اصبحت فعلية ولكن هل يستصحب بقائها بعد انقضاء المقدار المتيقن والشك في الزائد؟ لا يجري استصحابها. والسر في ذلك: ـ **وهذا سر الفرق بين الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية** ـ : أن الحرمة انحلالية، أي تنحل لحرمات بعدد الجلوسات، فالشك في حرمة الجلوس الزائد شك في حرمة جديدة، وهو مجرى لاستصحاب عدم الجعل.

### 021

ذكرنا فيما سبق أن هناك ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول:** إذا شك في أن القيد الزمان راجع للحكم أم لا، فهل يجري استصحاب الحكم؟ وقد ذكرنا أن السيد الأستاذ (دام ظله) فصّل بين الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية، ففي الشبهة التحريمية لا يجري الاستصحاب لكون الحرمة انحلالية، مثلاً: إذا علمنا بحرمة الجلوس في مجلس الغيبة، وشككنا هل أن الحرمة تنقضي بانقضاء الانشغال في الغيبة؟ أم أن الحرمة تبقى ما دام المجلس قائماً؟ أو علمنا بأن الشارع حرّم الأكل والشرب في يوم عاشوراء إلى وقت الظهيرة ولا نعلم هل ان الحرمة تستمر لما بعد الظهيرة أم لا؟ فقد افيد بأنه لا يجري استصحاب الحرمة لكونها انحلالية، فالشك في حرمة جديدة وليس الشك في بقاء الحرمة السابقة.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** إذا نظرنا لحيثية اتصاف المعروض بالحرمة، فمتى رأى العرف أن المعروض واحد رأى أن الحرمة الفعلية واحدة، فاستصحبها. مثلاً: إذا شك في أن حرمة وطئ الحائض هل تمتد لما بعد انقضاء الحيض وقبل الغسل؟ أم تنتهي بانقضاء دم الحيض؟ فهنا ذكر السيد الخوئي أنه لا يجري استصحاب الحرمة لما بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، بلحاظ أن الحرمة انحلالية، فلكل وطأ حرمة، فالشك في حرمة الوطيء بعد الانقطاع شك في حدوث حرمة جديدة فلا يجري استصحابها.

**ولكن يجاب عنه**: بانه إذا نظر العرف إلى حيثية اتصاف المعروض فقال: الوطأ كان متصفاً بالحرمة ولا يعلم الآن هل ما زال الوطأ ما زال متصفاً بالحرمة أو لا، فيجري استصحاب الاتصاف فانه متى ما لاحظ العرف حيثية الاتصاف اي موصوف ووصف، والموصوف بنظر العرف واحد فلأجل ذلك يجري بالنسبة إليه استصحاب الاتصاف بالحرمة. والمقام من هذ القبيل، ان يقال ان الجلوس في هذا المجلس كان متصفاً بالحرمة فلا ندري بعد انقضاء الانشغال بالغيبة وبقاء المجلس هل يبقى الاتصاف أم لا؟ فيجري استصحابه[[10]](#footnote-11).

هذا بالنسبة للشبهة التحريمية.

**أما بالنسبة للشبهة الوجوبية:** فتارة يلحظ الزمان على نحو الكم، وأخرى يلحظ الزمان على نحو المتى. فهنا لحاظان:

**اللحاظ الأول:** ما إذا لوحظ الزمن على نحو الكم. والمقصود بذلك: أن الزمن لم يؤخذ في المتعلق صفة ولا قيداً إنما هو مجرد مشير إلى وجود المتعلق وأنه دائر بين القصير والطويل، مثلاً: إذا علمنا بأن الشارع أوجب المبيت في مزدلفة، ولكن لا نعلم أن المبيت إلى طلوع الفجر أم أن المبيت إلى طلوع الشمس؟ فالزمن لم يؤخذ في المتعلق وهو المبيت، وإنما اخذ مشيراً لوجود دائر بين القصير والطويل بين ساعة أو ساعتين مثلاً، ففي هذه الصورة حيث إن الزمن لم يؤخذ في المتعلق لا صفة ولا قيداً، وإنما المتعلق هو وجود مردد، لذلك حتى لو لم يكن الزمان موجوداً لكان المتعلق مردداً، ففي مثل هذا اللحاظ هل يجري استصحاب وجوب المبيت بعد طلوع الفجر أم لا؟

فهنا طرح السيد الاستاذ بحسب تقريره ثلاثة أسئلة: [[11]](#footnote-12)

**السؤال الأول:** هل ان المقام من قبيل الشك في المقتضي؟ أم أنه من قبيل الشك في الرافع؟ إذ قد يقال كما في كلمات سيدنا (قده) أنه إذا تردد المجعول بين الفرد القصير والطويل فهو من الشك في المقتضي، ولذلك أفاد (قده) أنه لو دار أمر الصلاة بين ركعتين أو أربع، فهو من الشك في المقتضي.

ولكن بحسب الاصطلاح هذا ليس من الشك في المقتضي، والسر في ذلك:

أن مصطلحهم في الشك في المقتضي كما مر ما إذا كان مرور الزمن مضعفاً لاستعداد البقاء بحيث إن استعداد البقاء هو متقوم بمرور الزمن، كما أفيد في خيار الغبن مثلاً، ان المغبون بعد التفاته للغبن ومرور مدة يتمكن فيها من إعمال الخيار، فلم يعلم، هل أن خيار الغبن من الأول صالح للبقاء لما بعد هذه الفترة؟ أم أنه قاصر عن الامتداد؟ فالشك في قابليته أو قصوره نتيجة لمرور الزمن، فهنا يكون الاستصحاب استصحابا مع الشك في المقتضي.

أما إذا كان للمجعول غاية زمانية، وترددت الغاية بين نقطتين فهذا ليس شكا في المقتضي وإنما الشك في الرافع، بمعنى أن المقتضي لوجوب المبيت محرز إنما الشك في غايته هل أن الغاية التي هي حد له من الاول طلوع الفجر ام طلوع الشمس فالشك في الغاية شك في الرافع لا شك في المقتضي.

**السؤال الثاني:** هل أن المقام من قبيل استصحاب الفرد؟ أم من قبيل استصحاب الكلي؟ إذ قد يقال إن المقام من قبيل استصحاب الفرد، والسر في ذلك:

أن الأثر في كل مورد إن كان أثراً للفرد كان من استصحاب الفرد وان كان أثراً للجامع كان من استصحاب الجامع والاثر في المقام هو المنجزية، ووجوب الإطاعة، وهذا الأثر أثر لكل وجوب لا أنه أثر لمطلق الوجوب أو طبيعي الوجوب، بل كل فرد فرد من الوجوب يترتب عليه هذا الاثر المنجزية ووجوب الإطاعة. فحيث علمنا بفرد من الوجوب للمبيت، وتردد هذا الفرد بين القصير والطويل، فاستصحابه من استصحاب الفرد المردد، ولا يجري الاستصحاب في الفرد المردد.

**ولكن الصحيح: أولاً:** إن المقام يتصور كونه من استصحاب الكلي، فإن موضوع الأثر العقلي الا وهو التنجز ووجوب الاطاعة هو طبيعي الوجوب، إذ يقال ان الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية حيثيات تقييدية فعندما يسئل: كل فرد من الوجوب لماذا يجب اطاعته؟ لانه الزام من المولى الواجب الطاعة، فبما ان العلة في وجوب اطاعة كل فرد من الوجوب انه الزام المولى الحقيقي، إذن معناه موضوع وجوب الاطاعة هو طبيعي إلزام المولى الحقيقي، فموضوع الأثر هو الجامع، فبما أن موضوع الاثر الجامع طبيعي الزام المولى الحقيقي، إذن بالنتيجة جزمنا بحدوث هذا الطبيعي وأنه فعلي، لكن هذا الطبيعي (طبيعي الوجوب) تردد بين فردين: قصير ينتهي بطلوع الفجر، وطويل ينتهي بطلوع الشمس فاستصحاب طبيعي الوجوب من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثاني المردد بين الطويل والقصير.

**ثانياً**: لو سملنا ان المقام من استصحاب الفرد لا من استصحاب الكلي، بأن قلنا ان النظر العرفي لا يرى تعدداً في الفعلية بمعنى: لو أن الوجوب واقعاً كان باقياً إلى طلوع الشمس فلا يراه العرف وجوباً ثانياً بل استمرار للأول، فليس هناك تعدد في الفعلية بنظر العرف، كي يقال إذن هنا كلي دائر بين فعليين، قصير وطويل بل الفعل واحد.

فإذا كان الوجوب فردا فعليا واحدا بنظر العرف انتهى بطلوع الفجر او طلوع الشمس، جرى استصحابه وإن استوحش من استصحابه جرى الاستصحاب في الاتصاف، فيقال: كان المبيت متصفا بالوجوب فهو كذلك.

**السؤال الثالث:** إن اجريتم الاستصحاب في المقام كاستصحاب وجوب المبيت فلماذا لا تجرون الاستصحاب إذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، مثلاً إذا تردد الصلاة الواجبة بين عشرة اجزاء او احد عشر فأتى المكلف بعشرة وشك في وجوب الحادي عشر، فلماذا لا يجري استصحاب الوجوب بنفس التصويرات التي ذكرتموها؟

**قلنا: أولاً**: لا يتصور الامتداد في المقام، اي ان كان المركب الصلاتي عشرة فهو غير المركب الصلاة من أحد عشر، فلا يرى أن كونه أحد عشر امتداد لكونه عشرة بل يرى فرداً آخر، فلعدم تصور الإمتداد بنظر العرف لا يكون المقام من استصحاب فرد الوجوب.

**ثانياً:** لو تصورنا الامتداد فالا شكال المذكور في الفرائد والكفاية وارد وهو: أن استصحاب الوجوب بعد الإتيان بالجزء العاشر لا يثبت تعلق الوجوب بالأكثر، وحيث إنه لا يثبت تعلق الوجوب بالأكثر تجري البراءة عن وجوب الجزء الحادي عشر وهي حاكمة على جريان الاستصحاب.

فتلخص: أنه في اللحاظ الأول للشبهة الوجوبية وهو ما إذا كان الزمن مشيراً لفرد من الوجوب قصير أم طويل يجري استصحاب الوجوب.

يأتي الكلام في اللحاظ الثاني.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 022

**اللحاظ الثاني في الشبهة المفهومية**: وهو، ما إذا أخذ الزمان على نحو المتى. كما إذا علمنا أن وجوب صلاة العشاء إلى نصف الليل أو إلى طلوع الفجر، فهنا صورتان كما قسمه الشيخ في الفرائد والنائيني في الفوائد:

1ـ ان الزمن تارة يكون ظرفاً. 2ـ تارة يكون قيداً. بمعنى أن الزمن تارة يكون تحت الطلب، فهو من شمول المتعلق. وتارة يكون فوق الطلب، فهو من شؤون الوجوب نفسه. فإذا فرضنا أن الزمن كنصف الليل أو طلوع الفجر إنما هو من شؤون المتعلق من دون أن يتقيد به الوجوب، أي ان المولى أوجب صلاة العشاء في زمن ينتهي بنصف الليل أو بطلوع الفجر، فهنا يأتي فيه ما ذكرناه في اللحاظ الأول وهو ما أخذ الزمن بنحو الكم حرفاً بحرف.

**وأما في الصورة الثانية:** وهي أن الزمن لوحظ قيداً أي لوحظ فوق الطلب لا تحت الطلب، فمتى لوحظ الزمن مفروض الوجود فكأن المولى قال: في ظرف دخول الليل إلى نصفه أو طلوع الفجر فأنت مكلف بصلاة العشاء، فأخذ الزمن مفروض الوجود في رتبة سابقة على الطلب، لا أنه أمر بصلاة في ظرف ينتهي بكذا أو بكذا. فحينئذٍ يكون الزمن قيداً للوجوب حيث إذن مفروض الوجود، ففعلية الوجوب منوطة بفعليته، وبالتالي فحيث إن الزمن قيد وتعدد القيد يوجب تعدد المقيد، فإن كان الوجوب مقيداً بما بين الغروب ونصف الليل فهو فرد، وإن كان مقيداً بما بين الغروب وطلوع الفجر فهو فرد آخر، وبالتالي فنحن لم نحرز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة كي نستصحب، لأن ما هو المتيقن هل هو الوجوب من الغروب إلى النصف، أو هو الوجوب من الغروب إلى طلوع الفجر، فحيث لم نحرز ما هو المتيقن اذن بالنتيجة لا يجري الاستصحاب، إلا بناءً على التصوير السابق من لحاظ حيثية الاتصاف، بأن يقال: إن الصلاة قبل نصف الليل كانت متصفة بالوجوب فيجري استصحاب اتصافها لما بعد النصف.

هذا كان في المطلب وهو ما اذا شك في القيد نفسه وتردد بين حدين.

**المطلب الثاني:** ما إذا علمنا بأن الواجب متقيد بقيد، وعلمنا بانتفاء ذلك القيد، وشككنا في قيام قيد آخر مقامه، كما إذا علمنا أن المبيت الواجب في مزدلفة هو إلى طلوع الفجر ولكن نحتمل أنه بعد طلوع الفجر يقوم ما بين الطلوعين مقامه، فهنا لا يجري الاستصحاب على كل حال، أي سواء لوحظ الزمن كماً يعني مشيرا الى مقدارا معينا او لوحظ الزمن متى، فعلى اية حال بعد ان علمتم بتقيده بقيد وعلم انتفاء القيد فعلم انتفاء الوجوب بانتفاء قيده، فاحتمال قيام قيد آخر مقامه لا يصحح الاستصحاب، لأنه من الكلي من القسم الثالث وهو دوران الحكم بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث.

**المطلب الثالث:** ما تعرض له في الكفاية والسيد الخوئي، وهو ما إذا شك في ان الوجوب على نحو وحدة المطلوب أم على نحو تعدد المطلوب. وهذا المطلب كما ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريره يحتمل بمحتملات ثلاثة:

**المحتمل الاول:** أن يدور الأمر بين الأمر بالمقيَّد أو أمرين: امراً بذات الصلاة وأمراً بالمقيد.

بيان ذلك: أن لدينا الآن أمر بالمقيد وهو الأمر بالصلاة (صلاة العشاء) إلى نصف الليل، ولكن نحتمل أن هذا تعبير عن نفسه وهو الامر بالمقيد بحيث ينتفي بمجيء نصف الليل، ونحتمل انه تعبير عن امرين: امر بالصلاة على نحو اللا بشرط وامر بالصلاة المقيدة بنصف الليل وحيث انتفى الثاني يبقى الاول. فمع هذا الاحتمال هل يجري استصحاب الوجوب (وجوب صلاة العشاء) بعد نصف الليل ام لا. هذا بعد المفروغية عن عقلائية هذا المحتمل[[12]](#footnote-13)، حيث ذكر السيد الاستاذ وليس ببعيد كلامه: ان يصدر المولى أمرين: امر بالحصة، وأمر بالطبيعي، مع أن الأمر بالحصة يفي بجميع أغراضه وملاكاته لا يحرز أنها طريقة عقلائية، إذ يكتفي بالأمر بالحصة ما دامت تفي بجميع اغراضه.

وعلى فرض أنها عقلائية فهل يصار إلى الاشتداد والتأكد كما ذهب إلى ذلك السيد الصدر (قده) فقال: إذا اجتمع امر بالطبيعي وأمر بالحصة تأكدا أي تحولا الى وجوب واحد مؤكد، فهل الاشتداد امر عقلائي من دون ان يتأخر المولى في ذلك، أم لا؟ فإذا احتملنا في المقام امرين امر بالطبيعي لا بشرط وامر بالمقيد، والامر بالمقيد انتفى لمجيء نصف الليل. فهنا أفاد السيد الخوئي بجريان الاستصحاب، أي يجري استصحاب الوجوب الجامع بين فرد مطلق وهو وجوب الصلاة لا بشرط، وفرد مقيد وهو وجوب الصلاة إلى نصف الليل، فنحن نستصحب الوجوب الجامع بين هذين الفردين، وهو من الكلي من القسم الثاني، لدورانه بين فرد قصير إلى نصف الليل او فرد طويل.

ولكن ما أفاده محل تأمل واضح، من جهتين:

**الجهة الأولى:** أن هذا من استصحاب الكلي من القسم الثالث، لدورانه بين فرد مقطوع الارتفاع حتماً، وفرد مشكوك الحدوث، لا من الكلي من القسم الثاني، وبالتالي فلا يجري.

**الجهة الثانية:** لو جرى استصحاب جامع الوجوب الأعم من كونه متعلقاً بالطبيعي أو بالحصة، إلى ما بعد نصف الليل، فهو لا يثبت تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة إلا بنحو الاصل المثبت، وحيث لا يثبت ذلك تجري البراءة عن وجوب طبيعي الصلاة بعد نصف الليل، وجريانها حاكم على جريان الاستصحاب، ولو أردنا استصحاب الجامع بعد ان انقضى نصف الليل لإثبات التنجز أي تنجز الوجوب فهو من استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبل، لأنه إن كان مصبه الطبيعي فهو قابل للتنجز، وإن كان مصبه الحصة أي الصلاة إلى نصف الليل فقد انقضى وقته وحينئذٍ لا يقبل التنجز، والجامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبل ليس متنجزاً حتى نستصحبه.

هذا بالنسبة إلى ما افاده السيد الخوئي والتأمل فيه.

لكن لو فرضنا أننا نحتمل وجوب امر ذي اشتداد أي ذي مراتب، وان المرتبة المؤكدة منه قد انتفت وهي الصلاة إلى نصف الليل ونحتمل بقاءه ضمن مرتبة أخرى وهي ما بعد نصف الليل، فقد يقال: احرزنا شخصاً من الوجوب نحتمل أنه ما زال باقياً ببقاء مرتبة أخرى فيجري استصحابه. فتأمل.

**المحتمل الثاني:** وردنا أمر بالمقيد (صل إلى نصف الليل) ونحتمل ان الواقع كما هو ظاهره، ولكن نحتمل ان الواقع أمران: أمر بذات الصلاة وأمر بالتقيد، وحيث انتفى التقيد لانتفاء موضوعه حيث صار نصف الليل فالامر بذات الصلاة ما زال باقياً. فهنا لا يجري الاستصحاب لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة، لاحتمال أن الواقع هو الامر بالمقيد وقد انتفى.

**المحتمل الثالث:** جاءنا أمر بالمقيَّد (صل إلى نصف الليل) ونحتمل ان الواقع كما هو ظاهره فقد انتفى، ونحتمل ان الواقع رجوع القيد في هذا الامر إلى شدة الطلب لا إلى أصل الطلب، فأصل الطلب ما زال باقياً بعد نصف الليل وحينئذٍ نستصحبه.

**ولكن أجيب عن ذلك:** من أن المرتكز العقلائي عود القيد إلى المنشأ، أي إما إلى الأمر أو إلى المأمور به، أما عود القيد إلى الشدة والتأكد فليس عقلائياً إلا أن تقوم عليه قرينة واضحة. وبالتالي فهذا الحمل حمل غير عقلائي، لكن لو كان عقلائياً وحيث نحتمل رجوع القيد إلى الشدة لا إلى اصل الامر فنقول: تقينا بشخص من الامر ونحتمل أنه ما زال باقياً لأن التقيد رجع إلى شدته لا إلى أصله، فحيث نحتمل بقاءه نستصحبه. فتأمل.

هذا تمام الكلام في استصحاب الزمان والأمور التدريجية. يأتي الكلام غداً في استصحاب الحكم التعليقي.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 023

البحث في جريان

### الاستصحاب التعليقي

الذي قال به الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق العراقي (قده)، و.......

وسيدنا الخوئي وأغلب تلامذتهم.

وتصوير المطلب في الاستصحاب التعليقي: إن لجريان الاستصحاب في الحكم ثلاث حالات متصورة بدواً:

الحالة الأولى: أن يجري استصحاب الجعل، والجعل عبارة عن الحكم المجعول على الموضوع الكلي، كقوله: (يجب الحج على المستطيع). وقوله ينجس المائع إذا تغير بآثار النجاسة. فإن هذه القضية الكلية على نحو القضية الحقيقية هي المعبر عنها بالجعل، وهي قضية ثابتة سواء تحقق موضوعها خارجاً أم لم يتحقق، ولذلك لا يتصور الشك فيها إلا من باب الشك في النسخ، وإلا ما دامت قضية حقيقية والقضية الحقيقية مآلها إلى قضية شرطية فهي كسائر القضايا الشرطية ثابتة، تحقق موضوعها أم لا.

الحالة الثانية: أن يجري استصحاب المجعول، والمراد بالمجعول: الحكم الفعلي لفعلية موضوعه بتمام قيوده. كما إذا قال المولى في الحكم الوضعي: يتنجس المائع إذا تغير بالنجاسة، فوجد مائع وتغير بالنجاسة فأصبحت نجاسته فعلية لفعلية الموضوع، وحينئذٍ لو فرضنا أن تغيره زال بنفسه، فهل يبقى الحكم الفعلي بالنجاسة أم لا، فاستصحاب النجاسة التي أصبحت فعلية بفعلية التغير من استصحاب المجعول، أو كان في الحكم التكليفي، كما إذا فرضنا أن المولى قال: العنب المغلي حرام، فغلى العنب، وأصبح حراماً بحرمة فعلية ثم ذهب ثلثاه، فشككنا أن الحرمة الفعلية ما زالت باقية أم لا، فيجري استصحابها. وهذا لا كلام فيه، أي في صحة استصحاب المجعول الذي صار فعلياً بفعلية موضوعه إذا طرأت حالة أوجبت الشك، لا ما إذا تبدل مقوم من مقومات الموضوع، فإنه حينئذ لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب.

إنما الكلام اذا صار فعليا بفعلية قيوده ثم تبدلت حالته جرى استصحابه.

الحالة الثالثة: ما يُدّعى أنها حالة برزخية بين الجعل والمجعول، وهي ان يوجد الحكم لكن وجوداً تعليقياً لا فعلياً، فلا ندعي أنه لم يوجد أصلاً وما زال في مرحلة الجعل ولا ندعي انه اصبح فعليا بفعلية موضوعه فيدخل في المجعول، وإنما المدعى أن له وجودا تعليقياً، مثلاً: لا إشكال ان هناك فرقاً بين العنب والتفاح، فإن التفاح إذا وجد لا يوجد معه أي نوع من الحرمة، ولكن العنب إذا وجد وجد معه شيء، وهو أن يقال: هذا العنب يحرم إذا غلى. فالحكم المعلق على الغليان وهو الحرمة مشروطة بأمرين: العنبية، والغليان.

فبما أن الحرمة منوطة بأمرين فليست فعلية إلا إذا وجد الأمران معاً، وما لم يوجد شيء منهما فهي مجرد جعل لا أكثر. وإذا وجد احدهما قبل الآخر كما إذا وجدت العنبية فيقال: إن تلك الحرمة وجدت بوجود العنبية لكن وجوداً تعليقياً.

فإذا تحول هذا العنب إلى زبيب ولا ندري أن ذاك الوجود التعليقي للحرمة هل زال أم هو باقٍ، فنستصحب ذلك الوجود التعليقي الذي عبّر عنه في الكفاية نحو من الوجود.

فهل هذا الاستصحاب جارٍ لأن للحرمة نحواً من الوجود بوجود أحد الأمرين أم هو أمر خيالي موهوم.

وبصياغة السيد الأستاذ (دام ظله) أن للحكم ثلاثة ارتباطات:

1ـ ارتباطاً بموضوعه الكلي، حيث قال على نحو القضية الشرطية: العنب يحرم إذا غلى. أو قال بنحو القضية الشرطية: الماء طهور إذا غسل به المتنجس.

فهذه قضية كلية حقيقية.

2ـ الارتباط بتمام القيود المأخوذة في موضوعه، فلا تصبح الحرمة فعلية حتى تتحقق جميع القيود، وهو المعبر عنه بالمجعول.

3ـ ارتباط الحكم بشخص الموضوع، فإن لكل حكم موضوع، مع غمض النظر عن القيود المأخوذة في الموضوع، فإذا وجد الموضوع قبل وجود قيوده تحقق الارتباط الثالث ارتباط الحكم بشخص موضوعه. مثلاً: إذا قال المولى: انفق على ولدك إذا كان محتاجاً، فقبل وجود الولد لا توجد إلا قضية جعلية، وبعد وجود الولد وفعلية الحاجة اصبح وجوب الانفاق فعليا، ولكن اذا وجد الولد الكبير وهو الى الآن ليس محتاجا فقد تحقق ارتباط وهو ارتباط الحكم بشخص موضوعه أي وجد وجوب الانفاق بوجود الولد الكبير وجوداً تعليقياً. فلو صار الولد كافراً أو مخالفاً فشككنا هل يجب الانفاق عليه بعد أن صار بهذه الحالة أي هل أن الوجوب التعليقي ما زال قائما ام لا فنستصحبه. فهذا ما يعبر عنه بالاستصحاب التعليقي أي استصحاب الحكم التعليقي.

والبحث في هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول: في أصل جريان الاستصحاب. المقام الثاني: في معارضة هذا الاستصحاب الاستصحاب التنجيزي.

أما المقام الأول: فقد انكره المحقق النائيني (قده) وقال: ما يجري فيه الاستصحاب ما كان موضوعاً لأثر، إما أثر شرعي أو أثر عقلي، فلابد أن ننقح أين موضوع الاثر، فلأجل ذلك نقول: عند تنقيح موضوع الاثر في جميع الأحكام لا يوجد إلا شيئان: جعل ومجعول. فالجعل: القضية الحقيقية الكلية موضوع لآثار، ولو شك في نسخها استصحب.

والمجعول: وهو ذاك الجعل إذا تحققت جميع قيوده، بلحاظ أن كل قيد يؤخذ في الحكم فهو مأخوذاً لبّاً في الموضوع، فلا معنى لأن يقال هناك شخص الموضوع وقيود الموضوع، بل الموضوع هو ما جمع سائر القيود الدخيلة في فعلية الحكم. فلأجل ذلك لا يمكن أن يصبح للحكم أي نحو من انحاء الوجود ما لم يتحقق موضوعه وموضوعه هو الجامع لسائر قيوده فلا فعلية للحكم بأي نحو قبل فعلية القيود.

وأما دعوى وجود امر ثالث لا هو جعل ولا مجعول، فهو أمر موهوم، وإلا لا وجود لشيء يكون موضوعاً للأثر وراء الجعل والمجعول.

هذا بحسب البرهان الثبوت الذي أقامه النائيني (قده).

وبحسب البرهان الإثباتي الذي ذكره السيد الأستاذ (دام ظله): أن مرجع القضايا الجعلية الحقيقية إلى قضية شرطية ثلاثية الأطراف، فإنّ القضيّة الشرطية قد تكون ثنائية الأطراف كما إذا قال: إذا وجد الولد فعقّ عنه، فليس هناك إلا طرفان: الولد، والأمر بالعقيقة، وإلا لم يجب فينتفي الحكم من باب السالبة بانتفاء الموضوع. فهذه قضية شرطية ثنائية الأطراف.

وأما إذا قال: العنب إذا غلى يحرم، فهي قضية شرطية ثلاثية الأطراف مفادها أن الغليان سبب لربط الحكم بموضوع، فهناك موضوع وراء الشرط، وإنما يرتبط الحكم بهذا الموضوع إذا تحقق الشرط. فهذه القضية الشرطية لها منطوق ومفهوم.

منطوقها: إن ثبوت الحكم لموضوعه يدور مدار الشرط.

ومفهومها: إن لم يوجد الشرط خارجاً فلا حكم، فمن أين يدعى أن هناك نحواً من الوجود للحكم يتحقق وإن لم يوجد الشرط. بمعنى أنه إن وجد الموضوع وجد للحكم نحو من الثبوت وإن لم يوجد الشرط، فهذا خلف مفهوم الشرط.

إذن بالنتيجة: دعوى جريان استصحاب الحكم التعليقي غير تامة.

وأما ما وجد في كلمات الشيخ الاعظم من استصحاب الملازمة أو السببية أو القابلية، فيأتي عنه الكلام إن شاء الله تعالى.

### 024

ذكرنا فيما سبق أن المحقق النائيني (قده) أنكر الاستصحاب التعليقي، وأفاد: أن مرجع القضية الشرطية إلى القضية الحملية. فإذا قال المولى: العنب يحرم إذا غلى، فإن مآل هذه القضية إلى قوله: العنب المغليّ حرام، والسر في ذلك: أن كل قيد يؤخذ في الحكم فهو إما تحت الطلب أو فوق الطلب، ولا ثالث لهما.

فإن كان القيد تحت الطلب كما إذا قال: صل مع الطهور، حيث إن الحكم ليس منوطاً بالطهارة، وإنما الطهارة مطلوبة، أي أن الحكم وهو وجوب الصلاة ثابت في رتبة سابقة على الطهارة. فالطهارة تحت الطلب، وهو الوجوب، لذلك فهي من قيود المتعلق، التي يجب تحصيلها.

وأما اذا كان القيد فوق الطلب، أي انه اخذ بالنسبة إلى الحكم مفروض الوجود، فهو ملحوظ في رتبة سابقة على الحكم، لا في رتبة لاحقة، وهذا معناه رجوعه للموضوع، ومعنى رجوعه للموضوع أن ثبوت الحكم منوط بتحققه، فإذا قال: العنب يحرم إذا غلى فإن هذا القيد وهو الغليان حيث إنه ليس تحت الطلب أي مما يطلب تحصيله بل فوق الطلب، أي انه فرض وجوده ثم رتب عليه الحكم، فحيث إنه اخذ مفروض الوجود كانت فعلية الحكم وهي الحرمة منوطة بفعليته، فلا ثبوت للحكم قبل تحققه، وهذا معنى أن قيود الحكم ترجع إلى قيود الموضوع،

وبالتالي فأي فرق بين أن يقول المولى: العنب المغلي حرام، حيث أخذ الغليان في الموضوع، وبين أن يقول: العنب يحرم إذا غلى، حيث لم يأخذ الغليان في الموضوع لأن الموضوع خصوص العنب وجعل الغليان شرطاً في الحكم. لا فرق بينهما فإن مآل القضيتين واحد، وهو ما لم يكن للغليان وجود فلا فعلية للحكم. وبالتالي فكيف يستصحب وجود الحرمة قبل تحقق الغليان؟ مع أنه لا فعلية لها قبل فعليته.

وقد أورد على كلام المحقق النائيني (قده) من قبل جمع من المحققين كسيد المستمسك والمحقق العراقي والمحقق الاصفهاني (قده) وغيرهم عدة إيرادات:

الا يراد الأول: ما ذكره سيد المستمسك (قده). ومحصّله: أن إرجاع قيود الحكم إلى قيود الموضوع واعتبارها قضية مسلمة مفروغاً عنها، ممنوع، ومحل تأمل. والسر في ذلك من خلال إشكالين سجلهما في المستمسك:

الا شكال الاول: أن ما ورد في كلمات المحقق النائيني من أن مآل القضية الشرطية إلى القضية الحملية وأنه لا فرق بين أن يقول العنب يحرم إذا غلى او اذا قال العنب المغلي حرام، لا فرق بينهما عند النائيني، فهذا ممنوع.

فإن النكتة التي ارتكز عليها النائيني أن الموضوع علة تامة للحكم، فلا يتصور للحكم فعلية قبل فعلية الموضوع لأنه العلة التامة له، وبالتالي فأي قيد يرجع للموضوع فلا فعلية للحكم قبل فعليته، وهذا ليس محل الكلام، وإنما محل الكلام هو إن رجوع قضية إلى قضية لبّاً شيء، وما هو موضوع الأثر شيء آخر.

فقد ترجع قضية إلى قضية تحليلاً ولبّاً، لأن القضية الثانية لازم للأولى أو ملزوم لها، أو ملازم لها، فليكن. ولكن المفروض أن موضوع الأثر هو ما يفهم عرفاً من لسان الدليل، لا ما تؤول إليه القضية تحليلاً ولبّاً، فإن المدار في تحديد موضوع الأثر على ما يستظهره العرف من لسان الدليل، لا أن المدار على ما تؤول إليه القضية المأخوذة في لسان الدليل تحليلاً ولبّاً.

وبالتالي فهل مدعى النائيني أن لا فرق إثباتاً بين قول المولى: العنب يحرم إذا غلى، والعنب المغلي حرام؟ فهذا خلاف الظاهر جزماً، فالأولى قضية شرطية، والأخرى قضية حملية، وهنا الغليان مأخوذ في الموضوع، وفي الآخر الغليان مأخوذ في الحكم،

وإن كان مدعاه أنه وإن كان هناك فرق بينهما لساناً وإثباتاً لكن لا فرق بينهما ثبوتاً وتحليلاً، فيقال: فليكن لا فرق بينهما ثبوتاً إلا أن موضوع الأثر والذي بلحاظه تختلف جريان الاصول هو ما ورد في لسان الدليل، ولأجل ذلك لو قال المولى: إذا وجد شهر رمضان فصم، وقال: صم في شهر رمضان. فإنه لا فرق بين القضيتين ثبوتاً مع أنه على إحداهما يجري الاستصحاب وعلى الأخرى لا يجري الاستصحاب، فإنه إذا قال المولى: إذا وجد شهر رمضان فصم، فشككنا في يوم الشك أن شهر رمضان ما زال باقياً كي يجب الصوم أم لا؟ جرى استصحاب بقاء شهر رمضان لأن موضوع وجوب الصوم وجود شهر رمضان بنحو مفاد كان التامة.

وأما إذا قال المولى: صم في شهر رمضان، أي أن الواجب عليك الصوم المتصف بكونه في شهر رمضان على نحو مفاد كان الناقصة. إذن إذا شككنا في يوم الثلاثين أنه من شهر رمضان أم لا، استصحاب وجود شهر رمضان إلى هذا اليوم لا يثبت أن الصوم في هذا اليوم في رمضان، فاستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة.

وكذلك إذا قال المولى: إذا وجد في الحوض كر فتطهر به، وقال: إذا ما في الحوض كراً فتطهر به.

فإنه يختلف جريان الاصل فعلى الاول بما أن الموضوع، في التطهير وجود كر على نحو مفاد كان التامة اذا شك في بقاء الكر جرى استصحابه، وعلى الثاني بما ان موضوع الاثر اتصاف الماء كونه كرا على نحو مفاد كان الناقصة فاستصحاب وجود الكر لا يثبت ان ما في الحوض كراً فلا يترتب عليه الاثر، فكيف يقال إن لسان الدليل لا عبرة به وإن العبرة ما تؤول اليه القضية لبّاً، والحال أن هناك فرقاً بين القضيتين من حيث جريان الاصل وعدمه،

نعم، لو ادعي أن قوله: إذا وجد شهر رمضان فصم، هو كناية عرفاً عن قوله: صم في شهر رمضان، أي ان المنفهم عرفاً من الاولى هو الثانية وبالتالي لا فرق بينهما حتى إثباتاً لان الظاهر من الأولى نفس الثانية. لو ادعي ذلك فنعم، لكنه خلاف الظاهر جداً لان المنفهم من كل منهما غير الأخرى.

ولكن يلاحظ على ما أفيد: أن هناك فرق بين سنخين من القضايا، فعندما نقول: مآل قضية إلى قضية فهذا يتصور على نحوين:

النحو الاول: أن بين القضيتين ملازمة في مقام اللب والتحليل، كما مثّل هو (قده) فإن بين وجود شهر رمضان وبين كون الصوم في شهر رمضان ملازمة، إذ متى ما وجد شهر رمضان كان الصوم في شهر رمضان ومتى ما كان شهر رمضان كان الصوم موجود، ومتى وجد الكر كان في الحوض كراً، ومتى ما كان في الحوض كراً كان الكر موجوداً، فبين القضيتين ملازمة. فهنا اذا كان بين القضتين ملازمة لباً فالمدار على القضية المأخوذة في لسان الدليل لا على لازمها او ملزومها او ملازمها،

والنظر الثاني :أن تكون القضية بنظر العرف هي القضية الحملية وليس شيئا آخر، أي ان قوله العنب يحرم إذا غلى بنظر العرف هو قوله العنب المغلي حرام وذلك لاحتفافها بمرتكز عقلائي واضح، وهو أن موضوع الحكم الا وهو العنب بالنسبة إلى الغليان إما مهمل او مطلق او مقيد ولا يتصور شق رابع،

فأما الإهمال فهو محال ثبوتاً

وأما الإطلاق فهو خلف أخذه قيداً إذ كيف يجتمع الإطلاق مع أخذه قيداً في القضية فتعين الاحتمال الثالث وهو أن الموضوع مقيد به. فإذا كان الموضوع مقيداً به فسواء قال العنب يحرم إذا غلى، او قال العنب المغلي حرام، فإن النتيجة بنظر العرف واحدة، ما دام الغليان قيداً فيه.

أو فقل كما في اجود التقريرات:[[13]](#footnote-14) ان القيد اما مفروض الوجود في رتبة سابقة على الحكم او ليس مفروض الوجود فإن كان مفروض الوجود كان ثبوت الحكم منوطاً بثبوته لا محالة ، فسواء أخذته في لسان الدليل شرطاً أو أخذته في لسان الدليل وصفاً للموضوع فعلى اية حال قد اخذ مفروض الوجود أي ان ثبوت الحكم منوط بثبوته.

### 025

ذكرنا فيما سبق في مناقشة سيد المستمسك أن مقصود المحقق النائيني الرجوع القضية الشرطية للقضية الحملية ليس دعوى أن مفهوم القضية الشرطية هو مفهوم القضية الحقيقية، كي يقال بأنّ الفرق بينهما وجداني. وإنما المقصود أن مرجع القضيتين مع وجود الفرق بينهما إلى جعل واحد، أي أن القضيتين إذا عرضا على المرتكز العرفي وهما قوله (العنب يحرم إذا غلى)، و(العنب المغلي حرام)، يرى المرتكز العرفي أن القضيتين بحسب موضوع الأثر شيء واحد، أي ان موضوع الاثر في كليهما مركب من العنبية والغليان، فرجوعهما إلى مجعول واحد شيء ، وعدم الفرق بينهما في المعنى شيء آخر.

**ثانياً:** ما ذكره السيد الحكيم (قده)، من النقض وهو أن لازم عدم الفرق بين القضية الشرطية والقضية الحملية، الغاء الخصوية اللسانية والغاء الخصوصيات اللسانية معناه الغاء مفهوم الشرط، وهذا مما لا يمكن ان يتفوه به احد.

**فيلاحظ عليه:** أنه لا ريب في اختلاف الخصوصيات اللسانية بين القضايا، وإنما المدعى كما يرجع الى العرف في فهم دلالات الخصوصية اللسانية فيقال: إن كان اللسان لسان شرط انعقد له المفهوم وإن لم يكن لسان شرط فلا مفهوم له، وإن كانت القضية مشتملة على وصف وموصوف نحو: اكرم الفقيه العادل، فلها مفهوم وإن لم تكن كذلك نحو: اكرم الفقيه، فلا مفهوم له، أو أن هناك فرقاً بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصّلة. فهناك فرق بين قوله: المرأة غير القرشية ترى الدم الى الخمسين، وبين قوله: إذا لم تكن المرأة قرشية فلا ترى الدم إلى الستين، بينهما فرق بلا إشكال، والعرف هو المرجع في فهم دلالات الخصوصيات اللسانية.

لكن كما أن العرف مرجع في فهم الخصوصيات اللسانية فالمرتكزات العرفية مرجع في تحديد المراد الجدي من القضايا، ولذلك يلغي العرف خصوصية العناوين في بعض القضايا لمناسبات ارتكازية، مثلاً: إذا قام الدليل على أن من نسي الركوع حتى سجد السجدتين بطلت صلاته ولم يرد دليل على ان من نسي السجدتين حتى ركع بطلت صلاته لكن المرتكزات العرفية تقول لا خصوصية لكون المنسي هو الركوع حتى دخل في الركن او المنسي هو السجود حتى دخل الركن، فالرجوع الى العرف في الغاء الخصوصية تحكيم للمناسبات الارتكازية في تحديد المراد الجدي من القضية الجعلية.

أو يرجع الى العرف في قوله من حاز ملك في انه لا خصوصية للحيازة وأن المقصود كل من بذل جهداً في تحصيل شيء فله الحق في ما بذل جهده في تحصيله لا خصوص الحيازة، إذن كما أن العرف مرجع في فهم الخصوصيات اللسانية لذلك يرى مفهوم الوصف والشرط، فالعرف مرجع في مرتكزاته لتحديد المراد الجدي. وإذا عرض على العرف هذه القضية وهي العنب يحرم إذا غلى. فهم بحسب مرتكزاته أن فعلية الحرمة منوطة بقيدين: العنبية، والغليان، وأنه ما لم يكن الغليان فعليا فلا فعلية للحرمة، لا أن العرف يلغي خصوصية الصياغة الشرطية ويقول هي قضية خبرية محضة، وإنما يقول من حيث تحديد موضوع الاثر مآل القضية الشرطية والقضية الحملية إلى شيء واحد.

**ثالثاً**: ما ذكره سيد المستمسك (قده) من أنه لا ريب في الفرق بين إذا وجد شهر رمضان فصم، وقوله: صم في شهر رمضان.

من حيث جريان الاستصحاب في الاول، وعدم جريانه في الثاني. او قوله: إن وجد كر فتطهر، وقوله: إن كان ما في الحوض كراً فتطهر به.

في جريان الاستصحاب بناء على الاول وعدم جريانه بناءً على الثاني، وهذا يعني ان اختلاف اللسان مؤثر في جريان الاصول، لا أن اختلاف اللسان لا أثر له، فلنقل في المقام كذلك، إن اختلاف اللسان بين قوله: العنب المغلي حرام، وقوله: العنب يحرم إذا غلى، في أن الاستصحاب يجري بحسب اللسان الثاني ولا يجري بحسب اللسان الاول، فالأمر في المقام كذلك.

**ولكن هذا يلاحظ عليه:** بأنه إذا كان العرف بحسب مرتكزاته لا يرى فرقاً من حيث موضوع الجعل بين قوله (إذا وجد شهر رمضان فصم) وقوله (صم في شهر في رمضان) فلا فرق بينهما ان يجري الاستصحاب فيهما او لا يجري على كليهما. وإن كان العرف يرى بحسب مرتكزاته أن التعبير بـ(في) يشير إلى نسبة خاصة وليس كناية عن مجرد المقارنة بين الزمن وبين الصوم، فإذا العرف بحسب مناسباته الارتكازية يرى فرقاً، لا محالة هذا يكشف عن الفرق في مقام الجعل، ويكشف عن الفرق في المراد الجدي وبالتالي يجري الاستصحاب بحسب احدهما دون الآخر.

أما في محل كلامنا فالمدعى أن القضيتين لو عرضاً على المرتكز العرفي العنب يحرم إذا غلى، والعنب المغلي حرام، فإن العرف يقول لا افهم منهما إلا أن الحرمة منوطة بشيئين: العنبية والغليان، لا أنها منوطة بالعنبية ولكن الأثر إنما يترتب في فرض الغليان.

إذن المسألة في الفرق بين الموارد بتحكيم المرتكزات العرفية في تحديد المراد الجدي ليس إلا.

**الا شكال الثاني[[14]](#footnote-15):** بأن الحكم كحرمة الشرب، هل هي منوطة بالوجود الخارجي للغليان؟ أو منوطة بالوجود اللحاظي للغليان؟

فإن كان الحكم منوطاً بالوجود الخارجي للغليان بحيث لا فعلية للحرمة قبل وجود الغليان خارجاً، تم كلامهم، من أنه لا يجري استصحاب الحرمة قبل الغليان، لأنه لا يقين بالحدوث، كي يستصحب. وأما إذا كان الحكم منوطاً بالوجود اللحاظي وهو الصحيح، فإن الجعل الصادر من المولى ربط الحرمة بعنوان الغليان، أي ربط الحرمة بالصورة الملحوظة للغليان لا أنه ربط الحرمة بواقع الغليان والا لو كانت الحرمة منوطة بواقع الغليان لزم التفكيك بين الجعل والمجعول، فالجعل فعلي منذ الإنشاء لكن المجعول لا يكون فعلياً الا بعد فعلية الغليان، والتفكيك بين الجعل والمجعول أشد فساداً من العلة العلّة والمعلول، فإن العلة والمعلول وجودان فيتصور تفكيك بينهما، أما الجعل والمجعول شيء واحد، إذن النسبة بين الجعل والمجعول نسبة الإيجاد للوجود، لا نسبة العلة للمعلول، والفرق بينهما اعتباري وليس فرقاً حقيقياً، وبالتالي لا يتصور انفكاك بينهما، فدعوى أن الجعل حصل لكن المجعول لم يحصل بعد مستلزم للخلف.

**والنتيجة:** بما أن الحرمة منوطة بالوجود اللحاظي للغليان فإن الحرمة اصبحت فعلية منذ الإنشاء، غاية ما في الباب ترتب الأثر وهو المنجزية فرع حصول الغليان، لا أن فعلية الحرمة منوطة بفعلية الغليان. وبما أن الحرمة فعلية قبل حصول الغليان فيجري استصحابها.

فهل أن ما ذكره (قده) تام أم لا؟ يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

### 026

ذكرنا فيما سبق أننا حتى لو قلنا بأن هناك فرقاً بين القضية الشرطية كما في قوله (العنب يحرم إذا غلى) والقضية الحملة كما في قوله (العنب المغلي حرام) فإنه لا يتحقق الحكم الا بتحقق شرطه، فإنه كيف يتصور فعلية للحكم قبل فعلية شرطه وهو الغليان مع فرض إناطته به. ولذلك ذهب السيد الحكيم وكذلك المحقق العراقي في المقالات الى أن وجود الحكم منوطاً بالوجود اللحاظي للشرط لا بالوجود الخارج للشرط كي يتخلصوا من هذا الا شكال وهو دعوى ان الحكم لا فعلية له قبل فعلية الشرط خارجا، قالوا: بان الحكم فعلي وإن لم يكن الشرط فعلياً خارجاً، وذلك ان الحكم وهو الحرمة انيط بالوجود اللحاظي للشرط لا بالوجود الخارجي، وإلا لو كان الحكم انيط بالوجود الخارجي للزم التفكيك بين الجعل والمجعول، والحال بأن نسبة المجعول للجعل كنسبة الوجود للإيجاد، فهما واحد والفرق اعتباري.

ولكن يلاحظ على ما افيد عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن إناطة الحكم بالوجود اللحاظي للشرط امر غير معقول، فضلاً عن ترتيب الاثر عليه، والسر في ذلك: هل المنوط بالوجود اللحاظي هو الجعل؟ أو المنوط بالوجود اللحاظي هو المنشأ بهذا الانشاء، فإن كان المقصود هو الاول اي ان المنوط بالوجود اللحاظي عملية الانشاء، وعملية الجعل، فمن الواضح أنها عملية تنجيزية ليست معلقة على شيء فما يقوم به المولى من عملية الجعل امر تنجيزي لا يعقل ان يوجد وجودا معلقا فانه من الافعال الاختيارية للمولى والفعل الاختياري لا يوجد وجوداً معلقا.

وإن كان المقصود المنشأ بهذا الإنشاء، لا نفس الانشاء، ففيه: مع ان المنشأ والإنشاء واحد إلا أن المنشأ هل هو الحرمة اللحاظية أو هو الحرمة الاعتبارية؟

فإن كان المنشأ الحرمة اللحاظية فالمفروض ان الحرمة اللحاظية ليست موضوعاً لأي اثر إذ الحرمة اللحاظية هي لحاظ الحرمة ليس شيئا آخر، ولحاظ الحرمة ليس حكماً ولا موضوعاً لأثر كي نبحث عنه.

وإن كان المقصود الحرمة التي ترتسم في وعاء الاعتبار بعد الفراغ عن الإنشاء، اي ان المولى بعد فراغه عن عملية الانشاء يقال هناك حكم في وعاء الحكم اسمه الحرمة. فيقال حينئذٍ إذا كان هذا المقصود فلا يتصور الشك فيها إلا من حيث النسخ، وإلا فمتى تمت عملية الإنشاء بقيت هذه الحرمة في وعاء الاعتبار ولا يعقل شك فيها الا من حيث الشك في النسخ وهذا ليس محل كلامنا.

الملاحظة الثانية: ما يظهر من صاحب الكفاية (قده) عندما أفاد: ما هو المجعول من قبل المولى الحرمة على تقدير الغليان، حيث قال: يحرم العنب إذا غلى. فبما أن الصادر الحرمة على تقدير الغليان فثبوت الحرمة مع غمض النظر عن الغليان خلف، حتى لو قلنا بأن ذلك التعليق وتلك الإناطة معقولة، إذ المفروض أن الحرمة بالنسبة للوجود اللحاظي للغليان مما لا معنى لإناطتها به، لأنه لو كانت الحرمة منوطة بالوجود اللحاظي للغليان لم يكن للحرمة وجود شرطي ابداً، بل دائماً يكون وجودها فعلي، إذ لا يتصور جعل بدون لحاظ الغليان، فبما أنه لا يتصور جعل بدون لحاظ الغليان إذن دائما الحرمة المتعقبة للحاظ الغليان فعلية، فإذا كانت دائماً فعلية ولا يتصور آن تكون فيه هذه الحرمة موجودة بوجود شرطي لم يكن معنى لإناطتها بالغليان. لأنها على أية حال فعلية؛ إذ ما لم يتم الجعل لم توجد الحرمة أصلاً حتى بالوجود الشرطي، وإن تم الجعل كانت موجودة بالوجود الفعلي، فمتى يكون للحرمة وجود شرطي كي يصح إناطتها بالوجود اللحاظي بالغليان، فإن إناطة شيء بشيء معناه تارة يوجد وجوداً شرطياً، وإذا تحقق وجود وجوداً فعلياً، وأما إناطة الحرمة بالوجود اللحاظي بالغليان معناه ان الحرمة إما دائماً غير موجودة أصلاً أو موجودة بالفعل. هذا إذا اريد الوجود اللحاظي للغليان، وقلنا بأن التعليق معقول. وأما إذا أريد واقع الغليان إذن وجود الحرمة قبل وجود الغليان خارجاً خلف الإنشاء والجعل.

الملاحظة الثالثة: سلّمنا أن الحرمة منوطة بالوجود اللحاظي للغليان، فما هو وجه استصحابها؟ أي أن استصحاب الحرمة الإنشائية المنوطة بالوجود اللحاظي للغليان لا يثبت الحرمة الفعلية التي تكون فعلية بفعلية الغليان خارجاً إلا بالأصل المثبت. لما بينهما من الملازمة العقلية.

فإن قلت: نستصحب الملازمة فنقول بعد أن قال الشارع : العنب يحرم إذا غلى، حصلت ملازمة: كلما وجد الغليان وجدت الحرمة، ونحن نستصحب هذه الملازمة، فإذا استصحبناها وتحقق الملزوم خارجا وهو الغليان تحقق اللازم، الا وهو الحرمة بمقتضى الملازمة.

فالجواب: إن الملازمة منتزعة من الجعل، أي أن المولى اصدر قضية وقال العنب يحرم إذا غلى فانتزع العقل من ذلك ملازمة أنه إذا وجد الغليان وجدت الحرمة، وهذه الملازمة الانتزاعية كالقضية الجعلية، أيٍ لا يتصور شك فيها حتى يستصحب فمن الواضح انه ما لم يحصل الغليان لم تحصل الحرمة، فهذا لا شك فيه كي يكون مجرى للاستصحاب.

الملاحظة الرابعة: ما ذكر في المستمسك من أنه لو كانت الحرمة منوطة بوجود الغليان خارجاً لزم انفكاك المجعول عن الجعل.

يلاحظ عليه: أن هناك فرقاً بين المجعول بالذات والمجعول بالعرض، فالذي لا يعقل انفكاكه عن عملية الجعل هو المجعول بالذات المعبر عنه بالمنشأ، وأما المجعول بالعرض فهو يدور مدار تحقق موضوعه وقيوده، والإنفكاك بينهما من أوضح الواضحات. مثلاً: إذا اوصى الميت وقال: لفلان الدار الكذائية، فلا إشكال ان الانشاء والجعل حصلا قبل موته، مع أن الملكية التي هي المجعول لم تحصل بالفعل الا بعد الوفاة، فما حصل قبل الوفاة مجرد الجعل والانشاء، أما الملكية المجعول بذلك فلا يمكن حصولها إلا بعد الوفاة، وهذا مقتضى إناطة الملكية بما بعد الوفاة.

وهذا التصور: أن المجعول لا ينفك عن جعله لأجل عدم التفريق بين المجعول بالذات والمجعول بالعرض، ناشئ عن عدم الجمع بين كلمات المحقق النائيني، وإلا فبالتدبر في كلماته يتضح أن كل حكم وضعيا أو تكليفياً له ارتباطان:

ارتباط بمعروضه وارتباط بموصوفه، وفرق بين الارتباطين، فالحكم في وعاء الجعل والانشاء له معروض، الا وهو صورة وعنوان موضوعه، فعندما يقول: العنب يحرم إذا غلى، فإن عنوان العنب المغلي هو المعروض للحرمة الإنشائية، وهذا الارتباط فعلي دائما ولا يعقل أن يكون تعليقياً.

وأما الموصوف بهذه الحرمة اي متى يقال العنب متصف بالحرمة؟ أو الماء متصف بالطهارة؟ أو المال متصف بالملكية؟ إذا وجد الموصوف خارجاً فاذا وجد العنب خارج وغلى اتصف بسائر اوصافه، كما اتصف هذا العنب بالغليان والحلاوة واللذة اتصف بالحرمة بلا تجوز عندهم. فما سر هذا الفرض بين الارتباط بالمعروض المُعبّر عنه بالجعل، والارتباط بالوصف، المُعبّر عنه بالمجعول أو المجعول بالعرض. يتضح في الآتي إن شاء الله تعالى.

### 027

كان الكلام في ملاحظات على ما أفاده سيد المستمسك (قده) من أن الشرط في الحرمة أو الوجوب هو الوجود اللحاظي للعنوان لا الوجود الحقيقي.

الملاحظة الرابعة: محصلها: إذا كان دخل العنوان اللحاظي في فعلية الحرمة دخلاً تكوينياً، فاعتباره اعتباراً مولوياً تحصيل للحاصل،

والوجه في ذلك: أن ثبوت الحرمة في عالم الجعل والاعتبار لا يمكن أن يتحقق إلا مع فرض لحاظ الشرط، بمعنى أن المولى لو لم يتصور العنب وغليانه لما جعل الحرمة في فرض الغليان، فجعل الحرمة وثبوتها في وعاء الاعتبار متقوم تكويناً بالوجود اللحاظي بعنوان العنب المغلي، وبالتالي بما أن دخل العنوان اللحاظي في ثبوت الحرمة دخل تكويني، إذ لا يمكن جعل الحرمة إلا بلحاظ العنوان، فمع ذلك لو قام المولى باعتبار هذا الجعل اعتبارا مولوياً شرعيا لكان الاعتبار تحصيلاً للحاصل، وهو محال ولغو.

الملاحظة الخامسة: أن سيد المستمسك مع شيخه العراقي أفادا: لو كانت الحرمة المجعولة منوطة بالوجود الخارجي للغليان للزم التفكيك بين الجعل والمجعول، والحال أن نسبة المجعول لجعل نسبة الوجود للإيجاد، لا نسبة المعلول للعلة، فهما شيء واحد، والفرق اعتباري، ولذلك أورد الشيخ الحلي على كلام المستمسك: إذا كانت العلة في جريان استصحاب الحرمة قبل حصول الغليان، وفي عدم إناطة الحرمة بالوجود الخارجي للغليان هي أنه لو أنيط به لزم انفكاك المجعول عن الجعل، إذا كانت هذه العلة فما هو وجه اقحام الإناطة في الوجود اللحاظي في الموضوع؟ إذ يكفي في تحقيق مرادكم أن تقولوا إن الحرمة أصبحت فعلية بمجرد الانشاء والجعل ولأنها اصبحت فعلية بالإنشاء جرى استصحابها وإن لم يحصل غليان في الخارج. فلا حاجة إلى ضميمة مفسدة وهي ان يقال وإن الحرمة منوطة بالوجود اللحاظي للشرط لا بالوجود الخارجي، إذ يكفي في تتميم مرادكم أن تقولوا إن الحرمة ثبتت بالفعل بمجرد الإنشاء، ولا يتوقف ثبوتها على شيء، فلذلك صح استصحابها،

أما أن تضيفوا أمراً لا حاجة له بل هو مفسد وهو أن الحرمة منوطة بالوجود اللحاظي للغليان، فإن هذا مستلزم لورود جملة من الملاحات السابقة.

ولكن، لعلّ مقصود سيد المستمسك (قده) أن عملية الإنشاء التي يقوم بها المولى والمقنن ما هي إلا عملية تمهيدية لحصول الجعل والمجعول عند وجود الموضوع لا عند إتمام عملية الإنشاء، كما ذكر سيد المنتقى (قده) في تحليل حقيقة الإنشاء حيث قال: ان حقيقة الانشاء ليست هي الاعتبار إنما حقيقة الانشاء التسبيب للاعتبار فما يقوم به المنشأ مجرد الانشاء وفي طول إنشاءه إذا تحقق الموضوع تحقق الاعتبار العقلائي للمنشأ، فمثلاً: إذا قال المقنن: من حاز ملك، فإن هذا الانشاء لا يصنع اعتباراً للملكية إنما هو مجرد تسبيب فقط، إذا اطلع العقلاء عليه وحصلت حيازة في الخارج قاموا باعتبار الملكية عند حصول الحيازة.

وحينئذٍ فما يحصل من المولى مجرد انشاء واما الجعل والمجعول اللذان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن النسبة بينهما نسبة الإيجاد والوجود إنما يتحققان في ظرف وجود الموضوع لا بمجرد الإنشاء، فعلى هذا ففي محل كلامنا: إذا قال المولى: العنب يحرم إذا غلى لم تتحقق حرمة بهذا الانشاء وإنما هذا تمهيد وتسبيب فإذا وجد العنب أو فرض وجوده اعتبرت له الحرمة، فكان الجعل والمجعول قائمين بوجود الموضوع لا بعملية الإنشاء، وعلى هذا الاساس حصل دخل فتصدى سيد المستمسك لدفع الدخل، وهو إذا كانت الحرمة اصبحت فعلية بوجود العنب فما هو وجه إناطتها بالغليان في قول المولى: يحرم إذا غلى.

فأجاب: بانها ليست منوطة بالوجود الخارجي للغليان كي يتنافى ذلك مع فعليتها قبل الغليان وإنما هي منوطة بالوجود اللحاظي للغليان، فدعواه أن إناطة الحرمة بالوجود اللحاظي للغليان، دفع دخل كي يتخلص به من تصوير فعلية الحرمة قبل فعلية الغليان، لا أن تتميم مراده متقوم به. فهو من جهة يحافظ على عدم انفكاك المجعول عن الجعل، ومن جهة أخرى لا يرد عليه أن الحرمة إذا كانت متحققة من الأول فلا حاجة لإناطتها بالوجود اللحاظي للغليان.

ويندفع بهذا التوجيه والتحليل لكلام المستمسك جملة من الملاحظات السابقة،

إلا أنه يرد أن هذا الاستصحاب بالنتيجة من الاستصحاب التنجيزي لا من الاستصحاب التعليقي إذ بعد فرض أن الحرمة فعلية بمجرد فعلية الموضوع وهو العنب، وما أنيطت به هو الوجود اللحاظي للغليان الذي تحقق في رتبة سابقة، فاستصحاب الحرمة عند تحول العنب زبيباً وغليانه من الاستصحاب التنجيزي لا من الاستصحاب التعليقي، فخرج عما هو محل البحث.

الملاحظة السادسة: أن ما أفاده سيد المستمسك من أنه لو كان الحكم منوطاً بالوجود الخارجي للشرط لزم انفكاك المجعول عن الجعل، هل هذا وارد على كلام المحقق النائيني الذي يرى المجعول عند وجود الموضوع، لا بعلمية الإنشاء؟

الجواب عن ذلك: إن هناك فرقاً بين المجعول بالذات، والمجعول بالعرض، فما هو المجعول بالذات هو المنشأ، فإن المولى إذا قال: العنب يحرم إذا غلى، فقد حصل الجعل والمجعول بالذات بلا كلام، ولكن حيث إن المولى إنما جعل ذلك على نحو الطريقية للخارج، وإلا فليست الحرمة هي هذا اللحاظ وهذا المنشأ، وإنما في قوله (العنب يحرم إذا غلى) لاحظ عنباً وغليانا ومكلفاً وأن هذا المكلف محل لتنجز الآثار فجعل الحرمة. فالجعل ملحوظ على نحو الطريقية المحضة لعالم الامتثال، فلذلك صار هذا الجعل واسطة في الثبوت لوجود مجعول بالعرض عند وجود الموضوع، لكن بالنظر العرفي لا بالنظر العقلي.

والسر في ذلك: أن المولى إذا قال: يجب الحج على المستطيع فهي قضية حقيقية، لكن إذا وجد مستطيع في الخارج رأى المرتكز العرفي أن هذا المستطيع قد اتصف بالوجوب اتصافاً حقيقياً بنظرهم، وإن كان بحسب الدقة العقلية لم يحصل شيء في الخارج وإنما الذي حصل مجرد وجود المستطيع ولم توجد الحرمة وجودا اخر غير وجودها الأول وهو وجودها بالإنشاء، لكن النظر العرفي يقول بلى بعد أن صار مستطيعاً تلك القضية الحقيقية وهي يجب الحج على المستطيع ارتبطت به ولم تكن مرتبطة به قبل ذلك، إذن النظر العرفي يرى أن للحكم ارتباطين: ارتباطاً بمعروضه الذهني وهو عنوان المستطيع في عالم الجعل، وارتباط بموصوفه الخارجي وهو ما يعبر عنه بالمجعول، وهو ما يعبر عنه بفعلية الحكم عند فعلية الموضوع، فهو مجرد نظر عرفي ليس إلا، ولأجل هذا النظر العرفي يترتب أثران مهمان:

الأثر الاول: تصور الامتداد، إذ لولا هذا النظر العرفي ما جرى الاستصحاب، فإن جريان الاستصحاب فرع تصور الامتداد بحسب الزمن، وإنما يتصور الامتداد بحسب الزمن بلحاظ وجود الموضوع خارجاً لا بلحاظ القضية الإنشائية، بيان ذلك بالمثال:

إذا قال المولى: ما تنجس بالبول يطهر بالماء القليل بالغسل. وحينئذٍ وجد متنجس في الخارج ووجد ماء قليل وغسل المتنجس بالماء القليل، نحن الآن لو شككنا على نحو الشبهة الحكمية هل يعتبر غسلة اخرى او لا؟ أو على نحو الشبهة الموضوعية كما لو شككنا هل الغسلة الاخرى حصلت ام لا؟ فيجري استصحاب النجاسة، والسر في جريان استصحاب النجاسة اننا بنظرنا العرفي نرى أن للنجاسة امتدادا في عمود الزمن لا يرتفع إلا بالغسلة الثانية، فنستصحب بقاءها إلى أن نتيقن بالغسلة الثانية، أما لو أغمضنا النظر عن وجود متنجس، وعن غسله بالماء الغسلة الأولى، ونظرنا للقضية الإنشائية بما هي، نقول: إن اعتبرنا الشارع في تطهير الثوب غسلة أخرى كان اعتبار الغسلة الثانية في عرض اعتباره للغسلة الأولى، وليس امتداداً أو وجودا ًطولياً لها، وإنما هما اعتباران عرضيان وهذا ليس مصححاً لجريان الاستصحاب،

إذن المصحح لجريان الاستصحاب تصور موضوع ممتد في عمود الزمن قد اتصف بوصف لا ندري هل زال عنه الوصف بمرور الزمن أم لا؟، فيجري استصحاب اتصافه، وأما بلحاظ مرحلة الجعل فكما ذكر في الحكمة: المتفرقات في وعاء الزمن مقترنات في وعاء الذهن، فهي عرض واحد لا أن بينهما طولية.

### 028

ما زال الكلام في الفرق بين الجعل والمجعول بالعرض المعبر عنه بمرحلة الفعلية. وقد ذكرنا أن الفارق بين مرحلة الجعل وهو القضية الحقيقية الصادر من قبل المقنن، وبين المجعول بالعرض الذي هو عبارة عن فعلية الموضوع بتمام قيوده وشرائطه، تتبين في أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** ما سبق الحديث عنه، من أن فعلية الموضوع بالنظر العرفي هي عبارة عن اتصاف الموضوع بالحكم، يقال ان المكلف قبل أن يمتلك الاستطاعة للحج لم يكن متصفاً بالواجب، ولكنه بوجدانه للاستطاعة اصبح متصفاً، فقيل هذا المكلف ممن يجب عليه الحج، ولولا النظر للموضوع وفرض وجوده لما تصور الامتداد بحسب عمود الزمن وتصور الامتداد بحسب عمود الزمن هو المبرر لجريان الاستصحاب في المجعول.

**الأمر الثاني**: لما كان الحكم منوطاً بالموضوع وقيوده كما إذا قال المولى: إذا استطاع المكلف في اشهر الحج فيجب عليه الحج فإن مقتضى هذه الاناطة تبعية فعلية الحكم لفعلية الموضوع، ومقتضى ذلك هو الانحلال والتعدد والا فلا يوجد انحلال في مرحلة الجعل اطلاقاً، مثلاً إذا قال المولى الكذب حرام، فإن ما صدر من المولى ليس قضية انشائية بل ما صدر من المولى هو أن طبيعي الكذب موضوع للحرمة ولم يصدر من المولى ان كل كذب فهو موضوع للحرمة، ومع ان ما صدر من المولى حكم واحد لموضوع واحد لكن لما أناط هذا الحكم بموضوعه حصل الانحلال في مرحلة الفعلية بحيث كلما تحقق كذب في الخارج اتصف بالحرمة،

فلولا وجود مرحلة وراء مرحلة الجعل وهي مرحلة فعلية الموضوع بقيوده لما تصور انحلال للحكم وتعدد لفعليته، تبعاً لتعدد فعلية الموضوع. ولأجل ذلك لو صدر منه كذبات عديدة لترتب عليه حرمات عديدة مع ان ما صدر من المولى حكم واحد لموضوع واحد.

**الامر الثالث**: ان مرحلة المجعول أي مرحلة الفعلية مرحلة ترتب الأثر وليس المقصود ترتب الأثر التنجز والادانة كما في بعض كلمات المحقق العراقي، فإن التنجز والادانة فرع العلم بالحكم وموضوعه وليس هذا هو المدعى انما المدعى انه إذا تحقق الموضوع وقيوده خارجا ترتب الأثر وان لم يكن المكلف عالما ولا ملتفتاً، مثلاً إذا ملك المكلف الاستطاعة للحج ودخل عليه شهر الحج وهو مستطيع متمكن من الحج ولكنه لم يكن ملتفتاً لا للحكم ولا للموضوع، فمات بعد انقضاء موسم الحج، اشتغلت تركته بالحج، فليس للورثة التصرف في تركته إلا بعد إخراج دين الحج كسائر ديونه، كما أنه لو أتلف مال الغير دون التفات ولو لاعتقاده أن المال ماله فاتلفه فلم يعلم بذلك حتى مات فإن تركته تشتغل بدينه الذي ترتب عليه بإتلاف مال الغير وان لم يلتفت.

كما انه لو فرضنا ان المكلف دخل عليه الزوال وهو نائم ولم يستيقظ الا بعد الغروب ولم يعلم بالصلاة اطلاقاً، فإنه على المشهور تشتغل عهده ابنه الاكبر بالقضاء عنه مع أنه لم يلتفت إلى جوب الصلاة عليه. إذن فالمقصود بالمجعول ليس ان الحكم يكون له وجود جديد فإن الحكم لا يتغير عن كونه قضية حقيقية صدرت من المولى، فليس بعد وجود الموضوع خارجا وجود للحكم اطلاقاً، وانما النظر العرفي يقول: إذا تحقق الموضوع ارتبطت تلك القضية الحقيقية بهذا الموضوع ، وبهذا المكلف ونتيجة هذا الارتباط تترتب الاثار، هذا عبارة عن المجعول بالعرض، وبالتالي فالانفكاك بين المجعول بالذات والمجعول بالعرض انفكاك ضروري لا أنه كما في عبارة السيد الحكيم الانفكاك بين الجعل والمجعول محال بل الانفكاك بين الجعل والمجعول بالعرض ضروري.

هذا تمام الكلام في ايرادي السيد الحكيم (قده)، ومنه يتبيّن ايراد النقض على مدرسة النائيني،

**ومحصّله**: أنه لو اشترط في المستصحب ان يكون شاغلا لصفحة الوجود لما جرى الاستصحاب في الاحكام الكلية قبل وجود الموضوع، مثلاً: كيف يستصحب الفقيه نجاسة الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال تغيره من قبل نفسه وإن لم يوجد ماء في الخارج وإنما الفقيه يفترض قضية كلية فيجري الاستصحاب فيه وكيف يجري استصحاب الحكم إذا شك في النسخ كما إذا شك في نسخ احكام المرأة كما يقال فيستصحب بقاء الحكم مع الشك في نسخه مع ان المستصحب لم يوجد موضوعه في الخارج، إذن لو التزم بكلام الميرزا من أن الاستصحاب فرع وجود المستصحب لما صح الاستصحاب في الاحكام الكلية قبل وجود الموضوع، والحال بأن هذا من ضرورات الفقه مثلاً.

**الجواب عن ذلك:** أما بالنسبة لاستصحاب الحكم عند الشك في النسخ، فمن الواضح أن المستصحب هو الجعل، والجعل الذي هو عبارة القضية الحقيقية واجد لأركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء لأجل الشك في النسخ، فهل نسخت هذه القضية الحقيقية أم لا؟ فهذا بلا اشكال صغرى من صغريات دليل الاستصحاب.

وأما استصحاب المجعول كاستصحاب نجاسة الماء أو استصحاب حرمة وطأ الحائض، فلا يمكن للفقيه إجراءه حتى يفرض الموضوع خارجاً، إذ لو لم يفترض الفقيه أن هناك امرأة طرقها الحيض ثم انقضى الدم ولم تغتسل بعد فيشك في بقاء تلك الحرمة التي ثبتت حال الحيض لو لم يفترض ذلك لم يجر استصحاب الحرمة، إذن فاستصحاب المجعول بعد افتراض وجوده، لأن المقصود بالوجود الوجود الاعم من الوجود الفعلي أو الفرضي، وهذا لا ينفع المحقق العراقي في إجراء الاستصحاب التعليقي أي استصحاب حرمة العصير العنبي قبل الغليان لانه افترض جريان استصحاب الحرمة قبل فرض الغليان لا مع فرض الغليان، وإلا لو افترض ان هناك عنباً وغلى ثم تحول إلى زبيب فشك في بقاء حرمته جرى استصحاب الحرمة عند الكل لأنه بعد أن فرض الموضوع بقيوده فرض فعلية الحكم ثم شك في بقاء الحكم الفعلي فاستصحبه.

أما لو فكك بين الفرضين فقال: يفترض وجود العنب من دون فرض الغليان، وقد تحول إلى زبيب، ثم شك في بقاء الحرمة، لم يجر الاستصحاب.

**فالمتحصل:** أنه يعتبر في استصحاب شيء اليقين بحدوثه، ولذلك لا يجري الفقيه الاستصحاب في الاحكام حتى يفترض أنه تيقن بوجودها فشك في بقاءها، وأما أن يجري الاستصحاب فيها حتى مع فرض عدم وجودها فلا، فالنقض المذكور غير وارد.

انتهى الكلام في الا يرادات الإثباتية يأتي الكلام في الا يرادات الثبوتية في مقالاته ونهاية الافكار على جريان الاستصحاب التعليقي.

### 029

ذكر المحقق العراقي(قده) في نهاية الأفكار (ص162/ القسم الأول، ج4):

### أن في جريان الاستصحاب التعليقي أموراً لابد من البناء عليها:

**الأمر الاول:** أن المستصحب قد يكون مطلقاً غير متوقف حتى على وجود موضوع، كما إذا قال لعبده: اشرب الدواء فإن شرب الدواء مطلوب حتى بصنع الدواء كي يشربه، وليس متوقفا على شيء.

وتارة يكون المستصحب متوقفا على أمر وحينئذٍ لا إشكال في جريان استصحابه سواء كان التعليق شرعياً أو انتزاعا عقلياً. مثلاً لو قال المولى يجب الحج على المكلف المستطيع، فلا يوجد هنا تعليق شرعي وإنما العقل ينتزع من هذه القضية تعليقا وهو أن وجوب الحج معلق على وجود الاستطاعة في الخارج، وإلا فالمولى لم يطرح تعليقا في القضية، أو قال المولى: يجب الحج على المكلف إذا استطاع، فهذا تعليق شرعي، فكما يجري الاستصحاب في الحكم المعلق شرعا بتعليق مولوي يجري الاستصحاب في الحكم المعلق بالانتزاع العقلي بلحاظ أن مرجعه إلى الشارع أي ما دام منشأ الانتزاع بيد الشارع وهو قوله يجب الحج على المكلف المستطيع فرجع امر رفعه ووضعه بيد الشارع فيجري الاستصحاب الشرعي فيه.

**الأمر الثاني**: أن ما ذكر بعض من إرجاع قيود الحكم إلى الموضوع ليس بصحيح، والسر في ذلك: إن هناك فرقاً ثبوتياً بين الموضوع وقيود الحكم، فإن قيد الحكم دخيل في أصل الاتصاف بالملاك، بينما الموضوع دخيل في فعلية الإتصاف، وفرق بينهما، مثلاً: إذا قال المولى: يجب الحج على البالغ العاقل إذا استطاع، فالاستطاعة قيد في الحكم والبالغ العاقل موضوع للحكم فالاستطاعة لولاها لما كان الحج متصفاً بالملاك والمصلحة، فهي دخيلة في أصل اتصاف الحج بالملاك والمصلحة، ولأجل ذلك هي بمثابة الحيثية التعليلية في ثبوت الوجوب على الموضوع وهو البالغ المستطيع او فقل: واسطة في ثبوت الحكم وهو الوجوب على الموضوع وهو البالغ المستطيع، بينما كون المكلف بالغا مستطيعا ليس دخيلاً في اتصاف الحج بالملاك وإنما هو دخيل في فعلية ذاك الاتصاف وتحققه في الخارج، فلأجل الفرق الثبوتي بينهما كيف يعقل ان يقال ان قيود الحكم ترجع للموضوع مع هذا الفرق الواضح، بل نقول: يستحيل رجوع قيد الحكم للموضوع والسر في ذلك: أن الحكم متأخر رتبة عن موضوعه، إذ لو لم يفرض فعلية الموضوع لم تفرض فعلية الحكم، فاذا كان الحكم متأخراً رتبة عن موضوعه استحال تقييد الموضوع بالحكم، او الحكم بالموضوع لتفاوتهما في الرتبة، فكما يستحيل تقييد الموضوع بحكمه يستحيل تقييد الموضوع بقيود حكمه، إذ كما أن الحكم متأخر رتبة عن الموضوع فيستحيل تقييده به كذلك قيود الحكم متأخرة رتبة عن الموضوع فيستحيل تقييد الموضوع بقيود الحكم. نعم، متى ما كان الحكم ضيّقاً لم يكن الموضوع أوسع منه، لا أنه مقيد به، أي إذا فرضنا أن وجوب الحج مشروط بالاستطاعة، فلا يعقل أن يكون موضوع هذا الوجوب اوسع منه، أي ان الوجوب المشروط بالاستطاعة بما هو مشروط لا يعرض على موضوع أوسع منه، والسر في ذلك: أن نسبة الحكم لموضوعه نسبة العرض لمعروضه فكما لا يعقل أن يكون أحدهما أي العرض وموضوعه اوسع من الآخر كذلك لا يعقل أوسعية الحكم من موضوعه او أوسيعة الموضوع من حكمه، فضيق الحكم يعني ضيق الموضوع، لا بمعنى تقييده به، بل بمعنى الملازمة العقلية، بين ضيق الحكم وضيق الموضوع، فلأجل ذلك نقول اذا كان وجوب صلاة الظهر مشروطاً بالزوال، إذن وجوب هذه الصلاة المكلف حين دخول الزوال لا المكلف مطلقاً، فما ذكر عن بعض من إرجاع قيود الحكم الى الموضوع ناشئ من الخلط بين قيد الحكم وموضوع.

**الأمر الثالث**: أن ما اشتهر من الألسنة من رجوع القضايا الشرعية إلى قضايا حقيقية، مقدمها وجود الموضوع، وتاليها ثبوت المحمول ليس صحيحاً على إطلاقه، بل لابد من الفرق بين القضايا التكليفية والقضايا الوضعية، فالحكم التكليفي ليس جعلاً ولا إنشاءاً، بل الحكم التكليفي عبارة عن الارادة المبرزة بقول أو فعل، وسواء كان القول جملة انشائية او جملة خبرية، فإن الحكم هو الإرادة المبرزة، والسر في ذلك:

أنه يكفي في حكم العقل بلزوم الحركة أداءً لحق المولى أن يبرز المولى إرادته من دون حاجة إلى ان يتكلف المولى عملية الجعل والاعتبار وسن القانون، فلا حاجة لذلك، اذ متى ما وصل العبد ان المولى يريد الأمر الكذائي حكم العقل بلزوم الجري على وفقه، أنشأ أم لم ينشأ، سن قانوناً أم لم يسن. يكفي في حكم العقل بالجري إبراز الارادة[[15]](#footnote-16)، فالحكم التكليفي الإرادة المبرزة.

نعم، إذا ابرز المولى إرادته انتزع العقل من مقام إبراز الإرادة عنوان البعث، ونسبه إلى المولى فقال: المولى صدر منه بعث، والحال بأنه مجرد عنوان منتزع من مقام إبراز الإرادة، ولذلك هذا العنوان ينتزع حتى من الجملة الخبرية إذا كانت مبرزة للإرادة. بينما الحكم الوضعي هو جعل واعتبار اذ ليس فيه تنجز على المكلف ولا حكم العقل على لزوم الجري والحركة وإنما هو صياغة قانونية لمصلحة لنفس هذه الصياغة القانونية فهو مجرد اعتبار، لذلك لو قال المولى: من حاز ملك، وهذا حكم وضعي، فهذا ليس ان هناك ارادة لكن توسط بين إرادة المولى وبين ثبوت الحكم جعل، فالجعل الاعتباري وسط بين ارادة المولى وبين تقنن الحكم واعتباره، لذلك قوام الحكم الوضعي بقصد التسبب بإنشاءه إلى ثبوته، فعندما يقول المولى: من حاز ملك، فقد قصد أن يتسبب بهذا الإنشاء والجعل إلى تحقق الملكية في وعاء الاعتبار عند تحقق الحيازة خارجاً، فلا يصح الخلط بين الحكم التكليفي والوضعي، ولا يمكن تصور الجعل والاعتبار في الأحكام التكليفية، لأن الحكم التكليفي مرجعه إلى عنصرين: إرادة، وإبراز. أما الإرادة فهي من مقولة الكيف النفساني، وهو أمر واقعي، وأما الإبراز: فهو من مقولة الفعل الخارجي وهو امر واقعي، فمع رجوع الحكم التكليفي الى عنصرين واقعيين فإيجاده بالجعل مما لا يعقل ما دام من الأمور الواقعية، فلا موجب للخلط بين الحكم التكليفي والوضعي من حيث الحقيقة.

### 030

ذكر العراقي انه بعد أن اتضح أن الحكم التكليفي عبارة عن الإرادة المبرزة، تبيّن بذلك: أن ما انغرس في الأذهان أن مرجع القضايا الشرعية إلى قضايا حقيقية ليس بصحيح.

**والسر في ذلك:** أن القضايا الحقيقية متقومة بفرض وجود الموضوع المستلزم لفرض وجود المحمول، أي أن القضايا الحقيقية متقومة بالملازمة بين الفرضين، فرض وجود الموضوع وفرض وجود الحكم.

وهذا الفرض إنما يتصور في الأمور التي لها نحوان من التقرر: **1ـ تقرر فرضي. 2ـ وتقرر خارجي.**

وهذا في الأمور الاعتبارية كما في الاحكام الوضعية، فيقال: إن الملكية قبل حصول البيع لها وجود فرضي، وبحصول البيع لها وجود فعلي، أو في الأعراض الخارجية، كالحرارة والقيام والقعود، فإنها حيث إن الخارج ظرف الاتصاف وظرف العروض بالنسبة إليها، لذلك يقال: لو أن الإنسان أراد أن يقوم فقيامه قبل حصول الشرائط الخارجية له وجود فرضي وبعد حصول شرائطه له وجود خارجي فاذا حصلت شرائطه عرض القيام على الجسم واتصف الجسم بالقيام، فظرف العروض وظرف الاتصاف هو الخارج، ففي مثل ذلك يصح أن يقال: إن جاء زيد قام إليه أخوه، على نحو القضية الحقيقية، أما في الأمور النفسانية كالإرادة والكراهة فليس لها نحوان من الوجود: وجود فرضي، ووجود فعلي، كي يتصور فيها القضية الحقيقية، بل أمرها دائر بين الوجود والعدم، إما أن توجد في أفق النفس أو لا توجد، لا أن لها وجوداً فرضيا وفعلياً، وبالتالي: ففعليتها بوجودها في أفق النفس غاية ما في الأمر توجد متقومة بعنوان متعلقها، كما لو أراد القيام، فإن إرادة القيام توجد متقومة بصورة القيام.

ولأجل ذلك نقول: إن هذه الأمور النفسانية ظرف عروضها الذهن، لأن معروضها الوجود اللحاظي للمراد، لا الوجود الخارجي، نعم، الوجود الخارجي ظرف الإتصاف لا ظرف العروض، أي إذا وجد القيام في الخارج اتصف هذا القيام بكونه مراداً، وإلا ظرف عروض الإرادة على معروضها في الذهن لا في الخارج، وبناءً على هذا فالحكم بمعنى الإرادة المبرزة، فعلي، منذ الأول، ولا تتوقف فعليته على فرض وجود الموضوع، أو فرض وجود قيود الحكم إطلاقاً، وبما أنه فعلي فلا تكون القضية الشرعية قضية حقيقية، بل هي بلحاظ إبراز الإرادة قضية خارجية.

**الأمر الرابع:** أفاد (قده) كما ذكرنا في تحليل الحكم التكليفي إذا كان مطلقاً كما لو قال لعبده: أريد منك شرب الماء. كذلك نفس التحليل إذا كانت القضية الشرعية مشروطة، كما لو قال: أريد الحج من المكلفين إذا استطاعوا أو في ظرف الاستطاعة، فإن إرادة المولى للحج من المكلف المستطيع فعليا من الأول ولا يتوقف فعليتها على وجود الاستطاعة خارجاً، والسر في ذلك أن ما انيطت به الارادة الوجود اللحاظي للمكلف والوجود اللحاظي للإستطاعة لا الوجود الخارجي، وبما أن الوجود اللحاظي فعلي فالإرادة أيضاً فعلية وليست فرضية أو تقديرية، فكأن المولى قال: اريد بالفعل الحج في ظرف وجود المكلف المستطيع، إلا أن الإرادة فعلية، فيكون الواجب المشروط شبيهاً بالواجب المعلق، كما أنه في الواجب المعلق يقول المولى: أريد منك الصوم في ظرف طلوع الفجر إلا ان الإرادة فعلية، كذلك في الواجب المشروط، اريد الحج فعلا من المكلف المستطيع في ظرف وجوده.

نعم، وجود الاستطاعة خارجاً دخيل في فاعلية الحكم لا في فعليته، والفرق بين الفعلية والفاعلية:

أن الفعلية صفة للحكم نفسه، فالإرادة فعلية منذ الأزل، منذ أول الامر، وإنما العلم بالكبرى والصغرى، أي العلم بإرادة المولى للحج مع العلم بوجود استطاعة في الخارج، مؤثر في حكم العقل بلزوم الانبعاث المعبر عنه بالمحركية، فالفاعلية والمحركية ليست صفة للحكم ولا للخطاب وإنما هي صفة للعلم بالخطاب ومصداقه في الخارج. فلأجل ذلك ذكر الاستطاعة لبيان إناطة الفاعلية بالعلم بها، لا بذات الخطاب، وإلا لو كانت المحركية من صفات نفس الخطاب والمحركية لا تتصور إلا في فرض العلم لكان الخطاب مختصاً بالعالمين، والحال أن الخطاب مشترك بين العالم والجاهل، مما يعني أن صفة الفاعلية من تبعات العلم لا من تبعات نفس الخطاب.

**الأمر الخامس:** قال (قده): وتبين مما ذكرنا وهو أن الحكم الشرعي فعلي قبل وجود الشرط وقيود الحكم سواء كان الحكم كلياً أم جزئياً تبين بذلك صحة جريان الاستصحاب التعليقي. لشمول دليل الاستصحاب له، إذ أركان الاستصحاب: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ومن الواضح أن هناك يقيناً بفعلية الحكم، لأن الحكم هو الإرادة والإرادة فعلية. فيجري استصحاب الإرادة سواء كان الحكم منوطاً بأمر بسيط أو بأمر مركب، سواء قال: على ولدي صلاة جعفر إن علم بلطف الله، أو على ولدي صلاة جعفر إن جاء من السفر سالماً، فإنه على كل حال الإرادة فعلية، كما لا فرق بين كون الحكم كلياً: يجب الحج على المستطيع، أو كون الحكم جزئياً وهو نجاسة الماء الموجود في الخارج لتغيره بالنجاسة ثم زوال تغير من قبل نفسه حيث إن النجاسة اصبحت حكماً جزئياً بعد وجود الماء المتنجس في الخارج، فلا فرق بين هذه الموارد في صحة جريان الاستصحاب لفعلية الإرادة، ومن هنا نقول في المثال: إذا وجد العنب وجدت معه الحرمة والنجاسة قبل غليانه، فإذا شككنا في بقاء الحكمين الحرمة والنجاسة، بعد تحول العنب زبيباً والمفروض أن العنبية والزبيبة من الحالات لا من المقومات، فالموضوع ما زال باقياً، صح استصحاب الحرمة الجزئية بجزئية وجود العنب، وصح استصحاب النجاسة الجزئية بجزئية وجود العنب ما بعد تحوله زبيباً، فإذا فرض غليانه كانت تلك الحرمة والنجاسة المستصحبتان فعليتين.

فما ذكر في كلماتهم من أن فعلية الحكم تابعة لفعلية الموضوع لأن الحكم علة تامة لوجود الموضوع فلا فعلية له إلا بعد فعلية الموضوع وقيوده فلا يجري الاستصحاب التعليقي لعدم فعلية الحكم، فاسد. ووجه الفساد: أما **أولاً:** فلما ذكرنا من أن قيود الحكم لا ترجع للموضع، فلو كان الحكم جزئياً كنجاسة هذا العنب فإنه يوجد بوجود العنب ولا يتوقف على وجود الغليان، وإذا كان الحكم كلياً فالإرادة فعلية منذ صدور هذه القضية من المولى فإن قيود الحكم لا ترجع للموضع.

**ثانياً**: لو سلمنا أن قيود الحكم ترجع للموضوع فإن فعلية الحكم إنما تكون تابعة لفعلية الموضوع وقيوده لو كان الحكم من الأمور الاعتبارية، أما إذا كان من الإرادة والإرادة فعلية منذ حصولها في نفس المولى فلا تتوقف على شيء في الخارج لا الموضوع ولا القيود، ولأنها فعلية جرى استصحابها.

**الأمر السادس**: قال: حتى لو سلمنا أن الحكم من الأمور الجعلية الاعتبارية كما يقولون فإن فعليته لا تدور مدار فعلية القيود، بل المجعول الاعتباري فعلي منذ إنشاء المولى، فالمولى بمجرد أن أنشأ هذه القضية وقال: يجب الحج على المستطيع، صار الحكم اعتباراً فعلياً، لأن الدخيل في فعليته الوجود اللحاظي للموضوع، الوجود اللحاظي للشرط وليس الوجود الخارجي، وإنما الوجود الخارجي دخيل في فاعلية هذا المجعول لا في فعليته. فعلى كل المسالك مبناهم فاسد، وأن الاستصحاب التعليقي جارٍ.

### 031

### بعد عرض كلام المحقق العراقي (قده)، ترد عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن المحقق العراقي أفاد بأن هناك فرقاً بين قيود الحكم وبين الموضوع، حيث إن قيود الحكم دخيلة في أصل الإتصاف بالملاك، بينما الموضوع دخيل في فعلية الإتصاف، ولذلك لا يعقل إرجاع قيود الحكم للموضوع.

والملاحظة الواردة: أولاً: ليست جميع قيود الحكم راجعة إلى دخالتها في أصل الاتصاف، بل إن قيود الحكم على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما كان دخيلاً في الملاك، نظير حرمة وطئ الحائض إذا لم تغتسل، أو طلوع الفجر بالنسبة إلى وجوب الصوم، أو دخول الزوال بالنسبة إلى صلاة الظهر، فإن هذا القيد دخيل في كون صلاة الظهر ذات ملاك.

القسم الثاني: ما كان دخيلاً في صحة التكليف وإن لم يكن له دخل في الملاك. مثلاً : لا ريب أن الحج ذو ملاك في نفسه، سواء كان المكلف قادرا بدنيا على أداء الحج أو كان عاجزاً، فإن ملاك الحج ليس منوطاً بالقدرة البدنية على الحج، ولكن القدرة البدنية مصححة للتكليف، إذ إن تكليف العاجز بالفعل الذي لا يقدر عليه لغو، أو محال، فالقدرة ليست دخيلة في الملاك، لكنها مصحح للتكليف.

القسم الثالث: ما لم يكن دخيلاً في الملاك ولا مصححا للتكليف ولكنه بذاته محقق لملاك أهم، نظير: عدم العسر والحرج في قوله عز وجل {ما جعل عليكم في الدين من حرج}، فإن اشتراط الحكم بعدم الحرج لا لأن عدم الحرج دخيل في الملاك، ولا لأن التكليف بالأمر الحرجي لغو، بل لأن عدم الحرج محقق للامتنان، فهو محقق لملاك نوعي أهم من فوت الملاك الشخصي القائم بالعمل.

فليس كل قيد أخذ في التكليف فهو دخيل في الملاك، كي يقال إن قيود التكليف سابقة رتبة على الموضوع لأن قيود التكليف دخيلة في أصل الملاك بينما الموضوع دخيل في فعلية الملاك. فقيود التكليف سابقة رتبة، فهذا ليس على اطلاقه بل ان قيود التكليف على اقسام.

ولو سلّمنا مع المحقق (قده) أن قيد التكليف يختلف عن الموضوع بل هو أسبق منه رتبة، فبالنتيجة ما دام الحكم في القضية الجعلية قد انيط بالقيد فلا فعلية له قبل فعلية القيد، فإن المولى إذا قال: يجب الحج على المكلف إذا استطاع، فبما أن مفاد القضية الجعلية إناطة الوجوب بالاستطاعة، إذن لا فعلية للوجوب قبل الاستطاعة، فإن فعلية الوجوب قبل الاستطاعة خلف القضية الجعلية، سواء أرجعتم قيد الحكم إلى الموضوع أم جعلتموه سابقا رتبة، فعلى اية حال لا فعلية للحكم قبل فعليته.

الملاحظة الثانية: ما ذكره الشيخ الحلي في أصوله، بأن ظاهر كلام المحقق العراقي (قده) أن المدار على القضية الإثباتية.

فكل قيد أخذ في القضية الإثباتية فلابد من النظر هل هو مأخوذ في الموضوع أم مأخوذ في الحكم، فإن كان مأخوذاً في الموضوع فالحكم يدور مداره، وإن كان مأخوذاً في الحكم فالحكم فعلي قبل فعلية القيد، وكأن القضية الجعلية قرآناً منزلاً؟!، والحال بأن هذا الخطاب محفوف بالمرتكزات العرفية والعقلائية، فتحديد مفاده لا ينفك عن تحكيم المرتكزات العرفية، وبالتالي، فالمرتكز العرفي قد يرى أن المدار على الواقع، لا على أما أخذ في لسان الدليل، وقد يرى أن المدار على ما في لسان الدليل وقد يرى أن المدار على كليهما. فهناك ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن المرتكز العرفي يرى أن المدار على متن الواقع بغض النظر عما اخذ في لسان الدليل، مثلاً ما ذكر في باب البيع من أنه إذا تخلف المبيع بطل البيع، وإذا تخلف الشرط ثبت خيار تخلف الشرط، فهذا امر لا ربط له بما اخذ في لسان الدليل، فإن العنوان الحافظ للصورة النوعية مقوم للمبيع بغض النظر عن الخطاب، والعنوان المتمم للصورة النوعية شرط بغض النظر عما اخذ في لسان الخطاب، مثلاً إذا قيل بعتك هذا المركّب السيارة، أو بعتك هذا الجسم الفرس، فان عنوان الفرس والسيادة حافظ للصورة النوعية فتخلفه تخلف للمبيع وبالتالي يكون تخلفه مبطلاً للمعاملة بغض النظر عمّا أخذ في لسان الدليل، فلو فرض انه اخذ في لسان الدليل بعتك هذا الجسم إن كان فرساً أو بعتك هذا الجسم الفرس أو بعتك الفرس، فلا أثر لاختلاف اللسان ما دام المرتكز العرفي يرى ان العنوان مقوّم للمبيع، وتخلفه تخلف للمبيع. بينما لون السيارة ورقمها ما لا يراه المرتكز العرفي مقوماً، بغض النظر عما اخذ في لسان الدليل، فلو فرضنا أنه أخذه في لسان الدليل مفعولاً به، أو شرطاً، أو وصفاً، فلن يغير الامر، لون السيارة شرط بحسب المرتكز لا مقوم، فتخلفه مثبت للخيار لا للبطلان بغض النظر عما اخذ في لسان الدليل. ومن هذا القبيل فهم العرف أن المتبدل حالة أو قيد، فمثلاً: أن العنب إذا تبدل زبيباً هل تستصحب حرمته أم لا؟ منبه على أن المرتكز العرفي يرى أن العنبية والزبيبية من حالات الموضوع لا من قيوده المقومة، ولأجل ذلك يجري الاستصحاب حتى مع التبدل، مع أن المأخوذ في لسان الدليل عنوان العنبية، إذا غلى العنب، او: كل عصير إذا أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه. أو قال: العصير العنبي إذا طبخ. مع أن عنوان العنبية مأخوذ في لسان الدليل مع أن العرف يراه حالة لا مقوماً.

الصورة الثانية: أن يكون المدار على ما اخذ في لسان الدليل وذلك في مقام الفرض بين القضية الحملية التي لا مفهوم لها وبين القضية الشرطية ذات المفهوم، فيقول: إن قال المولى في لسان الدليل: إن نوى التكبيرة فنسيها فصلاته صحيحة، بخلاف ما إذا قال في لسان الدليل: الناسي لتكبيرة الإحرام الناوي لها فليمضي على صلاته، فإن في الاول مفهوم الشرط دون الثاني.

أو في معرفة كيفية الموضوع، هل أن الموضوع المأخوذ في الكر من قبيل مفاد كان التامة أو من قبيل مفاد ان الناقصة، فإذا قال: إذا وجد الكر فطهّر به، يختلف عما إذا قال: إذا كان في الحوض كراً فتطهر به، فإن مفاد الأول أن الموضوع بنحو كان التامة، ومفاد الثاني أن الموضوع بنحو مفاد كان الناقصة، فان هذا يرتبط بما اخذ في لسان الدليل.

الصورة الثالثة: أن يكون المدار على كليهما، وذلك كما في محل كلامنا.

فإن المولى إذا قال: العنب يحرم إذا غلى، (قضية شرطية) وقال: العنب المغلي حرام. فإن العرف يقول بحسب لسان الدليل الشرطية لها مفهوم والحملية لا مفهوم لها، وبحسب الواقع لا فعلية للحرمة قبل فعلية الغليان بغض النظر عن ان الغليان اخذ شرطا أو قيداً في الموضوع، فهنا إذا رجعنا للمرتكز العرفي فانه يرى من حيث المفهوم يحتاج الى القضية اللسانية ولكن من حيث ما هو دخيل في فعلية الحكم المعبر عنه بالمجعول لا فرق بين القضية الشرطية والقضية الحملية.

الملاحظة الثالثة: إن المحقق العراقي (قده) أفاد بأن المسألة تختلف باختلاف حقيقة الحكم، فإن قلنا بأن الحكم من قبيل الأمور الاعتبارية، فيتصور انفكاك المجعول عن الجعل، وإن قلنا إن الحكم من الأمور الواقعية أي الإرادة المبرزة فلا يتصور انفكاكهما ولذلك تأثير في المقام.

لكن سيد المنتقى (قده) أفاد بأنه لا بد من تحقيق المسألة ليرى أين موضع كلام العراقي وأين موضع كلام المحقق النائيني. يأتي الكلام حول سيد المنتقى بالتفصيل. ثم ما هو الصحيح.

والحمدُ لله ربِّ العالمين.

### 032

ذكر سيد المنتقى (قده) في ج6، ص196، أن المسالك في حقيقة الحكم التكليفي ثلاثة وباختلافها تختلف النتيجة في جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه.

**المسلك الاول:** مسلك المحقق النائيني (قده)، الذي يرى أن حقيقة الحكم التكليفي اعتبار قد يكون منجزاً وقد يكون مشروطاً، فإذا كان مشروطاً كان على نحو القضية الحقيقية. ومقتضى ذلك إنفكاك المجعول عن الجعل، باعتبار أن الجعل يتحقق بمجرد الإنشاء، كقول المولى: يجب الحج على المستطيع. ولكن المجعول لا فعلية له إلا في ظرف تحقق الشرط الا وهو الاستطاعة.

وبناءً على هذا المسلك لا يجري الاستصحاب التعليقي لا في الجعل ولا في المجعول، فإن المولى إذا قال: العنب يحرم إذا غلى، لم يمكن جريان الاستصحاب اي استصحاب الحرمة قبل فعلية الغليان، لا بنحو استصحاب الجعل لأنه لا شك في القضية الجعلية إلا من حيث الشك في النسخ، ولا من باب استصحاب المجعول لعدم فعلية الحرمة قبل فعلية الغليان كي يجري استصحابها عند تبدل العنب إلى زبيب والشك في بقاء الحرمة.

ولكن صاحب الكفاية (قده) أفاد بأن للحكم المشروط نحواً من الوجود قبل تحقق شرطه، وبلحاظ هذا النحو من الوجود يجري استصحابه وإن لم يتحقق الشرط، فحرمة العصير العنبي لها نحو من الوجود بوجود العنب قبل تحقق الشرط وهو الغليان، وبلحاظ هذا النحو من الوجود يجري استصحاب الحرمة، إذا تبدل العنب زبيباً.

وتقريب كلام الكفاية، بأحد وجهين، تعرض لهما في المنتقى:

الوجه الاول: في حقيقة الإنشاء مسلكان:

المسلك الاول: أن الإنشاء عبارة عن تسبيب لاعتبار عقلائي في وعائه المناسب، فإذا قال شخص: تزوجت فلانة، فإن قوله تزوجت فلانة ليس اعتباراً للزوجية وإنما هو تسبيب لاعتبار العقلاء لهذه الزوجية في وعائها المناسب، اي ضمن شروطها العقلائية، كما أن قوله فلانة طالق ليس اعتباراً للبينونة بل هو مجرد تسبيب بحيث إذا اطلع العقلاء عليه فهم الذين يعتبرون البينونة في إطارها العقلائي، فالإنشاء مجرد تسبيب من دون اعتبار وتمهيد إلى الاعتبار العقلائي،

وبناء على ذلك يتم مسلك النائيني، فإن المولى إذا قال: يحرم العنب إذا غلى، فهو لم يقم بأي اعتبار وإنما قام بعملية تسبيب إلى اعتبار الحرمة من قبل العقلاء عند حدوث الغليان، فقبل الغليان لا اعتبار للحرمة وإنما هو مجرد تمهيد وتسبيب إنشائي، وبناء على ذلك فليس للحرمة أي وجود قبل حدوث الغليان.

المسلك الثاني: هو مسلك صاحب الكفاية في حقيقة الإنشاء، وهو أن المنشأ يوجد بنفس الإنشاء وجوداً إنشائياً، مثلاً: إذا قال المتكلم: ليت الإتصال مقطوعاً، فإن هذا الإنشاء بنفسه إيجاد للتمني، لا أن التمني لم يوجد، بل إن التمني وجد بهذا الإنشاء لكن وجوداً إنشائياً، لا أن ما ذكر مجرد تسبيب أو تمهيد، بل التمني وجد بذلك، كذلك إذا قال: أقم الصلاة، فإن قوله أقم الصلاة، إيجاد لوجوب الصلاة إيجاداً إنشائياً. فإذا قال: العنب يحرم إذا غلى. فقد أوجد الحرمة بهذا الإنشاء وجودا ًإنشائياً، غاية ما في الباب أن الوجود الفعلي للحرمة يتوقف على فعلية الغليان، لكن لها نحو من الوجود قبل الغليان وهو الوجود الإنشائي.

فبناءً على هذ المسلك في حقيقة الإنشاء: إذا وجد العنب خارجاً قبل أن يغلي وجدت الحرمة بوجود العنب وجوداً إنشائياً، فإذا تبدل العنب زبيباً ثم غلى وشككنا في بقاء الحرمة، جرى استصحا بذلك الوجود الإنشائي، فيجري الاستصحاب التعليقي، وهذا ما عبّر عنه في الكفاية بـ(أن للحكم وجوداً او نحوا من الوجود قبل الشرط) ثم أجاب عنه (قده) في المنتقى فقال:

حتى لو قلنا بهذا المسلك في حقيقة الإنشاء، فإن المعروض لهذه الحرمة الموجودة وجوداً إنشائياً هو الموضوع الكلي، اي عنوان العنب في فرض الغليان، لا أن الموضوع لهذه الحرمة الإنشائية العنب الخارجي. غاية ما في الباب أن العنب لوحظ في القضية الحقيقة مفروض الوجود. فأما أن معروض الحرمة هو الموضوع الكلي فلأن هذه الحرمة توجد وجوداً إنشائياً وإن لم يوجد عنب في الخارج، بل قد يكون الهدف من إنشائها منع الوجود الخارجي كما إذا قال: من قذف مؤمنا جلد ثمانين جلدة، فإن الغرض من هذا الإنشاء منع وجود القذف فكيف يكون منوطاً بوجوده.

وأما أن الموضوع الكلي لوحظ مفروض الوجود فإن هذا طبع التعليق في القضايا الحقيقية لأن قوام القضايا الحقيقية بفرض المحمول عند فرض الموضوع بقيوده، إذن فالحرمة الإنشائية لا تدور مدار وجود العنب خارجاً، فإذا اريد بالاستصحاب استصحاب هذه الحرمة التي جعلت على نحو القضية الحقيقية فلا شك في بقائها، وإن اريد استصحاب حرمة وجدت بوجود العنب خارجاً فهي مشكوكة الحدوث، نعم، بعد وجود العنب خارجاً حصلت إضافة عقلية، فقيل: تلك القضية الحقيقية وهي العنب يحرم إذا غلى، وجد مصداق لموضوعها، لا أكثر من ذلك. وهذه الإضافة مجرد انتزاع، لا هي مجعولة شرعاً ولا موضوعاً لأثرٍ شرعي أو عقلي كي يجري فيها الاستصحاب.

**التقريب الثاني**: إن المستفاد من قوله (العنب يحرم إذا غلى)، أن الحرمة وجود مشكك، له مرتبتان من الفعلية، فمرتبة: تتحقق بتحقق أحد الجزئين وهو العنبية. والمرتبة التامة: تتحقق عند تحقق الجزء الآخر. والشاهد على ذلك: أن هناك فرقاً وجدانياً بين وجود العنب ووجود البرتقال، فإنه لو وجد البرتقال لا يرى العقل أي اثر لوجوده، بلحاظ أنه ليس دخيلاً في الحرمة حتى لو غلى، بينما إذا وجد العنب أدرك العقل أن لهذا العنب حرمة إذا تحقق الغليان كانت فعلية بفعلية تامة، فهذا الذي يراه العقل عند تحقق العنب دون تحقق غيره، هو عبارة عن مرتبة من الفعلية، إذا شك في بقائها بعد تحول العنب زبيباً استصحبت.

ثم دفع ذلك، فقال: هذه الحرمة التي أدركها العقل عند وجود العنب ليس شيئاً تلك الحرمة المفروضة عند الغليان نظير الصفات التكوينية، مثلاً: إذا قال الخبير: العنب مسكر إذا غلى، فهل يتوهم أحد أن للإسكار مرتبة من الفعلية تتحقق بوجود العنب؟ أم أنه إذا وجد العنب خارجاً كان وجوده مثيراً لإدراك العقل أن لهذا العنب صفة وهي المسكرية لكن فعليتها تتوقف على الغليان، لا أن للمسكرية مرتبة من الفعلية قبل الغليان، فكذلك الامر في الأمور الاعتبارية، كما إذا قال: العنب يحرم إذا غلى.

وما سوى هذه الحرمة المفروضة عند فرض الغليان التي لا إشكال فيها وليست من الامور الانتزاعية بل من المدركات العقلية المحضة، ما سوى ذلك فهو وهم وخيال، إذن بالنتيجة: ما ورد في كلام الكفاية من مرتبة من الوجود للحكم قبل الشرط لا صحة له. فعلى هذا المسلك الأول في حقيقة الحكم التكليفي لا يجري الاستصحاب التعليقي.

### 033

**المسلك الثاني**: في حقيقة الحكم التكليفي، حسب ما ذكره سيد المنتقى.

وقبل بيان كلامه لابد من ذكر مطلبين يرتفع فيه اللبس الحاصل من قراءة تقريره في منتقى الأصول.

وبيان ذلك: أن محل الكلام في القيد الذي أخذ في مرحلة الجعل فهذه القيد الذي اخذ في مرحلة الجعل إما ان يكون دخيلاً في الواجب، أو يكون دخيلاً في الوجوب، وإذا كان دخيلاً في الوجوب فيتصور فيه أنحاء أربعة لا نحو واحد، فمحل كلامنا في القيد المأخوذ في القضية الجعلية، وذلك لأن هناك صورتين للحكم:

الصورة الأولى: إذ تارة تكون حقيقة الحكم تعليقية.

الصورة الثانية: أن يكون التعليق تعليقاً مولوياً لا أن حقيقة الحكم تعليقية.

بيان ذلك:

**الصورة الأولى:** إذا قال المولى: الماء طهور. فإن هذا الحكم وهو الطهورية هو حكم تعليقي، لا أن المولى قام بتعليقه تعليقاً مولوياً على قيد، بل حقيقته حقيقة تعليقية، لأن معنى قوله الماء طهور أي أن الماء لو طهر به متنجس لطهر، فنفس قوله طهور، حقيقة تعليقية لا أنه معلق من قبل المولى على قيد خارج عن الحكم.

أو مثلاً إذا قال المولى: من وضع يده على مال الغير دون إذنه فهو ضامن، فإن الضمان حقيقة تعليقية لا أن المولى علق الضمان على قيد، اذ معنى الضمان انه لو تلف تحت يده لاشتغلت ذمته بمثله او قيمته،

اذن هذا المورد خارج عن محل البحث، لأن هذا المورد ما كانت حقيقة الحكم فيه تعليقية لا أن هناك تعليقاً مولويا على قيد من القيود، ولأجل ذلك لو أن هذا الماء الذي حكم الشارع عليه أنه طهور تحول إلى ماء مغلي أو مصعّد، فإن استصحاب الطهورية ليس من الاستصحاب التعليقي في شيء بل من الاستصحاب التنجيزي لأن الحكم بحقيقته التعليقية وجد وجوداً منجزاً.

**الصورة الثانية:** أن يكون لدينا قيد في القضية الجعلية. أي أنه قيد مولوي، فهنا يوجد فرضان: **الفرض الاول:** أن القيد قيداً في الواجب، لا قيد في الوجوب، وهو ما يعبر عنه بالواجب المعلق، كما إذا قال: من كان حاضراً عند رؤية الهلال يجب عليه الصوم عند طلوع الفجر، فوجوب الصوم فعلي، تنجيزي، بمجرد حضور المكلف عند رؤية الهلال، إنما دخول الفجر قيد في الواجب، أي لا يكون الصوم امتثالاً للأمر الشرعي إلا بعد طلوع الفجر لا قبله. فهنا حيث إن الحكم فعلي منجز قبل القيد لذل يجب اعداد مقدمات الامتثال بلحاظ ان الحكم فعلي. وهذا خارج عن محل البحث.

**الفرض الثاني:** أن يكون هذا القيد قيداً في الحكم لا في الواجب، أي قيداً في الوجوب لا في الواجب، فاذا كان كذلك جاءت الانحاء الأربعة:

**النحو الأول:** أن تكون فعلية القيد دخيلة في فعلية الاعتبار، بأن لا اعتبار قبل فعلية القيد خارجاً وهذا هو مسلك المحقق النائيني، المبني على انفكاك المجعول عن الجعل، فإذا قال المتكلم هذه الدار ملك للوصي بعد وفاتي، فليس قبل الوفاة إلا الجعل والإنشاء، وأما المجعول وهو الملكية الفعلية فلا وجود لها إلا بعد الوفاة، فهنا المجعول منفك عن الجعل.

لذلك لا يجري استصحاب هذا المجعول قبل فعلية سائر القيود، ومن هنا انكر النائيني جريان الاستصحاب التعليقي.

**النحو الثاني:** أن يكون هذا القيد دخيلاً في الحكم ولكن مع دخله في الحكم يوجد هناك طولية في الارتباط، أي بين ارتباط الموضوع بالحكم وبين ارتباط القيد بالحكم، وبيان ذلك: أن المولى في مقام الجعل يقوم بعمليتين طوليتين:

1ـ ان يربط الحكم بالقيد فيقول: جعلت حرمة مشروطة بالغليان، أو جعلت وجوباً مشروطاً بطلوع الفجر، 2ـ بعد هذه العملية حيث انجز حكماً مشروطاً قام بربط هذا الحكم (بما هو مشروط في رتبة سابقة) بالموضوع وقال: جعلت الحرمة المشروطة بالغليان للعنب، او جعلت الوجوب المشروط بطلوع الفجر للمكلف عند رؤية الهلال.

فهناك عمليتان طوليتان، ومقتضى هاتين العمليتين: أنه إذا وجد العنب خارجاً وجدت معه الحرمة، لكن بما هي مشروطة، لا أن ترجع الى الصورة الاولى التي ذكرت أن حقيقة الحكم حقيقة تعليقية، فهنا التعليق مولوي غاية ما في الأمر أن هناك عمليتين طوليتين،

فأولاً: ربط المولى الحرمة بالشرط، وفي طول ذلك ربط هذا المشروط بما هو مشروط بالعنب، فإذا وجد العنب خارجاً وجد معه شيء لكن الذي وجد معه حرمة مشروطة، بما هي مشروطة.

فعلى هذا المسلك إذا وجد العنب وجدت الحرمة المشروطة ثم تحول العنب إلى زبيب ثم غلى وشككنا هل ان تلك الحرمة المشروطة التي وجدت بوجود العنب باقية ام لا، استصحبنا البقاء، هذا الاستصحاب جاري لأن الحكم المشروط بما هو مشروط له وجود بوجود موضوعه، أما أنه هل يثبت الحرمة الفعلية أم لا؟ فهذا نحو آخر.

**النحو الثالث:** أن يقال أن الحرمة وجدت فعلية منجزة قبل الشرط لأن الشرط مأخوذ على نحو الشرط المتأخر، وهذا هو المبني على إمكان الشرط المتأخر وعدمه، فلو فرضنا أن المولى قال: يجب على العبد شراء الطعام اليوم إذا جاء الضيف غداً، فالوجوب وجوب فعلي اليوم، وإن كان الشرط فيه شرطاً متأخراً وهو مجيء الضيف غداً، فلو فرضنا ان الحكم من هذا القبيل يعني ان الحكم مشروط بشرط متأخر فالحكم المشروط بالشرط المتأخر فعلي منجز قبل مجيء شرطه، فإن هذا هو معنى اشتراط الحكم بالشرط المتأخر، وإلا لو لم يكن فعلياً منجزاً قبل حصول شرطه ما كان شرطه شرطاً متأخراً، فمعنى كون الشرط متأخراً أن الحكم فعلي منجز قبل حصول شرطه كما قيل بذلك في العقد الفضولي بناء على الكشف الحقيقي للإجازة.

إذن بناءً على هذا المسلك لو قلنا ان الحرمة فعلية منجزة بوجود العنب خارجاً وإن كانت مشروطة بشرط متأخر وهو حصول الغليان فإننا لو بنينا على إمكان الشرط المتأخر فاستصحاب الحرمة عند تحول العنب زبيباً ليس من الاستصحاب التعليقي بل من الاستصحاب التنجيزي، لأن الحرمة وجدت وجوداً فعلياً منجزاً.

**النحو الرابع:** أن يقال هناك مسلك جديد في حقيقة الحكم، أن المولى إذا قال: العنب يحرم إذا غلى، فإن الجعل والمجعول كلاهما فعلي غاية ما في الباب أن الغليان بوجوده الخارجي ليس دخيلاً في الحكم لا بنحو الشرط المقارن ولا بنحو الشرط المتأخر ولا أنه دخيل في الواجب، ولا انه دخيل في الوجوب، بل القيد دخيل في مرحلة الفاعلية، لا الفعلية، وإلا فالمجعول وهو الحرمة فعلي من حين الجعل، لكن إذا علم المكلف بوجود العنب وتحقق الغليان حكم عقله بلزوم الامتثال، فوجود الغليان مجرد عنصر تكويني دخيل في فاعلية الحكم أي في حكم العقل بالامتثال وإلا فالحكم قبله فعلي منجز، ايضاً استصحاب الحكم هنا ليس من الاستصحاب التعليقي في شيء اذ المفروض ان الحكم ليس دخيلاً في شيء،

من هنا هناك لبس في تقرير المنتقى لأنه في (ص201) صور هذا المسلك، وفي (ص196) صور محل البحث بالنحو الرابع، أي أن الجعل والمجعول فعلي والقيد دخيل في الفاعلية، وعند بحثه في (ص201) عند بيان الثمرة على هذا المسلك، صوره بأن الشارع ربط الحرمة بالغليان ثم جعلها بما هي مشروطة على العنب. فصار للحرمة وجود بوجود العنب لكن هذا الوجود وجود للحرمة بما هي مشروطة.

وهذا يختلف عن المسلك الثاني الذي قرره في (ص196)، وفي (ص202) لبيان صحة هذا المسلك وعدمه، قال: هذا مبني على صحة مسألة إمكان الشرط المتأخر، والحال بأن المسألة لا ربط لها بإمكان الشرط المتأخر، فإنكم إذا بنيتم على هذا المسلك فالجعل والمجعول فعلي والقيد لا دخل له في الحكم إنما هو دخيل في الفاعلية، بينما مسألة الشرط المتأخر يكون القيد دخيلا في الحكم لا في فاعليته، كما أنكم إذا بنيتم أن المقام من باب ربط الحرمة بالشرط ثم ربطها بما هي مشروطة بالموضوع، فصار للحرمة وجودان: وجود مشروط وهو المستصحب، ووجود فعلي وهو ما بعد الغليان، ولا علاقة لذلك بالشرط المتأخر ولا علاقة لذلك بالمسلك الثاني في حقيقة الحكم التكلي، إذن بعد شرح الصور والفروض والأنحاء المذكورة يتبين وجه اللبس في التقرير لا في نظر سيد المنتقى.

### **034**

ذكرنا فيما سبق، أن المسلك الثاني في حقيقة التكليف، هو أن المجعول فعلي بفعلية الجعل، وأما القيد المأخوذ في القضية الجعلية كالاستطاعة مثلاً في وجوب الحج أو الزوال في وجوب صلاة الظهر، فهو دخيل في فاعلية الجعل وليس دخيلاً في فعليته.

**ويلاحظ على هذا المسلك:** أن القيد المأخوذ في القضية الجعلية من قبل المولى لا يخلو عن إحدى حالتين:

**1ـ إما هو قيد لا دخل له في الحكم. 2ـ قيد دخيل في الحكم.**

**أما الحالة الأولى**: أنه لم يكن له دخل في الحكم وإنما هو دخيل في فاعلية الحكم، فمعناه انه دخيل في حكم العقل بالمنجزية ولزوم الامتثال، فبناء على ذلك لا وجه لأخذه قيداً في القضية الجعلية فإن ما يكون دخيلاً في حكم العقل فهو من الأمور الواقعية لا من الأمور المولوية الجعلية كعلم المكلف فإن علم المكلف بفعلية الموضوع وقيود الحكم أمر واقعي، ولذلك هو دخيل في حكم العقل بلزوم الامتثال، إذن إذا لم يكن القيد دخيلا في الحكم فلا مقتضي لأخذه في القضية الجعلية، إذ ليس من شأن المولى بما هو مولى أخذ أمر واقعي دخيل في حكم عقل المكلف بلزوم الامتثال أو عدم لزومه، أو المنجزية أو عدمها، ومحل بحثنا في القيود المولوية المأخوذة في القضية الجعلية.

**الحالة الثانية:** أن يكون القيد دخيلا في الحكم، إما أن يكون دخيلاً بوجوده اللحاظي أو دخيلاً بوجوده الخارجي، فإن كان القيد دخيلاً بوجوده اللحاظي أي ان ما هو دخيل في حقيقة الحكم وكونه مجعولاً هو لحاظ الاستطاعة أو لحاظ الزوال لا نفس الاستطاعة والزوال، إذن فحينئذٍ لا وجه لإلقائه الى المكلف إذ لا ربط للمكلف به إذ المفروض أن ما يلقى من قيود للمكلف ما هو دخيل في عمله واطاعته حيث يراعي في مقام الاطاعة القيود التي أخذها المولى إما في الجعل أو في متعلق الجعل، وأما اذا لم يكن للقيد ربط بفعل المكلف بل هو مرتبط بفعل المولى أي بعملية الجعل التي يقوم بها المولى فانه لا مبرر لإلقاء هذا القيد بالمكلف والمكلف ليس معنياً به، فهذا نظير علم المولى بالملاك ونظير إرادة المولى وشوقه، فإن كل هذه الأمور مما لا يلقيها المولى للمكلف لأنها أمور دخيلة في فعل المولى وهو عملية الجعل، ولا ربط لها بفعل المكلف كي تلقى إليه.

وإما أن يكون القيد دخيلاً في الحكم بوجوده الخارجي، كما هو ظاهر (إن استطعت فحج) و(إن زالت الشمس فصلي) ونحو ذلك.

فيأتي السؤال: هل ان المجعول مما لا يمكن انفكاكه عن الجعل أو مما يمكن انفكاكه عن الجعل، فاذا فرضنا أن المجعول مما لا يمكن انفكاكه عن الجعل أي ان المولى يرى القيد بوجوده الخارجي دخيلاً في حكمه لكن لا يستطيع أن ينيط حكمه بالوجود الخارجي للقيد نتيجة لأن المجعول مما يستحيل انفكاكه عن الجعل، فهو بمجرد اتمامه لعملية الجعل يصبح المجعول فعلياً قهراً عليه، ولا يمكن أن ينتظر وجود القيد خارجاً، فلأجل ذلك اصبح المجعول فعلياً قبل فعلية القيد، لأن هذا أمر قهري على المولى وليس باختياره، لذلك يقول المولى: هذا القيد وهو الاستطاعة وإن كان دخيلاً في الحكم لكن حيث يمتنع انفكاك الحكم عن الجعل فالقيد دخيل في الفاعلية. فحينئذٍ يقال: اذا كانت فعلية المجعول قبل فعلية القيد امراً مفروضا على المولى وليس باختياره فليست هذه الفعلية كاشفا عن الارادة الجدية للمولى، لأنها فعلية مفروضة عليه لا بإرادته واختياره، فهي فعلية لا تعبر ولا تحكي الإرادة الجدية للمولى، وبالتالي فلا يجري استصحاب مثل هذا الحكم الذي أصبح فعلياً قهراً على المولى معه انه ليس مراداً جدياً له، إذن فتعين المحتمل الاخير، وهو:

أن كل قيد يؤخذ في القضية الجعلية فهو بوجوده الخارجي دخيل في المجعول وأن المجعول لا فعلية له بنحو يكشف عن الإرادة الجدية إلا بعد فعلية القيود في الخارج، وهذا هو مراد المحقق النائيني (قده).

**المسلك الثالث:** ما ذهب اليه المحقق العراقي (قده). **وملخّصه**: أن الحكم ليس من قبيل الأمور الاعتبارية، وإنما هو من قبيل الأمور الوجداني الواقعية، وهو الإرادة المبرزة أو الكراهة المبرزة، ومن الواضح أن هذه الأمور الوجدانية متعلقة بالصور الذهنية، لا بالخارج، فإذا أراد الإنسان شرب الماء فإن ما تعلقت به إرادته صور شرب الماء، لا نفس شرب الماء، إذ لا يعقل إناطة الذهني بالخارجي كما لا يعقل إناطة الخارجي بالذهني ، فلا محالة مقتضى ذلك أن يكون القيد المأخوذ في القضية الجعلية دخيلاً في الحكم وهو الإرادة بوجوده اللحاظي لا بوجوده الخارجي، إذ يستحيل أن يكون الخارجي دخيلا في الذهني أو بالعكس، وبالتالي بما أن القيد الدخيل في الإرادة هو الوجود اللحاظي إذن بمجرد الوجود اللحاظي للقيد أصبحت الإرادة فعلية، ولا تتوقف فعليتها على فعلية القيود خارجاً. وأما الوجود الخارجي للقيد فهو دخيل في محركية الإرادة وفاعليتها، بمعنى أن علم المكلف بأن الحج مراد للمولى في فرض الاستطاعة محرك له نحو تحقيق هذا المراد، وبناء على ذلك فحيث إن الإرادة فعلية منذ الأول، فيجري استصحابها، ويكون هذا الاستصحاب من الاستصحاب التنجيزي لا من الاستصحاب التعليقي في شيء، لأن الحكم وهو الإرادة فعلي بتمام شؤونه وغير متوقف على شيء آخر.

**وقد أورد سيد المنتقى (قده)[[16]](#footnote-17) على مسلك المحقق العراقي (قده) في المبنى والبناء:**

**أما على إشكاله على المبنى، فقد طرح ثلاثة إشكالات:**

**الا شكال الأول**: أن المرجع في تحديد حقيقة الحكم هو العرف العقلائي وليس المرجع في تحديد حقيقة الحكم الروايات، والسر في ذلك أن عنوان التكليف كسائر العنوانين التي يرجع في فهم حقيقتها إلى العرف العام، فكما أنه يرجع إلى العرف في معنى الرسول والنبي، وفي معنى الصعيد والسماء، وفي معنى البيع والمضاربة، وفي معنى الملك والحق، فكذلك يرجع إلى العرف العقلائي في معنى التكليف،

وإذا رجعنا إلى العرف العقلائي نرى أن التكليف بحسب هذا العرف عنوان للاعتبار، عنوان للجعل، قيام من له صلاحية الجعل باعتبار فعل على ذمة المكلف، أو باعتبار أمر على ذمة المكلف وليس شيئاً آخر، وهذا غير الحكم الوضعي الذي هو عند العرف العقلائي الذي هو عبارة عن العرف العقلائي علقة اعتبارية كعلقة الملكية والزوجية ونحو ذلك.

ويمكن للمحقق العراقي التخلص من الا شكال: بأن نسلم ان المرجع في تحديد حقيقة التكليف العرف العقلائي إذ لم يتصد الشارع لاختراع حقيقة لهذه العناوين والمفاهيم، لكن اذا رجعنا للعرف العقلائي وجدنا ان التكليف عندهم منقسم للأمر والنهي، فيقولون: أن التكليف إما أمر ونهي، وليس الأمر والنهي اعتباراً ولا جعلاً، وإنما الأمر طلب نفساني مبرز، والنهي زجر نفساني مبرز، فلم نجد عند العرفي العقلائي وراء إبراز الطلب بكلمة امر، أو بكلمة أفعل، أو إبراز الزجر أو الكراهة، بكلمة أنهى أو لا تفعل، وليس التكليف الا مقسما لهذين، فهذا بلحاظ ما يفهمه العرف العقلائي بملكة (امر، أو كلّف، أو طلب، أو زجر أو ردع).

لذلك لا يفهم العرف العقلائي من {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات} أو {أقم الصلاة}، أن هناك طلب ابرزه بهذه الصيغ ليس إلا، بل إن ذلك متعين عقلاً بلحاظ أن التكليف ما هو إلا موضوع بحكم العقل بالإطاعة والمنجزية وحيث يكفي في حكم العقل بالإطاعة إبراز الإرادة سواء كانت على نحو القضية الخارجية كأن يقول المولى لعبده أريد منك اليوم شراء اللحم، فلا يحتاج إلى عملية اعتبار وجعل، أو كان على نحو القضية الحقيقية كأن يقول الرسول (ص): اريد من أمتي حج بيت الله لمن يستطيع على ذلك، فلا حاجة لأكثر من ذلك، إذ يكفي في حكم العقل بالإطاعة ولزوم الامتثال إبراز هذه الإرادة النبوية أو إبراز هذه الإرادة الولوية، فما دام إبراز الإرادة أو الكراهة كافياً في تحقيق الأثر منهما فتجشم عملية الاعتبار والجعل كما يقول سيدنا الخوئي بأن يتصور المولى ذمة للمكلف ويجعل في تلك المحفظة المسماة بالذمة اعتباراً وجعلاً يسمى بالوجودب، فإن كل ذلك ما لا حاجة لتحقيق الأثر العقلي.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### **035**

ما زال الكلام في مسلك المحقق العراقي (قده) من أن التكليف عبارة عن الارادة والكراهة المبرزة، ولا يخفى أن هناك ثلاث جهات مسلمة:

**الجهلة الاولى**: أن موضوع حكم العقل بلزوم الإطاعة والمنجزية هو إنكشاف الارادة اللزومية للمولى، سواء كان ذلك بجعل اعتباري أم بإخبار فإن العقل إما من باب حق المولوية في الطاعة أو من باب شكر المنعم أو من باب دفع الضرر المحتمل متى انكشفت له الارادة اللزومية للمولى أو من هو قادر على العقوبة حكم العقل بلزوم الطاعة. **الجهة الثانية**: أن الملاحظ في كثير من الأوامر والنواهي الصادر من الآباء او من السلاطين ما هي إلا إبراز إرادة أو كراهة من دون ان تتضمن جعلاً واعتباراً.

**الجهة الثالثة:** لا اشكال في وجود صياغات اعتبارية لدى المرتكز العقلائي خصوصاً في القوانين الصادرة من البرلمانات والحكومات فإنها على سبيل الجعل والاعتبار، وبالتالي فهل التوفيق بين هذه الجهات بأن يقال: إن الحكم من قبيل الجعل والاعتبار أو أن يقال إن الحكم من قبيل الإرادة المبرزة. أو يقال بالتفصيل بين التكليف على نحو القضية الخارجية فهو مجرد إبراز إرادة أو كراهة، وبين التكليف على نحو القضية الحقيقية فهو عبارة عن جعل واعتبار.

ولكنه لا يبعد أن مقتضى الصناعة أن يبحث في أن الجعول الاعتبارية التي يقوم بها العقلاء من خلال إبلاغ أوامر السلطان أو الحكومات او البرلمانات هل هي ملحوظة على نحو الموضوعية في ترتب الاثر أو هي ملحوظة على نحو الطريقية، فإننا لا ريب إذا رجعنا إلى العرف العقلائي نجد أن التكاليف تكون على نحو الجعل والاعتبار كما ذكر سيد المنتقى، ولكن الكلام في أن هذه الجعول والاعتبارات هل هي ملحوظة على نحو الموضوعية بمعنى أن مناط الاثر بالجعل والاعتبار بنظر المرتكز العقلائي، ام أنها ملحوظة على نحو الطريقية اي ان العقلاء يرون أن هذا الجعل والاعتبار مجرد مبرز لتلك الإرادة اللزومية الكامنة وراءه الناشئة عن غرض لزومي، فما هو محط الطاعة والمنجزية هو المنكشف لا هذا الجعل والاعتبار، وإن قام المولى بجعل واعتبار إلا أنه لا موضوعية لديهم بالنسبة اليه إلا من حيث مبرزيته لإرادة اللزومية الناشئة عن غرض لزومي، فحقيقة الحكم التكليفي ولبه في المنكشف الا وهو الإرادة عن غرض لزومي. ولابد من عرض الا شكالات المرتبطة بالمقام، وافيد إيرادات على مسلك المحقق العراقي (قده) الذي هو مسلك شيخه صاحب الكفاية أيضاً.

**الا شكال الأول:** ما ذكره المحقق الأصفهاني في نهاية الدراية، أنه لا يعقل أن يكون لدى المشرع شوق نفساني مؤكد وراء الجعل والاعتبار والوجه في ذلك، أن الشوق النفساني إنما يتحقق لدى المريد إذا كان في متعلق شوقه نفع عائد إلى جوهر ذاته، وأما إذا لم يكن في متعلق الإرادة نفع يعود إليه فلا يعقل أن ينبثق في نفسه الشوق نحوه، وبما أن أفعال العباد ليست وعاءا لمنفعة تعود إلى الشارع المقدس فليس لدى المشرع شوق نفساني مؤكد نحو فعل العبد. ولو قلنا إن الحكم التكليفي إرادة، والمفروض أن الفعل الاختياري للعبد مما ينفك عن إرادة المولى فلازم ذلك انفكاك المعلول عن العلة، وهو محال، فإن الإرادة علة تامة لوجود المراد، فلو تخلف المراد لكونه فعلاً اختيارياً للعبد لكان وجود الإردة بمثابة العلة بلا معلول وهو محال، فهذان منبهان على أن التكليف ليس من قبيل الإرادة المبرزة، أو الكراهة المبرزة، وإنما هو الإنشاء بداعي جعل الداعي بالإمكان ليس إلا.

وربما أضاف لذلك نفسه (قده) في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري: إذا قلنا بأن إرادته تعالى بمعنى الشوق النفساني المؤكد المستتبع لحركة العضلات، متحد مع ذاته فهذا كفر، لأن ذاته غير إرادته، وإن قلنا بأن إرادته عارضة عليه لزم أن تكون ذاته محلاً للحوادث وهو محال أيضاً. إذن ليس الحكم التكليفي إلا الإنشاء بداعي جعل الداعي في نفس العبد بالإمكان.

**الا شكال الثاني:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في المحاضرات، من أنه لو كان الحكم التكليفي عبارة عن الإرادة فالإرادة إما الشوق النفساني وقد سبق الا شكال فيها من قبل المحقق الاصفهاني، وإن كانت الإرادة بمعنى الاختيار فالاختيار ليس إلا اعمال القدرة في الفعل، بحيث لا يتصور انفكاك الفعل عنه، فلو كان الحكم التكليفي عبارة عن الارادة لم يعقل تعلقه بفعل الغير لأن فعل الغير منوط باختيار الغير لا بإرادة المولى، والمفروض أن إرادة المولى عبارة عن اعمال القدرة فكيف تتعلق الإرادة بفعل ليس منوطاً باختيار المولى بل باختيار المكلف، إذن فالإرادة القائمة لدى المولى هي إرادة الجعل لا إرادة الفعل من المكلف. فالمولى لديه إرادة لكن إرادته تعلقت بفعله وهو صدور الجعل والاعتبار منه، لا أن الإرادة تعلقت بفعل العبد فهذا غير معقول.

**الجواب عن كلا الا شكالين**: أن هناك فرقاً بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية. فالإرادة التكوينية التي هي فعله تعالى: مما لا ربط لها في المقام وهو تعلق الإرادة بفعل العبد. وإن كان لا يعقل في حقه تعالى الشوق النفساني إلا أن كل ذلك اي تفسير الإرادة بالشوق أو بإعمال القدرة كله منصب على الإرادة التكوينية، وليست هي محلاً في كلامنا في شيء ولا كلام العراقي.

وأما الإرادة التشريعية: فهي عبارة عن تعلق الغرض اللزومي بفعل بحيث يعاقب المولى على تركه فليس معنى إرادته تعالى الإرادة التشريعية إلا تعلق غرضه اللزومي بفعل بحيث يعاقب على تركه، لا بمعنى شوق ولا بمعنى اعمال قدرة ولا طلب نفساني ونحو ذلك.

وبالتالي: فما كشف عن كون الفعل محطاً للغرض اللزومي بحيث يعقاب العبد على تركه أو فعله إن كان تحريماً فهذا هو الحكم التكليفي، سواء انكشف ذلك بخبر أو إنشاء أو جعل واعتبار، فإن كل ذلك ملحوظ على نحو الطريقية والمبرزية. بلا حاجة إلى ما ذكر في الكفاية من أن الإرادة الإلهية هي عبارة عن قدح الإرادة في نفس النبي والولي، فإرداته تعالى التي هي تكليفه أن يقوم تعالى بقدح الإرادة في النفس النبوية والولوية، أو يلهم النفس النبوية والولوية ذلك فتنقح الإرادة فيهما، فالتكليف منه لكن تكليفه عبارة عن قدح الإرادة او الإلهام الممهد لانقداح الإرادة في النفس النبوية أو الولوية.

**والنتيجة**: لاخلط بين الإرادة التكوينية والتشريعية، فإن مدعى العراقي أن التكليف عبارة عن الإرادة المبرزة أو الكراهة المبرزة هي أن سائر ما ورد عن الشارع ما هو إلا طريق لإرادة بمعنى كون الفعل محطاً للغرض اللزومي بحيث يعاقب على تركه، وهذا هو مناط حكم العقل بلزوم الإطاعة والمنجزية.

**الا شكال الثالث:** ما ذكره سيد المنتقى (قده) من أنه لو كان التكليف عبارة عن الارادة فماذا يقال في فرض تكون المصلحة في نفس التكليف لا في متعلقه، فإن الإرادة على نسق الملاك، فإذا افترضنا أن الملاك في المتعلق تعلقت الإرادة بالمتعلق اي بفعل العبد، أما إذا فرضنا أن المصلحة في نفس الجعل كما لو كانت هناك مصلحة للمولى في أن يقوم باعتبار من دون أن تكون في متعلق الاعتبار اي مصلحة فهنا لا توجد إرادة لأن الإرادة إنما تتعلق بالفعل لوجود مصلحة، فإذا لم يوجد فيه مصلحة فلا إرادة، وهذا يعني تخلف الحكم التكليفي عن الإرادة. ولكن المحقق العراقي التفت لذلك واجاب عنه: فقد أفاد في (نهاية الأفكار، ج1/ ص13): وهو أنه ما اذا كانت المصلحة في نفس الجعل، أجاب: بأن هذا على قسمين: القسم الأول: أن يكون في تصدي العبد مصلحة وإن لم يكن في فعله مصلحة، كما في الأوامر الامتحانية، فإن المولى يصدر الأمر الامتحاني لفعل لا لأن الفعل مصلحة بل في اهتمام العبد وتصديه للعمل مصلحة وإن لم يكن للفعل مصلحة ألا وهو انكشاف انقياد العبد وتسليمه للمولى، إذن بالنتيجة توجد مصلحة وإن كانت بالتصدي والاهتمام وإن لم تكن في ذات الفعل، فتنعقد إرادة عن المولى على طبق تلك المصلحة. وأما إذا فرضنا أن لا مصلحة له لا في الفعل ولا في السعي ولا في الاهتمام بل ملاكه في نفس الجعل كما لو خافت الدولة من منظمة الأمم المتحدة فأصدرت قانوناً أن من حق المرأة أن تكون رئيس جمهورية، لا أنها تريد العمل بهذا القانون إطلاقاً، فقد لدفع تعليق تلك الجهة على الدولة، فالمصلحة في نفس صدور القانون لا أكثر من ذلك، اي في نفس الجعل والاعتبار. فحينئذٍ يقال: بالنتيجة هناك فعل للمولى، وهذا الفعل ذو مصلحة وإن كان هو ذو جعل، فبما أنه فعل ذو مصلحة فهناك إرادة خلفه وإن كانت إرادة تكوينية لا تشريعية، لكن بلحاظ الفعل اي نسبة هذا الجعل إلى الفعل ليس من باب التكليف في شيء فهو خارج عن محل البحث، ولا معنى للا شكال به، إنما يصح النقض بمورد هو تكليف ومع ذلك ليس معه إرادة، وأما في مورد ليس هو من التكليف في شيء إذ لا مصلحة إلا في نفس عملية الجعل والاعتبار من دون أن يكون ورائها تعلق لغرض لزومي بفعل العبد بحيث يعاقب المولى على تركه فهذا ليس من سنخ التكليف في شيء حتى يكون نقضاً على المحقق العراقي.

وقد أورد سيد المنتقى (قده) إشكالين آخرين: 1ـ هل يعقل التعبد الظاهر بالتكليف مع كونه أمراً واقعياً. 2ـ كيف يعقل رفع التكليف امتناناً في موارد الحرج والضرر إذا كان أمراً واقعياً.

وأشكل السيد الأستاذ (دام ظله) في بحث المقدمات المفوتة أنه لا يجب على العبد تحقيق إرادات المولى وإنما يجب عليه تحقيق قوانينه وجعولاته. ياتي الكلام عن كل ذلك. ثم نذكر الا يراد المبنائي لسيد المنتقى (قده).

### **036**

ما زال الكلام في الملاحظات على مبنى العراقي (قده) من أن التكليف هو عبارة عن الإرادة المبرزة.

**الا شكال الثالث:** ما ذكره سيد المنتقى (قده) من أنه لو كان التكليف عبارة عن الإرادة لم يعقل التعبد به ظاهراً، فإن التعبد بالشيء جعله، فاذا كان أمراً تكوينياً فلا يعقل تعلق الجعل به، بينما لا كلام في صحة التعبد بالأحكام التكليفية في مرحلة الظاهر.

**ولكن هذا الا يراد محل تأمل، بالنقض والحل:**

**أما النقض:** فالتعبد بالموضوعات في باب الاستصحاب كاستصحاب الكرية، واستصحاب العدالة كاستصحاب الوقت ونحو ذلك، مع أن المستصحب من الأمور التكوينية ومع ذلك صح التعبد به ظاهراً، وما ذلك إلا لأن التعبد به ظاهراً على نحو الاستطراق لترتيب آثاره التكليفية والوضعية، كاستصحاب العدالة، مع انها من الأمور التكوينية عبارة عن التعبد بها استطراقا لترتيب آثارها.

**وأما الحل:** فلو فرضنا أننا بنينا على أن المجعول في باب حجية الأمارة هو جعل الحكم المماثل، فاذا قامت الامارة على وجوب الجمعة فمعنى حجيتها جعل وجوب على طبق مؤداها، وكذلك فرضنا في باب الاستصحاب أن مرجع حجية الاستصحاب إلى التعبد بالمستصحب بقاءً لأن هذه مباني مختلفة في باب حجية الامارة وباب حجية الاستصحاب، لكن لو بنينا على أن مرجع الحجية إلى جعل الحكم في باب الامارات وفي باب الاستصحاب مع ذلك حتى لو كان الحكم من سنخ القضايا التكوينية كالإرادة والكراهة لا مانع من التعبد به ظاهراً لا لموضوعية في ذلك التعبد كي يتنافى مع كونه امراً تكوينياً، وإنما التعبد به ظاهرا هو كناية للتعبد بآثاره التكليفية والوضعية، وهذا مما لا محذور فيه.

**الا شكال الرابع**: ما ذكره سيد المنتقى (قده) من أنه لو كان الحكم من قبيل الإرادة لما صح رفعه امتنانا في موارد الرفع الامتناني، كرفع الحكم لأجل الحرج، أو الضرر، حيث لا كلام في صحة رفع الحكم في هذه الموارد من باب الامتنان على المكلف، والسر في ذلك: أنه إذا كان الحكم من المجعولات الاعتبارية من المعقول جداً أن المولى يرفعه مع تمامية ملاكه، أي مع أن ملاكه موجود مع ذلك يرفعه امتناناً على نوع المكلف.

أما إذا فرضنا أن الحكم عبارة عن الارادة ولا يعقل انقداح الإرادة في النفس إلا مع وجود ملاك، لأن الإرادة تابعة للملاك، فإن لم يكن هناك ملاك فلا إرادة، لا لأجل الامتنان بل لأجل عدم الملاك، وإن كان هناك ملاك حتماً تكون هنا إرادة لأنها أمر تكويني تابع للملاك، فلا يتصور مورد لارتفاعها امتنانا فهي اما موجودة لوجود ملاكها أو منتفية لانتفاء ملاكها لا من باب الامتنان، بينما الرفع الامتناني واضع الضرر والحرج.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بعد ملاحظة، أن الرفع في هذه الموارد ليس رفعا في الحقيقة وإنما هو اخبار عن عدم شمول الحكم لهذه الموارد، فالمولى عندما يقول: {ما جعل عليكم في الدين من حرج} أو (لا ضرر ولا ضرار) فهو يخبر ان الحكم من اول الاول لا يشمل مورد الحرج ولا الضرر سواء كان مجعولا اعتباريا أم إرادة، لا لأجل أن مورد الحرج والضرر ليس فيه ملاك ، بل فيه ملاك، بل لأجل تحكيم ملاك أهم على ملاكه، والملاك الأهم هو التسهيل ورفع العسر على نوع المكلف، فلا فرق في هذه الجهة بين كون الحكم مجعولاً اعتبارياً أو ارادة في انه لا شمول فيه لمورد الحرج والضرر مع تمامية ملاكه وإنما عدم الشمول لتحكيم ملاك اهم من ملاكه الا وهو ملاك التسهيل ورفع العسر، فلا يكون هذا اشكالا على كون الحكم من باب الارادة.

**الا شكال الخامس:** ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من مناقشة المسلك وهو أن الحكم التكليفي من قبيل الارادة، فقد افاد مطلبين:

**المطلب الأول:** ما ذكره في باب الأوامر من أن المحرك للعبد نحو الطاعة ليس هو ما اشتهر على ألسنة الأصوليين من حكم العقل العملي بلزوم إطاعة المولى، إما لمولويته الذاتية أو من باب شكر المنعم، بالنتيجة أن المناط المحرك للعبد نحو الطاعة ان العبد متى ادرك عقله النظري التكليف حكم عقله العملي بلزوم الاطاعة شكرا للمنعم

أو لأن للمولى حق الطاعة، بل ان المحرك نحو الاطاعة ادراك العقل النظري محتوى التكليف[[17]](#footnote-18)، فإن التكليف بحسب المرتكز العقلائي مؤلف من عنصر شكلي وهو النسبة الطلبية أو البعدية، وعنصر معنوي وهو الوعيد على الترك، إذ لا يمكن أن يكون تكليفاً حتى يتضمن وعيداً على الفعل إن كان حرمة أو الترك إن كان وجوباً فهذا هو التكليف لدى المرتكز العقلائي وبالتالي متى ما أحرز المكلف تكليفاً يعني احرز وعيداً، لأن حقيقة التكليف متضمنة للوعيد وإذا أدرك الوعيد بعقله النظري تحرك نحو العمل لقضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل لا من باب حكم العقل العملي في شيء ولا فرق في ذلك بين تكاليف المولى الحقيقي أو غيره فإن المحرك نحو العمل هو إدراك العقل النظري للعنصر المعنوي للتكليف ألا وهو تضمنه للوعيد، بغض النظر عن كون هذا التكليف من قبل المولى الحقيقي أو غيره.

**المطلب الثاني**: ما اشتهر من وجوب الإتيان بالمقدمة المفوتة كما لو فرضنا أن طلوع الفجر شرط في وجوب الصوم، فلا وجوب قبل طلوع الفجر، ولكن أدرك المكلف أنه ما لم يهيأ المقدمة الفلانية لن يقدر على الصوم في ظرفه، وهو يحرز أن الصوم ذو ملاك ملزم على أي حال هيأ هذه المقدمة أم لم يهيئها، فحينئذٍ ذكر المشهور من الأصوليين انه يجب اعداد المقدمة المفوتة، إذ عدم اعدادها تفويت لملاك ملزم في ظرفه وكما يجب اطاعة المولى يجب حفظ أغراضه اللزومية وعدم تفوييتها، فهو قال: لا يجب اعداد المقدمات المفوتة أصلاً[[18]](#footnote-19)، والسر في ذلك: ان هناك وظيفتين: وظيفة للمولى ووظيفة للعبد، فالمولى المقنن بحسب المرتكز العقلائي إذا كان حكيما عليه أن يحفظ أغراضه في اطار تكاليفه، فإن مقتضى حكم المقنن ان يتحفظ على أغراضه بنفسه فلابد أن يبحث عن تمام أغراضه اللزومية ويقوم بحفظها ضمن تكاليفه، إذ لعل العبد لا يلتفت إلى أغراضه أو لعله لو التفت لم يدرك لزوميتها فمقتضى حكمة المولى أن يسعى لحفظ أغراضه ضمن إطار تكاليفه.

وأما وظيفة العبد فهو ما دام ملتفتاً أن المولى مقنن حكيم يحفظ أغراضه ضمن تكاليفه فليس على العبد إلا امتثال التكاليف، فإنّ ورد من المولى تكليف أتى به، وإن لم يرد تكليف فهو خلي، وإن أدرك غرضاً لزومياً للمولى في فعل من الأفعال، فإنه يقول على المولى أن يحفظه لو كان مولى، لا على العبد أن يتدارك ما ينقص من المولى أو يسهو عنه، بل على العبد بحسب المرتكز العقلائي مجرد امتثال التكاليف، فما لم يكن هناك تكليف بالمقدمة قبل وجوب ذي المقدمة فليس على العبد الإتيان بها وخصوصاً إذا كان المولى قد اكمل تكاليفه وقال: {اليوم أكملت لكم دينكم}. وقوله (ما من شيء يقرّبكم عن الجنة الا وامرتكم به، أو يبعدكم إلا وقد نهيتكم عنه)، فإذا كان قد أتم اللائحة القانونية وضمنها سائر أغراضه وملاكاته اللزومية فحينئذٍ لا يبقى في عهدة العبد أن يحقق بعض الأغراض أو الملاكات بدعوى أن على العبد أن يطبق الأغراض كما يطبق التكاليف. المناقشة حينئذٍ لا جدوى فيها، لأن هذه المسألة من الأمور الوجدانية لا من الأمور البرهانية فهذا نظير البحث في الشبهات الحكمية البدوية حيث، ذهب المشهور أنه ما لم تقم حجة على التكليف فالاحتمال ليس منجز لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وقال السيد الشهيد الوجدان على خلاف ذلك، بل إن الوجدان في مورد احتمال التكليف يرى لزوم الاهتمام به قضاءاً لحق الطاعة للمولى الحقيقي. ولا مجال للمناقشة لأنّ كلّ من الطرفين يدعي أن وجدانه شاهد على ذلك.

كذلك في المقام ما هو المحرك للعبد نحو الطاعة، فإن وجدان المشهور بين الأصوليين هو أن للمولى حقاً إما لمولويته أو لمنعميته، وبالتالي حتى لو قال المولى أنني لم أعاقب على الترك وليس عندي أي وعيد، مع ذلك آمرك بهذا العمل، فإن العقل يستقل بلزوم الامتثال حقاً للمولوية وإن صرح المولى بعدم العقوبة والوعيد، بينما في وجدان السيد (دام ظله) أنه عليك إن كنت مولى حكيماً أن تحفظ أغراضك، وما لم يكن هناك تكليف فليس على العبد شيء فوظيفته امتثال التكاليف، لأجل ذلك نقول: سواء كان التكليف من باب الجعل، أو كان التكليف من باب الإرادة، ما هو المحرك للزوم الامتثال فهذا بحث آخر، يرتبط بالشهادة الوجدانية، وليس شاهداً على تحديد سنخ التكليف انه من الامور الاعتبارية أو من الأمور الواقعية.

### 037

قد أفاد سيد المنتقى (قده) بأنه لو سلمنا أن الحكم التكليفي عبارة عن الإرادة المبرزة كما هو مسلك العراقي، فمع ذلك لا يجري استصحاب الإرادة، لعدم اليقين بحدوثها،

**والوجه في ذلك**: أن العراقي خلط بين قيود الموضوع، وقيود المتعلق، فإن القيد على نوعين:

1ـ تارة يكون القيد دخيلاً في أصل الاتصاف بالملاك. وهذا ما يعبر عنه بقيود الموضوع.

2ـ تارة يكون دخيلاً باستيفاء الملاك، وهذا ما يعبر عنه بقيود المتعلق.

**والنوع الاول سابق على الإرادة، والنوع الثاني متعلق بالإرادة.** مثلاً: إرادة شرب الدواء عند حدوث المرض، فإن هناك فرقاً بين دخالة المرض ودخالة الدواء، فدخالة المرض في اصل الاتصاف بالملاك بمعنى ان لا ملاك في شرب الدواء الا في فرض وجود المرض فالمرض قيد دخيل في الاتصاف فهو من قيود الموضوع ولذلك هو سابق على الارادة لأن الارادة هي الشوق الناشئ عن العلم بالاتصاف فما لم يعلم بتحقق المرض لم يعلم بالاتصاف بالملاك، وما لم يعلم بالاتصاف فلا إرادة. بينما كيفية استعمال الدواء ووقت استعمال الدواء دخيل في استيفاء الملاك لا في أصل الاتصاف به، لذلك فهذه الكيفية متعلقة للإرادة وليست سابقة عليها، فالإنسان يريد شرب الدواء بالكيفية الكذائية بعد المفروغية عن تحقق المرض، وهذا كما يجري في الامور الخارجية يجري ايضاً في الحكم الشرعي، فعندما يقول المولى: العنب يحرم إذا غلى فلا إرادة للمولى بالفعل لترك شرب العصير العنبي إلا بعد تحقق الغليان خارجاً، لأن تحقق الغليان دخيل في أصل الاتصاف بالملاك، لذلك فهو سابق على الإرادة، فمع عدم حصول الغليان لا يقين بحدوث الإرادة كي يجري استصحابها.

وما أفاده (قده) منافٍ لما ذكره في (ج2، بحث الواجب المشروط، ص148). وقد نبه على ذلك المقرر في الحاشية بان ما ذكر هنا يتنافى مع ما سيأتي منه في بحث الاستصحاب التعليقي. حيث ذكر هناك بأنه بناء على مسلك المحقق العراقي من أن الحكم عبارة عن الارادة المبرزة فالحق مع الشيخ لا مع الآخوند، حيث إن هناك خلافاً بين الشيخ والآخوند في أن القيد يرجع للمادة أم يرجع للهيئة، فقد أفاد الشيخ الأعظم في الواجب المشروط: أن القيد يرجع للمادة، لا للهيئة، أي للواجب لا للوجوب،،

والسر في ذلك: بغض النظر عن كون مفاد الهيئة معنى حرفيا والمعنى الحرفي آلي لا يقبل التقييد أو جزئي لا يقبل التقييد، فإن القياس بالتكوينيات يرشدنا إلى أن الإرادة فعلية قبل فعلية القيد، وبيان ذلك: أن المولى إذا التفت إلى فعل فإما لا مصلحة فيه، فلا إرادة له، أو فيه مصلحة، وإذا كان فيه مصلحة فإما أنه ذو مصلحة على جميع التقادير فهو يريده فعلاً إرادة مطلقة، أو أنه ذو مصلحة على بعض التقادير دون بعض، مثلاً شرب الدواء ذو مصلحة في فرض المرض لا مطلقاً، او شرب الماء ذو مصلحة في فرض العطش لا مطلقاً، فهنا هل ان الارادة لا فعلية لها الا بعد فعلية المرض ولا فعلية لها إلا فعلية العطش أم أن الإرادة فعلية وإن كان المراد متقيداً بالعطش والمرض، فهذا هو الخلاف بين الآخوند والشيخ، فالشيخ الأعظم قال: بالوجدان أن الإنسان يريد شرب الماء فعلاً غاية ما في الباب هذا المراد في فرض العطش لا أن الإرادة في فرض العطش، فالإرادة فعلية وإن كان المراد هو الشرب في فرض العطش، والشاهد على ذلك: أن الإنسان إذا التفت انه في هذا اليوم لا يحصل على الماء او يحتمل احتمالاً عقلائياً تلف الماء، فإنه يسعى لأعداده فعلاً وما سعيه باعداده فعلاً إلا لأن له إرادة بالفعل نحو ري الضمأ ومنع العطش بشرب الماء، وإن كان المراد إنما يتحقق في فرض العطش، إلا أن إرادة ري الضمأ إرادة فعلية،

والسر في ذلك أن الإرادة من الأمور الوجدانية التي لا يعقل فيها نحوان من الوجود: تعليقي وفعلي، بمعنى أن إرادة الري كانت تقديرية وبعد حصول العطش صارت فعلية، فهذا لا يعقل في الأمور الوجدانية، فهي دائرة بين الثبوت والعدم، لا بين التعليق والفعلية، وإنما يعقل نحوان من الوجود تعليقي وفعلي في الأمور الاعتبارية لا في الأمور التكوينية والوجدانية، لذلك فهناك إرادة بالفعل وإن كان المراد في فرض معين، كذلك في إرادة المولى فإن المولى إذا أراد من العبد أن يسقيه الماء عند عطشه كما قال لعبده أريد منك أن تسقيني الماء إذا عطشت فإن هذه الإرادة فعلية لا أنها معلقة على حدوث العطش، إذن لو كان الحكم من قبيل الإرادة بمعنى أن مرجع قوله (الحج واجب على المكلف إذا استطاع... إلى قوله: اريد المكلف الحج في فرض الاستطاعة) فإن الإرادة فعلية وإن كان المراد هو الحج في فرض الاستطاعة. فما ذكره سيد المنتقى في الواجب المشروط هو الصحيح دون ما ذكره هنا في الاستصحاب التعليقي نقاشاً للمحقق العراقي.

**والصحيح في مناقشة المحقق:** حتى لو قلنا أن الحكم من قبيل الإرادة، مع ذلك هناك فرق بين الإرادة الكلية وبين اتصاف الفعل بالإرادة. فالإرادة الكلية أي إرادة الحج من المكلف إذا استطاع لا إشكال في فعليتها، وإن لم يحصل استطاعة في الخارج، فهي إرادة نحو القضية الحقيقية، فهي إرادة فعلية، ولا شك في بقائها كي تستصحب الا اذا احتمل نسخها وارتفاعها،

ولكن هذا ليس محل الكلام في الاستصحاب التعليقي، وإنما محل الكلام في الاستصحاب التعليقي أن العنب إذا وجد خارجا أو وجد مكلف خارجاً فهذا المكلف الذي وجد قبل أن تحصل الاستطاعة هل يتصف حجه بأنه مراد؟ أم لا؟ فالكلام في شمول الإرادة لحج هذا المكلف. فهل يتصف حجه بأنه متعلق للإرادة قبل حصول الاستطاعة ام لا؟

فلو فرضنا أن المكلف قبل حصول الاستطاعة كان سليما ثم اصبح مقعداً وحصل على الاستطاعة المالية، فهنا نشك هل أن الحج مراد منه أم لا؟

فلا يمكن إجراء استصحاب الإتصاف بالإرادة، فإن الإرادة الكلية لا تنفعنا لأنه لا شك في بقاءها، وإنما الشك في اتصاف حجه بالارادة والمفروض أن هذا الاتصاف لا يقين بحدوثه، وإنما الشك في الحدوث لا الشك في البقاء، فلا وجه لجريان الاستصحاب فيه. هذا تمام الكلام في إيراد المحقق العراقي.

**الا يراد الثاني:** في (المقالات، ج2، ص401) وقد علق عليه الشيخ الحلي، وبيان ما ذكره (قده) يرجع إلى مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** بأن مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) هل هو ناظر للمتيقن واليقين مجرد طريق، أو ناظر لليقين؟ فبناء على أنه ناظر للمتيقن وآثاره، فلا يجري الاستصحاب التعليقي، لأن المتيقن وهو نفس الحرمة لا نحرز فعليته قبل فعلية الغليان، ولكن إذا كان المنظور في الحديث إلى اليقين وآثاره اليقين، فمفاد (لا تنقض اليقين بالشك) النهي عن النقض العملي لليقين، فهنا يجري الاستصحاب التعليقي، لوجود يقين بالحرمة المشروطة بالفعل.

**المقدمة الثانية:** إن اليقين بالملازمة مستتبع لليقين بالملزوم وإن لم يوجد اللازم، أو مستتبع لليقين باللازم وإن لم يوجد الملزوم، مثاله: إذا طلعت الشمس فالنهار موجود، وهذا اليقين بالملازمة يستلزم يقين آخر وليس هو عينه، وهو: عندي يقين فعلي بوجود النهار، لا يقين بوجود النهار مطلقاً فهذا كذب، ولا يقين بوجود النهار الموصوف باقترانه بطلوع الشمس، لأنه لو كان عندي يقين بالموصوف لكان الموصوف فعلياً، والحال أن الموصوف وهو طلوع وجود النهار ليس موجوداً بالفعل لعدم وجود وصفه، إنما اليقين الذي عندي هو في فرض لحاظي لطلوع الشمس عندي يقين بالفعل بوجود النهار، فهناك يقين فعلي بوجود النهار لكن القيد في هذا القيد في هذا اليقين هو لحاظ طلوع الشمس لا نفس طلوع النفس، وهذا القيد قيد في اليقين وليس قيداً في المتيقن، فكلما تيقنت بالملازمة فقد تيقنت باللازم عند لحاظ الملزوم لا عند وجود الملزوم.

وبناء على ذلك: فعندي في المقام يقين بالملازمة بين الغليان والحرمة، (إذا غلى العصير العنبي حرم) وهذا اليقين بالملازمة مستلزم لليقين بالحرمة فعلاً لكن عند لحاظ الغليان لا عند وجوده، فإذا وجد العنب وجد عندي يقين بالفعل بالحرمة لكن هذا اليقين بالفعل بالحرمة لأجل لحاظ الغليان، فإذا تحول العنب زبيباً وشككت في أن ذلك اليقين هل يمكن جره إلى هذه الحالة؟ استصحب متعلق اليقين وهو الحرمة إلى مثل هذا الفرض.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 038

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق العراقي (قده) أفاد بأن اليقين بالملازمة بين الحرمة والغليان ينتج يقيناً آخر. وهو اليقين عند لحاظ الغلين بحرمة فعلية. وبالتالي فيجري استصحاب متعلق اليقين.

**ويلاحظ على ما أفيد:** أنه ليس وراء اليقين بالملازمة يقين آخر، وهو اليقين بالملزوم عند لحاظ اللازم، فإن اليقين بالملزوم عند لحاظ اللازم وفرضه هو عين اليقين بالملازمة أو عنوان منتزع منها وليس يقيناً آخر متولداً عن اليقين بالملازمة.

وأما اليقين بالملزوم الفعلي أي اليقين بالحرمة الفعلية، فهو متفرع على اليقين باللازم الفعلي، وهو اليقين بالغليان الفعلي.

والسر في ذلك: أنه سواء قلنا بأن الحكم من قبيل الإرادة، أو قلنا بأن الحكم من قبيل الجعل والاعتبار، حيث إن إشكال المحقق العراقي مطلق سواء فسّر الحكم بهذا النحو أو بنحو آخر، فإن الإرادة واليقين وسائر الوجودات النفسانية لا تعليق فيها إلا على أسبابها، ففرق بينها وبين سائر الأعراض، فإن العرض كما يتوقف على وجود سببه، يتوقف على وجود موضوعه، ولكن الوجودات النفسانية التي مفهوم النفس وخلاقياتها لا تتوقف في وجودها في النفس على شيء وراء وجود أسبابها، وبما أن السبب في الأمر النفسي لا يعقل أن يكون خارجياً، إذ الخارجي لا يعقل تأثيره بما هو خارجي في النفسي بما هو نفسي، فلا محالة السبب المؤثر في حصول الموجودات النفسية العلم بالموجود الخارجي لا نفس الموجود الخارجي، فلذلك لا يمكن أن يحصل يقين الملزوم وهو اليقين بالحرمة إلا إذا حصل سببه وسببه هو العلم بتحقق اللازم لا نفس اللازم ولا تصوره، فلا يقين بالحرمة الفعلية للعصير العنبي إلا في ضوء اليقين بالغليان الفعلي.

الا يراد الخامس: المثبت لجريان الاستصحاب التعليقي: ما ذكره المحقق الاصفهاني في حاشيته ج5، ص172، حيث صور جريان الاستصحاب التعليقي بعدة تصويرات، وبما أن السيد الشهيد (قده) فهم من كلامه ايضاً تصويرين آخرين لأجل ذلك نقول: كلام المحقق الاصفهاني (قده) يتصور على أربعة أنحاء:

**النحو الأول:** ما هو ظاهر كلامه في (ص172) من أن جعل الحكم على الموضوع وقيوده على نوعين: 1ـ تارة يكون تقديراً واحداً. 2ـ يكون تقديرين وجعلين.

**أما النوع الأول:** أن يجعل الحرمة على العصير العنبي المغلي، بمعنى أن يجعل الحرمة على الموضوع المتقيد بما هو متقيد وهو العنب المتقيد بالغليان، سواء أخذ الغليان في القضية الجعلية قيداً في الموضوع كما إذا قال: العصير العنبي المغلي حرام، أو أخذه في القضية الجعلية شرطاً، كما إذا قال: العصير العنبي يحرم إذا غلى. فإنه لا فرق بينهما ما دام هناك تقدير واحد، أي أن الحرمة فعلية في فرض واحد، وهو فرض العنب المغلي، فما دام هناك تقدير واحد في عالم الجعل إذن كل القيود التي لاحظها فقد أخذها مفروضة الوجود، إذ ليس للمولى تقديرات بقدر القيود وإنما له تقدير واحد وفرض واحد وهو الحرمة في فرض اجتماع هذه القيود، فلأجل ذلك كل القيود ترجع إلى الموضوع بمعنى أنه اخذت مفروضة الوجود في رتبة سابقة، فلا فعلية للحرمة قبل فعلية تمام القيود، وبالتالي إذا وجد العنب وتحول إلى زبيب ثم شككنا في حرمته وعدمها فهنا لا يجري استصحاب الحرمة الإنشائية لعدم الشك في بقاءها، ولا يجري استصحاب الحرمة الفعلية لعدم تحقق موضوعها.

**وأما هذه القضية الشرطية وهي**: أن هذا العنب لو انضم إليه الغليان لكان حراماً، فهذه القضية الشرطية قضية تحليلية عقلية ليست موضوعاً لأثر كي يجري فيها الاستصحاب.

**النوع الثاني**[[19]](#footnote-20): أن يكون للجعل تقديران لا تقدير واحد، أي أن المولى عندما أراد أن يجعل الحرمة للعصير العنبي المغلي، فرض فرضين: فرض الغليان وفرض العنبية.

فقال: الحرمة تثبت عند الغليان والحرمة تثبت للعصير العنبي،

فهو في مقام الجعل مارس فرضين وتقديرين، تقدير للحرمة عند فرض الغليان وتقدير لنفس الحرمة لنفس العصير العنبي.

وبالتالي إذا وجد العنب أو أن المولى فرض وجود العصير العنبي قبل فرض الغليان، فيقول المولى: بأن هذا العصير العنبي له حرمة لأن للحرمة تقديران: تقديرا بلحاظ الغليان وتقديرا بلحاظ العصير العنبي، فيقول: هذا العصير العنبي المفروض الوجود له حرمة، وأشك في بقاءها بعد تحوله إلى زبيب فيجري استصحابها. فما هو المانع حينئذٍ من استصحاب هذه الحرمة؟

**فإن قلتم**: إن عدم استصحاب الحرمة لعدم معقولية جريان الاستصحاب في الحكم الإنشائي.

**قلت:** بل مجرى الاستصحاب هو الحكم الإنشائي، لأن الحكم الإنشائي هو حقيقة الحكم، فإن حقيقة الحكم التي هي بيد المولى زمامها رفعاً ووضعاً هي الإنشاء بداعي جعل الداعي، فهذا هو حقيقة الحكم، فكيف لا يعقل جريان الاستصحاب فيه.

وأما إذا تحقق القيد خارجاً فهذه فعلية للحكم وليست حقيقة الحكم، أو إذا علم به المكلف فتنجز فهذه فاعلية الحكم لا حقيقة الحكم، فحقيقة الحكم هي بالإنشاء فكيف لا يجري استصحاب الحكم الإنشائي.

**وإن قلتم:** إن جريان الاستصحاب في الحكم الإنشائي معقول، ولذلك يجري عند الشك في نسخه، إنما هناك مانع من جريانه ألا وهو أن لا شك فيه، فنقول: الذي لا شك فيه هو الإنشاء الكلي، وهو الحرمة الإنشائية للعصير العنبي المغلي. هذه القضية الإنشائية الكلية لا شك فيها، ولكن لا ندعي الاستصحاب فيها وانما نقول الحكم الانشائي بالتقدير الاول لما وجد موضوعه وهو العنب فذلك الحكم الانشائي المرتب على العنب له وجود غير وجود الحكم الإنشائي الكلي، لأن تقديره الأول قد تحقق، فيجري استصحابه. إذن ليس المستصحب هو الحكم الانشائي الكلي اذ لا شك في بقاءه، وليس المستصحب الحكم الفعلي بفعلية قيوده لأنه لم يتحقق قيده الآخر وهو الغليان، وإنما المستصحب برزخ بينهما، الحرمة بلحاظ تقديرها الأول وهو ربطها بالعصير العنبي، فإن هذه الحرمة الثابتة للعصير العنبي قد انطبقت لتحقق موضوعها في الخارج فيجري استصحابها.

ولكن كما ذكر سيد المنتقى (قده) في الا يراد عليه: أنه لا إشكال أن الحكم الإنشائي ليس مرتبطاً بالوجود الخارجي لأحد الجزئين، وإنما الحكم الإنشائي قد ربط بالموضوع بتمام القيود.

وببياننا: تارة نفترض أن التقديرين في عرض واحد، وتارة نفترض ان التقديرين بينهما طولية، فإذا فرضنا أن التقديرين في عرض واحد أي انه جعل حرمة واحدة بتقديرين في عرض واحد، الحرمة في فرض العصير العنبي والحرمة في فرض الغليان. فالمجعول حرمة واحدة في فرضين وتقديرين، وإلا هي نفس الحرمة ونفس المجعول. فهنا بناء على هذا يأتي إيراد سيد المنتقى وهو أنه: حيث فرغنا عن أن الحرمة لم تجعل للعنب الموجود خارجاً وإنما جعلت على نحو القضية الحقيقية وهي العنب الذي فرض كونه عصيراً وفرض كونه مغلياً، فحينئذ لا يتصور لهذه الحرمة فعلية إلا بعد فعلية تمام القيود، وتعدد التقديرات والفروض في مقام الجعل وتفنن المولى لا يؤثر شيئاً ما دام سائر هذه التقديرات لوحظت في رتبة سابقة على مجعول واحد، ألا وهو الحرمة.

فلا فعلية لها بأي نحو قبل فعلية تمام قيودها، واما هذا الربط التحليلي وهو ربط الحرمة بالعنب اذا وجد قبل ربطه بالغليان فهو قضية تحليلة انتزاعية ليس لها اثر حتى تكون مجرى للاستصحاب.

وأما إذا كان التقديران طوليين بمعنى أنه تصور الحرمة للغليان ثم هذه الحرمة بما هي مشروطة بالغليان جعلها للعصير العنبي، فجعلها للعصير العنبي بما هو حرمة مشروطة، فهناك تقديريان طوليان، إذن بعد وجود العنب ثبتت له الحرمة لكن بما هي مشروطة، فاستصحاب هذه الحرمة المشروطة بعد تحوله زبيباً من الاستصحاب التنجيزي وهل أنه يثبت الحرمة أو لا؟ فهذا ما يأتي البحث عنه عند تعرض السيد الصدر له.

### 039

ذكرنا فيما سبق، أن المحقق الاصفهاني أفاد عدة تصويرات للاستصحاب التعليقي.

### **التصوير الثاني**: ما نقله عن شيخه الآخوند،[[20]](#footnote-21) في درر الفوائد،

ومحصله: أن هناك فرقاً بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، فإذا قال: كل عنب مغلي حرام ، على نحو القضية الخارجية بمعنى أن موضوع حرمته هو العنب الموجود، سواء كان موجوداً بالفعل، أو في المستقبل، فحينئذٍ لا فعلية للحرمة قبل وجود العنب المغلي، إذ المفروض أن الموضوع في مرحلة الجعل هو وجود العنب لا مطلقا.

واما اذا كانت القضية حقيقية، فإن موضوعها العنب المقدر الوجود، لا العنب الموجود، وبما أن موضوعها العنب المقدر الوجود، والمفروض أن العنب المقدر الوجود فعلي، إذن فالحرمة المنوطة بالعنب المقدر فعلية، وبالتالي فإذا شك الفقيه في بقاء هذه الحرمة الفعلية فتارة يشك لأجل احتمال النسخ فيجري استصحاب الحرمة، وتارة يشك في ثبوت هذه الحرمة للزبيبية، اي أن هذه الحرمة الجزئية التي ثبتت للعنب المقدر الوجود هل تثبت له في حال الزبيبية أم لا؟ فيجري استصحاب الحرمة، والمفروض أن المستصحب حرمة فعلية، فلا يأتي الا شكال.

بل ذكر الآخوند في درر الفوائد: إنما يأتي الا شكال لو كان للحكم تعليق على الشرط، وراء تعليقه على الموضوع، بأن كان له تعليقان: تعليق للحرمة على العنب، وتعليق للحرمة على الغليان، فحينئذ يرد الا شكال ان الحرمة بعد وجود العنب لا فعلية لها لأن التعليق الثاني لم يتحقق،

أما إذا لم يكن هناك تعليقان بل ليس إلا الموضوع، كما لو قال: العنب المغلي حرام، فالاستصحاب أوضح من الاستصحاب التعليقي، بل ظاهر كلامه في درر الفوائد: أن هذا من الاستصحاب التنجيزي، وليس من التعليقي.

**ويلاحظ على هذا التصوير**: أن معنى القضية الحقيقية التي كان الموضوع فيها مقدر الوجود هو ملاحظة الموضوع على نحو الطريقية للموضوع الخارجي لا لأن لكون المقدر الوجود موضوعية، فعندما يقول: العنب يحرم إذا غلى والموضوع هو العنب المقدر الوجود لا بمعنى أنه مقدر الوجود موضوعا وإنما أخذ عنوانا للعنب الخارجي فكأنه قال: العنب لو وجد مغليا لاتصف بالحرمة لا أن العنب المقدر الوجود حرام، وبالتالي فإذا فرض الفقيه وجود العنب فإن فرض معه الغليان فثبوت الحرمة له قطعي لا يحتاج إلى استصحاب، وإن لم يفرض معه الغليان فثبوت الحرمة حينئذٍ مع عدم فرض الغليان حال الزبيبية مشكوك لا أنه بقاء للحرمة المتيقنة كي يجري الاستصحاب. والسر في ذلك: أن جعل الحرمة على الموضوع المقدر الوجود لا يعني أن المحمول فعلي، بل كما أن الموضوع مقدر الوجود المحمول أيضاً مقدر الوجود، إذ هذا هو معنى إناطة المحمول بالموضوع من حيث الفعلية.

**التصوير الثالث**: ما ذكره السيد الشهيد تحليلاً لكلام الآخوند الخراساني حيث لم يقبل أن يؤخذ كلامه بظاهره الذي ذكرناه في التصوير الثاني فإنه واضح المناقشة والدفع. لذلك صوّر كلامه بنحو آخر: وهو أن مقصوده (قده) رجوع القيد للمتعلق لا للموضوع، فعندما يقول: العنب يحرم إذا غلى، فإن الغليان ليس قيداً في الحرمة، بل الغليان قيد في المحرم، أي كما إذا قال المولى: يجب على المكلف الصلاة الخاصة، وهي الصلاة عند الزوال بطهارة واستقبال، فإن الطهارة والاستقبال والوقت قيد في المتعلق لا في الموضوع، أو قال: يحرم على المكلف شرب الخمر، فإن كون الشرب شرب خمر فهذا قيد في المتعلق وليس قيداً في الموضوع، كذلك في المقام، مرجع كلامه (العنب يحرم إذا غلى) أن العنب يحرم الشرب الخاص فيه وهو شربه عند غليانه،

فالغليان صفة للمحرم وهو الشرب وليس قيداً في الحرمة، فلأجل ذلك متى وجد العنب وجدت الحرمة، أصبحت الحرمة فعلية لأن متعلقها الشرب الخاص وليست هي منوطة بأي قيد آخر وراء وجود العنب،

وبالتالي، إذا أصبح هذا العنب زبيباً استصحبنا تلك الحرمة الفعلية التي كانت ثابتة قبل التحول. وهذا كما ذكر السيد الشهيد من الاستصحاب التنجيزي الواضح[[21]](#footnote-22).

**التصوير الرابع:** ما يحتمل أنه مقصود السيد الشهيد، في تفسير عبارة الآخوند الخراساني بلحاظ أن التفسير الظاهر من عبارة البحوث لا ينسجم مع ما هو محل الكلام ومع ما هو ظاهر عبارة الآخوند. وهو ان يقال: ان العنب المغلي لم يؤخذ موضوعاً وإنما اخذ متعلق المتعلق، كأنه قال ابتداءاً: يحرم شرب العنب المغلي، فهناك حكم فعلي وهو حرمة شرب العنب المغلي، والعنب المغلي ليس موضوعاً للحرمة إنما هو متعلق لمتعلق ما هو المحرم، الا وهو الشرب، كأن يقول المولى: يحرم شرب الخمر، فإن الخمر ليس موضوعا وإنما متعلق المتعلق، أو يقول المولى: يحرم أكل لحم الأرنب اللبناني مثلاً فإنه متعلق المتعلق لا أنه موضوع. وفعلية الحرمة تبتني على مبنى ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) وهو صحيح، أن جميع المحرمات فعلية بمجرد وجود مكلف، ولا يتوقف فعلية الحرمة على وجود قيد، مثلاً: بمجرد أن يكون الإنسان بالغاً عاقلاً أصبحت المحرمات فعلية في حقه وإن لم تتحقق قيود، فيحرم عليه فعلاً شرب الخمر وإن لم يكن هناك خمر في الخارج، ويحرم عليه فعلا الزنا وإن لم تكن امرأة في الخارج، ويحرم عليه فعلا الكذب وإن لم يكن مخاطب في الخارج، فجميع المحرمات فعلية في حقه ومتنجزة عليه، والسر في ذلك: أن المولى إذا قال: يحرم شرب الخمر فإن المرتكز العقلائي يفهم منه أنه يحرم عليه حتى إيجاد الخمر إذا كان إيجاده مساوقاً لشربه لا أنه يحرم الشرب إذا وجد الخمر، بل يحرم الشرب ابتداءا بحيث لو أوجده مساوقاً لشربه لكان حراماً، ويحرم الزنا بالأجنبية بمعنى أنه لو صنع امرأة مساوقا للزنا بها كان ذلك أيضاً حراماً، لا أن الحرمة تتوقف فعليتها على وجود المرأة في رتبة سابقة، وبالتالي اذا قال: يحرم العنب اذا غلى او العنب المغلي حرام مرجعه إلى متعلق المتعلق، يحرم شرب العنب المغلي وهذه الحرمة فعلية بمجرد وجود المكلف، فهل يجري استصحاب هذه الحرمة إلى حال الزبيبية أم لا؟ **نقول: لا،** لأن فعلية الحرمة عند الزبيبية من باب حرمة أخرى هي في عرض الحرمة الاولى وليست بقاء لها، فإنه إذا قال: يحرم العنب المغلي، فالعنب المغلي حرمته فعلية، أما حرمة الزبيب المغلي فهذه حرمة مشكوكة الحدوث ومقتضى الاستصحاب عدمها لا أن مقتضى الاستصحاب ثبوتها.

**الا يراد السادس**: ما ذكره السيد الشهيد تصويراً للاستصحاب التعليقي، ومحصله: أن هناك فرقاً بين التقييدين العرضيين، والتقيدين الطوليين، فلا إشكال ان المولى في قوله: العنب يحرم إذا غلى ، أن هناك تقديرين وتعليقين: تعليق للحرمة على العنب، إذ ليس كل عصير مغلي حرام، وتعليق للحرمة على الغليان، إذ ليس كل عصير عنبي حرام وإن لم يكن مغليا، ولكن هل التعليقان في عرض واحد أم بينهما طولية، فإن كان التعليقان في عرض واحد جاء الا شكال المذكور وهو أنه مقتضى تعليق الحرمة على الغليان أن لا فعلية لها بوجود العنب قبل فعلية الغليان.

وأما إذا كان بين التعليقين طولية: كما إذا قال: يحرم العصير المغلي، فربط الحرمة بالعصير المغلي، وفي طول ربط الحرمة بالعصير المغلي ربط هذه الحرمة المشروطة بالعصير المغلي بالعنب، فكأنه قال مقولتين: يحرم شرب العصير المغلي، وهذه الحرمة التي ثبتت للعصير المغلي موضوعها العنب، ففي طول ربط الحرمة وتعليقها على العصير المغلي علقها على وجود العنب، فإذا وجد العنب في الخارج وجدت الحرمة المشروطة، اي أن هناك حرمة مشروطة بالغليان جعلت في رتبة سابقة على جعل هذه الحرمة المشروطة بالعنب، فاذا وجد العنب وجدت الحرمة المشروطة، فاذا تحول العنب الى زبيب وحيث ان العنبية والزبيبية من الحالات لا من المقومات وشككنا في بقاء تلك الحرمة المشروطة نستصحب بقاءها بما هي مشروطة فاذا تحقق شرطها وهو الغليان فمقتضى فعلية الشرط فعلية الجزاء، فأصبحت الحرمة فعلية. فالغرض من استصحاب الحرمة المشروطة تنجيزها بما هي مشروطة تمهيدا لفعليتها عند فعلية شرطها،

وهذا لا يرتبط في مقام الإثبات كما ربطه المستمسك، وفرق بين القضية الحملية (العنب المغلي حرام) والقضية الشرطية: العنب يحرم اذا غلى، بل لا فرق بينهما من هذه الجهة، متى استفدنا طولية التعليقين جرى الاستصحاب وإلا فلا، مع غض النظر عن حملية القضية وشرطيتها، فلا فرق بين أن يقول: العنب يحرم إذا غلى، أو يقول العنب يحرم المغلي منه. وهذا لا يختص بالأحكام التكليفية بل يجري حتى في الوضعية، مثلاً إذا اوصى زيد بملك الدار لعمر وقال: هذه الدار ملك لعمر عند وفاتي، فحينئذٍ لو شككنا حال حياته قبل أن يموت كما لو حصل خلاف بينه وبين عمر وهو بعد لم يمت فشككنا فأن تلك الملكية المشروطة بالموت هل ما زالت باقية أم لا؟ فنستصحب بقاءها مع أن الشرط لم يتحقق بعد، وذلك لأن الموصي عندما أنشأ الوصية أنشأ ملكية مشروطة، فقد وجدت بالفعل ومنذ حين الوصية ملكية مشروطة، فإذا شككنا في بقاءها وإن لم يحصل الشرط بعد لوجود خلاف بين الموصي والموصى له استصحبنا بقاءها.

**وهنا عدة ملاحظات على كلامه (قده) تعرض لبعضها:**

**الملاحظة الأولى:** أن ما أفيد يتم بناء على كون الحكم من مقولة الجعل والاعتبار، فإنه إذا كان الجعل والاعتبار له موضوعية بغض النظر عن مقام الإرادة أو غيرها، إذن فنحن نجري وفق الجعل والاعتبار، فإذا كان الجعل مصوغاً على نحو عرضية التعليقين لم يجر الاستصحاب، وإذا كان الجعل مصوغاً على نحو الطولية بين التعليقين جرى الاستصحاب، ويكفي ثمرة لهذه الطولية هو جريان الاستصحاب التعليقي حيث يترتب عليه منجزية الحكم بما هو مشروط، وهذه ثمرة كافية لصياغة الجعل على نحو الطولية بين التعليقين.

أما إذا قلنا بأن حقيقة الحكم التكليفي الإرادة أو الكراهة المبرزة، والجعل لا موضوعية له وإنما هو مجرد مبرز للإرادة والكراهة، فإن المرتكز العقلائي يرى أن الطولية والعرضية ما هي إلا تفنن في مقام الجعل والاعتبار وإن الموضوعية للكراهة المبرزة بهذا الجعل والاعتبار، لأن الكراهة هي موضوع المنجزية والآثار، لذلك يرى المرتكز العقلائي أن مصب الكراهة لباً ما جمع القيدين، بأن كان عنباً مغلياً سواء كان القيدان عرضيين أو طوليين، فإن مصب الكراهة لبا ما كان عنباً مغلياً لا ما كان مغلياً وهو للعب.

نعم، إذا احتمل المرتكز العقلائي أنه بما أن الإرادة والكراهة هما عبارة عن تعلق الغرض اللزومي بشيء أو نابعان عن الغرض اللزومي ومن المحتمل أن يختلف نحو الغرض اللزومي بالطولية أو بالعرضية، فلو احتمل ذلك فإن كلامه تام.

أما مع وضوح أنه لا يرى المرتكز العقلائي فرقاً بين الطولية والعرضية ويرى أن هذا مجرد تفنن في مقام الجعل والإنشاء إذن بالنتيجة لم تثبت فعلية للكراهة بوجود العنب حتى بما هي مشروطة كي يقال باستصحابها، والمقصود بعدم فعليتها عدم فعلية الاتصاف لا عدم فعلية الكراهة الكلية.

**الا يراد الثاني:** ما ذكره السيد الاستاذ في تقريراته حيث إن هذه الطولية بين القيدين موجودة في كلمات المحقق العراقي، لذلك تعرض لها أيضاً السيد الأستاذ في تقريرات الاصول مناقشا لها ، وهي ان القضية قد تكون ثلاثية الأطراف وقد تكون ثنائية الأطراف وفرق بينهما من حيث الآثار، نتعرض لذلك غداً.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 040

ذكرنا فيما سبق أن تصوير الاستصحاب التعليقي بالنحو الذي ذكره السيد الشهيد (قده) مورد لعدة إشكالات سبق الكلام في الا شكال الأول.

**الا شكال الثاني**: ما يستفاد من تقرير السيد الأستاذ (دام ظله) وهو أن القضية الجعلية تارة تكون ثلاثية وأخرى ثنائية، مثلاً: إذا قال: العنب المغلي حرام، فهي قضية ذات طرفين: موضوع ومحمول، ولذلك لا مفهوم لها، لأن ثبوت شيء لشيء لا يعني انتفاءه عن غيره.

وقد تكون ثلاثية الأطراف، كما إذا قال: العنب يحرم إذا غلى، فإن هذه القضية ترجع إلى أطراف ثلاثة: الحكم، مناطه، موضوعه.

والمقصود بالشرط في هذه القضية الا وهو الغليان هو أنه حيثية **تعليلية** لثبوت الحكم للموضوع، فلا دور للغليان إلا أنه واسطة في الثبوت، أي واسطة في ثبوت الحرمة للعنب، فبما أن المرتكز العقلائي يتقضى الجعلية ذات الأطراف الثلاثة أن دور الشرط فيها دور العلة، والواسطة في الثبوت، فما هو إلا واسطة في ثبوت الحكم لموضوعه، وبالتالي فلا معنى لإناطة الحكم وجعله للواسطة، ثم جعله مرة أخرى للموضوع، إذ المفروض أن ما كان علة لثبوت الحكم كيف يجعل له الحكم ويجعل في طوله للموضوع، إذ تصور الشرط مساوق لتصور الحيثية التعليلية، ولا يتصور حيثية تعليلية إلا مع حكم وموضوع، بحيث تكون هذه الحيثية واسطة في ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع، إذن لا يتصور التفكيك بين تقييدين وجعلين وذلك بتقييد الحكم بالشرط منفكا عن الموضوع ثم تقييد الحكم المشروط بالموضوع، اذ في التقييد الأول بعد فرض أنه شرط قد فرض أنه حيثية تعليلية، لا ينفك ذلك عن تصور موضوع وحكم يكون هذا الشرط واسطة في ثبوت الحكم للموضوع، وبالتالي فهذه الطولية بين الجعلين والتقديرين غير عقلائية.

ولكن ما أفاده محل تأمل، والوجه في ذلك: تارة تكون المناقشة راجعة لمقام الإثبات، وتارة تكون راجعة لمقام الثبوت. فإن كان مرجع المناقشة إلى مقام الإثبات: بمعنى أن المتلقى عرفاً من القضية الثلاثية أن الشرط مجرد واسطة في ثبوت الحكم للموضوع لا أنه معروض للحكم، كما أن الموضوع معروض للحكم. فالجواب حينئذ: ان البحث بحث ثبوتي، وهو أنه هل يتصور تقييدان طوليان في مرحلة الجعل أم لا. وإن كانت المناقشة ثبوتية: بمعنى أنه ثبوتاً لا معنى للشرط إلا الواسطة في الثبوت والواسطة في الثبوت لا تتعلق إلا مع حكم وموضوع.

فالجواب عن ذلك: إذا كان الشرط مما لا يقبل أن يكون موضوعاً بنفسه للحكم، كالعلل التكوينية، كالملاك، فإن ملاك الحكم لا يقبل أن يكون موضعاً للحكم بل لا دور له الا الواسطية في الثبوت، فهنا لا يقبل جعل الحكم له وربط الحكم له لأنه هو مناط الحكم، أما إذا كان الشرط قابلاً بنفسه لأن يكون موضوعاً للحكم بحيث يمكن جعله موضوعاً مستقلاً للحكم فحينئذٍ لا يوجد أي إشكال ثبوتي في الطولية بين التقييدين، مثلاً في المثال المعروف: الغليان قابل لأن يكون موضوعا للحرمة بأن يقول الشارع جعلت حرمة لكل عصير مغلي. وفي طول ذلك يقول: إن حرمة العصير العنبي موضوعها العنب، فما دام الغليان قابلاً لأن يكون موضوعاً مستقلا للحكم فأي مانع من الطولية بين الجعلين والتقديرين.

**الا شكال الثالث:** ما تعرض له السيد الشهيد (قده) في البحوث: محصله:

أن الغرض من استصحاب الحكم التعليقي والقضية المشروطة هو المنجزية، أي منجزية هذه الحرمة، وبما أن التنجز فرع الفعلية، إذ لا يعقل أن يتنجز ما ليس فعلياً، إذن فلابد من إثبات حكم فعلي في رتبة سابقة كي يترتب على هذا الاستصحاب المنجزية، وبالتالي: فبعد وجود العنب وجدت الحرمة المشروطة لا الحرمة الفعلية، وهي حرمة مشروطة بالغليان، فاستصحبنا هذه الحرمة لما بعد تحول العنب إلى زبيب، فأين الحرمة الفعلية بعد هذا الاستصحاب حتى تكون متنجزة؟ إذن نحتاج إلى أن نقول: إن استصحاب الحرمة المشروطة بعد تحول العنب زبيب بضميمة حصول الغليان خارجاً تصبح فعلية، وهذا إثبات للحرمة الفعلية باللازم العقلي، أي لولا ضميمة تحقق الشرط خارجاً لهذا الاستصحاب لما ثبت به التعبد بالحرمة الفعلية. وهذا أصل مثبت. لذلك السيد الصدر حاول أن يجيب عن إشكال المثبتية، وذلك بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** إن إطلاق دليل الاستصحاب تارة يفهم منه النهي عن النقض العملي، بمعنى أن المتفاهم من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) مجرد النهي المولوي عن النقض العملي. وتارة يكون المتفاهم منه جعل الحكم المماثل، فاستصحاب النجاسة يعني جعل نجاسة ظاهرية في مرحلة البقاء واستصحاب الحرمة يعني جعل حرمة ظاهرة في مقام البقاء، فعند استصحاب الحرمة المشروطة يعني جعل حرمة ظاهرية في مرحلة البقاء،

فبناءً على هذا المبنى وهو جعل الحكم المماثل فان إطلاق دليل الاستصحاب لازم شموله هو التعبد بحرمة فعلية عند حصول الغليان، وإلا لكان شمول الإطلاق لغو، اذ لا أثر لشمول الاطلاق لهذا المورد إلا ثبوت حرمة فعلية للزبيب عند فعلية الغليان وإلا لا اثر لهذا الإطلاق، إما أن لا يشمل الإطلاق وهو خلاف تحقق موضوعه، او يشمل ولازمه التعبد بحرمة فعلية عند فعلية الغليان، فالتعبد بالحرمة الفعلية ليس لازماً للمستصحب، كي يكون أصلاً مثبتاً، بل لازم شمول الإطلاق، اي لازم التعبد لا المتعبد به.

وهذه النكتة هو لا يقبلها، وهو أنه إذا كان شمول الإطلاق لمورد يتوقف على أثر طولي لهذا الشمول لا أثر في رتبة سابقة، اي تارة يوجد أثر شرعي أو عقلي في رتبة سابقة، والإطلاق لا يتوقف جريانه عليه، بالإطلاق يصبح ذلك الاثر فعليا لكن شمول الاطلاق هذا لا يتوقف عليه، فهذا لا إشكال في تحقيقه بالإطلاق. أما إذا افترضنا أن الإطلاق أساساً لا شمول له ما لم يترتب هذا الاثر في طول شموله، فهل يكفي ذلك لشمول الإطلاق للمورد أم لا. فهو يقول: ليس عرفاً. اي ما دام اصل الشمول يحتاج لمؤنة وهو أن يتقرب أثر في طول هذا الشمول فهذا ليس مصححاً لجريان الإطلاق عرفاً. والمفروض هنا أن ثبوت حرمة فعلية للزبيب عند حصول الغليان إذا شمل الإطلاق هذا المورد، لا مطلقاً.

**الجواب الثاني:** قال: لو سلمنا أن المستفاد من دليل (لا تنقض اليقين بالشك) هو النهي المولوي عن النقض العملي لا جعل حكم مماثل. فكيف يجيب عن مسألة الاصل المثبت في المقام؟ وذلك بالنقض والحل:

**أما النقض:** فباستصحاب الحكم الكلي عند الشك في النسخ، مثلاً إذا شككنا في قضية وجوب الحج على المستطيع هو نسخت في عصرنا أم لا؟ فانه يجري باستصحاب القضية مع ان القضية المستصحبة هي قضية شرطية وليست فعلية، اي ان القضية المستصحبة هي ان حصلت استطاعة حصل وجوب للحج، نحن نستصحب هذه القضية الشرطية، ونرتب على استصحابها أن لو وجدت الاستطاعة خارجاً لكان الوجوب متنجزاً، وهذا أصل مثبت، لأن المستصحب ليس حكماً فعلياً بل حكم مشروط، وببركة ضميمة حصول الاستطاعة اثبتم فعلية الوجوب وتنجزه، وهذا ما ينطبق على محل كلامنا فباستصحاب الحكم المشروط لما بعد تحول العنب زبيباً أثبتنا الحرمة الفعلية بضميمة حصول الغليان خارجاً.

**أما الحل:** فقد جاء في الاصول ان موضوع المنجزية هو الحكم الفعلي اي الحكم المجعول وهذا مما لا اساس له اصلاً، بل موضوع المنجزية احراز نفس الجعل وتحقق الموضوع، حصل شيء اسمه مجعول ام لا. فمثلاً: متى ما احرز المكلف أن هناك قضية وهي الحج واجب على المستطيع، وأحرز الصغرى وهي وجود الاستطاعة خارجا تنجز ذلك الجعل الكلي في حقه، وإن لم يوجد شيء اسمه المجعول او الفعلية فان هذا لا دخل له اطلاقا في مرحلة التنجز، وإنما ما يعبر عنه النائيني في مرحلة الفعلية والمجعول هو تصور خيالي، او ما هو جعل بالحمل الأولي يعني عنوان الجعل عنوان المجعول، والا المجعول بالحمل الشائع ليس الا تلك القضية الكلية.

وبناء على ذلك تحل المشكلة، إذ لا نحتاج إلى إثبات حكم فعلي كي يكون موضوعاً للمنجزية، بل نقول الحرمة المشروطة كانت متيقنة عند وجود العنب فتحول العنب زبيباً فاستصحبنا الحرمة المشروطة وتحقق الغليان خارجا فتنجزت تلك الحرمة بلا حاجة لإثبات حرمة فعلية.

**وهذا الجواب الذي افاده (قده) محل تأمل: أولاً:** ما استشهد به من قضية استصحاب الحكم الكلي عند الشك في النسخ، لا ريب أن موضوع الاستصحاب ما هو وصف للموضوع، بمعنى عندما نريد استصحاب وجوب الحكم على المستطيع، فهل المستصحب القضية الجعلية الانشائية بما هي قضية صادرة من المولى؟ فهذه لا شك في صدورها. انما المستصحب ما يرى وصفاً للموضوع، فيقال المكلف المستطيع المفروض الوجود كان متصفاً بالوجوب في الشرع فهو الآن كذلك، فلوحظ الحكم وصفاً للموضوع، فحيث لوحظ الحكم وصفاً للموضوع المفروض الوجود، جرى استصحابه،

فنطبق ذلك على القضية المشروطة وهي الحرمة المشروطة عند اليقين بوجود العنب. هل أن هذه الحرمة المشروطة وصف للموضوع بقيوده؟ أم وصف لأحد جزئي الموضوع؟ لو كانت هذه الحرمة المشروطة وصفاً للموضوع بقيوده لصح استصحابها وإن كانت مشروطة، أما إذا لكانت وصفاً لأحد جزئي الموضوع فهذه الحرمة ليست وصفاً للعنب المغلي وإنما وصف للعنب مع فرض عدم غليانه. وإذا كانت كذلك فليست هي موضوع المنجزية، موضوع المنجزية وإن كانت هي جعل كلي الا انه جعل كلي بما هو وصف للموضوع المفروض الوجود بقيوده لا أنه وصف للموضوع بلحاظ أحد القيود مع فرض عدم تحقق القيد الآخر.

**الا شكال الثاني:** ما أورده عليه تلميذه في (أضواء وآراء)[[22]](#footnote-23) أن ما ذكره في عالم العبارات والصياغات وليس مرتبطا بالواقع. الوجه في ذلك: ان موضوع المنجزية ليس هذه القضية الإنشائية لا بلحاظ واقعها الانشائي ولا بلحاظ الواقع الخارجي، فإنها بلحاظ الواقع الانشائي مجرد فعل من أفعال المولى، وهي بواقعها الخارجي اما قضايا تكوينية أو انتزاعية، وجود العنب، نسبة الحرمة للغليان، نسبة الحرمة المشروطة بالغليان للعنب، كل هذه قضايا بواقعها الإنشائي مجرد إنشاء، وبواقعها الخارجي مجرد قضايا تكوينية أو انتزاعية، لا هي مجعول ولا موضوع للمنجزية عقلاً، وإنما موضوع المنجزية عقلاً حتى بناء على أن الحكم من مقولة الجعل والاعتبار، المعتبر اي ما ارتسم في وعاء الاعتبار المسمى بالحكم الشرعي او التكليف الشرعي، فإن صدور هذه القضية الانشائية يترتب عليه ارتسام لتكليف في وعاء الاعتبار وهو حرمة العنب إذا غلى، تلك الحرمة المنسوبة إلى الشارع هي موضوع المنجزية لا أن موضوع المنجزية هذه الصياغات الإنشائية أو واقعها الخارجي، وبالتالي لابد أن نثبت أن ذاك المرتسم في وعاء الاعتبار فعلي اي تيقنا بحدوث حتى يجري بلحاظه الاستصحاب.

### 041

كان الكلام فيما أورد على مبنى السيد الشهيد (قده) في (أضواء وآراء).

وملخصه أمور ثلاثة:

الأمر الاول: أن موطن المنجزية ليس هو عملية الجعل، لأنّه فعل تكويني للمولى، وليس موطن المنجزية وجود الموضوع أو نسبة الحكم إلى الموضوع كما يقال بأن الحرمة معلقة على وجود العنب بما هي معلقة أو إلى التعليق فإن مثل هذه الأمور من الأمور الانتزاعية لا من الأمور القابلة للتنجز، فليس موطن المنجزية المجعول الفعلي فإنه أمر وهمي كما ذكر السيد الشهيد.

إذن فموطن المنجزية هو ذلك الأمر الاعتباري الذي توصل إليه المولى بالجعل، فإن المولى إذا قال: يجب الحج على المستطيع، فقد توصل بهذه القضية الحقيقية إلى أمر اعتباري كلي الا وهو وجوب الحج على المستطيع فهذا هو موطن الآثار وموطن المنجزية.

الأمر الثاني: بما أن موطن التنجز هو الامر الاعتباري الكلي المعبر عنه بالوجوب والحرمة، والنجاسة، وما اشبه، فحينئذ هل أن هذا الامر الاعتباري مما تحقق فيه موضوع الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء أم لا؟

فإننا إذا دقننا ووجدنا انه بعد وجود العنب خارجا وقبل تحقق الغليان هل تحقق اليقين بذلك الامر الاعتباري والشك في بقاءه أم لا؟

فنقول: ما تعلق به اليقين والشك قبل فرض الغليان وهو الحرمة المعلقة مما لا تنجز له، لانه امر انتزاعي فإن نسبة الحرمة إلى العنب قبل وجود الغليان نسبة انتزاعية لا تقبل التنجز فما تعلق به اليقين والشك ليس قابلاً للتنجز، وما هو قابل للتنجز وهو الحرمة للعنب المغلي لم يتعلق بها اليقين، إذ لا فعلية لها قبل فعلية الغليان،

أو بعبارة أدق: لا ثبوت لها قبل فرض العنب المغلي. فبالتالي لا يجري الاستصحاب في المقام.

الأمر الثالث: إن استصحاب القضية الحقيقية الكلية لإثبات تنجزها بعد تحقق موضوعها، كما لو استصحبنا وجوب الحج على المستطيع لإثبات أنه إذا وجد مستطيع في الخارج تنجز، فهذا ليس من الاصل المثبت ولا ربط له بمحل الكلام، لأن المستصحب الوجوب الذي فرض موضوعه بتمام قيوده، لذلك كان استصحابه محققاً للمنجزية، وأما في محل كلامنا فإن استصحاب الحرمة قبل فرض وجود الغليان من استصحاب امر تعليقي لا يثبت التنجز بعد تحقق الغليان.

ولكن، المفروض أن السيد الصدر التزم أن هناك تعليقين مولويين، أحدهما: تعليق الحرمة على الغليان، والآخر: تعليق الحرمة المشروطة على العنب، فهما تعليقان مولويان فلابد أن تكون المناقشة على ضوء ذلك، وأما فرض المناقشة على أنهما مجرد أمور انتزاعية لم يتعلق بها الجعل ولا هي قابلة للتنجز، فهذا خروج عن مفروض كلام السيد الصدر وهو أنه هناك تعليقان مولويان ولكل تعليق أثر بحسبه.

إلا أن يكون مقصوده ما نقلناه سابقا عن السيد الاستاذ من انه حتى لو فرضنا أن هنا تعليقاً مولوياً كتعليق الحرمة على الغليان، وتعليق الحرمة المشروطة بالغليان على العنب، فإنه ما دام هذان التعليقان لمجعول واحد لا لمجعولين، فلا يرى المرتكز العقلائي لكل منهما اثراً بحذائه مقابل الآخر، إذ ما داما تعليقين لمجعول واحد إذن آثار هذا المجعول الواحد سواء كانت عقلية كالتنجز أم شرعية كالحرمة أو ما اشبه، فإنها إنما تترتب بعد فعلية التعليقين لا فعلية أحدهما.

الا يراد الرابع: ذكر السيد الصدر (قده) أن موضوع المنجزية احراز الكبرى والصغرى، ولا يوجد ما يسمى بالمجعول الفعلي، فمثلاً: إذا احرز كبرى حرمة شرب المسكر وأحرز أن هذا المائع الخارجي مسكر تنجزت الحرمة بلا حاجة إلى أن نفترض أن للحرمة فعلية بفعلية وجود المسكر، فإن هذا الفرض لا دخل له في المنجزية فالعقل يحكم بالمنجزية بمجرد أن يحرز الكبرى والصغرى، ولا يحتاج أن يفرض مجعولاً بفعلية الموضوع وراء احرازهما.

فلو سلمنا بكلام السيد (قده) إلا أن السؤال يبقى في الآثار الشرعية، هل أن الأثر الشرعي يترتب على ضم الكبرى للصغرى أم أن الاثر الشرعي بنظر المرتكز العرفي يترتب على حيثية الاتصاف وهو ما عبر عنه السيد الصدر بارتباط الحكم بموصوفه وراء ارتباطه بمعروضه.

بيان ذلك: إذا قال المولى: إذا لاقى الماء النجاسة حرم شربه ونّجس ملاقيه. فهذه قضية كبروية، ووجد الماء في النجاسة ولاقى النجاسة والآن الأثران الشرعيان وهما: حرمة شربه وتنجس ملاقيه، هل هما أثران لضم الكبرى للصغرى؟ أي متى كان عندنا كبرى وهي: (إذا لاقى الماء النجس حرم شربه ونجس ملاقيه)، وهذا كبرى وهذا الماء النجس. أم أن العرف يقول حرمة شرب الماء ونجاسة ملاقيه أثر لاتصافه بالنجاسة، فيقال: هذا الماء المتنجس يحرم شربه وينجس ملاقيه، لا بمجرد انضمام الكبرى للصغرى ما لم يتدخل المرتكز العرفي ويرى أن الماء اتصف بالحكم الكلي وهو كونه متنجسا وتنجسه موضوع لهذه الآثار الشرعية.

فنقول: بحسب مرتكزاتنا والتي سلم بها السيد الشهيد أن الموضوع في الآثار الشرعية هو الاتصاف، فإن المرتكز العرفي يرى أن الوصف الاعتباري على نسق الوصف الواقعي، فمثلاً إذا قال المولى: أكرم كل عالم، ووجد عالم في الخارج، فإن المرتكز العرفي يقول وجوب الاكرام اثر لاتصاف هذا الشخص بكونه عالماً الاتصاف موضوع لوجوب اكرامه.

كذلك في آثار الاوصاف الاعتبارية، مثلاً إذا قال المولى من حاز ملك ومن اشترى ملك، ثم يوجد في الخارج من ملك ومن اشترى ومن ورث، فيقول العرف هذا المال المملوك الموجود في الخارج المملوك بالإرث أو بالحيازة وبالشراء يترتب عليه حرمة التصرف فيه بغير إذنه، لا أن العرف يقول بمجرد أن هناك كبرى وهي يحرم التصرف بملك الغير، ووجود صغرى وهي الصغرى أو الشراء أو الحيازة، تترتب الآثار، بغض النظر عن اتصاف المال بكونه مملوكاً أو اتصاف صاحبه بكونه مالكاً.

مثلاً في قوله (ع): (فإنه لا يحل مال امرأ مسلم إلا بطيبة نفسه) يرى العرف أن موضوع الحرمة اتصاف هذا المال بكونه مال مسلم، أو عندما يقال: المال يباع ويوهب. فإن العرف يقول إذا اتصف هذا الشيء الخارجي بكونه مالا ترتب عليه أنه يباع ويوهب، فالأثر الشرعي يترتب على حيثية الاتصاف التي نعبر عنه بالحكم الفعلي. وقد تعرض لذلك المحقق النائيني في فوائد الاصول في بحث الفرق بين الشرائط الجعل وشرائط المجعول، وفي بحث الاستصحاب، هل أن استصحاب عدم الجعل ينفي المجعول أو لا ينفيه، أن هناك عند تحقق الموضوع تحققاً لأمر هو الملحوظ في مقام ترتب الآثار وهو ما يعبر عنه بالحكم الفعلي أو الحكم المجعول. فبناءً على ذلك: هل أن استصحاب الحرمة التعليقية بعد وجود العنب على فرض تمامية كلام السيد الصدر وتحوله إلى زبيب وغليانه يثبت الحرمة الفعلية؟ ويثبت الآثار الأخرى كالنجاسة مثلاً وبطلان البيع أم لا؟

فنقول: قد يقال بأنه يثبتهما إما لخفاء الواسطة أو جلاء الواسطة، أي إما أن يقال إن اثر الحرمة الفعلية بنظر العرف اثر للحرمة التعليقية حيث لا يوجد بينهما واسطة واضحة اي بين الحرمة الفعلية عند فعلية الغليان وبين الحرمة التعليقية التي جررناها لما بعد تحول العنب زبيباً وغليانه.

فاستصحاب الحرمة التعليقية يترتب عليه آثار الحرمة الفعلية لخفاء الواسطة،

ولكن العرف واضح يفكك بينهما فإن هذه الحرمة المشروطة لا ربط لها بكون وجود الغليان وعدم وجوده بخلاف الحرمة الفعلية، أو يقال بجلاء الواسطة، نعم هناك حكمان مجعولان وفرق بينهما، لكن التفكيك بينهما في مقام التعبد مستهجن، بأن يتعبد العرف ببقاء الحرمة التعليقية بعد الغليان لكن لا يتعبد بآثار الحرمة الفعلية، فيقول لا يحرم الشرب، ولا يتنجس ولا يبطل البيع، لأن الحرمة المستصحبة مجرد حرمة تعليقية، فالتفكيك بين التعبد بالحرمة التعليقية وبين عدم التعبد بآثار الحرمة الفعلية مستهجن.

لكن ذكرنا فيما سبق أن جلاء الواسطة إنما ينفع إذا كان للحرمة التعليقية أثر في نفسه، فيقال: يجري استصحاب الحرمة التعليقية بلحاظ أثره ويترتب عليه بالملازمة الفعلية آثار الحرمة الفعلية. فإذا بنينا على كلام السيد الشهيد ان المنجزية لا تحتاج الى وجود حكم فعلي فاستصحاب الحرمة التعليقية وإن لم تكن فعلية يترتب عليها المنجزية، وبعد ترتب أثرها نقول: إن التفكيك بين التعبد بها والتعبد بآثار الحرمة الفعلية مستهجن. فتأمل.

الا يراد الخامس ـالأخيرـ: لو سلّمنا بوجود تعليقين مولويين طوليين ثبوتاً وخيالا إلا أن هذا خلاف ظاهر الأدلة، فإن هذه الأدلة إذا القيت إلى العرف لا يرى بين قوله: يحرم العنب المغلي، وبين قوله: يحرم العنب إذا غلى، لا يرى بينهما فرقاً من ان لا حرمة إلا بعد تحقق الحرمة والغليان، خصوصاً بناء على شيوع النقل بالمعنى في روايات أهل البيت، فإن العرف العام للرواة لا يركز على هذا التحليل الدقيق بين تعليق للحرمة على الغليان وتعليق للحرمة المشروطة على العنب، فإن العرف العام لا يلتفت الى مثل ذلك كي تحمل عليه الروايات الشريفة. ولو فرضنا كل ذلك فمع ذلك هل في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) إطلاقاً حتى لمثل هذه التعليقات المولوية التي هي فنيّة وصياغية وليست مما يتعدد بها الجعل حتى يقال بأن دليل الاستصحاب يشملها؟ فيجري استصحابا بلحاظ تعليق ويجري استصحاباً آخر بلحاظ تعليق آخر.

يأتي الكلام فيما ذكره المحقق العراقي (قده) أنه إن لم يجر استصحاب الحرمة فيجري استصحاب الملازمة بين الغليان وبين الحرمة.

### 042

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق العراقي استبدل استصحاب الحرمة التعليقية باستصحاب الملازمة أو استصحاب السببية، أي ملازمة الغليان للحرمة، أو سببية الحرمة للحرمة. وقال: بعد تحول العنب إلى زبيب وشككنا في بقاء تلك الملازمة أو السببية، استصحبنا بقاءها، وقد تعرض لهذا المطلب في (نهاية الأفكار، ج4، ص168) وفي (المقالات، ج2، ص299)، وأجاب عن الا يرادات على المطلب مفصلاً. فقد ذكرت إيرادات أربعة على استصحاب الملازمة أو استصحاب السببية:

**الا يراد الأول**: (في نهاية الأفكار) بأن الملازمة بين الغليان والحرمة إنما هي من الأمور الانتزاعية العقلية وليست من الأمور التي تنالها يد الجعل، فبما أنها ليست مجعولة بل غير قابلة للجعل فإن دليل الاستصحاب غير ناظر لمثلها.

وقد أجيب عن هذا الا يراد بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** ما نسب للسيد اليزدي[[23]](#footnote-24)، وقد عرض به المحقق العراقي، وهو: هناك فرق بين قوله المولى: العنب المغلي حرام، وبين قوله: العنب يحرم إذا غلى، فإنه في القضية الحملية لا يوجد جعل في الملازمة وإنما هو جعل للحرمة على تقدير الغليان. وأما في قوله: العنب يحرم إذا غلى، فإنه قضية شرطية. ومفاد القضية الشرطية جعل الملازمة بين الشرط والجزاء، فالملازمة حينئذٍ شرعية جعلية، وليست عقلية، كي لا ينالها دليل الاستصحاب.

ولكن الجواب عن هذا الجواب واضح، فإن سائر الملازمات اي القضية التقديرية إنما هي من الأمور الإنتزاعية التي لها واقعية بلحاظ منشأ انتزاعها، فهي بما هي ملازمة لا تنالها يد الجعل، لا تكويناً ولا تشريعاً، وبالتالي فغاية ما يستفاد من القضية الشرطية جعل الحرمة في فرض الغليان، لا جعل الملازمة بين الغليان والحرمة.

**الجواب الثاني:** ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الأفكار والمقالات، من أنه لا يعتبر في المستصحب أن يكون مجعولاً شرعاً بالمباشرة، بل يكفي في شمول دليل الاستصحاب له أن ينتهي أمره إلى الشارع ولو بالواسطة، فإذا كان من الأمور الانتزاعية والمفروض أن منشأ انتزاعه جعل وهو جعل الحرمة في فرض الغليان، فهذا كاف في كونه أمراً شرعياً، بمعنى أمر رفعه ووضعه بيد الشارع، لأن منشأ انتزاعه بيده، نعم، لو كانت الملازمة منتزعة من أمر تكويني لم يكن دليل الاستصحاب ناظراً لها، إذ ليس أمر وضعها ورفعها بيد المشرّع بما هو مشرّع، كي يشملها دليل الاستصحاب،

وأما في محل كلامنا فإن الملازمة بين الحرمة والغليان بيد الشارع منشأ انتزاعها، غاية ما في الباب أن شمول دليل الاستصحاب لها منوط بأثر شرعي ويكفي في الاثر الشرعي لشمول دليل الاستصحاب للملازمة أن استصحاب الملازمة بين الحرمة والغليان لما بعد تحول العنب زبيباً إثبات الحرمة الفعلية عند فعلية الغليان.

**الا يراد الثاني**: إذا كان دليل الاستصحاب لا يشمل منشأ الانتزاع فكيف يشمل المنتزع منه، فإن منشأ انتزاع هذه الملازمة هو الحرمة التعليقية، أي حرمة شرب العصير العنبي معلقاً على غليانه، فإما أن يجري الاستصحاب في هذه الحرمة المعلقة فلا حاجة إلى جريانها في الملازمة المنتزعة منها، وإما ألا يجري الاستصحاب في الحرمة المعلقة فكيف يجري في ما هو المنتزع منها مع عدم جريانه في منشأ الانتزاع.

وهذا الا شكال يتبين دفعه بما أوضحه في أول بحث الاستصحاب عند حديثه حول جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية، حيث تعرض لجريان الاستصحاب في السببية والشرطية والجزئية، فأفاد: أن منشأ انتزاع السببية والملازمة ليس هو جعل المسبب على فرض وجود السبب، وإنما نفس الجعل على نحو القضية الحقيقية، فإذا قال المشرّع: العنب يحرم إذا غلى، فهي قضية حقيقية هي الجعل الصادر من قبل الشارع، وهذا الجعل صار منشئا لانتزاع امرين في عرض واحد: الأول: الحرمة التعليقية، وهي الحرمة الثابتة للعنب بعد وجوده قبل غليانه، والقضية الأخرى المنتزعة من الجعل الكلي: هي الملازمة بين الغليان والحرمة، فالغليان والحرمة ليست منتزعة من الحرمة التعليقية كي يقال ان لم يجر الاستصحاب في الحرمة التعليقية فكيف يجري فيما ينتزع منها بل منشأ انتزاع الملازمة هو الجعل على نحو القضية الحقيقية التي تقبل جريان الاستصحاب فيها عند الشك في النسخ مثلاً.

**الا يراد الثالث:** ما ذكره في (نهاية الأفكار)، من أن المستصحب هل هو الملازمة الكلية؟ أم هو الملازمة الفعلية بفعلية وجود العنب؟ فإن كان المنظور هو الأول: فالمفروض أن الملازمة إنما هي بين الحكم وهو الحرمة والموضوع بتمام قيوده، ومنها العنبية والغليان. فلا ملازمة بين الحرمة وذات العنب او بين الحرمة وذات الغليان وإنما الملازمة بين الحرمة والعنب بتمام قيوده، فما لم يفرض ذلك لا ملازمة، وإن فرض فهي قطعية ولا شك فيها، إذ لا شك في أن العنب المغلي وهو عنب يحرم شربه، فقبل فرض تمام القيود لا ملازمة، وبعد فرضها الملازمة قطعية ولا شك فيها، وإن اريد الملازمة التي تكون فعلية بفعلية العنب فلا أساس لها، إذ لا فعلية لها بمجرد فعلية أحد جزئيها.

وقد تعرّض السيد الحكيم في المستمسك في (ج1) إلى هذه النقطة، فأفاد: حتى لو قلنا بتلك الملازمة الفرضية عند وجود العنب، فهي أيضاً قطعية لا شك فيها، إذ هذه الملازمة مرجعها إلى أن هذا العنب الموجود بالفعل لو انضم إليه الجزء الآخر وهو الغليان لحرم. وهذه القضية (أن لو أنضم لحرم) قضية قطعية لا شك فيها، كي يقال بأنها مجرى للاستصحاب بعد وجود العنب.

لكن المحقق العراقي أجاب عن ذلك في نهاية الأفكار، وأفاد، صحيح الملازمة بين الحرمة والموضوع بتمام القيود قطعية، لا شك فيها. ولكن عندنا شك، وهو هل أن هذه الملازمة تثبت للعنب حال زبيبته أم لا، فقطعية الملازمة بين ذات العنب والغليان والحرمة لا تنافي الشك في ثبوتها حال زبيبة العنب، وحينئذ يقال: بعد أن وجد العنب فقد وجدت الملازمة عبر الحكم الفعلي الفرضي، فهذا الحكم الفعلي الفرضي ثبت حال وجود العنب ونشك في بقاءه بعد تحول العنب إلى زبيب فنجري استصحابه.

**الا يراد الرابع:** لو سلمنا جريان الاستصحاب في الملازمة أو السببية وجررنا هذه الملازمة إلى ما بعد تحول العنب إلى زبيب، كما أفاد (قده) في النهاية: إن قلنا إن مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) هو عبارة عن التعبد بآثار اليقين مع غمض النظر عن المتيقن، فالأمر واضح، حيث إن لنا يقيناً بالملازمة حال وجود العنب، وشكاً في بقاءها حال زبيبته فنستصحب الملازمة لوجود اليقين بها.

وأما إذا قلنا إن مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) ناظر إلى المتيقن واليقين مجرد عبرة وطريق، وأن المحمول في هذا الدليل إما جعل المماثل أو النهي عن النقض العملي، فأيضاً يجري استصحاب الملازمة، فنقول: المتيقن وهو الملازمة صار فعليا بعد وجود العنب فاستصحابه الى ما بعد تحول العنب الى زبيب هو جعل لملازمة ظاهرية مماثلة لتلك الملازمة الواقعية التي كانت ثابتة عند وجود العنب، أو نهي عن نقض هذه الملازمة عملاً فالاستصحاب جار على كل حال وعلى جميع المباني.

ولكن الا شكال: ان استصحاب الملازمة لما بعد الزبيبية لا يثبت الحرمة الفعلية إلا بالأصل المثبت.

فهنا تصدى في المقالات، وقال: إن التفكيك بين التعبدين مما يأباه نظر العرف، بأن يقال: إن الشارع يتعبدنا بالملازمة بين الغليان والحرمة، لكن لا يتعبدنا بحرمته فعلا فإن هذا تفكيك مستهجن عرفا اذ ان الملازمة تبع للحرمة فكيف يتعبد بالملازمة دون ان يتعبد بالحرمة الظاهرية.

ومرجع كلامه (قده) إلى ما ذكرناه سابقاً من مسألة جلاء الواسطة، حيث إننا نعترف بأن هناك أمرين: أحدهما الملازمة بين الحرمة والغليان. والثاني: هو الحرمة الفعلية للزبيب المغلي. فهنا شيئان وليس شيئا واحداً، لكن بما أن العرف يرى أن التعبد باحدهما دون الآخر لغو ومما لا معنى له، إذن فالتعبد بالملازمة في هذا الفرض تعبد بالحرمة الفعلية الظاهرية، والجواب: إنما يفيدنا الاستصحاب في مورد جلاء الواسطة إذا كانت للمستصحب أثر عملي في رتبة سابقة على الاستصحاب، فبالاستصحاب يترتب أثره ولازم التعبد بهذا المستصحب عرفاً التعبد بلازمه. فلابد أن يثبت لهذه الملازمة الظاهرية أثر كي يجري الاستصحاب بلحاظه وفي رتبة لاحقة نقول: إن التعبد بالملازمة بما لها من أثر تعبد باللازم وهو الحرمة الفعلية الظاهرية وإلا لكان التفكيك مستهجن عرفاً، وهذا لم يتم. فالنتيجة: إن الا شكال المستحكم على استصحاب الملازمة هو الا شكال الرابع، وإلا فقد أجاب عن الا شكالات الثلاثة الأولى مفصلاً في الكتابين.

### **043**

### وقع الكلام بعد استصحاب الحرمة المعلقة هل يوجد معارض باستصحاب الحرمة وهو استصحاب الحرمة التنجيزية أم لا.

حيث تعرض الشيخ الأعظم إلى هذه النقطة، وهي أنه: كما أن العنب إذا وجد ثبتت له حرمة ولكن حرمة معلقة على الغليان، فإذا شككنا بعد تحول العنب زبيباً هل أن الحرمة المعلقة باقية أم لا، استصحبنا بقاءها، فإن عند وجود العنب ثبتت أيضاً حلية، إذ لا إشكال أن شرب العصير العنبي قبل غليانه كان حلالاً جزماً، فحينئذٍ بعد تحول العنب زبيباً وغليانه نشك هل أن الحلية التي كانت ثابتة قبل الغليان ما زالت باقية أم لا؟ فنستصحب الحلية الثابتة قبل الغليان، فيقع التعارض بين استصحاب الحرمة المعلقة، واستصحاب الحلية المنجزة، أي يقع التعارض بين الاستصحاب التعليقي وهو استصحاب الحرمة التي كانت معلقة على الغليان، وبين الاستصحاب التنجيزي وهو استصحاب الحلية الفعلية حال العنبية التي لم تكن معلقة على شيء.

وصاحب الكفاية (قده) أجاب عن ذلك:

بأنه لا تعارض بين الاستصحابين أصلاً، فإنه لا تعارض بين القطعين فكيف يقع التعارض بين الاستصحابين.

وبيان ذلك: أن العنب حينما وجد وقبل غليانه كنّا نقطع وجداناً بثبوت حكمين له، الحكم الأول: هو الحرمة المعلقة على غليانه، وهذه كانت حرمة قطعية، والحكم الثاني: هو القطع بأنه كان حلالاً حليّةً مغيّاة بعدم غليانه، فعند وجود العنب كان لنا يقين بأمرين: حرمة معلقة على الغليان، وحلية مغيّاة بعدم الغليان، ولم يكن هناك تناف بين القطع في هذين القطعين، فاذا لم يكن تناف بين الحكمين حال العلم بهما فكيف يحصل تناف حال استصحابهما؟ إذ لا يزيد استصحابهما على العلم بهما،

فنقول: بعد تحول العنب زبيباً وغليانه مقتضى استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان فعلية الحرمة لفعلية شرطها وهو الغليان، ومقتضى استصحاب الحلية المغياة بعدم الغليان انتفاءها بتحقق الغاية وهي الغليان، فلا منافاة بينهما لا في حال العلم بهما ولا حال استصحابهما كي يدعى المعارضة.

ولكن هذا الكلام من صاحب الكفاية (قده) صار مورداً للنقاش، وهو أنه ذكر كلاماً مجملاً وعليه تطرح عدة أسئلة. وذلك:

أولاً: هل المستصحب الحلية الثابتة حال العنب؟ أو المستصحب الحلية الثابتة حال الزبيب قبل غليانه. ثانياً: هل المستصحب جامع الحلية وكلي الحلية أم فرد من الحلية. ثالثاً: اذا كان المستصحب فردا من الحلية وأنت قلت بأن الحلية مغيّاة بالغليان فهل هذه الغاية عقلية أم شرعية؟ وإذا كانت غاية شرعية فهل تدل على الانتفاء عند الانتفاء؟ أم لا؟.

ولم لا نقول بأن المستصحب عدم الحرمة لا الحلية. فهنا أسئلة خمسة وجهت لكلام صاحب الكفاية. وعلى كل سؤال تختلف النتيجة في تحديد هل أن هناك تعارض بين الاستصحابين أي الاستصحاب التعليقي وهو استصحاب الحرمة المعلقة والاستصحاب التنجيزي وهو استصحاب الحلية الثابتة قبل الغليان.

نقول: هنا عدة تعليقات على صاحب الكفاية:

التعليق الأول: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) والسيد الأستاذ دام ظله من اننا لم نستصحب الحلية كي يقال ان الحلية مغياة بالغليان، فاذا حصلت الغاية وهي الغليان ارتفعت الحلية بل نستصحب عدم الحرمة، وعدم الحرمة ليس مجعولاً من المجعولات الشرعية كي يقال انه مغياً بالغليان، فإن المغيا بالغليان ما كان حكما شرعياً مجعولا و عدم الحرمة ليس مجعولاً كي يكون مغيا بالغليان، فنقول: لا اشكال ان العنب قبل غليانه والزبيب قبل غليانه لم يكن محرماً فنحن نستصحب عدم الحرمة الذي كان ثابتا بالفعل قبل غليان الزبيب واستصحاب عدم الحرمة إلى ما بعد الغليان يتعارض مع استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان.

التعليق الثاني: لو أردنا ان نستصحب الحلية، فهل الحلية التي كانت ثابتة حال العنب، يعني قبل تحوله زبيباً، أم الحلية التي ثبتت حال الزبيبية، لأن العنب بعد أن تحول الى زبيب ما زال حلالاً قبل غليانه، فنحن لا نستصحب الحلية التي كانت قبل العنب كي يقال إن الحلية التي كانت حال العنب مغياة بالغليان، لأنه عندما وجد العنب تيّقنا بحكمين: 1ـ حرمة معلقة على غليانه. 2ـ وحلية مغياة بالغليان.

لكن عندما تحول العنب زبيباً وكان شربه وهو زبيب قبل الغليان حلالاً هذه الحلية لا ندري هل هي مغياة بغليانه ام ليست مغياة بغليانه، لانه حلية بما هو زبيب لا بما هو عنب، وهذه الحلية الثابتة له وهو زبيب لا ندري أنها مغيّاة بالغليان أم لا؟ فنستصحب بقاءها لما بعد غليانه فتعارض استصحاب الحرمة.

التعليقة الثالثة: لكن سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول، ج3/ ص142)[[24]](#footnote-25) أفاد: إذا اردنا ان نستصحب الحلية فهل هو من استصحاب الكلي ام من استصحاب الفرد، لان هناك حلية مرددة بين فردين من الحلية: 1ـ حلّية ثبتت حال العنب وهي مغياة بالغليان، وترتفع عند حصول الغليان. 2ـ حلّية حصلت حال الزبيبية ولعلها حلية مطلقة أي ليست مقيدة بالغليان، واستصحاب الجامع بين الحليتين بأن نقول: نحن نستصحب كلي الحلية الذي ثبت بعد تحول العنب زبيباً، نستصحب كلي الحلية لما بعد غليانه، هذا من استصحاب الكلي من القسم الثالث.

لأنه مردد بين حلية ارتفعت قطعاً وحلية نشك في حدوثها، فإن الحلية التي ثبتت حال العنب ترتفع بالغليان، لأنها حلية كانت مغياة بالغليان وقد حصل الغليان، واما حلية ثبتت للزبيب ليست مغياة بالغليان فهي حلية مشكوكة الحدوث، ومقتضى استصحاب عدمها أن لا يجري استصحاب كلي الحلية، فهذا نظير ما إذا كان المكلف محدثاً بالاصغر، ثم حصل منه بلل مردد بين البول والمني، فقام وتوضأ فبعد الوضوء هل يجري استصحاب كلي الحدث؟ بأن نقول: كان محدثاً حدثاً مردداً بين حدث اصغر ارتفع بالوضوء أو حدث اكبر ما زال باقياً فنستصحب كلي الحدث؟

فيقال: بان استصحاب كلي الحدث لا يجري، لأنه أحدث قطعاً ولم يكن جُنبا بالاستصحاب، أي بعد أن حصل منه البلل المردد بين البول والمني نقول: هذا كان محدثاً جزماً، ونشك هل تحول حدثه إلى جنابة أم لا؟ فنستصحب عدم الجنابة، وكل محدث ليس جنباً فوظيفته الوضوء، وهذا محدث بالوجدان بعد حصول البلل وليس جنبا بالاستصحاب فوظيفته الوضوء وقد توضأ فارتفع الحدث فلا مجال لاستصحاب كلي الحدث،

وفي المقام نقول كذلك: هذا الزبيب قبل غليانه قطعاً كان حلالاً ولا ندري أنه حلال بحلية مغيّاة بالغليان فترتفع بالغليان، أو بحلية لا بشرط من حيث الغليان فهي باقية حتى بعد حدوث الغليان، فاستصحاب كلي الحلية لا يأتي، لأننا قطعنا بحلية ونشك هل تحولت إلى حلية مطلقة غير مشروطة بالغليان فنستصحب عدم حصولها. فلا يجري استصحاب كلي الحلية.

وأما استصحاب الحلية المغياة بالغليان فقد ارتفعت بحصول الغليان، فكلام الكفاية تام.

ولكن للتأمل في هذا الكلام مجال، وهو، هل المقام من استصحاب الكلي القسم الثالث أو من استصحاب الكلي القسم الثاني؟ فربما يقال: فرق بين المثالين، ففي مثال الحدث يوجد أصل موضوعي ينفي الفرد الآخر من الحدث، يقال: هذا المكلف أحدث، لا ندري أحدث بالأكبر أم لا؟ ويوجد عندنا استصحاب موضوعي وهو استصحاب عدم حدوث الجنابة، وبما أن موضوع الوضوء مركب من كان محدثا وليس جنباً فقد تنقح الموضوع، احد الجزئين بالوجدان محدث والآخر بالاستصحاب ووظيفته الوضوء وقد توضأ،

أما في المقام نقطع بأن هذا الزبيب قبل غليانه كان حلالاً بالفعل ولا ندري أن هذه الحلية التي كانت بالفعل للزبيب قبل غليانه هي الحلية القصيرة وهي الحلية المغياة بالغليان أو حلية طويلة وهي الحلية اللا بشرط من حيث الغليان، فهناك كلي من القسم الثاني المردد بين فرد قصير يرتفع بالغليان وفرد طويل.

وبالتالي: فاستصحاب كلي الحلية يجري بعد غليان الزبيب ويكون معارضاً لاستصحاب الحرمة المعلقة التي يدعى أنها أصبحت فعلية بفعلية الغليان، ولا يوجد في المقام أصل موضوعي ينفي حدوث الفرد الآخر، لأننا من الاول لدينا شك وتردد بين نوعين من الحلية.

التعليقة الرابعة: ما ذكره المحقق العراقي في (ج4 ص169) من أن الغاية شرعية أم عقلية. أي سلمنا مع صاحب الكفاية أن حلية العنب كانت حلية مغيّاة بالغليان، لكن هل هذه الغاية عقلية أم هذه الغاية شرعية؟ وقد اقتنص هذا المطلب سيد المنتقى من كلام العراقي، وفصّله في (ج6، ص205)،

والكلام للعراقي، وهو أنه: قد يقال أن هذه الغاية عقلية لا شرعية، والسر في ذلك: لا يوجد عندنا دليل يقول: حلية العنب ما لم يغلي، او حلية العنب مغياة بالغليان، فلا يوجد دليل شرعي على ذلك، وإنما قام الدليل على أن الحرمة معلقة على الغليان، فقال (يحرم العنب إذا غلى) فالحرمة معلقة على الغليان، لكن لما كان ثبوت الحرمة عند تحقق الغليان لا يجتمع مع ثبوت الحلية لأجل المضادة بينهما تقيدت الحلية بما هو شرط للحرمة، فهذا تقيد عقلي وليس شرعي.

وإلا فالمشرع لم يقل هو حلال ما لم يغلي، وإنما قال: هو حرام إذا غلى، وحيث إن الحرمة التي تكون فعلية عند فعلية الغليان لا تجتمع مع الحلية لتضادهما فلا محالة تكون الحلية مقيدة بعدم الغليان عقلاً فالغاية عقلية وليست شرعية، وبما أنها غاية عقلية فلا معنى لأن تقول تيقنا بحلية مغياة بعدم الغليان، وهذه الحلية لا تتنافى مع الحرمة المعلقة على الغليان، فكيف يتنافى استصحابهما؟ بل لدينا حلية مطلقة، واستصحابها يتعارض مع استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان. والبحث يحتاج إلى تنقيح.

### 044

وصل الکلام الى

### التعلیقة الرابعة على ما افيد في الكفاية

، وقد تعرض لها سيد المنتقى ص205 ج6. ولكن حيث إن كلامه مستقى من كلام المحقق الاصفهاني (قده) في ج5/ ص177[[25]](#footnote-26). كما تعرض إليه المحقق العراقي في ج4/ ص172. لذلك نتعرض لما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) في المقام وهو أكثر تفصيلاً ودقة في المطلب.

وبيان ذلك: أن في هذا المقام عدة فروض:

**الفرض الأول:** أن يكون المستصحب هو التقيد. اي كون الحلية مغياة بالغليان، كذلك لأنه حينما كان العنب رطباً قبل أن يتحول إلى زبيب كانت حليته مغيّاة بالغليان، وبعد أن تحول إلى زبيب نشك لا في حليته فعلا اذ لا اشكال في حلية الزبيب، إنما الشك في حلية شرب الزبيب هل هي مغياة بالغليان ام لا؟ فنستصحب الغاية اي نستصحب التقيد فالمستصحب هو كون الحلية بعد تحول العنب زبيباً مغياة بالغليان، فمصب الاستصحاب هو نفس الاستصحاب اي كون الحلية مغياة بالغليان لا أن المستصحب هو الحلية.

**وهذا يتم بلحاظ أمرين:**

**الأمر الاول**: أن الغاية شرعية، اي أن تقيد الحلية بما قبل الغليان تقيد شرعي حتى يكون مجرى للاستصحاب فيه.

**الأمر الثاني:** أن مطلب صاحب الكفاية حيث افاد ان لا تنافي بين الاستصحاب التنجيزي والاستصحاب التعليقي إطلاقاً، إنما يتحقق عدم التنافي إذا كانت الغاية شرعية وكان لها مفهوم مستفاد من الدليل كما إذا قال: {وأتموا الصيام إلى الليل} فإن هذه الغاية المذكورة في لسان الدليل واضحة الدلالة على خصوصية الانتفاء عند الانتفاء، أي أن مدلولها الالتزامي ان لا صيام بعد الليل.

فإذا افترضنا وجود دليل على أن حلية العنب مقيدة بما قبل الغليان، بحيث يستفاد من الدليل نفسه المفهوم اي الانتفاء عند الانتفاء اي تنتفي هذه الحلية شرعاً لأن المفهوم مدلول التزامي، اي تنتفي هذه الحلية بعد حصول الغليان، إذا كان فعلاً لنا ذلك، إذن لا تنافي أصلاً بين استصحاب الحلية واستصحاب الحرمة المعلقة. فإن استصحاب الحرمة المعلقة يعني أن هذه الحرمة تكون فعلية إذا تحقق شرطها وهو الغليان، والحلية المغياة غاية ما تفيد أن هذه الحلية تنتفي عند حصول الغليان، وهل بين المفادين تنافي أن الحلية تنتفي عند الغليان وأن الحرمة فعلية عند الغليان بل هما متلائمان، وحينئذٍ عدم التنافي بينهما بلحاظ كون الغاية شرعية وأن المستفاد من نفس الدليل ثبوت المفهوم، فعدم التنافي هو لنفس دلالة الدليل على ذلك

لا أن عدم التنافي لأجل الحكومة كما صوره في مصباح الأصول في ص142 ج3، وأفاد بأن مطلب الكفاية هو الحكومة، اي قال: بتقريب منا: أن استصحاب الحرمة المعلقة حاكم على استصحاب الحلية المغياة بما هي مغياة، والحال بأنه لا توجد بينهما سببية شرعية كي يكون استصحاب الحرمة المعلقة حاكماً على استصحاب الحلية،

بل سر عدم التنافي في تقريب كلام الكفاية ما ذكره المحقق الاصفهاني بأن يكون مقصود صاحب الكفاية أن هناك دليلاً يدل على تقيد الحلية بالغليان، بحيث نفس هذا الدليل يستفاد منه المفهوم، وأن الحلية تنتفي بعد حصول الغليان، فإذا دل الدليل على ذلك فلا منافاة بين الحلية المقيدة بالغليان والحرمة المعلقة على الغليان لا لأجل حكومة استصحاب الحرمة على استصحاب الحلية.

**الفرض الثاني:** أن يستصحب الحلية الثابتة بالفعل إلى الزبيب فيقال: مقتضى استصحاب الحلية التي ثبتت بالفعل للزبيب لما بعد غليانه، هو المعارضة بينها وبين استصحاب الحرمة المعلقة، فإن استصحاب الحرمة المعلقة لما بعد الغليان المفروض أنه يثبت الحرمة الفعلية، بينما استصحاب الحلية لما بعد الغليان يثبت الحلية فيحصل التنافي بينهما.

فإن قلت: مقتضى استصحاب الحلية إلى حين الغليان ارتفاع الحلية لحصول الغليان.

قلت: هذا هو المشكوك ولذلك أجرينا الاستصحاب، فكيف يقال ان لازم استصحاب الحلية لما بعد الغليان ارتفاع هذه الحلية عند حصول الغليان فإن هذا هو محل شكنا لأننا نحتمل أن الغليان الرافع للحلية غليان العنب لا غليان الزبيب نستصحب استصحاب الحلية لما بعد الغليان ويتعارض لما بعد استصحاب الحرمة.

وهذا يتم إذا كان تغيي الحلية بالغليان تغيياً عقلياً لا شرعياً، وذلك بحكم التضاد بين الحرمة والحلية، بأن نقول: لما قام الدليل على أن العنب يحرم إذا غلى، فحتماً الحلية مقيدة بما قبل الغليان، كلما اشترط الضد بشرط كان ذلك الشرط غاية لضده، مثلاً:

إذا قلنا: إن فعلية القيام متوقفة على انتصاب الساقين، فالقيام معلق ومشروط على انتصاب الساقين إذن لا محالة القعود مقيد بعدم انتصاب الساقين، الشرط في الضد غاية في ضده الآخر،

فإذا قال الدليل: إن حرمة العصير العنبي معلقة على غليانه، إذن لا محالة حلية شربه مقيدة بما قبل غليانه، فلأجل التضاد بينهما تقيدت الحلية بالغليان، لا لأنه تقييد مولوي شرعي، وبالتالي نقول: لما كان هذا زبيباً وقبل غليانه كان حلالاً قطعاً، وحيث إن هذه الحلية ليست مقيدة شرعاً بالغليان فلا يوجد مفهوم وهو انتفاء هذه الحلية عند حصول الغليان بل تبقى هذه الحلية ما لم يحصل قيدها الواقعي الذي نشك فيه، فمقتضى بقاءها معارضتها لاستصحاب الحرمة، وأما ارتفاعها عند حصول قيدها الواقعي فهو ارتفاع عقلي بما أن التقيد عقلي وليس شرعياً.

**الفرض الثالث:** ما أشار اليه في المنتقى ومذكور بعينه (في ص77 ج5) من كلام الاصفهاني، وهو: لو فرضنا ان الدليل التقيد شرعي، لكن لا يستفاد منه المفهوم، بمعنى أن مفاد الدليل الدال على التقيد نفس مفاد حكم العقل وليس شيئاً آخر، صحيح ان تقييد الحلية بما قبل الغليان جاء في لسان الشارع لكنه لا يستفاد منه أكثر مما دلّ عليه العقل أن مقتضى التضاد بين الحرمة والحلية أن شرط الحرمة غاية للحلية، فحكم هذه الفرض حكم الفرض السابق.

وقد يقال كما في كلمات سيدنا الخوئي أنه كلما كان هناك تقييد عقلي فهناك تقييد شرعي،

**والسر في ذلك:** أن المدعى أن الغليان شرط في الحرمة، فيسأل: هل الحلية في جعل المولى مهملة من ناحية الغليان، أم مطلقة؟ أم مقيدة بعدمه؟ أما الاهمال فهو مستحيل اذ لا يمكن ان يجعل الحلية مهملة، وأما الإطلاق بأن يقول المولى حلية العنب مطلقة شرعاً غلى ام لم يغل، فهذا يتنافى مع اشتراط الحرمة بالغليان، إذن لا محالة المولى ما جعل حلية مهملة ولا مطلقة إنما جعل حلية مقيدة بما بعد الغليان فصار التقييد مولوياً شرعياً، فكل مورد فرضتم فيه تقييداً عقليا لا محالة يأتي هذا السؤال هل ان المجعول مهمل أو مطلق واذا انتفى الامران تقيد الثالث فاصبح المجعول مقيداً بما بعد الغليان وهذا يعني ان التقييد مولوي وشرعي، فرجع هذين الفرضين إلى الفرض الاول وهو ما اذا كانت الغاية شرعية مولوية.

ولكن كما ذكر السيد الأستاذ دام ظله في مناقشة استاذه الخوئي في غير مورد: أن هذا التقيد الذي يفرض نفسه على المولى قهراً تقيد ذاتي لا يستتبع خصائص التقيد المولوي، وبيان ذلك: قد ذكر هذا المطلب في تقيد المتعلق بقيود الموضوع، مثلاً: إذا قال المولى: إذا زالت الشمس فصل، فإن الزوال قيد في الوجوب لأخذه في الموضوع، اذا تقيد وجوب الصلاة بالزوال، تقيدت الصلاة نفسها بالزوال حتماً، لأن السؤال الذي يأتي هو السؤال المشرع قيد الوجوب بالزوال فقال: لا وجوب قبل الزوال، والواجب وهو الصلاة هل هي مهملة من ناحية الزوال؟ الجواب: لا يعقل الإهمال. هل هي مطلقة سواء حصل الزوال أو لم يحصل الصلاة صحيحة؟

الجواب: هذا خلف تقييد الوجوب. إذن تعين أن يكون الواجب متقيداً بقيود الوجوب نفسه، إلا أن هذا التقيد ليس تقييداً لحاظياً، بمعنى أن المولى قام بالمقارنة بين الماهية وبين القيد فرأى الملاك في التقيد فقام بتقييد الماهية به تقييداً لحاظياً كاشفاً عن موطن الملاك، بل هو تقييد فرض نفسه على المولى، فإنك متى ما قيدت الوجوب تقيد الواجب قهراً به، فهو تقيد ذاتي لا تقييد لحاظي، أي تقيد لا يمكن للمولى رفع بعد تقيد الوجوب، لا أن المولى أخذه لأجل كشف ملاكه وموطن غرضه. وبالتالي لا يترتب على هذا التقيد الذاتي الذي يفرض نفسه لأجل تقيد فيما هو ملازمه لا يترتب عليه أكثر من التقيد العقلي فلا يستفاد منه خصوصية وجودية تلازم الانتفاء شرعاً عند حصول القيد أو حصول الغاية.

**الفرض الرابع**: استصحاب كلي الحلية، بأن يقال: بعد أن تحول العنب زبيباً ونقطع أن الزبيب يحل شربه لكن لا ندري هل هذه الحلية التي ثبتت للزبيب قبل غليانه هي نفس الحلية التي ثبتت للعنب وهي حلية مشروطة بعدم الغليان، أو أنها حلية مطلقة غير مشروطة شرعاً بالغليان بناء على أن الغاية غاية شرعية.

فنقول: يحتمل فردان، لا اشكال أن الزبيب يحل شربه بالفعل قبل غليانه، لكننا نحتمل أن هذه الحلية نفس تلك الحلية، عندما كان عنباً، وهي الحلية المغياة بالغليان، ونحتمل أنها حلية أخرى مطلقة، فنحن نستصحب حينئذٍ كلي الحلية وهو من استصحاب الكلي من القسم الثاني. إذ نقطع بالحلية ولا ندري أن هذا الفرد من الحلية فرد قصير وهو الحلية المغياة بالغليان تغيياً شرعياً بحيث ينتفي عند حصول الغليان. أو فرد طويل وهو الحلية اللا مشروطة فتبقى حتى بعد حصول الغليان، فنستصحب بقاء هذه الحلية الكلية لما بعد الغليان وتتعارض مع استصحاب الحرمة المعلقة.

**إن قلت**: نستطيع أن نعين أحد الفردين اذ نحن مرددون بين فردين: حلية مغياة بالغليان، وحلية مطلقة، فنستطيع تعيين أحد الفردين باستصحاب الحلية المغياة إذ بعد تحول العنب زبيباً كانت الحلية مغياة، فنستصحب بقاء الحلية المغيّاة لما بعد تحوّل العنب زبيباً ونتيجة هذا الاستصحاب يتعين أن الحلية الموجودة بالفعل في الزبيب هي الحلية المغياة فلا يكون في استصحاب الكلي في شيء.

وبعبارة أخرى: نستصحب الحلية المطلقة، لأنه قبل تحول العنب زبيباً لم تكن الحلية مطلقة بل كانت مغياة فنستصحب عدم حدوث الحلية المطلقة، فيتعين أن الحلية الموجودة في الزبيب حلية مغيّاة ولا يكون من استصحاب الكلي في شيء.

**قلت:** ذكر في بحث استصحاب الكلي من القسم الثاني أنه لا يمكن تعيين الكلي ولا الفرد الآخر بإجراء الاستصحاب في أحد الفردين فإنه من الأصل المثبت لا محالة، ذكرنا سابقاً من استصحاب الكلي من القسم الثاني: لو كان الثوب طاهراً فتنجس إما بنجاسة الدم الذي يرتفع بغسلة واحدة، أو بنجاسة البول الذي لا يرتفع بتطهيره الماء القليل إلا بمرتين، وقد غسلناه بالماء القليل مرة واحدة، فيقال: استصحاب كلي النجاسة مردد بين فرد قصير وهو قد ارتفع، أو فرد طويل فما زال باقياً، فهل يمكن لنا ان نعين أحد الفردين بالاستصحاب بالفرد الآخر؟ بأن نقول: نستصحب عدم تنجسه بالبول، فإن استصحاب عدم تنجسه بالبول يعين لنا أن ما تنجس به هو الدم وقد ارتفعت النجاسة. فيقال: لا يتم ذلك، فإن استصحاب عدم تنجسه بالبول لا يثبت أنه تنجس بالدم ولا يثبت بقاء كلي النجاسة ولا ينفيه، كل ذلك من الأصل المثبت، كذلك في المقام، نحن قطعنا بعد تحول العنب إلى زبيب بطبيعي الحلية لا ندري هل حلية قصيرة أم طويلة، استصحاب الحلية المغياة بالغليان عندما كان عنبا لا يعين هذه الحلية بالفعل هي نفس تلك الحلية، او استصحاب عدم حدوث حلية مطلقة لا يعين ان هذه الحلية بالفعل هي الحلية المغياة ولا يحدد الكلي لا نفيا ولا إثباتاً، فيجري استصحاب كلي الحلية بلا معارض ويتعارض مع استصحاب الحرمة المعلقة.

### 045

کان الکلام في النسبة بين الاستصحاب التعليقي وهو الحرمة المعلقة على الغليان، والاستصحاب التنجيزي، الذي هو عبارة عن استصحاب الحلية التي كانت ثابتة للزبيب قبل غليانه. وذكرنا أن هناك وجوهاً لدفع المعارضة بين هذين الاستصحابين. سبق الكلام في الوجه الاول وهو ما ذكره صاحب الكفاية (قده).

### **الوجه الثاني**: دعوى الحكومة

، كما ورد في كلمات الشيخ الأعظم (قده)، أي أن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي، فما هو وجه الحكومة؟ فأفاد المحقق النائيني (قده) توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم، إنه إنما يتصور حكومة أصل على أصل آخر في أحد موردين:

**المورد الأول:** ما إذا كانت الشبهة موضوعية وكان الاصل (ب) جارياً في الموضوع بينما الأصل (أ) جار في الحكم، فيقال ان الحكم المنقح للموضوع حاكم على الاصل الجاري في الحكم، مثلاً اذا غسل الثوب المتنجس بمائع مردد بين الإطلاق والاضافة فحينئذٍ لو بقي الشك في الموضوع وهو الماء المغسول به الثوب على حاله لجرى الاصل في الحكم وهو استصحاب نجاسة الثوب ولكن إذا فرضنا أن هذا المائع له حالة سابقة الا وهي الإطلاق كان ماءا مطلقا ولا ندري هل تغير ام لا، فنستصحب إطلاقه، فاستصحاب الإطلاق الجاري في المائع المغسول به الثوب منقح للموضوع، وهو أن هذا الثوب غسل بماء مطلق، وبالتالي يكون استصحاب الإطلاق في الماء حاكما على استصحاب النجاسة في الثوب.

**المورد الثاني**: ألا تكون الشبهة موضوعية، أو كانت شبهة موضوعية، المهم أن يكون الأصل (ب) ملغياً للشك في أصل (أ) بغض النظر عن كون نسبة أحدهما للآخر نسبة الموضوع للحكم. مثلاً: إذا شك المكلف في وجوب صلاة الجمعة تعيينا في عصر الغيبة فإنه باللحاظ الاول يجري البراءة عن وجوبها تعييناً،

ولكن إذا ثبت أن الجمعة كانت واجبة تعييناً في عصر الحضور فإن استصحاب وجوبها يلغي الشك في تنجز هذا الوجوب للفعل، فبما أن استصحاب الوجوب يلغي الشك في التنجز فعلاً فيرتفع موضوع أصالة البراءة لقيام الاصل المثبت للتنجيز فينفي مفاد أصالة البراءة وهو التعذير.

أو إذا فرضنا أن الاصل ليس له لسان الإلغاء، ولكنه عرفاً يفيد نفي الشك في مورد الاصل الآخر، مثلاً: إذا غسل الثوب المتنجس بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، لا ندري أن هذا الماء في حد نفسه طاهر أم نجس، والمفروض أننا لا نعلم بحالته السابقة، أو أنه مما توارد عليه الحالتان، حيث كان في حالة طاهراً وكان في حالة نجساً ولا ندري المتقدم والمتأخر. فحينئذٍ بالنسبة للماء لا يمكن إجراء استصحاب الطهارة ولا استصحاب النجاسة اما لأننا لا نعلم بالحالة السابقة، أو تواردت الحالتان. فلو كنّا ونحن وذلك لقلنا بجريان استصحاب النجاسة في الثوب لأننا لا نحرز طهارة الماء الذي غسل به،

ولكن إذا جرت قاعدة الطهارة في الماء بناء على شمول قاعدة الطهارة للشبهات الموضوعية فنقول بأن هذا الماء لا ندري عن طهارته بالفعل، يشمله كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فببركة أصالة الطهارة في الماء يرتفع الشك في نجاسة الثوب مع أن دليل اصالة الطهارة ليس دليلاً ملغيا للشك كما في دليل الاستصحاب مع ذلك يكون هو ملغيا للشك في مورد نجاسة الثوب،.

وبعد بيان القاعدة الكبروية افاد المحقق النائيني (قده) بأن نطبق هذه القاعدة في المورد الثاني على محل كلامنا، فنقول: هذا الزبيب بعد غليانه نشك في حرمته وحليته فنقول: حيث إن الشك في حليته بالفعل مسبب عن الشك في حرمته المعلقة لأننا فرضنا أن له حرمة معلقة قبل غليانه، فنشك في أن حرمته المعلقة ما زالت باقية أم لا؟ فإن كانت حرمته المعلقة على الغليان ما زالت باقية فقد اصبحت فعلية لفعلية الغليان، وإن لم تكن موجودة فهو حلال بالفعل، إذن الشك في حليّته مسبب عن الشك في حرمته المعلقة فاستصحاب الحرمة المعلقة يكون حاكماً على استصحاب حليته الفعلية، ولا عكس، اي ليس الشك في حرمته المعلقة مسبباً عن الشك في حليته، وإنما هل قام دليل قبل الغليان على حرمته المعلقة ام لا؟ فان قام دليل ثبتت وإلا فلا، لا أن الشك في حرمته المعلقة مسبب عن الشك في حليته، فاحد الشكين مسبب عن الآخر دون العكس، لأجل ذلك يجري استصحاب الحرمة المعلقة وتنتفي حليته الفعلية بالحكومة ولا عكس، اي ان استصحاب حليته لا ينفي حرمته المعلقة.

لكن هذا الكلام من الميرزا النائيني (قده) يواجه مشكلتان طرحهما السيد الخوئي في (مصباح الاصول) وهاتان المشكلتان اللتان لابد من علاجهما لتميم مسألة الحكومة: الأولى: السببية. الثانية: المثبتية.

**أما المشكلة الأولى**: فكيف يدعى أن الشك في حليته مسبب عن الشك في حرمته المعلقة؟ لا توجد بينهما سببية شرعية ولا توجد بينهما سببية عقلية فكيف يقال بأن الشك في حليته مسبب عن الشك في حرمته اذن استصحاب حرمته المعلقة حاكم على استصحاب حليته الفعلية، فأين السببية؟ فهل أن حليته مترتبة شرعاً على عدم الحرمة في المقام حتى تكون بينهما سببية شرعية؟ أم أن بينهما علية ومعلولية عقلية كي نقول بينهما سببية عقلية؟ إذن كيف يقال بأن استصحاب الحرمة حاكم من باب السببية على استصحاب الحلية.

**المشكلة الثانية:** لو اغمضنا النظر عن ذلك وقلنا يجري استصحاب حرمته المعلقة، فلم لا يجري استصحاب حليته الفعلية؟ قلتم: استصحاب حليته الفعلية لا ينفي حرمته المعلقة، لأن هذه فعلية وتلك معلقة فلا ينفيها، كذلك نقول: استصحاب الحرمة المعلقة لا ينفي الحلية الفعلية كي يكون رافعاً لها الا بالأصل المثبت، فلابد من علاج مشكلة المثبتية كعلاج مشكلة السببية.

**فلذلك لا بد من التصدي لعلاج المشكلتين:**

**أما بالنسبة للمشكلة الاولى**: فقد ذكر السيد الخوئي أنه لا يوجد اي سببية بين الأمرين فهما في رتبة واحدة وعرض واحد، اي ان هذا الزبيب بعد غليانه صار مورداً لعلم إجمالي، فالحرمة والحلية طرفان لعلم إجمالي وفي رتبة واحدة، فليس الشك في حليته مسبب عن الشك في حرمته أو العكس كي يقال بأن بينهما سببية.

ولكن المرتكز في كلمات الميرزا النائيني (قده) قاعدة كبروية ذكرها الشيخ الاستاذ (قده) في شرح كلام الميرزا (بحث تعارض المجعول مع استصحاب عدم سعة الجعل في الشبهات الحكمية) وهي: متى ما كانت لدينا حالتان ثبوتيتان، وكانت إحدى الحالتين ناسخة للأخرى عرفاً، لا شرعاً ولا عقلا، ولا عكس، كان الاصل الجاري في الحالة الناسخة رافعا للشك في الحالة المنسوخة بشرط ان لا يكون اصلاً مثبتاً.

بيان ذلك بالمثال العرفي: لنفرض أن هناك درساً كل يوم في الساعة العاشرة، فدأب المدرس هذا الوقت من درسه، فشككنا أنه هل يوجد درس في هذا اليوم أم لا؟ فهنا حالتان ثبوتيتان: **الحالة الأولى:** حالة عدم الدرس التي كانت فعلية قبل الساعة العاشرة. **الحالة الثانية:** حالة تجدد الدرس في كل يوم في هذه الساعة، اي ان دأب المدرس على ذلك. والحالة الثانية ناسخة عرفا للأولى، مع أنه ليس بينهما لا سببية شرعية ولا سببية عقلية، لا أن عدم الدرس مسبب عن الدرس في هذه الساعة شرعاً ولا عقلاً، ولكن وجود هذا الدأب في كل يوم ناسخ لعدم الدرس فما قبل هذه الساعة، فلدينا حالتان ثبوتيتان، الثانية وهي حالة تجدد الدرس ناسخة للأولى عرفاً ولا عكس، أي عدم الدرس في الساعة العاشرة لا لا ينسخ تجدد الدرس في هذه الساعة. فحينئذٍ نقول: الأصل الجاري في الحالة الناسخة رافع للشك في الحالة المنسوخة، فيقال: نستصحب بقاء هذا الدأب، اي نستصحب بقاء الدرس في كل يوم وهو حاكم على استصحاب عدم الدرس الذي كان ثابتاً بالفعل قبل الساعة العاشرة لا من باب الحكومة الشرعية بل من باب الحكومة العرفية، اي ان دليل الاستصحاب، وهو دليل واحد، لو عرض على العرف فيقال اما ان يجري هنا او يجري هنا أو يتعارض جريانه هنا مع جريانه هنا، فإن العرف يتلقى دليل الاستصحاب على جريانه في الحالة المنسوخة،

وتطبيقه في المقام أن يقال: الزبيب لو فرضنا أن له بالفعل حلية وله حرمة معلقة، كلاهما ثابتان يقيناً، فهذا الزبيب حلال وحرام بحرمة معلقة على غليانه، أليس العرف يقال انه حلال لكنه متى ما غلى ارتفعت حليته، فهاتان الحالتان الثبوتيتان العرف يرى أن الحرمة المعلقة هي الناسخ للحلية الفعلية ولا عكس وإلا فهما ثابتان بالفعل، إما حلال بالفعل وحرام حرمة معلقة، لكن حليته بالفعل لا تنفي حرمته المعلقة، بينما حرمته المعلقة تقول: متى ما غلى ارتفعت حليته، فالثانية ناسخة للأولى ولا عكس، وبالتالي فاستصحاب حرمته المعلقة لما بعد غليانه حاكم حكومة عرفية على استصحاب حليته الفعلية.

لكن لابد من علاج المشكلة الثانية وهي المثبتية حيث قال السيد الخوئي (قده) كما ان استصحاب حليته الفعلية لا ينفي حرمته المعلقة الا بالاصل المثبت فاستصحاب الحرمة المعلقة لا يثبت الحرمة الفعلية الا بالاصل المثبت.

نعم إذا قلنا بمبنى السيد الصدر من أننا لا نحتاج في إثبات المنجزية إلى إثبات الحرمة الفعلية يكفينا إحراز الكبرى والصغرى، اي أننا احرزنا الكبرى وهي الحرمة المعلقة واحرزنا الصغرى وهي الغليان، فمتى ما احرزنا الصغرى والكبرى تنجزت الحرمة بلا حاجة إلى أن نثبت الحرمة الفعلية، فإذا كان التنجز لا يتوقف على إثبات الحرمة الفعلية إذن استصحاب حرمته المعلقة هو بنفسه ينفي استصحاب حليته بلا حاجة لإثبات الحرمة الفعلية، إنما الكلام على مدرسة النائيني الذي يرى أن موضوع التنجز والآثار الشرعية الأخرى هي ثبوت حكم فعلي، فما لم تثبت حرمة فعلية للزبيب بعد غليانه لا تترتب الآثار العقلية من المنجزية، والآثار الشرعية كالنجاسة، فحينئذٍ بناء على هذا كيف نعالج مسألة المثبتية؟

### 046

ذكرنا فيما سبق أن حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي مبتلاة بمشكلتين:

**المشكلة الاولى:** تبرير تقديم استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية التنجيزية.

**المشكلة الثانية:** مشكلة المثبتية، وهي أن استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان لا يثبت الحرمة الفعلية.

وقد تصدى المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول) لحل المشكلة الثانية: (المثبتية).

فأفاد: بأن هناك فرقاً بين الاصل السببي في الشبهة الموضوعية والأصل السببي في الشبهة الحكمية، فالأصل السببي في الشبهة الموضوعية يوجد اثر شرعي لمورد هذا الاصل في رتبة سابقة على جريان الاستصحاب، ولا يراد بجريان الاستصحاب الا تنقيح موضوع ذلك الاثر الثابت في رتبة سابقة،

مثلاً: إذا غسل الثوب المتنجس بماء مشكوك الطهارة، لكن حالته السابقة هي الطهارة، فهنا لأن لدينا كبرى شرعية في رتبة سابقة وهي: أن غسل المتنجس بماء طاهر يعني طهارته، فلا يبقى لجريان الاستصحاب الا تنقيح ذلك الاثر، وهو: إثبات أن هذا الماء طاهر ليترتب عليه أثره، الثابت في رتبة سابقة، وهي ارتفاع نجاسة الثوب، وهذا معناه حكومة الاصل السببي وهو استصحاب الماء على الاصل المسببي وهو استصحاب نجاسة الثوب في الشبهة الموضوعية.

وأما في الشبهة الحكمية فلا يوجد لمورد الاصل السببي اثر شرعي في رتبة سابقة وإنما نرتب عليه أثراً شرعياً بنفس الاستصحاب أي بنفس التعبد الاستصحابي، كما مثّلنا له سابقاً بموارد جلاء الواسطة، فإذا كان لدينا ماء نجس وتممناه كرّاً بماء طاهر فهنا بعد الالتفات إلى أنهما ماء واحد والماء الواحد لا تختلف أبعضاه من حيث النجاسة والطهارة إذن استصحاب نجاسة المتمَّم ليس له أثر شرعي في رتبة سابقة بل باستصحابه يثبت أثر شرعي وهو نجاسة المتمم، واستصحاب طهارة المتمِّم ليس له أثر شرعي في رتبة سابقة، بل بنفس استصحابه يثبت طهارة المتمَّم، فلذلك يقع التعارض بين التعارض بين استصحاب نجاسة المتمَّم ليثبت نجاسة المتمِّم، وطهارة المتمِّم ليثبت طهارة المتمَّم. فهنا بنفس شمول دليل الاستصحاب للمورد ترتب أثر، وهذا الاثر لم يكن ليترتب في رتبة سابقة وإنما ترتب في نفس التعبد الاستصحابي، وإلا لو لم نجر الاستصحاب في كل منهما كيف تثبت طهارة المتمَّم بطهارة المتمِّم، أو نجاسة المتمِّم لنجاسة الممَّمم، إنما حصل ذلك بنفس دليل الاستصحاب. وهذا معناه ان استصحاب نجاسة المتمَم لإثبات نجاسة المتمِم ليس من الأصل المثبت، لأن التفكيك بينهما في التعبد مستهجن عرفاً، أن يقال المتمَم لكن المتمِم طاهر مع أنهما ماء وحد، وبالعكس.

فكذلك في محل كلامنا، حيث إن استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان لما بعد غليان الزبيب يترتب عليه أثر وهو الحرمة الفعلية، إذ لو لم يترتب عليه هذا الأثر لكان شمول دليل الاستصحاب لهذا المورد لغواً، إذ لا معنى لان يقول الشارع هذا الزبيب حرام حرمة معلقة لكنه ليست حرمة بالفعل فإن التفكيك بينهما مستهجن، لكن حيث سلمتم ان دليل الاستصحاب يحرم حرمة معلقة لحصول موضوعه وهو اليقين السابق والشك اللاحق، فإذا سلمتم بدليل الاستصحاب لمثله لا محالة ان تسلموا أن لهذا التعبد أثراً وهو الحرمة الفعلية، وأنه لو لم يترتب الحرمة الفعلية لكان الشمول لغواً، فلا يوجد أصل مثبت في البين، فإنه وإن كان هناك فرق بين الحرمة المعلقة والحرمة الفعلية، لكن التفكيك بينهما في التعبد مستهجن. فأجاب عن مشكلة المثبتية، بإرجاعها إلى مسألة جلاء الواسطة.

لكن العراقي (قده) في حاشيته على الفوائد قال:

أولا: سلمنا أن استصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية، لكن لماذا لا يكون استصحاب الحلية رافعا للحرمة ويكون هو المقدم، فمجرد ان استصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية لا يعني أن النتيجة حسمت، بل استصحاب الحلية يقول: ما دام الحرمة الفعلية ترفع الحلية الفعلية فالحلية الفعلية ايضاً ترفع الحرمة الفعلية فما هو وجه تقديم الاول على الثاني فأرجعه الى المشكلة الاولى، أي اذا عالجت مشكلة المثبتية فإن المشكلة الأولى وهي المثبتة تعود. ومن الواضح أنه ليس بين الحلية والحرمة الفعلية سببية ولا مسببية، لا سببية عقلية فإنهما ضدان، والضدان في رتبة واحدة. ولا سببية شرعية حيث لم يرتب الشارع احدهما اثراً لعدم الآخر. ولا سببية عرفية لالتفات العرف أن وجود أحد الضدين ليس سبباً لعدم الآخر، وعدم الآخر ليس سبباً لوجود ضده، فبأي وجه تتم هذه الحكومة.

إذن دعوى الحكومة في المقام تعتمد على ثلاث خصائص كلها منتفية.

الخصوصية الأولى: دعوى السببية، وقد تبيّن أن لا سببية بينهما في المقام لا شّرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً. دعوى أن هنا خصوصية في دليل الحرمة بأن يقال: دليل حرمة العنب عند غليانه هو بنفسه يدل على ارتفاع الحلية، فلا توجد خصوصية في البين لأن المفروض أن منشأ الشك في كليهما دليل واحد، وهو هل أن ما دلّ على حرمة العنب عند غليانه يشمل الزبيب أو لا يشمل الزبيب؟ فإن قلتم بالشمول ثبتت الحرمة، وإن قلتم بالاختصاص ثبتت الحلية، فثبوت أحدهما أو الآخر كلاهما ناشئ عن منشأ واحد، الشمول وعدم الشمول، فإن شمل دليل الحرمة لحالة الزبيبية فهناك حرمة ولا حلية، وإن اختص بالعنبية فهناك حلية ولا حرمة، فبما أن منشأهما في المقام واحد فكيف يتقدم استصحاب الحرمة على استصحاب الحلية.

الخصوصية الثالثة: أن تدعي ان استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان أصبح بنفسه محدداً لدليل الحلية موجباً لتقييد الحلية الفعلية بما قبل الغليان، وهذا لا يستفاد، حيث إن الغاية عقلية لا شرعية، أي لم يقم دليل على أن الحلية مغيّاة بالغليان ومحدودة بما بعد الغليان، وإنما لأن المشرع جعل حرمة معلقة على الغليان فمقتضى المضادة بينهما تقيدت الحلية بما قبل الغليان إلا أن هذا التقييد عقلي لا شرعي، إذن استصحاب الحرمة المعلقة لا يوجب تقييد دليل الحلية بأن يجعلها حلية مقيدة بما بعد الغليان.

فلتخص من كلام العراقي: لا توجد نكتة في المقام تقتضي تقديم استصحاب الحرمة على استصحاب الحلية. مضافاً إلى ان تفريقه بين الشبهة الموضوعية والحكمية بلا فارق، فإنه في كليهما إن كان لمورد الاصل السببي أثر في رتبة سابقة جرى الاصل لتنقيح موضوع الاثر. وإن لم يكن له أثر في رتبة سابقة لم يجر، من دون فرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية.

لكن الشيخ الحلي (قده) دافع عن شيخه النائيني بعدة وجوده نقل بعضها عن المحقق النائيني. فذكر في المقام عدة وجوه لبيان الحكومة، لأن مشكلة المثبتية عالجها النائيني بنفسه. فقال:

الوجه الأول: لبيان حكومة استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية، أن ثبوت الحرمة لا يتوقف على شيء، أي ليس ثبوت الحرمة معلقاً على شمول دليل الحرمة للمقام، بل ثبوت الحرمة هو عين شمول دليل الحرمة وليس شيئاً آخر. إن شمل دليل حرمة العنب عند غليانه للزبيب فهو نفس الحرمة لا أنه إن شمل دليل حرمة العنب عند غليانه تولدت عنه حرمة الزبيب، فثبوت الحرمة المعلقة على الغليان للزبيب لا تتوقف على شمول دليل الحرمة بل هي عين شمول دليل الحرمة، فإذن لا يوجد هنا توقف للحرمة على شيء، فهي عين شمول دليل الحرمة للزبيب.

بينما الحلية، فإن حلية الزبيب الثابتة هل أنها ناشئة عن اختصاص دليل الحرمة بالعنب؟ أو إن حلية الزبيب متوقفة على عدم الشمول لا على الاختصاص اذ الامر دائر بين الشمول وعدمه، فإن شمل فهو نفس الحرمة، وإن لم يشمل ترتبت الحلية، فالحلية مترتبة على عدم الشمول بينما الحرمة ليست متوقفة على شيء، بل هي عين الشمول، فهذا هو وجه تقديم استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية، إنه إن شمل دليل حرمة العنب لحالة الزبيبية فهي عين حرمة الزبيب معلقاً على غليانه، بينما لا يمكننا أن نثبت حلية الزبيب بعد غليانه إلا إذا احرزنا عم شمول دليل الحرمة للمورد. فالثاني متوقف على عدم الأول، بينما فعلية الاول ليست متوقفة على عدم الثاني، من هنا كان استصحاب الحرمة المعلقة حاكماً على استصحاب الحلية. لكن الشيخ الحلي لم يقبل ذلك، ذكر وجهين آخرين.

### 047

ذكرنا فيما سبق أن الشيخ الحلي (قده)[[26]](#footnote-27) أفاد عدة وجوه دفاعاً عن شيخه النائيني لبيان حكومة استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية التنجيزية، وكان ملخّص

الوجه الأول: أن ثبوت الحرمة المعلقة ليس متوقفاً على شيء بل هو نفس شمول دليل الحرمة للزبيب في تمام حالاته. بينما حلية الزبيب تتوقف على عدم شمول الحرمة، أو فقل: تتوقف على اختصاص دليل الحرمة بالعنبية دون أن يشمل حالة الزبيبية.

ولكن هذا الوجه ناظر للحلية في المعنى الوجودي، وأما إذا نظر للحلية بالمعنى العدمي الا وهو عدم الحرمة فليست الحلية إلا نفس عدم الشمول، اي كما أن الحرمة المعلقة هي نفس الشمول فإن عدم الحرمة هو نفس عدم الشمول وليس شيئاً آخر، فلا يوجد في البين توقف من أحدهما على عدم الآخر،

بل إن قلنا إن دليل حرمة العنب حال غليانه شامل للزبيبية فهذا هو نفس الحرمة المعلقة، وإن قلنا بأن دليل حرمة العنب حال غليانه ليس شاملاً للزبيبية فهو نفس الحلية بمعنى عدم الحرمة، فبما أن كلاً منهما عين الشمول وعدم الشمول، إذن تتحقق المعارضة بينهما بل بتعبيره ما هو أقبح من المعارضة، وهو حكومة كل منهما على الآخر.

الوجه الثاني: ما أفاده بقوله: ما سمعته منه أنه حرره في مسألة اللباس المشكوك وقام بتقريبه بهذا النحو، وهو أن يقال: إن ثبوت الحرمة المعلقة لا تتوقف على شيء بل هي عين شمول دليل الحرمة التي ثبتت للعنب حال غليانه لحالة الزبيب، ولكن بالنسبة إلى الحلية، فإن الحلية ليست هي نفس عدم شمول دليل الحرمة، ولا أنها متوقفة على عدم هذه الحرمة التي ثبتت حال العنبية،

والسر في ذلك: أننا نحتمل حرمات لا حرمة واحدة، بمعنى أن من المحتمل أن العنب حال عنبيته ورطوبته ثبتت له حرمة لو غلا بمناط السم مثلاً، كأن العنب لو غلى يكون سماً قاتلاً للإنسان فيحرم من هذه الجهة، وتثبت حرمة أخرى للزبيب لو غلى بمناط آخر كمناط الإسكار، إذن ثبوت الحلية الفعلية للزبيب وإن غلى لا تتوقف فقط على انتفاء تلك الحرمة، وهي حرمة العنب لو غلى، بل إنها تتوقف على خلو صفحة التشريع من أي نوع من أنواع الحرمة لا أن الحلية فقط تتوقف على عدم شمول ذلك الدليل بأن نقول: ذلك الدليل الدال على حرمة العنب حال غليانه هل يشمل الزبيب ام لا فان شمل ارتفعت الحلية وإن لم يشمل ثبتت الحلية، فكأن الحلية متوقف على عدم شمول هذا الدليل،

فالحال اننا نحتمل حرمة اخرى غير هذه الحرمة، فإذن ثبوت الحلية للزبيب بعد غليانه بالفعل متوقفة على عدم حرمة في البين اي على خلو صفحة الوجود التشريعي من أيّة حرمة، بينما ثبوت الحرمة لا يتوقف إلا على شمول دليله الذي هو عينه، وحيث إن الحرمة ليست متوقفة بينما الحلية متوقفة على عدم اي حرمة في البين كان ذلك موجبا لتقدم استصحاب الحرمة على استصحاب الحلية.

ولكن هذا مورد للتأمل، والسر في ذلك: لا فرق سواء تعددت الاضداد أو اتحدت فإن الشيء قد يكون له ضد وقد يكون له اضداد في عرض واحد، فاحتمال حرمات في البين لا يغير من النتيجة شيئاً، أي أن النتيجة هي أن الحلية بالفعل متوقفة على ارتفاع اضدادها من حرمة للعنبية وحرمة للزبيبية ونحو ذلك، وبما أنها تتوقف على ارتفاع اضدادها فإثبات أحد الأضداد لا ينفي ثبوت الضد الآخر إلا من باب الملازمة العقلية، فما دمتم قررتم أن الحلية تتوقف على انتفاء كل حرمة إذن فقد توقف الضد على ارتفاع اضداده وبالتالي فإثبات احد اضداده إنما ينفيه بالملازمة العقلية التي هي عين الاصل المثبت.

الوجه الثالث: وهو أن الحرمة والحلية ونحو ذلك من الأحكام الخمسة كالوجوب والحرمة والحلية والاستحباب والكراهة، هي أفعال اختيارية صادرة من المشرع، فالتحريم فعل اختياري للمشرع كما ان الايجاب فعل اختياري للمشرع ومقتضى كونه فعلاً اختياريا له أن ينعقد له ظهور عرفي في نفي الأمور الأخرى.

فإذا ضمننا لذلك أن المرتكز العرفي يرى أن عدم الضد مستبطن في جعل ضده بنحو يكون بمثابة اللازم البيّن بالمعنى الأخص،

فلا يفهم المرتكز العرفي من جعل الحرمة إلا رفع الحليّة، ولا يفهم من جعل الإيجاب إلا رفع الحرمة، فالمولى إذا تصدى وقال: أوجبت الفعل الفلاني، كان إقدامه على الإيجاب مستبطناً لرفعه للحرمة، كان إيجابه مستبطناً لرفعه للحلية بالمعنى الأخص.

بمعنى ان ارتفاع الحرمة حين الإيجاب ليس عقلياً ومن باب التضاد وأنه إذا ثبت الضد ارتفع ضده قهراً فإن هذا ارتفاع عقلي بل من باب الرفع المولوي لأنه إذا قلنا إن الإيجاب فعل اختياري له وهو مستبطن لنفي ضده كان الإيجاب ظاهراً ظهوراً عرفياً في تصدي المولى في رفع الضد فتصديه للإيجاب تصد منه لرفع الحرمة، وتصديه للحرمة تصدي منه لرفع الحلية فهذا مستبطن على الجعل الاختياري على اللازم البين بالمعنى الأخص. وبناء على هذه المقدمة نقول: تارة يتصور هذا المطلب في الجعل الابتدائي، وتارة يتصور في الجعل الطارئ.

أما في الجعل الابتدائي: كما لو فرضنا أن الشارع جعل الحرمة لشرب الخمر، فإن جعله الحرمة لشرب الخمر جعل منه لعدم الحلية، فرفع الحلية هنا رفع مولوي، هو ظهور عرفي لفعله الاختياري كما أنه إذا أوجب الجمعة ابتداءا كان إيجابه للجمعة ابتداءا رفعا مولويا لحرمتها.

والشاهد على ذلك: أنه في موارد استصحاب الوجوب لا نحتاج الى نفي الحرمة باستصحاب آخر بل نفس استصحاب الوجوب نفي للحرمة، مثلاً: اذا ثبت وجوب الجمعة في عصر الحضور وشككنا في وجوبها في عصر الغيبة مع احتمال الحرمة لا نحتاج في نفي الحرمة الى دعوى استصحاب آخر، نفس استصحاب الوجوب نفي للحرمة لأن جعل الوجوب رفع مولوي للحرمة، ولذلك لا يمكن القول في الموارد التي لا يمكن فيها التأمين من الحرمة لكونها من موارد الدماء أننا نحتاط مع استصحاب الوجوب، مثلاً: لو فرضنا أن شخصاً كان مهدور الدم واجب القتل لأجل ارتداده ثم صدر منه فعل كأن رأيناه يصلي فلا ندري هل يبقى وجوب قتله لارتداده أم لا؟ فهل يقول فقيه بأن استصحاب وجوب قتله لا ينفي احتمال الحرمة وبما ان احتمال الحرمة لا مؤمّن له في هذا المورد لكونه من موارد الدماء فلابد من الاحتياط مع جريان استصحاب الوجوب، فهذا لا معنى له، بل استصحاب الوجوب بنفسه رفع مولوي لاحتمال الحرمة. نعم، لو احتملنا حكمين ابتداءين في حكم واحد بأن يكون مورد واحد مصب لحكمين ابتداءين (وجوب بالعنوان الأولي، وحرمة بالعنوان الأولي)، لو تصورنا ذلك وإن كان محالاً، حينئذٍ يكون الاستصحابان متعارضين لأن كل منهما رفع مولوي للآخر.

المورد الثاني: ما إذا كان الجعل طارئاً، بمعنى أن الشيء بالعنوان الأولي له حكم، لكن بعنوان ثانوي ثبت له حكم مضاد، فنقول: بأن صوم شهر رمضان بالعنوان الأولي واجب، ولكن صوم شهر رمضان بعنوان أنه موجب لضرر معتد به يكون حراماً فالحرمة طارئة وإلا الحكم بالعنوان الأولي هو الوجوب، هنا نفس جعل الشارع للرحمة الطارئة هو رفع مولوي منه للحرمة الثابتة بالعنوان الاولي،

والشاهد على ذلك اي ان طرو الحكم يكون رفعاً موضوعيا للحكم الظاهري بالعنوان الاولي، ان يقال ظاهر ذلك عرفاً أن ظاهر جعله بالعنوان الثانوي أن المولى يرفع ما كان ثابتاً بالعنوان الأولي في مثل هذا المورد، ولأجله لو كان الحكمان طارئين، يعني كلاهما بالعنوان الثانوي، كما في مثال توارد الحالتين، كأن توارد على هذا الماء الحرمة في ظرف والوجوب في ظرف، فنحن نحتمل أن كل منهما هو الطارئ دون الآخر، لأجل ذلك يقع التعارض بين الاستصحابين. وبعد المفروغية عن ذلك نطبق ذلك على محل الكلام فتتضح المسألة، وهي في محل كلامنا يوجد حكم ثابت بالعنوان الأولي ألا وهو الحلية، وإنما الحرمة طارئة بعنوان ثانوي، وهي حرمته لو غلى، فبما أن دليل الحرمة جعل اختياري طارئ على ما كان حلالاً بالعنوان الأولي كان تصدي المولى لجعل الحرمة المعلقة على الغليان رفعاً مولوياً منه للحلية الثابتة بالعنوان الأولي، فلذلك يكون استصحاب الحرمة المعلقة حاكما على استصحاب الحلية، أما لا يقال ان استصحاب الحلية ايضاً رفع للحرمة لأن الحلية جعل اختياري له ظهور عرفي في رفع ضده رفعاً مولوياً إذن جعل الحلية ايضاً رفع للحرمة فيكون استصحاب الحلية نافياً للحرمة فيتعارضان.

قلنا: إن جعل الحلية بالعنوان الأولي لا بعنوان طارئ فهو رفع للحرمة بالعنوان الاولي لا للحرمة الطارئة بعنوان ثانوي وهو عنوان الغليان فبالتالي لا يثبت باستصحاب الحلية الا نفي تلك الحرمة المساوقة للحلية بالعنوان الأولي لا نفي الحرمة الثابتة بالعنوان الثانوي، والنتيجة: أن جعل الحرمة يتعرض لنفي الحلية بينما جعل الحلية بالعنوان الأولي لا يتعرض لنفي الحرمة. فلأجل ذلك كان استصحاب الحرمة المعلقة حاكماً على استصحاب الحلية. ونتيجة كلامنا: أن ما اشتهر لدى الأصوليين من أن نفي الضد لا يتثبت ضده، وإثبات الضد لا ينفي ضده، فهذه الكلمة صحيحة في الشق الاول دون الثاني، فإن نفي الضد لا يثبت ضده لأن الضدين في مرتبة واحدة فنفي الحرمة لا ينفي الحلية ونفي الوجوب لا ينفي الحرمة، ولكن إثبات الضد ينفي ضده، لأنّ جعل الضد من حرمة أو وجوب فعل اختياري له ظهور عرفي في رفع ضده رفعاً مولوياً فنحن نسلم كلامهم في شق وننفيه في شق آخر. فما ذكره المحقق العراقي أنه لا يتم تقديم استصحاب على استصحاب الحلية في المقام إلا بأحد أنحاء ثلاثة كلها باطلة:

النحو الاول: من باب السببية والمسببية، وقد قلنا لا سببية ولا مسببية بين الضدين فكل منهما ناشئ من الشمول وعدم الشمول فهما في مرتبة واحدة، وتبين أننا لا نقول بهذا النحو.

النحو الثاني: أن يدعى أن ما دلّ على حلية العنب قد جعلت فيه الحلية مغيّاة بالغليان شرعاً بحيث تكون الغاية غاية شرعية، فإذا شككنا بعد صيرورته زبيباً أن تلك الحرمة المغياة بالغليان باقية أم لا؟ استصحبنا الغاية، يعني استصحبنا كون الحلية مغياة الغليان شرعا فاذا حصل الغليان والمفروض ان الغاية لها مفهوم، فارتفعت الحلية وثبتت الحرمة وكان هذا وجهاً لتقديم استصحاب الحرمة على استصحاب الحلية. فلا نقول بذلك، لأن دليل الحلية ليس فيه جعل مغياة بالغليان شرعاً، كما أننا لا نقول بالنحو الثالث وهو أن يدعى ان استصحاب الحرمة المعلقة وسّع دليل الحرمة بحيث جعله يشمل حالة الزبيبية، فإن هذا مبني على مسلك صاحب الكفاية من أن الأصول التنزيلية توسع الأدلة الأولية، ولهذا قال في الكفاية: وفي الاستصحاب على وجه قوي. يعني اذا اعتبرنا الاستصحاب اصلاً تنزيلياً كأصالة الطهارة وأصالة الحل، فإنه يسوغ الأدلة، فيوسع دليل الحرمة لما يشمل حالة الزبيبية، فكأن الحرمة ثبتت بالدليل في حالة الزبيبية فنتفي الحلية قهراً. نقول: كلا، لا نرى الاستصحاب إلا نهياً عن النقض العملي، لا أن له حكومة على الأدلة الأولية بنحو التوسعة وإلا لو قلنا به في استصحاب الحرمة لقلنا به في استصحاب الحلية وهو أن استصحاب الحلية مضيّق لدليل الحرمة بحيث لا يشمل حالة الزبيبية.

والحمدُ لله ربِّ العالمين.

### 048

قلنا فيما سبق أن الشيخ الحلي أفاد في توجيه كلام شيخه النائيني في دعوى الحكومة أي دعوى استصحاب الحكومة المعلقة على استصحاب الحلية مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الحكم بالحرمة او الوجوب بمثابة الفعل الاختياري الصادر من المولى، وبما أن الفعل الاختياري صادر عن التفات وصدور حكم الحرمة من المولى عن التفات منه إلى أن الحرمة مقارنة لعدم الحلية، وأن من القضايا البديهية التي يلتفت إليها الذهن اقتران الحرمة بعدم الحلية، واقتران الوجوب بعدم الحرمة، والعكس، فصدور جعل الحرمة من المولى مع التفاته إلى اقتران هذه الحرمة بعدم الحلية رفع منه للحلية، أي أن رفع الحلية بجعل الحرمة رفع مولوي، وهو ظاهر نفس جعل الحرمة، كما أن تصدي المولى لجعل الوجوب هو بنفسه جعل لعدم الحرمة فإن هذا من لوازم الفعل الاختياري، لا نقول بنحو العينية لأنه في بعض كلامته عبر بالعينية وفي بعضها بالرفع ثم اختار الرفع. فلا نقول جعل الحرمة عين جعل عدم الحلية، او جعل الوجوب عين جعل عدم الحرمة أو جعل الحلية عين عدم جعل الحرمة، لأنه قد يقال لنا أن بين الحرمة والحلية الاقتضائية تضاد كما أن الحرمة نحو من الوجود الاعتبارية فالحلية الاقتضائية نحو من الوجوب الاعتباري فلا معنى لأن يكون جعل الحرمة هو جعل لعدم الحلية، أو جعل الحلية هو جعل لعدم الحرمة، بل يختلفان،

إنما نقول جعل الحرمة رفع للحلية، لا أنه عين جعل عدم الحلية، وجعل الحلية رفع للحرمة لا أنه عين جعل عدم الحرمة، فلا معنى لان يقال إن جعل الضد عين عدم جعل الآخر، فإن العدم مقارن لوجود ضده لا أنه عينه، لا أن وجود السواد عين عدم البياض بل عدم البياض مقارن له لا أنه عينه لذلك لا نعبر بالعينية وإنما نقول بالرفع، أي ان تصدي المولى لجعل الحرمة رفع مولوي للحلية وهذا ظهور يتحقق لجعل الحرمة نتيجة التفات المولى إلى هذه القضية البديهية وهي ان الحرمة مقارنة لعدم الحلية.

المقدمة الثانية: تنقيح مسألة الطرو أي أن احد الحكمين طارئ على الآخر كي ينعقد هذا الظهور وهو رفع المطرو عليه، فقال: بأن الحلية هي الثابتة أساساً، والحرمة المعلقة على الغليان هي الحكم الطارئ فبما أن الحلية كانت ثابتة ثم إن الشارع جعل الحرمة المعلقة على الغليان كان جعل الحرمة رفعاً للحلية التي كان ثابتة لولا جعل الحرمة، فبلحاظ عنوان الطرو استفدنا الرفع.

ثم نقح الطرو، قال: طرو الحرمة على الحلية لأحد وجهين: الأول: إما لأن الحلية مما لا تحتاج إلى جعل كما في قوله (ع): (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي)، أي ان كل الاشياء على اصل الاباحة ما لم يرد الإلزام بوجوب أو حرمة، فالإلزام بوجوب أو حرمة هو الطارئ وإلا الاشياء على اصل الاباحة.

الثاني: نقول: صحيح ان الحلية تحتاج إلى جعل لا أن الأشياء على الإباحة، ولكن حيث إن الحلية ثبتت للعنب لا بشرط، بينما الحرمة ثبتت له بشرط الغليان، كانت الحرمة طارئة على الحلية، لأنها مشروطة بحالة من الحالات، لا أنها ثابتة له على نحو اللا بشرط،

فبعد تحقق هاتين المقدمتين أن جعل الضد رفع لضده، وأن هذا الرفع في موارد الطرو، وان الطرو متحقق في المقام، إذن بالنتيجة كما أن جعل الحرمة المعلقة على الغليان رفع للحلية كذلك استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان رافع لاستصحاب الحلية. وهذا ما نريد التوصل إليه.

ولكن يلاحظ على ما أفاده (قده):

الملاحظة الأولى: طرحها في موضع آخر، قال: قد يشكل على ما ذكرناه بأن الملازمة بين الجعل والرفع عقلية لا شرعية، صحيح أنهما شرعيان، جعل الحرمة ورفع الحلية، إلا أن رفع الحلية ليس أثراً شرعيّاً لجعل الحرمة، فحيث ليس أحدهما أثراً شرعياً للآخر إذن بينما ملازمة واقعية لا ملازمة شرعية، عندما جعل الحرمة رفع الحلية، لا أن ارتفاع الحلية اثر شرعي لثبوت الحرمة، وبالتالي فعندما نستصحب الحرمة لا يثبت لازمه الواقعي، وهو رفع الحلية، إذ ما دام ارتفاع الحلية ليس أثراً شرعياً لأثر الحرمة وإنما هما متلازمان واقعاً، فتلازمها واقعاً لا يعني تلازمهما ظاهراً وفي مقام جريان الاصل العملي، إذن استصحاب الحرمة لا يعني رفع الحلية، أي لا يعني لازمه الواقعي،

فنحتاج إلى إجراء استصحابين: استصحاب الملزوم وهو استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان، واستصحاب اللازم، لأننا عندما تيقنا بالحرمة المعلقة تيقنا أيضاً بلازمها وهو رفع الحلية، فنحن تيقنا بأمرين الحرمة المعلقة ورفع الحلية، فنستصحبهما معاً، فبلحاظ استصحاب الحرمة المعلقة لما بعد الغليان لا حكومة، لكن بلحاظ استصحاب رفع الحلية لما بعد الغليان هنا قد يتوهم نكتة الحكومة لكن الصحيح هو المعارضة، فإن استصحاب رفع الحلية إلى حين الغليان معارض باستصحاب نفس الحلية من باب تعارض النفي والإثبات لا أن استصحاب رفع الحلية حاكم على استصحاب الحلية.

لكن هذه الملاحظة منه بالنظر لما افاده في نكتة الطرو غير واردة، فكما أنه جعل الحرمة طارئ فرفع الحلية أيضاً طارئ، وكما أنه جعل الحرمة طارئ على الحل يكون استصحاب الحرمة حاكماً على استصحاب الحل، كذلك رفع الحل بما أنه طارئ على وجود الحل، فاستصحاب رفع الحل هو الحاكم على استصحاب الحل وليس معارضا له،

فالصحيح هو الملاحظة الثانية على المقدمة الاولى. وأما الملاحظة على المقدمة الثانية فتأتي عند محاولته الأخيرة، حيث يقال: فرق بين صدور القضية الحقيقية من المولى، وبين الحكم الفعلي، على مبنى الميرزا النائيني والذي تبعه سيدنا الخوئي والشيخ الحلي أن موضع الآثار الحكم الفعلي، لا القضية الحقيقة الصادرة من المولى أي ما عبرنا بحيثية الاتصاف، بمعنى أن مجرد وجود جعل وهو القضية الحقيقية كقوله: اذا لاقى الماء نجساً حرم شربه وبيعه، مجرد هذه القضية لا يترتب عليها أثر الا إذا فرضنا أن وجود ماء لاقى متنجساً فاتصف الماء بالنجاسة في فرض وجوده، كان اتصاف الماء بالنجاسة هو موطن الاثار العقلية والشرعية، وبالتالي بما ان الحكم الفعلي هو موطن الآثار، فهل الحكم الفعلي بمثابة القضية الاختيارية؟ ليس كذلك. الذي هو بمثابة الفعل الاختياري الصادر من الملتفت للوازم بحيث ينعقد له ظهور في رفع ضده هو القضية الحقيقية، وأما حيثية الإتصاف التي هي الحكم الفعلي فهي أمر تلقائي يحكم به العرف عند وجود الموضوع وليس بمثابة الفعل الاختياري كي ينعقد له ظهور في رفع ضده، فاتصاف الماء بالنجاسة إنما يرفع الطهارة من باب المضادة العقلية، لا أن اتصاف الماء بالنجاسة خارجاً له ظهور في رفع ضده وهو الطهارة رفعاً مولويا، فهذا الرفع المولوي إنما يتصور في القضية الجعلية الحقيقية، وأما ما هو موطن الآثار الذي على أساسه يجري الاستصحاب إنما هو حكم عرفي تلقائي عند تحقق الموضوع، فلا ينعقد له هذا الظهور المذكور كي يقال أن هناك جعلين: جعل للحرمة ورفع للحلية.

المحاولة الأخيرة: حيث إن المحاولة السابقة وهي الثالثة كانت محل تأمل. فيوجد طريق اخصر لرفع المشكلة، وهي: حكومة العنوان الثانوي على العنوان الأولي، فهناك كبرى مسلمة لدى الفقهاء تقول: أن الحكم الثابت للعنوان الثانوي حاكم على الحكم الثابت بالعنوان الأولي. ولذلك قالوا: دليل لا ضرر حاكم على الأدلة الأولية لأنه منوط بالعنوان الثانوي فهو حاكم على ما ثبت بالعنوان الأولي. ونطبقه في المقام بطريقة سهلة، فنقول: إن حلية العنب ثبتت للعنب بالعنوان الأولي، العنب ما هو عنب حلال، بينما الحرمة التي ثبتت للعنب بعنوان ثانوي، في فرض غليانه لا أنها ثبتت للعنب ما هو هو، وبما ان الحكم الثابت بالعنوان الثانوي مقدم عرفاً على الحكم الثابت في العنوان الأولي كذلك استصحاب الحكم الثابت بالعنوان الثانوي يكون حاكما على استصحاب الحكم الثابت بالعنوان الأولي.

ولكن الا شكال في هذه الطريقة أعظم مما سبق، والسر في ذلك: عندما يقرر الشيخ الحلي (ره) الطرو وهو أن الحرمة المعلقة على الغليان طارئة على الحلية، فإما أن يكون المقصود بالحلية الحلية اللا اقتضائية، التي هي بمعنى عدم الحرمة، فيقال: الأشياء قبل الشريعة على عدم الحرمة، يعني لم يكن هناك جعل، ثم جعلت الحرمة فكانت الحرمة طارئة، فالمفروض ان بحثنا ليس في الحلية اللا اقتضائية التي هي عدم الحرمة، وإنما بحثنا في الحلية الاقتضائية، {يحل لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث}، {أحلّت لكم بيهمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم}، حلية العنب مجعولة لأنها من الطيبات، لا أنها بمعنى عدم الحرمة، فكما أن الحرمة مجعولة فإن الحلية أيضاً مجعولة، وحينئذ فما هو وجه طرو أحدهما على الآخر.

وإن كان المقصود بقوله إن هذا طارئ على هذا ما ذكره أخيراً من مسألة العنوان الثانوي والعنوان الأولي، فهذا غريب، لأن الكبرى المذكورة في كلمات الفقهاء وهي حكومة الحكم الثابت بالعنوان الثانوي على ما ثبت بالعنوان الأولي إنما فيما إذا كان العنوان من الاعذار الاستثنائية كحالة الحرج والضرر والإكراه والخطأ لا فيما إذا كان العنوان من الصفات الأولية والانقسامات الفعلية، ولذا ناقش السيد الخوئي في مثال حكومة: لا تكرم الفاسق، على قوله: لا تكرم العالم. فقال: هذا ليس من باب حكومة العنوان الثانوي على العنوان الأولي، فإن قوله أكرم العالم، قابل للانقسام اليهما، وقوله: لا تكرم الفاسق، كشف عن اختصاص الحكم من الأول في العالم غير الفاسق، لا أنه جعل أولاً لا بشرط ثم جعلت الحرمة لإكرام العالم الفاسق، بل من الأول أكرم العالم لا يشمل العالم الفاسق لا أن الثاني طارئ على الاول، والطرو الإثبات شيء والطرو الإثبات الذي هو محل بحثنا شيء آخر. إذن بالنتيجة الحرمة المعلقة على الغليان إذا صدرت كشفت أنه من الأول موضوع الحلية العنب الذي ليس له غليان، لا أنه جعل الحلية للعنب اللا بشرط ثم جعل الحرمة للعنب بشرط الغليان حتى يتوهم مسألة الطرو أو حكومة ما كان بالعنوان الأولي على ما كان بالعنوان الثانوي.

يأتي الكلام في الوجه الذي ذكره سيد المنتقى دفاعاً عن المحقق النائيني.

### 049

أفاد سيد المنتقى (قده) وجه تقديم الاستصحاب التعليقي على التنجيزي فيما ذكره صاحب الكفاية من نكتة تقديم الاصل السببي على المسببي، وبيان ذلك بشرح الكبرى والصغرى:

**أما شرح الكبرى:** فقد أفاد صاحب الكفاية بتقديم الاصل السببي على المسببي إذا اجتمع الاصلان كما في استصحاب نجاسة الثوب واستصحاب طهارة الماء إذا غسل ثوب متنجس بماء لا ندري انه طاهر ام لا،

فاستصحاب طهارة الماء أصل سببي، واستصحاب نجاسة الثوب أصل مسببي، وقد ذكر هنا صاحب الكفاية أن دليل الاستصحاب لا يشملهما معاً لتنافيهما، حيث يقع التنافي بين استصحاب طهارة الماء الذي يثبت طهارة الثوب. واستصحاب نجاسة الثوب الذي ينفي طهارته، فإما إن يجري في السببي وحده، أو يجري في المسببي وحده، فإن جرى في السببي وحده فله وجه، لأن جريانه في السببي يلغي الشك في المسببي، حيث إن استصحاب طهارة الثوب يرفع الشك في نجاسة الماء اذ بينهما سببية شرعية، حيث إن ارتفاع نجاسة الثوب مسببٌ شرعاً عن طهارة الماء، فاستصحاب طهارة الماء يلغي الشك في نجاسة الثوب، فلو شمل دليل الاستصحاب للأصل السببي لكان له وجه، أما إذا قلنا بأن دليل الاستصحاب يشمل المسببي الا وهو نجاسة الثوب، فإما ان يشمل المسببي وحده بغض النظر عن السببي يعني كأن لم يكن، فهذا لا وجه له، أي كما ان موضوع الاستصحاب وهو اليقين السابق والشك اللاحق متحقق في المسببي فهو متحقق في السببي فلا وجه لجريانه في المسببي مع اغماض النظر عن جريانه في السببي.

وإما أن يجري في المسببي متفرعا على عدم جريانه في السببي، أي أن شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب نجاسة الثوب إذا لم يشمل استصحاب طهارة الماء لا بغض النظر عنه بل إذا لم يشمله. فشموله للمسبب فرع عدم شموله للسبب. فهذا دور.

لأن شموله للمسبب وهو استصحاب نجاسة الثوب فرع عدم شموله للسبب وهو استصحاب طهارة الماء، ويأتي السؤال: ما هو سبب عدم شموله للسبب مع أن موضوعه متحقق فيه؟ فيقال :إن عدم شموله للسبب لأجل شموله للمسبب حيث إنهما متنافيان، فاذا شمل المسبب لم يشمل السبب، فصار شموله للمسبب دورياً لأنه متوقف على عدم شموله للسبب وعدم شموله للسبب فرع عدم شموله للمسبب. هذا من ناحية النكتة كبروية.

**وأما شرح الصغرى:** وهو تطبيقها على المقام: فيقال: لدينا أصلان، لكن أحدهما يعالج الشك في مورد الاخر دون الثاني، عندنا الاستصحاب التعليقي أي استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان إلى حين الغليان. وهذا الاستصحاب يثبت الحرمة الفعلية. فإذا أثبت الحرمة الفعلية عالج شكين: شكاً في أن في المورد حرمة أم لا؟ وشكاً في أن هناك حلية فعلية أم لا. فعالج الشك الأول باستصحاب الحرمة المعلقة، وعالج الشك الثاني وهو نفي الحلية الفعلية بإثبات الحرمة الفعلية.

بينما الاصل الاخر وهو استصحاب الحلية التنجيزية لا يعالج إلا الشك في مورده ولا يتعرض لنفي الحرمة المعلقة واثرها الا وهي الحرمة الفعلية، لذلك نقول شمول دليل الاستصحاب لهما معا لا يمكن لتنافيهما، شمول دليل الاستصحاب للحرمة المعلقة له وجه لأنه إذا شمل الحرمة المعلقة ثبتت الحرمة الفعلية واذا ثبتت الحرمة الفعلية انتفى مورد استصحاب الحلية، بينما شموله لاستصحاب الحلية إما بلا وجه أو على وجه دائر، لأنه إن شمل استصحاب الحلية مع قطع النظر عن استصحاب الحرمة المعلقة فتخصيص بلا مخصص، باعتبار ان موضوع الاستصحاب متوفر فيهما، وشموله له معلقا على عدم شموله للحرمة المعلقة يلزم منه الدور، فإن شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الحلية متفرعاً على عدم شموله لاستصحاب الحرمة المعلقة يأتي فيه السؤال: فما هو وجه عدم شموله لاستصحاب الحرمة المعلقة مع أن الموضوع متحقق؟ فيقال: إن عدم شموله لاستصحاب الحرمة المعلقة لأنه شمل استصحاب الحلية، ولتنافيهما فلا يجري في الثاني، والمفروض أن شموله لاستصحاب الحلية متوقف على عدمه هناك فلزم الدور.

**ولكن يلاحظ على ما ذكره**: أن هذا لم يفض لدعوى الحكومة، إذ يجتمع هذا حتى مع التعارض، فإن مجرد ان استصحاب الحرمة المعلقة يعالج شكين: شكاً في مورده وهو هل توجد حرمة للزبيب معلقة على الغليان أم لا؟ فاستصحاب الحرمة المعلقة يُثبت ذلك. وشكاً في مورده وهو بعد استصحاب الحرمة المعلقة هل تثبت أم لا؟ فإنه يثبت الحرمة الفعلية، لكن مجرد إثبات الحرمة الفعلية لا ينفي استصحاب الحلية بل يتنافيان، فما هو وجه التقديم؟،

نحن لا نتكلم ما هو وجه جريان الاستصحاب في الحرمة المعلقة إذ لا إشكال ان جريان الاستصحاب في الحرمة المعلقة له وجه، فإن موضوع الاستصحاب متحقق فيها والاثر مترتب عليه لكن الكلام هل أن مجرد ذلك يفضي إلى تقديمه على استصحاب الحلية بحيث يكون حاكماً عليه، فإن نقّحت الحكومة في رتبة سابقة وقيل إن استصحاب الحرمة المعلقة ناسخ عرفاً لاستصحاب الحلية كما ذكرناه سابقا فلا نحتاج إلى تطبيق كبرى نكتة تقديم الاصل السببي على المسببي، لأنّ تلك الكبرى إنما تمت هناك لوجود سببية شرعية في رتبة سابقة، لذلك طبقنا النكتة، أما هنا لا توجد سببية شرعية، فإذا لم تحرز الحكومة في رتبة سابقة فمجرد هذا الكلام لا يجدي في استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية بل يتعارضان،

وإذا تمت نكتة الحكومة للنكتة السابقة لم نحتج إلى تطبيق النكتة الكبروية.

هذا تمام الكلام في المحاولات التي افيدت لدعم كلام النائيني في تقديم الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي، وبالتالي فلم تثبت لنا من هذه المحاولات إلا ما ذكره العلمان السيد الصدر وشيخنا الاستاذ من ان الحكومة حكومة عرفية مبنية على تقديم الاصل الناسخ على المنسوخ. وبيان ذلك بحسب ما افاده السيد الصدر في أمور ثلاثة:

**الامر الاول:** بناء على مبنانا من أنه يكفي في المنجزية احراز الكبرى والصغرى، ولا حاجة لإثبات حكم فعلي، أي يكفي في تنجز الحرمة بعد الغليان أن نحرز كبرى وهي العنب يحرم إذا غلى بتمام حالاته ومنها الزبيبية، ونحرز صغرى وهي وجود الغليان، فبإحراز الكبرى والصغرى ببركة استصحاب الحرمة المعلقة تنجزت الحرمة من دون إثبات حرمة فعلية للزبيب بعد غليانه. على مبنانا لا تنحل المشكلة إذا اقتصرنا على هذا المبنى، إذ يقال استصحاب الحرمة المعلقة نجز الحرمة، فما تقولون في استصحاب الحلية، ألا ينفي التنجيز؟ ويثبت التأمين؟.

فهنا ذكر في (أضواء وآراء)[[27]](#footnote-28) تعليقاً على كلام أستاذه، فقال: قد يقال لا تنافي بين الاستصحابين، أي استصحاب الحلية مع استصحاب الحرمة المعلقة على مبنى السيد الصدر، والوجه في ذلك: ان المستصحب في الاستصحاب التنجيزي إما استصحاب عدم الحرمة أو استصحاب الحلية بالمعنى الوجودي، فإن كان المستصحب عدم الحرمة فلا تنافي بينهما، لأن استصحاب عدم الحرمة ينفي التنجيز من جهته، ولا ينفي التنجيز من جهة أخرى فلا يتعارض مع تنجز الحرمة مع جهة استصحاب الحرمة المعلقة، وبالتالي لا يتنافيان إطلاقاً، والسر في ذلك: أن عدم الحرمة بديله الحرمة بالعنوان الأولي، أي أن استصحاب عدم الحرمة إنما ينفي حرمة الزبيب بالعنوان الأولي، فهو ينفي تنجزاً خاصاً وهو التنجز الناشئ عن حرمة الزبيب بالعنوان الأولي ولا ينفي طبيعي التنجز فإذا قام تنجز من جهة أخرى وهو إحراز الكبرى والصغرى كان منجزاً للحرمة في المقام حتى مع جريان استصحاب عدم الحرمة، فإن استصحاب عدم الحرمة ينفي التنجز من جهة لا من تمام الجهات، واستصحاب الحرمة المعلقة يثبت التنجز من جهة احراز الكبرى والصغرى، وأما اذا كان المستصحب الحلية بالمعنى الوجودي، فهي مغياة بالغليان لان وجود حرمة معلقة على الغليان يقتضي لا محالة أن تكون الحلية مغياة بالغليان، فإذا كان الحلية مغياة بالغليان وقد حصل الغليان انتفت الحلية فأي تنافي بين حلية قد انتفت بتحقق الغليان وبين حرمة اصبحت فعلية بفعلية الغليان، فعلى مبنى السيد الصدر لا يقع التنافي بين الاستصحابين.

لكن الظاهر من كلام السيد الصدر في البحوث هو المنافاة على كل حال. والسر في ذلك: أنه إن كان المستصحب في الاستصحاب التنجيزي هو عدم الحرمة فليس المقصود باستصحاب عدم الحرمة عدم الحرمة البديل لهذا العدم أي الحرمة التي تثبت للحرمة والزبيب العنوان الأولي، إنما المقصود باستصحاب عدم الحرمة بعد غليان الزبيب أن لم يجعل الشارع حرمة في البين بأي عنوان متصور لا بعنوانه ولا بعنوان غليانه، واستصحاب عدم أيّ حرمة لا اشكال أنه ينفي التنجز لدى المرتكز العقلائي فيتعارض مع التنجز الثابت لإحراز الكبرى والصغرى.

وأما اذا كان المستصحب الحلية بالمعنى الوجودي، فقد ذكرنا فيما سبق أنه إن كان المستصحب حلية مغياة شرعاً بالغليان، فإنه يتم ولا تنافي بينهما. إما اذا استصحبنا كلي الحلية الذي ثبت للزبيب الذي لا يعلم أنه حلية مغياة بالغليان فمقتضى استصحاب هذه الحلية إلى حين الغليان تعارضها مع استصحاب الحرمة المعلقة الذي يثبت الحرمة الفعلية، فعلى مبنى السيد الصدر يقع التعارض بين الأصلين.

**الأمر الثاني**: قال السيد الصدر: لو أخترنا في باب الاستصحاب جعل الحكم المماثل ربما تثبت الحرمة الفعلية، لكننا لا نقول بذلك. بيان ذلك:

تارة لا نستفيد من دليل قوله (لا تنقض اليقين بالشك) الا النهي عن النقض العملي، او مرجعية اليقين السابق عملاً في حالة الشك، فهنا لم تثبت الحرمة الفعلية،

أما اذا قلنا إن مفاد دليل الاستصحاب جعل حرمة ظاهرية مماثلة للمستصحب وهو الحرمة الواقعية، فاستصحاب الحرمة المعلقة يعني أن الشارع جعل حرمة في مرحلة الظاهر على طبق هذه الحرمة المستصحبة، فحينئذ لولا أنه يترتب على هذا الجعل حرمة فعلية لكان هذا الجعل لغواً، إذن لو اخترنا ذلك المبنى وهو أن مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل، لقلنا في المقام بثبوت حرمة فعلية، لكن هذا ايضاً لا يجدي في دعوى الحكومة فإن مجرد ثبوت حرمة فعلية غايته التعارض مع استصحاب الحلية الفعلية.

**الأمر الثالث:** دعوى الناسخية، وهو إذا كان لشيء واحد حالتان متيقنتان سابقاً، وشككنا في بقاء أي من الحالتين، فتارة لا يكون موضوع الاستصحاب متحققاً في إحداهما فيجري في الآخر بلا مانع، وتارة يكون موضوع الاستصحاب متحققاً في كليهما فإن كانت الحالتان في عرض واحد تعارض الاستصحابان، كما في مثال توارد الحالتين، كاستصحاب الإضافة والإطلاق في المائع الذي سبقت له حالتان، وأما إذا كان بين الحالتين طولية، بأن تعتبر إحداهما ناسخة للأخرى عرفاً، كما مثلنا سابقاً لو كان هناك حالة وهي في كل يوم في الساعة العاشرة ينعقد درس في هذا المكان وفي كل يوم قبل الساعة العاشرة لا ينعقد درس في هذا المكان، فهذا المكان له حالتان، حالة عدم الدرس قبل الساعة العاشرة، وحالة الدرس عند الساعة العاشرة، فإيهما يستصحب عرفاً؟ فهل يستصحب بقاء ديدن الدرس في الساعة العاشرة أو يستصحب عدم الدرس الثابت قبل الساعة العاشرة؟ فلا اشكال أن العرف بطبيعته الارتكازية التلقائية ينصرف إلى اعمال الاستصحاب في الحالة الثانية، وهي حالة بقاء الدرس، لأنها بنظره ناسخة للأولى، فحينئذٍ يقول السيد الصدر. لا يجري الاستصحاب في الحالة المنسوخة.

### **050**

ذكرنا ان السيد الصدر ان الاستصحاب التعليقي مقدم على الاستصحاب التنجيزي، والوجه في التقدم: إما ان نقول بأن الاستصحاب اصل عقلائي ارتكازي، فبناء على ذلك نرى أن المرتكز لدى العقلاء أنه في كل مورد توجد فيه حالتان ثبوتيتان واحداهما ناسخة للأخرى فإن المرتكز العرفي يجري الاستصحاب في الحالة الناسخة من دون نظر للحالة المنسوخة اصلا، لأنه يرى ان جريان الاستصحاب في الحالة الناسخة رافع للشك في مورد الحالة المنسوخة وليس العكس.

وأما اذا قلنا بأن الاستصحاب اصل شرعي، وليس ارتكازاً عقلائيا، فهو مستفاد من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) تعبداً. ولكن حيث إن المرجع في تطبيق دليل الاستصحاب هو المرتكز العرفي، لا لأن نظر العرف حجة في المصاديق، حيث إن نظر العرف حجة في تحديد المفهوم، لا في تشخيص المصداق، ولكن كل دليل فهم من سياقه أن موضوعه ما صدق عليه العنوان عرفاً، فحينئذٍ يرجع إلى العرف في باب الصدق لأن موضوع الدليل هو ذلك. مثلاً: اذا قال: قف بعرفة، واسع بين الصفى والمروة، فإن ظاهر هذه الادلة انه ما صدق عليه عنوان عرفه فقف به، وما صدق عليه انه جبل الصفى والمروة فأسع بينهما.

فحيث إن الموضوع في لسان الدليل هو ما صدق عليه العنوان عرفاً، لذلك يرجع إلى نظر العرف، وفي المقام كذلك، فإن قوله (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهره كل مورد صدق عليه عرفاً أنه نقض لليقين بالشك فامض فيه على الحالة السابقة، فحينئذ اذا وجدت عندنا في مورد واحد حالتان: حالة ناسخة، وحالة منسوخة، الحالة الناسخة: ان ديدن المدرس أن يشرع في الدرس في كل يوم في الساعة العاشرة، والحالة المنسوخة هي عدم الدرس قبل الساعة العاشرة، فهذا المورد وهو في مثل هذا اليوم الذي يشك أن فيه درسا ام لا توجد حالتان سابقتان له حالة ديدن الدرس وحالة عدم الدرس قبل الساعة العاشرة، فإذا تلقى العرف (لا تنقض اليقين بالشك) في هذا المورد قال رفع اليد في الحالة الناسخة وهي بقاء الديدن، نقض لليقين بالشك، فيجري الاستصحاب، بينما رفع اليد عن الحالة المنسوخة وهي عدم الدرس في الساعة العاشرة لأجل وجود الحالة الناسخة ليس من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين، فللأجل ذلك من البداية ينصرف دليل الاستصحاب بنظر العرف إلى خصوص الحالة الناسخة دون الحالة المنسوخة، ولا نعني بالحكومة إلا هذا المعنى، لا اننا نقصد بحكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي أن دليل الاستصحاب ناظر إلى نفسه، بأن يكون إطلاقه للحالة السابقة ناظراً لإطلاقه للحالة المنسوخة، وحاكماً عليه، بل نقول من البداية دليل الإستصحاب ينصرف عرفاً للحالة الناسخة دون الحالة المنسوخة.

واعترض عليه في (اضواء وآراء) لا مجال بقياس المقام بمثال جريان ديدن الدرس، فإنه في المثال توجد تكرر للحالة السابقة، أي على مضي عشرين يوماً سابقاً كانت هذه الحالة متكررة، وهي في كل يوم في الساعة العاشرة توجد فيه درس فالأصل بقاء هذا الديدن وهو ناسخ عرفاً لعدم الدرس قبل الساعة العاشرة.

أما في المقام فلا يوجد تكرر في الحالة السابقة، بل في المقام شك واحد في مشكوكين، أي عندما كان هذا عنباً قبل أن يتحول إلى زبيب كان لدينا حكمان: أحدهما حليته بالفعل، والآخر حرمته المعلقة على غليانه. بعد أن تحول إلى زبيب حصل عندنا شك واحد لا شكان، شك في أن الباقي الحرمة المعلقة أو أن الباقي الحلية التنجيزية، شك واحد في مشكوكين، والمفروض أن الحرمة السابقة وهي المعلقة ليس مكرر كي يكون تكررها بمثابة الناسخ للحلية التنجيزية، كي يكون المقام من قبيل حاكمية الحالة الناسخة على الحالة المنسوخة، وبالتالي فما دمنا لم نتثبت وجه التقديم لم يتضح لنا وجه الحكومة.

ولكن لا إشكال أن غرض السيد الصدر (قده) ليس اعتبار المقام من صغريات هذا المثال، وإلا فحتى هذا المثال مجرى للا شكال، فإنه لو فرضنا أن زيد في كل يوم يحدث في الساعة العاشرة فهل إذا شك في يوم من الأيام أنه احدث في الساعة العاشرة يستصحب الحدث؟ ويكون استصحاب ديدنه في الحدث حاكماً على استصحاب طهارته في الحالة السابقة؟ فهذا لا يمكن القول به، إنما سيق هذا المثال لغرض بيان ارتكاز عرفي وهو أنه عدم الدرس قبل العاشرة كان مغيّا عقلاً بالدرس نتيجة قيام الدرس في الساعة العاشرة اصبح العدم مغيّا عقلاً بالساعة العاشرة، ولأجل انه صار مغيّا عقلاً به صار استصحاب بقاء الدرس رافعاً للشك في بقاء العدم. فنفس هذه النكتة وهي المغيّاة بالغاية العقلية حاصلة في المقام، فإننا في المقام لدينا حلية، ثبتت للزبيب، ولدينا حرمة معلقة على الغليان، ونتيجة المضادة بينهما نقول: بان الحلية الثابتة حلية مغياة بالغليان لكن عقلاً لا شرعاً، وإنما هو نتيجة المضادة، فنتيجة هذه المضادة ووضوحها عقلاً قيل بأن الشك في بقاء الحلية مسبب عرفاً عن الشك في بقاء الحرمة، حيث إن الحرمة بنظر العرف ترفع الحلية لأجل أن الحرمة معلقة على الغليان، بينما الحلية مغياة بالغليان عقلاً، فالشك في الحرمة مسبب عن الشك في الحلية، لأجل ذلك يرى العرف ناسخية بقاء الحرمة للحلية. فهي مسألة عرفية.

### فتلخص مما ذكر:

أولاً: أن المصحح لجريان الاستصحاب التعليقي الوحيد هو ما ذكره السيد الصدر بأن نستظهر من دليل الموضوع دليل الصغرى (يحرم العنب إذا غلى) ان نستظهر الدليل الطولي، أن الحرمة علقت على الغليان ثم علقت على العنبية حتى يكون موضوع للاستصحاب التعليقي

ثانياً: أن الا شكال الوحيد على جريان الاستصحاب التعليقي هو المثبتية، وهو أن استصحاب الحرمة المعلقة لا يثبت الحرمة الفعلية، وقلنا بأن هذا على مبنى السيد الصدر لا يحتاج لإثبات الحرمة الفعلية يكفي في المنجزية إحراز الكبرى والصغرى، وعلى مبنى النائيني من اشتراط الحرمة الفعلية فاستصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية من باب جلاء الواسطة.

ثالثاً: وصلنا ان استصحاب الحرمة المعلقة لما يثبته من الحرمة الفعلية معارض باستصحاب الحلية التنجيزية وقلنا في صدد دفع المعارضة وذكرنا: إن كانت الحلية غاية شرعية يعني ورد في لسان الدليل أن قال: العنب حلال ما لم يغل، فحينئذٍ لا معارضة في البين، لان نفس الدليل الدال على ارتفاع الحلية عند الغليان وأنها مغياة بالغليان نفسه دال على ارتفاع الحرمة عند الغليان بلا حاجة إلى تقديم استصحاب الحرمة المعلقة عليه.

وأما إذا قلنا بأن الحلية الثابتة للزبيب ليست مغيّاة شرعا ًبالغليان، إذن ما هو وجه تقديم استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية؟ فهنا أيضاً نكتتان ذكرت: النكتة الاولى: ما ذكره في (أضواء وآراء) في مناقشة استاذه، من أن استصحاب الحلية التنجيزية أو استصحاب عدم الحرمة، لا ينهض للمعارضة في نفسه، لأن استصحاب عدم الحرمة ينفي الحرمة فينفي التنجز من جهة الحرمة المستصحب عدمها، لا أنه ينفي التنجز ولو من طريق آخر، وهو إحراز كبرى الحرمة المعلقة مع إحراز الصغرى، فبما أنهما لا يتنافيان إذن يجري استصحاب الحرمة المعلقة ويجري التنجيز بلا مانع.

النكتة الثانية: على مبنى النائيني وشرح شيخنا الاستاذ لكلامه من ان استصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية بجلاء الواسطة، وفي طول إثباته لها يكون استصحابه حاكما على استصحاب الحلية التنجيزية، من باب تقديم الاستصحاب في الحالة الناسخة على المنسوخة.[[28]](#footnote-29)

### وصل الكلام إلى عدة تنبيهات فقهية ترتبط بالاستصحاب التعليقي:

التنبيه الأول: مثال استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان، ليس مثالاً فقهياً صحيحا، والسر في ذلك: ان موضوع الحرمة العصير العنبي لا العنب، وبما أن موضوع الحرمة العصير العنبي فمن الواضح أنه إذا اصبح العنب زبيباً لا يشك في حرمته لأنه ليس له عصير كي يقال نستصحب الحرمة المعلقة التي كانت ثابتة للعنب إلى حال الزبيبية.

التنبيه الثاني: أن الاستصحاب التعليقي لو تم كما عند السيد الصدر، هل يجري في الموضوعات ومتعلقات الأحكام أم لا؟ مثلاً: إذا كان هذا الحوض سابقاً ذا ماء، وألقينا الآن الثوب المتنجس فيه، فنقول: لو ألقينا هذا الثوب المتنجس في هذا الحوض قبل يوم لانغسل به لانه قبل يوم كان ذا ماء، والآن لا ندري هل ما زال فيه ماء ام لا؟

إذن نستصحب القضية التعليقية أن هذا الثوب لو ألقي في هذا الحوض لانغسل به فهو الآن كذلك.

هذا استصحاب تعليقي في الموضوعات. أو في متعلقات الأحكام، كما لو فرضنا أن الصلاة في النهار أم لا؟ وفرضنا أن استصحاب النهار لا يجري، فنقول: هذه الصلاة لو اتي بها قبل ساعة لكانت في النهار فهي الآن في النهار، فهو استصحاب تعليقي في متعلق الامر وهو اتصاف الصلاة بكونها في النهار.

ولكن الصحيح: عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات والمتعلقات، والسر في ذلك: أن المحمول في هذه القضايا من الأمور التكوينية لا من الأمور التشريعية كي يثبت بجريان الاستصحاب في الموضوع، فعندما نقول: لو كان هذا الحوض ذا ماء لانغسل الثوب به، كلاهما من موضوع ومحمول من القضايا التكوينية، وبما أنهما من القضايا التكوينية فإجراء الاستصحاب في الموضوع لا يثبت المحمول لأنه قضية تكوينية وليس أثراً لا شرعياً ولا عقلياً فإثباته به من الاصل المثبت،

وكذلك في متعلقات الاحكام، لو كانت هذه الصلاة قبل ساعة لكانت نهارية، فالموضوع والمحمول كلاهما من القضايا التكوينية، فالاستصحاب التعليقي في الموضوع لا يثبت المحمول.

التنبيه الثالث: ذكر السيد الصدر (قده) هل ان الاستصحاب التعليقي يجري في الحكم الجزئي أم لا؟ مثلاً: العنب شككنا هل تحول إلى زبيب أم لم يتحول إلى زبيب، وفرضنا أن الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عنبيته وعدم تحوله إلى زبيب لا يجري، ووصلت النوبة للاستصحاب الحكمي، فهل يجري استصحاب الحرمة المعلقة أم لا؟ فهنا أفاد السيد (قده) أنه لا شك في الجعل وإنما الشك في الموضوع الخارجي، وأما الكبرى وهي حرمة العنب إذا غلى هذه ليست مورداً للشك إنما الشك في الصغرى وليس كما لو كانت الشبهة حكمية، بأن تحول العنب إلى زبيب، وشككنا هل أن الزبيب يأخذ حكم العنب أم لا؟ فتلك شبهة حكمية، فأجرينا الاستصحاب هناك لأجل الشك في الكبرى، أما مع إحراز الكبرى وإنما نشك هل تحول العنب إلى زبيب أم لا؟ وفرضنا أن الاستصحاب الموضوعي لا يجري، وصلت النوبة للاستصحاب الحكمي، هل يجري الاستصحاب في الكبرى في المقام أم لا؟ فقال: بناء على مبنانا من ان استصحاب الحرمة المعلقة لا يثبت الحرمة الفعلية وإنما يتحقق التنجز بإحراز الصغرى والكبرى لا يفيد في المقام، لأننا لم نحرز الصغرى، إذ نشك في أنه تحول إلى زبيب أم ما زال عنباً، فلا يفيد،

وأما على مبنى غيرنا من ان استصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية فهل يتم في المقام أم لا؟ . يأتي عنه الكلام، ونتكلم حول جريان الاستصحاب في العقود التعليقية كاستصحاب الوصية واستصحاب الجعالة، واستصحاب السبق والرماية.

### 051

ذكرنا فيما سبق، إذا شكّ على نحو الشبهة الموضوعية في أن العنب تحول إلى زبيب أم لا، ولم يجر الاستصحاب الموضوعي فهل تصل النوبة للأصل الحكمي أو الاستصحاب التعليقي أم لا؟ والصحيح أنه إذا لم ير العرف أن الزبيبية من الحالات فحينئذٍ لا يجري الاستصحاب الموضوعي لعدم صدق موضوع الشك، ولا يجري الاستصحاب الحكمي لعدم إحراز موضوعه. وأما إذا كان العرف يرى أن الزبيبية من الحالات فإذا لم يجر الاستصحاب الموضوعي جرى الاستصحاب الحكمي بلا مانع.

أما على مبنى النائيني من أن استصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية، فيقال: هذا الجسم الذي نشك في تحوله إلى زبيب أم لا، كان محلاً لحرمة معلقة على الغليان فنستصحب اتصافه بالحرمة المعلقة على الغليان إلى حال الشك في الزبيبية، ومقتضى استصحاب اتصافه بالحرمة المعلقة انه لو غلى لثبتت له الحرمة الفعلية. وأما على مبنى السيد الصدر من أنه الحرمة الفعلية لا ثبوت لها وأنه يكفي في التنجيز إحراز الكبرى والصغرى، فكذلك في المقام إذ يقال هذا الجسم في حالة سابقة كان مورداً للكبرى وهي حرمة العنب إذا غلى، فهذا الجسم قبل الشك في تحوله إلى زبيب كان موردا للكبرى. فنستصحب هذه الحالة منه وبضم الصغرى إليها وهي ما إذا فرغ غليانه تثبت المنجزية، فعلى كلا المبنيين يجري الاستصحاب في المقام ولا مجال للتوقف على المبنى الثاني كما في تعليقة البحوث.

التنبيه الثالث: إذا شك في لزوم العقود التعليقية قبل تحقق الشرط، كما لو شككنا في لزوم الوصية قبل الموت بلحاظ أن الموصي فسخ الوصية ولا ندري ان فسخه رفعها أم لا، أو حصلت معاملة جعالة بين طرفين وقبل ان يأتي العامل بالعمل فسخ الجاعل الجعالة ولا ندري هل أنها ما زالت أو انتهت، وكذلك الامر في السبق والرماية ونحو ذلك من العقود التعليقية.

فإنه يقال لا شبهة أن الاصل في كل عقد أو إيقاع مملك فإن الاصل فيه اللزوم إما اصلاً لفظياً مستفادا من (أوفوا بالعقود) أو اصلاً عمليا ً مستفادا من استصحاب النفوذ حتى بعد الفسخ. فهل أن أصالة اللزوم بمعنى استصحاب النفوذ أو استصحاب بقاء مضمون العقد يجري حتى في العقود التعليقية التي لم يتحقق شرطها بعد، مثلاً في الوصية، الوصية مفادها الملكية بعد الموت، فلو فسخ الموصي وصيته وشككنا في بقاء نفوذها وعدمه قبل أن يتحقق شرط الملكية وهو الموت، هل يجري استصحاب النفوذ مع أنه لم يتحقق الشرط بعد. أم لا؟ وكذلك في الجعالة لو أن الجاعل فسخ قبل أن يقوم العامل بالعمل فهل يجري استصحاب نفوذ الجعالة ام لا؟ حيث منع منه الشيخ الاعظم وقال لا تجري أصالة اللزوم في هذه العقود التعليقية قبل تحقق شرطها لعدم الاثر لذلك، اذ الاثر إنما يترتب على هذه العقود بعد حصوص شرطها وأما قبل حصول الشرط فحيث لا أثر لا وجه لاستصحاب النفوذ المحقق للزوم.

إلا أن الأعلام بحثوا تارة في جريان الاستصحاب التعليقي، وأخرى في جريان الاستصحاب التنجيزي، فهنا مطلبان:

المطلب الاول: إجراء الاستصحاب التعليقي، وهو عبارة عن استصحاب القضية الشرطية، فيقال إن لو مات الموصي لملك الوصي، أن لو قام العامل العمل لملك الجعل، فهذه القضية الشرطية هل يمكن استصحابها لما بعد الفسخ أم لا؟ استصحاب ان لو مات الموصي ملك الوصي، أن لو قام العامل بالعمل ملك الجعل. فهذا هو مضمون عقد الوصية أو السبق أو الجعالة، فهل يمكن استصحاب مضمون هذا العقد لما بعد الفسخ أو لا؟ وعبروا عنه بالاستصحاب التعليقي لانه قضية شرطية، فقالوا بناء على استصحاب التعليقي لا فرق بين ان يكون العقد من العقود التنجيزية كالبيع والاجارة والصلح، او من العقود التعليقية كالوصية والجعالة والسبق. ولكن على فرض عدم جريان الاستصحاب التعليقي هل يمكن إجراء استصحاب تنجيزي في المقام أم لا؟

المطلب الثاني: ذكر في المقام ثلاثة وجوه لإجراء الاستصحاب التنجيزي:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني[[29]](#footnote-30) في الفوائد من أن المستصحب في المقام هو الملكية، حيث إن الموصي جعل ملكية للوصي، وحيث إن الجاعل اعتبر ملكية للعامل عند العمل فهذه الملكية التي ثبتت في وعاء الاعتبار بعقد الوصية أو بالجعالة نشك في زوالها بعد فسخ الموصي فنستصحب بقاءها وهذا من الاستصحاب التنجيزي.

ولكن اشكل عليه، بأن الملكية إنما تصبح مجرى للاستصحاب بعد فعليتها، وفعليتها بعد فعلية الشرط في المعاملة كموت الموصي وعمل العامل وأشباهه، وحيث لم يتحقق الشرط فلا فعلية للملكية وحيث لا فعلية لها فلا وجه لإجراء الاستصحاب فيها، والملكية التقديرية التعليقية وهي: أن لو مات لملك، أو أن لو عمل لملك، مرجعها للاستصحاب التعليقي.

الوجه الثاني: ما جاء في كلمات السيد الخوئي (قده) في (مصباح الاصول)[[30]](#footnote-31) من ان المستصحب هو امضاء الشارع اذ لا اشكال ان هذه المعاملة من وصية أو جعالة عندما وقعت امضاها الشارع، أي امضى مضمونها بمعنى أن جعل حكماً مماثلاً لما هو مؤداها فالمشرع بإمضائه صدر منه جعل مماثل لمؤداها وهو نفوذ هذا المضمون. فإذا شككنا في بقاء هذا النفوذ الراجع للشك في بقاء الإمضاء فنستصحب بقاءه، فإن الفسخ المؤثر كالنسخ المؤثر، كما أننا إذا شككنا في حكم تكليفي كوجوب الجمعة، هل نسخ أم لا؟ فإننا نستصحب بقاء الحكم، أو نستصحب عدم النسخ، كذلك إذا شككنا في أن الفسخ الذي وقع رفع إمضاء الشارع للمعاملة أم لم يرفعه، فإن نسبة الفسخ لبقاء الإمضاء كنسبة النسخ لإبقاء الحكم التكليفي، وبالتالي فيجري استصحاب بقاء الامضاء وهو من الاستصحاب التنجيزي.

ولكن السيد الصدر (قده) في (البحوث) أشكل عليه، أنه على مبنانا وعلى مبنى الميرزا النائيني من أن العقد إذا حدث له بقاء اعتباري بنظر العقلاء، بحيث يصبح الفسخ رافعاً لبقائه، لا أن عدم الفسخ مقوم، بل الفسخ رافع للبقاء، فالعقد متى حدث كان له استمرار بنظر المرتكز العقلائي ما لم يقع فسخ، فعلى مبنانا يجري الاستصحاب استصحاب بقاء الامضاء والنفوذ.

أما على مبنى سيدنا الخوئي (قده) من أن عدم الفسخ قوام للملكية المنشأة، بمعنى أن المتعاملين إذا جعلا ملكية بوصية أو بجعالة، فلم يجعلا ملكية طلقة لا بشرط، وإنما جعلا ملكية مغيّاة بالفسخ محدودة بعدم الفسخ، فعدم الفسخ قوام للملكية المجعولة، لا أن الفسخ رافع للعقد بعد حصوله واستمراره.

فبناء على مبنى سيدنا الخوئي (قده) كيف يقول بأن نسبة الفسخ للعقد كنسبة النسخ للحكم التكليفي لأنه رافع للاستمرار؟ بل النسبة مختلفة، وبالتالي فإذا شككنا فنحن نشك بعد فسخ الوصي ارتفعت الملكية أم لا، وبعد المفروغية أن الأثر في باب المعاملات ليس لكلي الملكية حتى نستصحب بقاء كل الملكية، وإنما الأثر في باب المعاملات لشخص الملكية المنشأة وقد دار شخص الملكية المنشأة بين فردين، بين ملكية زالت بالفسخ، وبين فرد طويل من الملكية فلا مجال للاستصحاب في الملكية،

فبلحاظ الملكية لا مجال للاستصحاب لترددها بين فردين، فلم يحرز اتحاد ما هو المشكوك مع ما هو المتيقن،

وبلحاظ العقد نفسه الفسخ ليس رافعاً كي إذا شك في الفسخ استصحبنا بقاء العقد.

وهذا الا شكال من هذه الزاوية متين الا ان النتيجة لا تختلف بحسب نظر السيد الخوئي، حيث إن سيدنا الخوئي (قده) وإن ذهب إلى أن الفسخ أو عدم الفسخ قوام للملكية المنشأة إلا أنه يرى أن موضوع الآثار حدوث العقد، أي متى حدث عقد ولو آناً ما شمله (أوفوا بالعقود) وشمله أدلة الاستصحاب فلا حاجة إلى ان نثبت أن للعقد بقاءً بنظر المرتكز العقلائي وأن الفسخ رافع له، فحتى لو لم نبن على هذه التصوير وهذا المبنى، فإنه على مبنى السيد الخوئي أن العقد لو حدث آناً ما كان موضوعا للآثار بلحاظ حدوثه لا بلحاظ بقاءه، فحينئذ يصح ان يقال ذلك العقد الذي حدث آناً ما نشك في حدوثه فيما بعد الفسخ فنشك في بقاء نفوذه او بقاء إمضاء الشارع له. وإلا فالفسخ في نظر سيدنا (قده) قد يؤول إلى الشك في عنوان العقد نفسه.

الوجه الثالث: ما نسب في مباحث الاصول من ان المستصحب هو الحق، بمعنى أن الموصي عندما اعتبر ملكية للوصي صار للوصي حق وهو ان الوصية ليست لغيرة بل له، وكذلك الجاعل إذا جعل جعلاً للعامل صار للعامل حق في ان له الجعل دون غيره، وهذا الحق ثبت فعلاً قبل حصول الشرط فهو حق فعلي تنجيزي قبل حصول الشرط، فإذا شككنا في بقاء هذا الحق بعد حصول الفسخ، استصحبنا بقاء هذا الحق، كاستصحاب تنجيزي. ولكن بحسب مباني سيدنا الخوئي أن لا حق، فإنه لا يعترف بوجود شيء اسمه الحق، وإنما مرجع الحقوق للأحكام، وإنما الحق راجع لنفس الحكم الثابت على نحو القضية الشرطية، ان لو عمل لملك او ان مات الموصي لملك الوصية. فبناء على هذا لا يتم الوجه الثالث، إذن فالمستند حينئذٍ هو الرجوع الى الاستصحاب التعليقي وهو استصحاب القضية الشرطية. غير أننا ذكرنا ان هذا ليس من الاستصحاب التعليقي، فكون العقد تعليقياً شيء، وكون الاستصحاب من الاستصحاب التعليقي، هذا شيء آخر. فإن مضمون عقد الوصية مضمون تعليقي، وأما استصحاب هذا المضمون فهو من الاستصحاب التنجيزي، وكذا الامر في الضمان والجعالة. وأما الاستصحاب التعليقي فهو عبارة حكم علق على عنصرين حصلت فعليته بفعلية احد العنصرين قبل فعلية العنصر الآخر وحدثت حالة يشك نتيجة حدوها في بقاءه على مضمونه لو حصل العنصر الآخر ام لا، فاستصحاب بما هو معلق على العنصر الثاني هل يجري ام لا. وقد خلصنا: إلى عدم جريان الاستصحاب التعليقي، وما ما ذكره السيد الصدر من أن هذا مخالف للمرتكز عند الفقهاء من جريان الاستصحاب التعليقي فهذا المرتكز لم يثبت.

### 052

### (حجية الأصل المثبت).

وموضوع البحث في مثبتية الأصل للأثر الشرعي غير المباشر، مثلاً: إذا شك المكلف في وصول الماء أثناء الوضوء أو الغسل للبشرة نتيجة الشك في وجود الحاجب، فهل يجري استصحاب عدم الحاجب لإثبات الطهارة مع أن الطهارة ليست أثراً شرعياً مباشراً لعدم الحاجب، وإنما أثر عدم الحاجب إنغسال وأثر انغسال العضو تحقق الطهارة، فأثر الطهارة أثر شرعي مترتب على عدم الحاجب لكن في الواسطة، أي واسطة امر تكويني وهو انغسال العضو. فهل أن الاصل يثبت الآثار الشرعية غير المباشرة، والتي انما تترتب بواسطة تكوينية، أو عقلية.

وقد أفاد الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل: أن الأصحاب لم يعملوا بكل أصل مثبت، فهناك عدة موارد لم يعمل الاصحاب فيها بالأصل المثبت، وذكر لذلك ثلاثة أمثلة:

المثال الأوّل: ما إذا ضرب شخص بآلة قاتلة اللحاف بحيث لو كان شخص تحت اللحاف لقتل، فإذا فرضنا أنه في الآن السابق كان هناك شخص تحت اللحاف فهل ان استصحاب شخص تحت اللحاف يثبت قتله بهذه الضربة القاتلة ام لا؟ وقد أفاد: الاصحاب لا يرتبوا أثر القتل على استصحاب بقاء شخص تحت اللحاف، نعم إذا اُحرز وجود شخص تحت اللحاف وشك في بقاء حياته إلى حين وقوع الضربة القاتلة ام لا فإن استصحاب حياته يجري ويترتب على ذلك إثبات القتل، حيث ان الضربة القاتلة أصابته حتما انما وقع الشك هل أصابته حيا ام ميتاً، فاستصحاب حياته يثبت القتل.

المثال الثاني: لو كان في الحوض سابقا ماء والقينا فيه ثوباً متنجسا ولا ندري هل أن الحوض ما زال ذا ماء الى حين القاء الثوب فطهر الثوب به ام لا، فإن الاصحاب لا يجرون استصحاب بقاء الماء في الحوض لإثبات طهارة الثوب، نعم، لو أحرزنا بقاء الماء في الحوض وكان سابقاً كرّاً، فشككنا أنه ما زال كراً إلى حين الملاقاة للثوب المتنجس أم لا فإن استصحاب كريته يجري ويثبت به طهارة الثوب.

المثال الثالث: ما لو رمى المحرم سهماً نحو الصيد، وكان سابقاً في المرمى صيد من الطير أو غيره، فشككنا هل أنه حين الرمي كان هناك صيد يرمى أم لا، فإن الاصحاب لا يجرون استصحاب بقاء المصيد إلى حين الرمي لإثبات أن المحرم رمى صيداً فتترتب عليه الكفارة، فالأصحاب لم يعملوا بكل أصل مثبت مما يعني أن هناك ارتكازاً في عدم حجية الاصل المثبت.

لكن السيد اليزدي قده في حاشيته على الفرائد، ذكر أن هناك فروعاً كثيرة للأصل المثبت عمل بها الفقهاء ورتبوا عليها الاثر. وقد تعرض الأعلام لجملة منها في آخر هذا البحث وهو بحث حجية الاصل المثبت.

الفرع الأول: ما إذا أحرزنا ملاقاة الطاهر للمتنجس، كما إذا احرزنا ملاقاة الطعام الطاهر للثوب المتنجس، ولكن لا ندري هل أن الثوب المتنجس باق على رطوبته إلى حين الملاقاة أم لا. فإن الاصحاب استصحبوا بقاء الرطوبة إلى حين ملاقاة الطعام ورتبوا عليها تنجس الطعام مع أن التنجس ليس أثراً لبقاء الرطوبة وإنما هو أثر للسراية ومع ذلك رتبوا هذا الاثر مع أنه اصل مثبت.

الفرع الثاني: ما إذا وقع الشك في يوم الثلاثين، هل أنه من شهر رمضان أم أنه أول أيام شوال، فإن الأصحاب استصحبوا بقاء شهر رمضان إلى يوم الثلاثين وأثبتوا به أن اليوم التالي له هو يوم العين، ورتبوا عليه آثار العيد، مع أنه أصل مثبت.

الفرع الثالث: ما ذكره العلامة الحلي ورتب عليه الاثر، من أنه إذا اختلف الجاني وولي المجني عليه، في أن موت المجني عليه هل استند للسراية أم لسبب آخر، كما لو اعترف الجاني أنه خنق المجني عليه أو أنه ضربه ضربة حادة لكن ادعى الجاني ان المجني عليه قد مات بسبب آخر قبل خنقه أو ضربته، بينما ولي المجني عليه ادعى استناد موته إلى الضربة، فإن العلامة وغيره استصحبوا عدم سبب آخر وقع على المجني عليه لإثبات استناد موته إلى الضربة، مع أن ذلك أصل مثبت.

الفرع الرابع: إذا شُك في وجود المانع وعدمه، كما لو غسل المكلف موضع البول وشك في أن المذي خرج مع البول فأوجد حاجباً يمنع من وصول الماء إلى مخرج البول ويكون مطهراً له، فإن الأصحاب لم يعتنوا بهذا الشك واستصحبوا عدم وجود المانع لإثبات وصول الماء لمخرج البول وحصول الطهارة به.

الفرع الخامس: ما إذا وقع الخلاف بين من كانت العين تحت يده وبين مالك العين، حيث تلفت العين تحت شخص، فادعى صاحب اليد أن العين وقعت تحت يده بإذن المالك فيده يد امانة، ولا ضمان عليه. وادعى المالك أنه لم يأذن وأن يد الأول يد عادية، فإن جملة من الأصحاب رتبوا الضمان على صاحب اليد استصحاباً لعدم إذن المالك في وقوع العين تحت يده مع أنه اصل مثبت. فإن استصحاب عدن إذن المالك لا يثبت أن اليد عادية حتى يترتب عليها الضمان. فلأجل أهميّة هذا البحث (حجية الأصل المثبت) بل هو أهم أبحاث الاستصحاب مع بحث جريان (الاستصحاب في الشبهات الحكمية). لسيلانه في كثير من الفروع، لذلك لابُدّ من العناية بهذا البحث.

### خارطة البحث

لذلك نضع خارطة لهذا البحث بنحو متسلسل: فنقول: إن البحث في حجية الأصل المثبت يتألف من عدة مطالب:

**المطلب الأول:** الفرق بين الأمارات والأصول. حيث ادعي أن مثبتات الأمارات حجة دون الأصول.

وهنا اتجاهان:

**الاتجاه الأول**: اتجاه سيدنا (قده) من إنكار الفرق بين الأمارات الأصول.

**الاتجاه الثاني**: اتجاه المشهور، أن هناك فرقاً بين الأمارات والاصول اقتضى حجية مثبتات الأمارات دون الأصول.

وعلى ضوء وجود الفارق بينهما فهل الفارق ثبوتي لنكات عقلائية أم إثباتي راجع إلى اختلاف دليل الحجية وهو الدليل اللفظي على حجية الامارة أو حجية الاصل؟ أم أن هناك تفصيلاً في الأمارات، فبعضها حجة في المثبتات دون بعض، أم أن هناك تفصيلاً كما يظهر من السيد اليزدي في لوازم الامارات فإن بعض لوازمها حجة دون البعض الآخر.

**المطلب الثاني:** بعد الفراغ من حجية الاصل المثبت، فهل للاستصحاب خصوصية بحيث يكون حجة في مثبتاته ام لا؟ حيث ذهب جمع ومنهم السيد اليزدي إلى حجية الاستصحاب في مثبتاته.

وهل مرجع ذلك إلى كون الاستصحاب أمارة عقلائية فلذلك كانت حجة في مثبتاتها أم لأن دليل حجية الاستصحاب يتضمن التنزيل المطلق من حيث آثاره الشرعية والتكوينية والواقعية، أم أن هناك تفصيلاً في لوازم الاستصحاب بحجيته في بعضها دون بعض.

**المطلب الثالث:** على فرض عدم حجية الاستصحاب في مثبتاته فهل هو حجة في الأثر الشرعي غير المباشر لكن بواسطة شرعية، أم كما أنه ليس حجة بأثر بواسطة تكوينية ليس حجة في الاثر بواسطة شرعية أيضاً، مثلاً: إذا شك الوالد في حياة ولده فاستصحب حياة ولده، فإن استصحاب حياة الولد يترتب عليه اثر شرعي وهو وجوب الإنفاق عليه، فهل يترتب على ذلك عدم استحقاقه للزكاة، فان من يجب الانفاق عليه ليس مستحقاً للزكاة، فيعدُّ استحقاق الزكاة أثراً شرعياً لاستصحاب الحياة بواسطة أثر شرعي بينهما وهو وجوب الانفاق.

**المطلب الرابع:** بعد المفروغية عن حجية الاصل المثبت، لو قلنا بأن الأصل المثبت حجة فهل يسقط عن الحجية بمعارضة أصل مثبت آخر أم لا؟

مثلاً: إذا شككنا في وصول ماء الوضوء إلى العضو نتيجة الشك في وجود الحاجب فاستصحاب عدم وجود الحاجب، فهل استصحاب عدم وجود الحاجب معارض باستصحاب عدم وصول الماء إلى البشرة، فيسقط الاصل المثبت عن الحجية لا لذاته بل لوجود المعارضة، أم أن استصحاب عدم الحاجب حاكم على استصحاب عدم وصول الماء إلى البشرة ولو من باب الحكومة العرفية.

**المطلب الخامس:** بناء على عدم حجية الأصل المثبت فهل هناك موارد خرجت عن الاصل المثبت تخصصاً أو تخصيصاً. حيث أنكر سيدنا الخوئي كل الموارد بلا استثناء، بينما ذهب المشهور إلى الحجية في مورد خفاء الواسطة ومورد جلاء الواسطة، فيقع الكلام في هذين الموردين.

المورد الاول: خفاء الواسطة، ما هو المناط في خفاء الواسطة هل النظر العرفي التسامحي أم النظر العرفي الدقيق، وهل أن هذا المورد خارج تخصصاً أم تخصيصا؟ مثلاً: إذا شك في فوت الصلاة بحيث يجب قضاءها أم لا، فاستصحبنا عدم وقوع الصلاة منه إلى آخر الوقت، فهل استصحاب عدم أداءه للصلاة إلى آخر الوقت يثبت عنوان الفوت فيترتب على ذلك وجوب القضاء أم لا، فهل أن هذا المورد من موارد خفاء الواسطة فيكون الأصل حجة فيه أم لا؟ ومن هذا القبيل استصحاب القيد لإثبات التقيد، كما إذا شككنا هل أن الوقت ما زال باقياً فتقع الصلاة في الوقت أم لا؟ فاستصحاب بقاء القيد وهو الوقت هل يثبت تقيد الصلاة بكونها موقوتة أم لا، حيث ادعي انه من موارد خفاء الواسطة.

المورد الثاني: جلاء الواسطة، أي مع الاعتراف بوجود واسطة، لكن التفكيك بين الاستصحاب في مورد ذي الواسطة، وعدم ترتب أثر الواسطة تفكيك مستهجن لدى العرف، فهل يجري الاستصحاب حينئذٍ أم لا؟

وقد أنكر سيدنا (قده) وجود مثال لجلاء الواسطة في الفقه، بينما مثّل الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية إلى مسألة جلاء الواسطة بالمتضايفين، وأنه لو أثبتنا بالأصل الأبوة فهل تثبت البنوة؟ وهذا من موارد جلاء الواسطة، إذا التفكيك بين التعبدين مستهجن عرفا. كما مثلنا سابقا في تميم الكر بطاهر فلو فرضنا وجود ماء تنجس بأقل من كل وتممناه كراً بماء طاهر فهل يجري استصحاب النجاسة في المتمَم ويعارض استصحاب الطهارة في التمِم أم أن المورد ليس من موارد حجية الأصل المثبت. يقع الكلام في هذه المطالب تباعاً وبشكل متسلسل.

### 053

### **المبحث الأول:** ما هو الفارق الثبوتي والإثباتي بين الأمارة والأصل

، بحيث يقتضي هذا الفارق حجية مثبتات الامارة دون مثبتات الاصل العملي. وهنا ثلاثة اتجاهات:

**الاتجاه الاول:** من ينكر وجود فارق بين الامارة والاصل يقتضي الفرق بينهما في حجية المثبتات.

**الاتجاه الثاني:** من يرى هذا الفارق على مستوى الثبوت أو مستوى الإثبات.

**الاتجاه الثالث:** أن يرى التفصيل في المقام بين نوع الامارات أو نوع اللوازم.

**أما الاتجاه الأول:** وهو مسلك سيدنا الخوئي (قده) حيث أنكر وجود فارق يقتضي حجية مثبتات الامارة دون مثبتات الاصول. وأفاد في ذلك أمرين:

**الامر الأول:** ليس مجرد جعل الأمارية لشيء مقتضياً لحجية مثبتاته، إذ لا ملازمة عقلاً ولا عرفاً بين جعل الأمارية لشيء وبين حجيته في لوازمه العقلية والعادية، مثلاً: الظن بالقبلة، أمارة شرعية، ولكن لوازمها ليست بحجة بالاتفاق، فلو افترضنا أن المكلف ظن بالقبلة عن طريق رؤية الشمس مسامتة للرأس، فعرف أن هذه الجهة هي القبلة، وكانت مسامتة الشمس للرأس دليلاً على دخول الوقت ايضاً، فإن مجرد الظن بالقبلة الذي هو امارة على القبلة الناشئ عن كون الشمس مسامة للرأس في وقت معين لا يعني حجية هذا الظن في إثبات دخول الوقت، وإن كان ملازماً له للظن بالقبلة الظن بالوقت نتيجة رؤية الشمس بهذه الكيفية، إلا أن ما هو الحجة هو إحراز القبلة، وأما لو صلى اعتماداً على هذا الظن فمقتضى قاعدة الاشتغال إعادة صلاته.

**الامر الثاني:** حتى لو أن الشارع تصدى وجعل العلمية للأمارة فإن مجرد جعل العلمية لا يعني حجية الامارة في المثبتات واللوازم، مثلاً: الشارع جعل العلمية للاستصحاب، أو جعل العلمية لقاعدة الفراغ، أو جعل العلمية لقاعدة التجاوز، لكن لا ملازمة بين جعل العلمية وبين حجية المثبتات.

والسر في ذلك: أن الملازمة الواقعية إنما هي بين وجود الشيء ووجود لوازمه، فإن من لوازم وجود الجسم واقعاً أن يشغل حيّزاً من الفراغ، أو من لوازم بقاء الإنسان إلى عشرين سنة عادة نبات لحيته، هذه ملازمة واقعية، وكذلك إذا علم يقيناً بالملزوم كأن علم بوجود الجسم علم يقيناً باللازم، فإن الملازمة الواقعية أوجبت الملازمة من حيث اليقين، أما لا ملازمة في الاعتبار، فإذا اعتبر اليد علماً بالملكية أو اعتبر سوق المسلمين علماً بالتذكية أو اعتبر قاعدة الفراغ علماً بصحة العمل فإن الاعتبار بمؤداه لا اكثر من ذلك، لأنه مجرد فعل صادر من المولى، وبما ان العلم وهو اعتبار العملية انصب على مؤدى المولى لا اكثر من ذلك فتعدي هذا الاعتبار إلى اللوازم العقلية والعادية مما يحتاج إلى دليل مستقل، مجرد اعتبار الامارة علماً في مؤداها لا يعني أن الاعتبار يزداد في حد ذاته فينال حتّى اللوازم العقلية والعادية، فإذن بالنتيجة: لا ملازمة عقلاً بين اعتبار الأمارة علماً وبين اعتبار حجيتها في مثبتاتها ولوازمها. غاية الأمر أن السيرة العقلائية في خصوص الخبر لا مطلق الأمارات، قامت على ترتيب الأثر على مؤدى الخبر ولوازمه العقلية والعادية، هل هو من باب نكتة الكاشفية، أم هو من باب اقتضاء مصلحة النظام، هذا أمر لا نعلم عنه، المهم ان السيرة العقلائية في خصوص الخبر قامت على ترتيب الاثر على مؤداها ولوازمه، أما هل النكتة في ذلك عامة لسائر الأمارات والكواشف ام لخصوصية لخبر الثقة لاقتضاء المصالح النظامية لذلك فهذا امر لم يحرز.

إذن فنحن نجمد على خصوص حجية خبر الثقة في لوازمه لقيام السيرة عليه لا أكثر من ذلك، وإلا فلا ملازمة عقلاً ولا عرفاً بين اعتبار الأمارية ولا اعتبار العلمية بين حجية المؤدى وحجيته في مثبتاته ولوازمه.

**الإتجاه الثاني:** دعوى وجود فارق بين الأمارة والأصل اقتضى ذلك الفارق حجية مثبتات الأمارة من حيث هي لا من حيث خبر الثقة، سواء كانت خبراً أو وصية، أو إقراراً أو يداً أو سوق المسلمين او شهرة، وغيرها من الأمارات.

المهم أن هناك فارقاً بين الامارة والاصل اقتضى ذلك الفارق عموم الحجية للأمارة لمثبتاتها دون الأصول.

وهذا الفارق إما ثبوتي وإما إثباتي، فالكلام فعلاً في الفارق الثبوتي: وهو ما ادعاه العلمان النائيني والصدر كل بنكتة خاص به.

**فالمقالة الأولى في الفارق الثبوتي:**

### ما ذكره المحقق النائيني (قده)

من أن الفارق بين الأمارة والأصل على مستوى الموضوع، وعلى مستوى المحمول.

**أما على مستوى الموضوع: فيتبين ذلك في أمرين:**

**الأمر الأول:** ما اشتهر منذ أيام الوحيد البهبهاني أن الشك في الأمارة موردي وفي الأصل موضوعي. والمقصود به أن الشك في الأمارات مورد بينما الشك في الاصول موضوع. قد يتوهم أن المراد بالشك الموردي والموضوعي، اخذ الشك في لسان الدليل وعدمه، فيقال: اخذ الشك في لسان حجية الاصل حيث قيل لا تنقض اليقين بالشك، أو: إذا شككت فامضي، بينما لم يؤخذ الشك في دليل حجية الأمارة، مثل: (العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك فعني يؤديان). فلم يؤخذ الشك في الدليل، فهذا معناه ان الشك في الاصول موضوعي، لأخذه في لسان الدليل وموردي في الأمارات، لعدم أخذه. وإنما تعبد الشارع بالأمارة في مورد الشك لا انه اخذ الشك في لسان الدليل.

لكن هذا ليس بصحيح لدى الميرزا النائيني[[31]](#footnote-32)، وذلك بالنقض والحل:

**أما النقض:** فلأن لازم هذا الكلام انه متى اخذ الشك في لسان دليل كان أصلاً، ومتى لم يؤخذ الشك كان أمارة، وهذا ليس بصحيح، فعندما نلاحظ قوله تعالى: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون}، فلا يعني هذا أن قول أهل الذكر أصل لأن الشك أخذ في لسان الدليل.

وعندما يقول: في معتبرة حفص ابن غياث: (أرأيت لو رأيت شيئاً في يدي شخص أأشهد أنه له؟ قال: نعم). حيث لم يؤخذ الشك في موضوعها، هل نفهم ان اليد هنا امارة لأن الشك لم يؤخذ في موضوعها.[[32]](#footnote-33)

**وأما الحل:** فكل الأدلة التعبدية منصرفة لفرض الشك اخذ الشك في لسان الدليل أم لم يؤخذ[[33]](#footnote-34) لأنه لا معنى للتعبد مع وجود العلم بالواقع، فلا محالة متى حصل تعبد كان منصرفاً إلى فرض الشك، فأخذه في لسان الدليل وعدم اخذه لا دور له ما دام المنصرف ابتداءاً من الدليل (دليل التعبد) هو فرض الشك، وعلى فرض عدم الانصراف لا محالة هو متقيد بالشك، لأن اعتبار الحجية للفتوى أو لخبر الثقة أو للظهور، إما مهمل وهو غير معقول، أو مطلق حتى لفرض العلم وهو لغو، فيتعين أن يكون الاعتبار والتعبد متقيداً بفرض عدم العلم لا محالة، إذن ليس هذا هو المدار في تمييز الشك الموردي عن الشك الموضوعي،

وإنما المقصود بذلك: هو مناسبة الحكم للموضوع، وبيانه:

أن العقلاء عندما يعتبرون شيئاً علما كما إذا اعتبروا خبر الثقة علماً فالمناسب لاعتبار العلم عدم الالتفات للشك، لا أخذ الشك موضوعاً في اعتبار العلم فإن هذا لا ينسجم معه، فاعتبار العلمية وترتيب آثار العلمية يقتضي عدم الالتفات للشك وعدم العناية به لا أن يؤخذ الشك موضوعاً ويرتب عليه اعتبار العلمية، فمناسبة اعتبار العلمية لموضوع معين يقتضي عدم اخذ الشك في موضوع هذا الاعتبار، وهذا امر ارتكازي عقلائي، بينما في الاصول العملية حيث إن الملحوظ مجرد الوظيفة العملية وحقيقة الوظيفة العملية في فرض الحيرة والتردد في الواقع، لذلك المناسب لاعتبار الوظيفة العملية اخذ عدم العلم في موضوعها، بينما المناسب لاعتبار العلمية عدم الالتفات للشك ولو على نحو الموضوعية، وإن كان هذا الاعتبار عقلاً متقيد بفرض الشك إلا أنه لا يناسب أخذه في موضوعه، فهذا هو الفرق بين الشك الموردي والشك الموضوعي.

**الأمر الثاني:** أن الأمارة كاشفة عن الواقع في رتبة سابقة على الجعل والتعبد، فإن الجعل لا يصنع الأمارية، ، وإنما الجعل وهو إمضاء هذه الكاشفية تمم كاشفيتها وإلا فالكاشفية في رتبة سابقة، بينما الأصل العملي ليس له قيمة قبل التعبد، أي ليس له حيثية تعتبر حجة في رتبة سابقة على التعبد، بل حقيقته بالتعبد، حتى لو كان أصلاً عملياً عقلائياً فإن العقلاء تعبدوا به لمصلحة نظامية لا أن فيه نكتة تقتضي هذه الحجية في رتبة سابقة على التعبد.

ولأجل ذلك: ذكر المحقق النائيني بما أن الإمضاء الصادر من المشرع لأي أمارة من الأمارات إنما هو إمضاء من حيث كاشفيتها، بمعنى أنه أمضى كاشفيتها واعتبرها حجة من هذا الحيث الذي امضاه، لذلك نقول الامضاء من حيث الكاشفية تتميم للكاشفية.

أما إذا جعل الشارع مؤدى الأمارة حجة من دون اعتناء بكاشفتها فقد حولها إلى أصل عملي، كما في اعتبار قاعدة الفراغ أو اعتبار قاعدة التجاوز او اعتبار قاعدة الاستصحاب، فإنها امارات عقلائية، ولكن الشارع لم يعتبرها من حيث جهة الكاشفية وحيث إنه لم يعتبرها من حيث جهة الكاشفية لم تكن أمارات شرعية وإنما هي أصول عملية محرزة، وسيأتي الكلام في وصفها لكونها محرزة.

ويأتي بيان الفارق الحكمي أو المحمولي بينهما، ثم ذكر الملاحظات التي ذكرت في كلمات الأعلام ومنهم سيدنا الخوئي على كلام شيخه.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 054

ذكرنا فيما سبق أن المحقق النائيني (قده) أفاد بأنه فرق بين الأمارة والأصل من حيث الموضوع ومن حيث المحمول. مضى الكلام من حيث الموضوع.

اما من حيث المحمول.

فقد أفاد بأن المجعول في باب الامارات هو العلمية وتميم الكشف المساوق لإلغاء احتمال الخلاف، بينما المجعول في باب الاصل العملي هو الوظيفة العملية عند الحيرة والشك في الواقع.

وتوضيح ذلك: أن للعلم مراحل وآثار، أما مراحله: فهي الانفعال والفعل والكيف والإضافة. وتوضيح ذلك: أن منشأ العلم عن بانفعال النفس عما هو خارجها، حيث إنها بانفعالها عما هو خارجها تبدأ النفس في صنع الصورة المحاكية لما انفعلت به، وهذه مرحلة الانفعال، ثم ان النفس بخلاقيتها تصنع صوراً تتطابق مع الجهة التي انفعلت بها، وهذه هي مرحلة الفعل. وفي طول هذه المرحلة ترتسم الصورة في النفس، وهذه الصورة المرتسمة من مقولة الكيف النفساني. والمرحلة الرابعة، اضافة هذه الصورة لما تحكي وعنه و إراءة الصورة لما تحكي عنه، فلأجل ذلك قد يبرر الخلاف في حقيقة العلم انه من حقيقة الانفعال أو الكيف أو الاضافة بأنه كل من عرفه لإحدى هذه المقولات نظر الى مرحلة من مراحله. وأما المرحلة الاخيرة وهي مرحلة اضافة الصورة لمحكيها: فهنا تترتب عدة آثار للعلم.

**الأثر الاول**: سكون النفس واستقرارها على طبق الصورة المرتسمة وهذه صفة تكوينية لا تقبل التصرف والجعل.

**الاثر الثاني:** حكائية هذه الصورة عن الواقع، وهنا في هذا الاثر يتحقق للعلم نسبتان: نسبة للمعلوم بالذات، ونسبة للمعلوم بالعرض.

فنسبة العلم للمعلوم بالذات ذاتية، ولكن نسبته للمعلوم بالعرض هي عبارة عن حكم العقل بأن ما بالعرض ثبت بهذا العلم أو بهذا اليقين، فثبوت المعلوم بالعرض بهذا العلم حكم عقلي، لا أن القاطع يرى أن ما علمه هو عين محكي العلم فهذه هي نسبته للمعلوم بالذات التي هي ذاتية للصورة، فإن طريقية الصورة ذاتي لها.

**الأثر الثالث:** عقد القلب على طبق ما علم به المكلف.

**الاثر الرابع:** المنجزية ان تعلق العلم بتكليف أو المعذرية إن تعلق العلم بتلخيص.

وبعد المفروغية عن معرفة آثار العلم يتضح لنا موطن الاعتبار في الأمارة والإعتبار في الاصل المحرز والاعتبار في الأصل العملي الصرف وهو غير المحرز.

أما بالنسبة لموطن الاعتبار في الأمارة: فإن مصب الاعتبار ليس هو الاثر الاول للعلم الا وهو سكون النفس، فإنه أمر تكويني لا مجال لاعتباره، وإنما مصب اعتبار الامارة في الصفة الثانية، الا وهي كاشفية الأمارة عن الواقع، لكن لا بلحاظ المعلوم بالذات، بل بلحاظ المعلوم بالعرض، وإلا فإن كاشفية العلم عن المعلوم بالذات ذاتي للعلم أو هي عين العلم وهذا امر واقعي تكويني بقطع النظر عن العقل فلا معنى للتصرف فيه بالاعتبار، وإنما مصب اعتبار الامارة النسبة الثانية وهي نسبة العلم للمعلوم بالعرض أي حكم العقل بأن ما في الخارج قد ثبت بواسطة هذا العلم. فهنا يتدخل الاعتبار ويوسع حكم العقل إلى أن ثبوت ما في الخارج لا ينحصر بتعلق العلم به بل يشمل تعلق ما يكشف عنه كشفا ناقصاً ولا ينحصر بتعلق ما يكشف عنه كشفاً تاماً.

اما بالنسبة للاصل المحرز كقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز، والاستصحاب على وجه، فهنا قد اختلف تقرير السيد الخوئي لكلام شيخه مع تقرير الشيخ الحلي لكلام استاذه،

فقد افاد السيد الخوئي في اجود التقريرات: أن محل الاعتبار في الاصل المحرز كقاعدة الفراغ والتجاوز، البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، مثلاً: إذا شك المكلف أنه أتى بالركوع وقد سجد، أم لم يأت به. فهنا يقرر الشارع أن ابن على احد الطرفين وهو احتمال الإتيان على أنه هو الواقع، فالبناء العملي على أحد الطرفين على أنه هو الواقع هو المجعول في الاصل المحرز، والفرق بين جعل الاحراز في الامارة والاحراز في الاصل المحرز ان الاحراز المجعول في الامارة سابق رتبة على البناء العملي أي ان الجاعل جعل الاحراز فقط ومن الطبيعي انه في طول الاحراز يحكم العقل بترتيب العمل على ما احرز من دون ان يجعل الشارع جهة عملية.

واما الاحراز في الاصل المحرز فإن مصب الجعل هو الاحراز العملي لا الاحراز في رتبة سابقة ومعنى الاحراز العملي البناء العملي على احد طرفي الشك على أنه هو الواقع.

وليس معنى على أنه هو الواقع هو جعل الشك احرازاً فإن الشك لا يقبل جعل الاحراز له بل هو مباين للاحراز، وانما جعل احد الطرفين على أنه هو الواقع مجرد ترتيب أثر الواقع على أحد طرفي الشك من دون اكساب أو توصيف الشك بصفة الاحراز.

ولكن الشيخ الحلي أفاد بأن الصحيح أن الجهة الثالثة من آثار القطع هي أن القطع أو العلم بطبعه يوجب عقد القلب على ضوءه وفي طول عقد القلب على ضوءه يتحقق الجري العملي ولاجل ذلك سمي العلم اعتقادا فإن تسميته اعتقادا بلحاظ جر عقد القلب عليه وعقد القلب عليه هو حرمة التشريع ان ينسب للدين ما ليس منه أو ما لم يعمل أنه منه، فإن محط حرمة التشريع هي هذه النقطة (عقد القلب على أمر ما). حيث ان المكلف لديه القدرة على ان يعقد قلبه على خلاف قلبه، أو يعقد قلبه على ما لم يعلم، وهذا ما اشارت إليه الآية {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم} ففي هذه النقطة وهي عقد القلب على طبق القطع، تصرف المقنن وقال: جعلت الاصل المحرز كقاعدة التجاوز والفراغ بمعنى أنني أمرت المكلف بالبناء القلبي على أحد طرفي الشك الذي في طول تحققه يتحقق ترتيب الاثر العملي لا أن متعلق الجعل ابتداء هو البناء العملي وإلا فاقتضاء اليقين أو القطع أو العلم للجري العملي امر تكويني فإن من علم بخطر فر منه، ومن علم بمصلحة ضرورية ذهب اليها وهذا الاقتضاء امر تكويني ليس محلاً للجعل وإنما محل الجعل بمعنى الامر بالبناء القلبي على أحد الطرفين على أنه هو الواقع الذي في طول المفروغية عنه يتحقق ترتيب الاثر العملي عليه.

أما الاصل العملي الصرف كأصالة الاحتياط والبراءة والحل والطهارة، وغيرها، فليس المجعول الا صفة المنجزية والمعذرية فإن العلم بطبعه إذا تعلق بتكليف حكم العقل بتنجزه واذا تعلق بترخيص حكم العقل بمعذوريته. فهنا يحكم المقنن بالبناء على احد طرفي الشك لا على انه هو الواقع بل إنما يبني على أحد الطرفين بالوضع الظاهري يعني بوضع التكليف في مرحلة الظاهر وهو المعبر عنه باصالة الاحتياط، أو يأمر بالبناء على أحد طرفي الشك بالرفع الظاهري أي رفع الحكم في مرحلة الظاهر وهو المعبر عنه بأصالة البراءة.

وتبيّن بذلك الوجه في حجية مثبتات الأمارة دون الأصل العملي بنوعيه، المحرز والصرف. وبيان ذلك بثلاثة وجوه:

**الوجه الاول:** ما هو المستفاد من أجود التقريرات: من أنه لما كانت هناك ملازمة بين الوجود الواقعي للشيء ووجود لوازمه وملزوماته، كان احراز الشيء إحرازاً للوازمه وملزوماته، فإذا تصدى المقنن وجعل للأمارة صفة الإحراز والوصول إذن بجعله للأمارة صفة الإحراز والوصول مع العلم أن احراز الشيء احراز للوازمه[[34]](#footnote-35) وملزوماته كما عبر في الاجود: احراز الشيء للوازمه وملزوماته الملتفت اليها، فجعل الاحرازية للامارة من قبل المقنن جعل للوازم والملزومات، بخلاف الاصل العملي حيث لم يجعل له صفة المحرزية.

وبالبناء على هذا الوجه يكون الفارق بين الأمارة والأصل بحسب مبنى النائيني فارقاً اثباتياً يرجع إلى مفاد دليل الجعل.

**الوجه الثاني:** ان الأمارة العقلائية المحرزة للواقع ولو احرازاً ناقصاً حيث إن هذا الاحراز الناقص أيضاً احراز للوازم والملزومات المتلفت إليها بإحراز المؤدى فهذه الملازمة بمثابة القرينة المتصلة بأدلة جعل حجية الامارة، فنتيجة احتفاف دليل حجية الامارة بهذا الامر العقلائي الواضح وهو أن إحراز المؤدى إحراز للوازمه وملزوماته ينعقد لدليل حجية الامارة جعل للإحراز حتى بلحاظ اللوازم والملزومات لكنه بمدلوله الإلتزامي.

**الوجه الثالث:** ما استفدناه من عبارة الشيخ الحلي لتقرير كلام استاذه: ان الفارق ثبوتي، والوجه في ذلك انه فرغ من جعل العلمية في رتبة سابقة ببناء العقلاء بمعنى أن العقلاء في كل أمارة جرى ارتكازهم على انه كاشف تام عن الواقع بإلغاء احتمال الخلاف بحسب مرتكزهم وهذه الكاشفية العقلائية التامة في رتبة سابقة لم يكن للشارع دور تجاهها إلا عدم الردع ليس إلا، إنما هو ببركة عدم الردع، بلا حاجة لجعل الامضاء أو جعل المؤدى، فحيث إن الأمارات علم إحراز في رتبة سابقة ودوره مجرد دور عدم الردع، وكانت الاحرازية عند العقلاء لمؤدى الامارة أو انكشاف مؤدى الامارة بالكشف الناقص انكشاف تكويناً للوازم والملزومات الملتفت إليها، فحينئذٍ لا يكون ما صدر من الشارع إلا أمضاء ذلك على ما هو عليه،

و هذا معنى أن الفارق بين الأمارة والأصل فارق ثبوتي في رتبة سابقة على ما يستفاد من لسان الدليل لا أن العلمية كما ذكر سيدنا مستفادة من قوله (انظروا الى رجل روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا) حيث إن قوله (عرف أحكامنا) يقول: يعني جعلناه عارفاً وعالماً.

### 055

55

بقيت أمور 3 في كلام النائيني (قده) :

الامر الأول : ان المحقق النائيني ذكر في

**\*أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص12\***

"(الثالثة) انه ليس معنى حجية الطريق مثلاً تنزيل مؤداه منزلة الواقع و لا تنزيله منزلة القطع‏

حتى يكون المؤدي واقعا تعبدا أو يكون الأمارة علما تعبدا بداهة ان دليل الحجية لا نظر له إلى هذين التنزيلين أصلا و إنما نظره إلى إعطاء صفة الطريقية و الكاشفية للأمارة و جعل ما ليس بمحرز حقيقة محرزا تشريعيا (نعم) لا بد و ان يكون المورد قابلا لذلك بأن يكون له كاشفية عن الواقع في الجملة و لو نوعا إذ ليس كل موضوع قابلا لا عطاء صفة الطريقية و المحرزية له فما يجري على الألسنة بأن ما قامت البينة على خمريته مثلاً خمر تعبدا أو ان نفس البينة علم تعبدا فمما لا محصل له و ليس له معنى معقول إذ الخمرية أو العلم من الأمور التكوينية الواقعية التي لا تنالها يد الجعل تشريعا مضافا إلى انه لم يرد في آية و لا رواية ان ما قامت البينة على خمريته خمرا و ان الأمارة علم حتى يصح دعوى كون المجعول هو الخمرية أو كون البينة علما و لو بنحو المسامحة من باب و الضيق في التعبير و بالجملة ما يكون قابلا لتعلق الجعل التشريعي به كبقية المجعولات التشريعية هو نفس صفة الكاشفية و الطريقية لما ليس كذلك بحسب ذاته من دون تنزيل للمؤدى منزلة الواقع و لا لتنزيل نفسه منزلة العلم‏[[35]](#footnote-36)"

و ظاهر عبارته هنا ان يد الجعل لا يمكن تنال صفة العلمية ولا الخمرية ، حيث ان العلمية و الخمرية من الأمور التكوينية فلا وجه لنيلها بالجعل والتعبد مع انه ذكر في:

\***أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص416\***

"(الثالث) ان المجعول في الأمارات على ما عرفت في بحث جعل الطريق انما هو نفس صفة المحرزية و الوسطية في الإثبات و بعبارة أخرى جعل فرد تشريعي‏ من العلم‏[[36]](#footnote-37)."

وخلاصته ان المجعول في باب الامارات المحرزية و العلمية ، وان جعل الشارع تمم كاشفيتها.

و قد ذكر الشيخ الحلي هاتين العبارتين و كانه استوحش الانسجام بينهما فقال في:

\*أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏6 ؛ ص82\*

وجه التأمّل هو أنّ جهة الاحراز أو إلغاء احتمال‏ الخلاف غير قابلة للجعل الشرعي إلّا باعتبار التنزيل و ترتيب الأثر، و هو قدس سره لا يقول به، لأنّ مرجع ذلك إلى تنزيل الأمارة منزلة العلم الوجداني، و هو قدس سره لا يرى مفاد دليل الاعتبار إلّا جعل الاحراز و الحجّية، دون غيره ممّا يرجع إلى التنزيل و جعل الآثار.

و بالجملة: أنّ نفس الأمارة لا تخلو في حدّ ذاتها عن الاحراز الوجداني و من الواضح أنّ ذلك المقدار من الاحراز وجداني غير قابل للتعبّد الشرعي، و ترقية ذلك الاحراز إلى مرتبة العلم المنفي فيه احتمال الخلاف غير قابل للجعل الشرعي، لأنّه من الأُمور الواقعية غير القابلة للجعل الشرعي إلّا بالتنزيل الراجع إلى الحكم بترتيب الأثر، الذي أقل ما يرد عليه هو عدم إمكان الجمع على ما تقدّم تفصيله في الوجوه المتقدّمة المحتملة في مفاد دليل اعتبار الأمارة، فمن أين لنا الحكم بالحكومة الظاهرية على أدلّة الأحكام الشرعية اللاحقة للقطع الموضوعي سواء كان تمام الموضوع أو جزأه.

و من ذلك‏ يظهر التأمّل فيما أفاده في التحريرات المطبوعة في صيدا بقوله:

و الحاصل أنّ تحقّق الواقع بعد قيام البيّنة مثلاً إنّما هو من جهة إعطاء الشارع صفة المحرزية و الكاشفية للبيّنة، التي هي ليست بمحرزة تامّة للواقع، فصفة المحرزية إنّما هي المجعولة أوّلًا و بالذات، و كون الواقع محرزاً إنّما هو بتبعها، فقيامها بعد اتّصافها بهذه الصفة المجعولة مقام القطع الوجداني في كونه جزءاً للموضوع أولى من قيام المؤدّى منزلة الواقع الخ‏ .

فإنّ ذلك كلّه مبني على جعل الاحراز التامّ للأمارة، و قد عرفت أنّه غير قابل‏

أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏6، ص: 84

للجعل التعبّدي، بل هو أمر وجداني واقعي، إمّا أن يكون موجوداً و إمّا أن يكون معدوماً، كسائر الموضوعات التكوينية الواقعية غير القابلة للجعل التعبّدي و التكوين الشرعي إلّا بلحاظ التنزيل و الحكم بترتيب الأثر، و إنّما أقصى ما في البين هو دعوى كون الحجّية من الأحكام الوضعية القابلة للجعل التعبّدي، و ليست هي عين الاحراز التعبّدي كي يكون جعل الحجّية للأمارة عبارة أُخرى عن جعلها محرزة للواقع بخلق الاحراز فيها خلقاً تعبّدياً، فإنّ ذلك لا يمكن إلّا بجعل الآثار اللاحقة للاحراز الوجداني، بتنزيل ذلك المقدار من الاحراز الوجداني الناقص الحاصل للأمارة منزلة الاحراز الوجداني التامّ الحاصل للقطع."

ولكن بالنظر لسائر كلمات النائيني يرتفع التنافي بين العبارتين ، والوجه في ذلك ما ذكره في لا ضرر وفي بحث جعل المعذرية حيث افاد ، في لا ضرر هل ان مفاد لا ضرر نفي الضرر التكويني في عالم التشريع او نفي الضرر التشريعي؟

وفرق بين المفادين، اذ تارة نقول بان المستفاد من حديث لا ضرر انه لا يوجد ضرر تشريعي، واما الضرر التكويني فقد يوجد ، فما ينفيه الحديث هو الضرر التشريعي .

وتارة نقول بل الحديث يتصدى لأكثر من ذلك اذ انه ينفي الضرر التكويني في عالم التشريع .. بان يقول الشارع "لم اشرع ما يوجب الضرر تكونينا"، فقوله لا ضرر اخبار واقعي انه في وعاء التشريع لا يوجد أي ضرر تكويني يلحق على المكلف ، ولذلك بما ان الجهاد حكم ضرري والزكاة حكم ضرري وكذلك الخمس فهذا يعد تخصيصا لقاعدة لا ضرر ، فانه بما ان مفاد "لا ضرر" ان لا ضرر تكويني في عالم التشريع فان هذه الأحكام الثلاثة ضرر تكويني في العلم التشريع فتكون مخصصة للا ضرر .

اما لو قلنا ان مفاد لا ضرر نفي الضرر الاعتباري فهذه الاحكام ال 3 وان كانت ضرر تكويني فالضرر الاعتباري غير موجود فيها .

وكذلك في باب المعذرية حيث قال ان الشارع عندما يجعل خبرا يدل على الترخيص كما لو فرضنا وجود خبر يدل على الاباحة في شرب العصير العنبي بعد غليانه و ذهاب ثلثيه، فان جعل الحجية للخبر المرخص معذر تكويني أي متى جعل الحجية للخبر المرخص فقد جعل المعذرية تكوينا بلحاظ انه يترتب قهرا و عقلاً على وجود الرخصة المعذورية فيكون رافعية هذا الخبر المعذر لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل رفعا تكوينيا ، اذ لا يحكم العقل حينئذٍ بدفع الضرر المحتمل بعد ان جعل الشارع ما هو معذر واقعا، ويكون جعل هذا الخبر المرخص تنقيحا لموضوع قبح العقاب بلا بيان حيث لا يوجد بيان على الإلزام بل بيان على الترخيص.

كذلك في المقام حيث ان المحقق النائيني يرى فرقاً بين جعل فرد تشريعي من العلم و جعل العلم تشريعا فان هنلك فرقاً بينهما فان جعل العلم تشريعا غير معقول اما جعل فرد تشريعي من العلم فهو معقول وهذا ما هو المقصود في باب الامارات حيث ان المشرع لا يمكن ان يصنع علما بجعل العلمية لو جعل لشيء صفة العلمية لم تنخلق له صفة العلمية فلا يمكن ان ينال صفة العلمية تعبدا أي ببركة التعبد تنجعل للخبر صفة العلمية الواقعية بحيث يكون جعل العلمية واردا على قوله "لا تفتين الا بعلم" .

ولكن يمكن ان يعتبر الخبر علما و يبقى اعتبارا تشريعيا أي جعل فردا تشريعيا من العلم يقوم مقام العلم ظاهريا لا واقعيا[[37]](#footnote-38) .

هنا سؤال ، هل ان الشارع بجعله الامارة خلق صفة العلمية تكوينا بحيث تكون واردة ام انه جعل فردا تشريعيا من العلم فهو ليس بعلم ولكن بمجرد اعتباره علما يقيمه مقام العلم قيام ظاهريا .

الامر الثاني انه فرق بين الاصل المحرز والاصل الصرف غير المحرز و قد يظن ان الفرق عقلائي أي كما ان اكتساب الامارة صفة العلمية عقلائي بنظريه حيث افاد في الاجود ان بناء العقلاء قائم على ان خبر الثقة علم وانه يلغى احتمال الخلاف ، فما هو الفرق بين الأصل التنزيلي والاصل العملي الصرف.

الصحيح انه لا يوجد لدى العقلاء نوعان من الأصل محرز و علمي صرف بل ما عند العقلاء طريقان ، طريق فيه حيثية الكاشفية عن الواقع فهو امارة و طريق ليست فيه حيثية الكاشفية وانما بنى العقلاء عليه لمصلحة نظامية كأن يقال بان طريقية اليد لإثبات الملكية او طريقية السوق لإثبات الحلية مجرد مصلحة نظامية اقضت ترتيب هذا الأثر لا ان له حيثية الكاشفية عن الواقع، اذن فالتفريق بين الأصل المحرز والعملي جاء من الشارع نفسه وهو إذا كان لدى العقلاء اصل علمي فامضاه الشارع كأصالة الحل حيث ادعى النائيني (قده) انها أصل عقلائي اصلاً وان الأصل في الأشياء عدم الإلزام والشارع أمضاها كما هي عليه فهذا أصل عملي واما اذا افترضنا ان هذا الطريق لدى العقلاء امارة أي لدى العقلاء كاشف عن الواقع ، لكن الشارع لم يمضه كما هو عند العقلاء ، كما اذا افترضنا ان قاعدة الفراغ والتجاوز امارتان لدى العقلاء الا ان المشرع لم يمضهما كما هما عند العقلاء وانما امر بالبناء على احد طرفي الشك في مورد قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز على انه هو الواقع ، أي قال رتب على احد طرفي الشك أثر الواقع ، الذي يرجع في حقيقته الى جعل المؤدى لا جعل العلمية ، فهو في الامارات جعل العلمية امضاء وفي الأصل المحرز مع انه امارة عند العقلاء لم يجعل العلمية وانما اعتبر مؤداه كانه هو الواقع ، فلذا حصل التفريق بين الأصل المحرز والاصل العملي الصرف.

الامر الثالث اختلف تقرير الاجود وتقرير الشيخ الحلي في الأصل المحرز ففي اجود التقريرات قال:

**\*أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص416\***

و هذا بخلاف الأصل فإن المجعول فيه هو الجري العملي مطلقا غاية الأمر انه في الأصول المحرزة انما يكون بمئونة البناء على أحد طرفي الشك و في غيرها بدونها[[38]](#footnote-39)

وخلاصته بان المجعول في الأصل المحرز جعل العلمية لا من حيث الكاشفية بل من حيث الجري العملي ، وهذا الكلام مما لا معنى له لدى المرتكز العقلائي اذ لا يمكن فصل العلمية عن حيثية الكاشفية والاراءة كي يقال جعل العملية لا من حيث الكاشفية بل من حيث الجري العملي .

كما ان ما في تقرير الشيخ الحلي

\*أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏6، ص: 62\*

"ثمّ من بعد هذه المرتبة مرتبة رابعة، و هي مرتبة عقد القلب و الاعتقاد بذلك الواقع (حسبما عرفته فيما تقدّم) و يتفرّع عن هذه المرتبة الهرب عن ذلك الأمر الخارجي إن كان ممّا يهرب و ينفر عنه، و الميل إليه و السعي نحوه إن كان ممّا يرغب فيه و يسعى نحوه"

وخلاصته ان المجعول في الأصل المحرز الامر بالبناء القلبي على احد طرفي الشك وفي طوله يحكم العقل بالجري العملي. وهذا أيضاً محل تأمل واضح لأنّه لا يعتبر عقد القلب في الاحكام الواقعية فضلا عن مؤديات الأصول العملية ، اذ لا يعتبر في الاحكام الواقعية المعلومة بالوجدان الا تطبيقها عملاً لا عقد القلب عليها فضلا عن مؤديات الاصول العملية مضافا الى ان المحقق يدعي ان الأصل المحرز يقوم مقام العلم من حيث ثبوت المؤدى فاذا كان الأصل المحرز يقوم مقام القطع الطريقي من حيث ثبوت المؤدى فلا يمكن التوصل لهذه النتيجة بالأمر بالبناء القلبي فان مجرد الامر بالبناء القلبي على احد طرفي الشك لا يجعله بمثابة القطع الطريقي من حيث اثبات مؤداه .

فالصحيح ان منظور النائيني (قده) هو البناء العملي أي ترتيب الأثر العملي على احد طرفي الشك على انه هو الواقع الذي يرجع الى جعل المؤدى .

55

هل ان القضاء بالأمر الأول او بامر جديد

افاد المحقق النائيني عندما تعرض للواجب الموسع والمضيق بانه يقع البحث في مستويين ، الأول الثبوتي والثاني الإثباتي اما الثبوتي أي ما هي المحتملات ثبوتا في مدلول الامر بالقضاء فافاد ان المحتملات ثثبوتا في مدلول الامر بالقضاء أي عندما يقول اقض ما فاد كما فات 3 محتملات الأول ان هلنك امرين في عرض 1 ، امر بذات الصلاة و امر بايقاع الصلاة في الوقت و هو ما يعبر عنه بتعدد المطلوب فاذا انقضى الوقت ولم يأت بالصلاة فقد عصى المطلوب الثاني وهو الامر بايقاع الصلاة في الوقت و بقي عليه امتثال الامر الأول وهو الامر بذات الصلاة ،

المحتمل الثاني ان نقول بان الأمر باتيان الصلاة في الوقت هو امر واحد بالمقيد ال اانه امر بالمقيد في فرض التمكن و امر بالفاقد في فرض عدم التمكن كسائر شرائط الصلاة سوى الطهور حيث ان شرط الطهور اذا اخل به المكلف اختيارا او قهرا فالصلاة فاسدة اما الشرائط الأخرى ومنها الاستقبال والاطمئنان كل الشرائط فيقال الامر بالصلاة 1 فارد ولكن هذا الامر الواخد امر بالمشروط في فرض التمكن وامر بالفاقد في فرض العجز ، فاامر واحد غاية الامر في فرض التمكن هو مأمور بالمقيد وفي فرض العجز هو مأمور بالفاقد ، ولكنه يتستدرك أولاً انما يتصور ان يخاطب المكلف بامر بالمقيد مع التمكن إذا كانا في عرض 1 ، بحيث للمكلف ان يأتي به مع القيد ومبدون فيقال ان تمكنت ان تات به مع القيد فلابد ان تات به والا فانت عاص ، لا يمكن ان يأت بالصلاة قافقد للقيد لا يمكن ذلك وبعد الوقت لا يمكن ان يأت بها القيد فلا يتصور ضرف 1 ينقس فيه المكلف الى متمكن و غير متمكن بحيث يتصور به الاطاعة والعصيان فلا وجه

ثانيا ان المكلف مأمور بامر 1 وهو الامر بالمقيد مع التمكن والامر بالفاقد مع عدم التمكن معناه انه لو عصى مع تمكنه فلم يأت باصل الصلاة فلا امر في حقه في خارج الوقت ، اما الاحتمال الثالث فهو ما قال به المشهور ان الامر بالقضاء امر جديد هذا بلحاظ المستوى الثبوتي واما على المستوى الإثباتي ما هو المستظهر من الأدلة هل ان المستظهر هو المحتمل الأول او الثالث وهنا اتجاهات 3 فيما هو المستظهرر من عالم الإثبات من الأدلة ، الاتجاه الأول ما ذهب اليه سيد المستمك من ان المستظهر من الأدلة تعدد المطلوب وانخ لا يوجد امر جديد بالقضاء بل هو نفس الامر الأول والاتجاه الثاني ما ذهب اليه المشهور ومنهم المحققق النائيني و ان الأمر بالقضاء امر جديد وموضوعه الفوت ، اما في كتاب الخلل امر القضاء امر جديد موضووعه ترك الصلاة بالوقت

لا بد من الرجوع الى ما هو المستظهر من الأدلة و قد ذكر السيد الحكيم الى ان الظاهر من الأدلة ان الامر بالقضاء هو بقاء للأمر الأول والسر في ذلك مقتضى الجمع العرفي بين الامر بالقضاء في قوله اقض ما فات كما فات والامر بالمقيد ، هو ان الامر بالصلاة في الوقت على نحو تعدد المطلوب و السر في ذلك ، اننا لو خليا والامر بالمؤقت لقلا انه ظاهر في وجدة المطلوب أي انه امر بالمقيد بما هو مقيد ولكن لما حائنا الامر بالقضاء و عبر بهذا التعبير اقض ما فات كما فات فان ظاهر الامر بالقضاء انهه امر بالتدارك وانما يتصور التدارك فيما له بقاء لا فيما انقضى وانقطع وانتقى موضوعه اذن نفس الامر بالقضاء بان يقول اقض ما فات ظاره انه امر بالتدارك و هو يتصور فيما له بقاء واستمرار اذن الامر بالقضاء قرينةلعى ان الامر بالمؤقت على نحو تعدد المطلوب او فقل ان الامر بالقضاء بقاء للأمر الأول وبالتالي لا امر جديد بالقضاء ،

اما ما ذكره النائيني التعبير بالقضاء ظاهره في انه بامر جديد اقض أي هو تدارك و حيث لا يتصور تدارك بناء على بقاء الامر الأول حيث ان المأمور به في الامر الثاني القضاء وهو مستبطن لتدارك ولا يعقل التدارك لأنّه اما خصوصية الوقت فقد فاتت ولا يعقل تداركها واما أصل الفعل فهو باق ولا معنى لتداركه فاين حيثية التدارك اذن بما ان المأمور به هو القضاء وهو متضمن التدارك وهو غير متصور بناء على المحتمل الأول فهذه قرينة مبعدة على ان الامر بالقضاء اارشاد الى تعدد المطلوب ،

### 056

### أورد على كلام النائيني (قده) عدة ملاحظات:

### \*الملاحظة الأولى\*

ان الفارق بين الامارة و الأصل اما اثباتي او ثبوتي، بمعنى ان السر في الفرق بين الامارة والاصل اما جعل العلمية تعبدا من قبل الشارع للامارة دون الأصل ، او ان الفارق هو قيام \*المرتكز\* على اعتبار الامارة علما \*الممضى\* من الشارع بعدم الردع .

فان كان الملحوظ هو الأول فهنا مناقشتان :

الأولى انه لا يستفاد من الأدلة الواردة جعل العملية ، بل هي اما في مقام الاعتبار الادبي بغرض التوثيق، او انها في مقام التنزيل، او انها إشارة الى العلم العادي فمثلاً في قوله (عليه السلام) "فما اديا اليك عني فعني يؤديان" ، لا يستفاد منه عرفا الا تنزيل مؤدى اخباره منزلة أداء الواقع، لا جعل العلمية، او انه في مقام اعتبار ادبي بغرض زيادة التوثيق والتأكيد بما يخبر به الثقة عن المعصوم.

كما ان المستفاد من قوله " يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا" مجرد الإشارة الى العلم العادي لا انه في مقام جعل العلمية لما يصل اليه الفقيه، وانما في مقام بيان ان من تتبع اثارنا وصل الى علمنا بالعلم العادي وهو الوصول الى الواقع عبر طرقه المعروفة لا اكثر من ذلك.

اذن ليس عندنا دليل ظاهر في جعل العلمية كي يكون هو المناط في الفرق بين الامارة والاصل.

المناقشة الثانية انه على فرض وجود دليل واضح يقول بان الامارة علم فمن الواضح ان جعل العلمية يتكئ على نكتة ثبوتية، والا فما هو الوجه في جعل العلمية للامارة دون الأصل المحرز او بعض الامارات دون بعض، فلو وجد دليل واضح على جعل العملية فلا محالة يكشف عن نكتة ثبوتية اقتضت جعل العلمية والا لم يكن له مصحح عقلائي، فاذا رجعنا للنكتة الثبوتية فلابد من تحديدها و جعل البحث في مدارها.

اما الفارق الثبوتي فبان يقال ان مقصود المحقق ان هنلك بناءً عقلائياً على اعتبار الامارة علما وإلغاء احتمال الخلاف عند قيامها، ودور الشارع مجرد عدم الردع فيرجع الفارق الى ثبوتي لا اثباتي .

وهنا تأتي الملاحظة وهو عند الرجوع لهم لا نجد عندهم اعتبارا للعلمية بل يرتبون أثر الواقع لا اكثر من ذلك، وترتيبهم أثر الواقع اما لغلبة مطابقتها للواقع او لمصالح نظامية كما في امارية اليد على الملكية، لا ان هنلك اعتبارا ارتكازياً هو عبارة عن جعل الامارة علما وإلغاء الخلاف، بل مع التفاتهم لاحتمال الخلاف يرتبون أثر الواقع فلو لم يكن للمشرع الا الامضاء لم يستفد من ذلك الا ان معنى حجية الامارة هو ترتيب أثر الواقع من دون اعتبار للعملية.

### \*الملاحظة الثانية\*

ما ذكره الشيخ الحلي ، وهو يبتني على بيان ما هو مختار النائيني (قده) فقد

ذكر في

**\*فوائد الاصول ؛ ج‏3 ؛ ص17\***

"انّ المجعول في باب الأمارات نفس الطريقية و المحرزية و الكاشفية، بناء على ما هو الحق عندنا: من تعلق الجعل بنفس الطريقية، لا بمنشإ انتزاعها، كما هو مختار الشيخ (قده)- و سيأتي إن شاء اللّه تفصيله في مبحث الظنّ- و أنّ تصوير ما يكون منشأ لانتزاع الطريقية في غاية الا شكال، بل كاد أن يكون من المحالات. و ليس المجعول في باب الأمارات هو المؤدى بحيث يتعلق حكم بالمؤدى غير ما للمؤدى من الحكم الواقعي، فانّ ذلك غير معقول كما سيأتي، بل المجعول هو الطريقية و الوسطية في الإثبات و الكاشفية عن الواقع، أي تتميم الكاشفية بعد ما كان في الطرق و الأمارات جهة كشف في حد أنفسها، غايته أنّ كشفها ناقص و ليس ككاشفية العلم.

و من هنا اعتبرنا في كون الشي‏ء أمارة من أن يكون له في حدّ ذاته جهة كشف، و الشارع في مقام الشارعية تمّم كشفه و جعله محرزا للواقع و وسطا لإثباته، فكأنّ الشارع في عالم التشريع جعل الظن علما من حيث الكاشفية و المحرزية بلا تصرف في الواقع و لا في المؤدى، بل المؤدى بعد باق على ما هو عليه من الحكم الواقعي صادفت الأمارة للواقع أو خالفت، لأنّه يكون من مصادفة الطريق أو مخالفة الطريق لذي الطريق من دون توسعة في‏ الواقع و تنزيل شي‏ء آخر منزلة الواقع، فانّ كل ذلك لم يكن، بل المجعول هو نفس الطريقية و الكاشفية و المحرزية [1] التي كان القطع واجدا لها بذاته و الظن يكون واجدا لها بالتعبد و الجعل الشرعي، فهذا هو المجعول في باب الطرق و الأمارات."[[39]](#footnote-40)

وخلاصته : ان امام المشرع عدة طرق اما ان يجعل الحجية او يجعل المؤدى او ينزل المؤدى منزلة الواقع او يجعل الاحراز والعلمية ، و الطريق الرابع هو المتعين والسر في ذلك اما جعل الحجية كأي حكم وضعي اخر اذ كما ان الملكية قابلة للجعل فان الحجية حكم وضعي قابل للجعل، فهل ان ما يقوم به المولى عندما يقول العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان مجرد جعل الحجية لخبر الثقة؟ فلازم ذلك قيام خبر الثقة مقام القطع الطريقي لا الموضوعي، فليس وافيا بوصوله لغرضه.

وان كان هذا الجعل افضل مما ذهب اليه في الكفاية من جعل المنجزية والمعذرية فانهما مما لا معنى لجعلهما، لا انهما نقول لا يعقل جعلهما اذ الجعل اعتبار و الاعتبار خفيف المؤنة ، وانما المقصود لا مصحح لجعلها لان المنجزية أثر لموضوع فلا معنى للقفز بجعل الأثر دون موضوعه، فانه متى ما جعل الشارع الحجية ترتيب عليها المنجزية بلا حاجة لجعل المنجزية بشكل مباشر لذلك جعل الحجية امتن من جعل المنجزية الذي ذهب اليه الآخوند غير انه طريق غير واف بتمام الاثار.

الطريق الثاني ان يكون المجعول هو المؤدى ان يجعل مؤدى الخبر حكما في مرحلة الظاهر وهو جعل الحكم المماثل فاذا قام خبر الثقة فقد جعل حرمة على طبق مؤدى خبر الثقة وهو مستلزم للتصويب، لان مؤدى الخبر ان صلاة الجمعة بما هي لا بما هي مشكوك فيها حرام، فاذا جعل على طبق المؤدى فمعناه انه جعل في مرحلة الظاهر حرمة لصلاة الجمعة بما هي لا بما هي مشكوك في حكمها، والمفروض انه يوجد في الواقع حكم اخر وهو الوجوب ، ان صلاة الجمعة واجبة فحينئذٍ بما انهما حكمان صادران على سبيل الجد ولم يؤخذ في الثاني انه مشكوك في الحكم الواقعي اذن اجتمع الحكمان في صلاة الجمعة، وحيث لا يعقل اجتماعهما لتضادهما كان مقتضى ذلك زوال الحكم الواقعي وهذا تصويب، اذن جعل المؤدى على طبق بعض الأنظار مستلزم للتصويب.

الثاني ان ما قام به الشارع تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع لكي تترتب عليه اثار الواقع فلو اقتصر على هذا التنزيل لم تقم الامارة الا مقام الطريقي فقط، مع اننا نريد ان تقوم مقام القطع الموضوعي بان تترتب آثار العلم بما هو علم على الامارة لا مجرد ترتيب اثار الواقع، فلو اردنا من تنزيل المؤدى ترتيب كلا الاثرين لزم الجمع بين اللحاظ الالي والاستقلالي بلحاظ واحد .

نقول اذن المجعول في باب الامارة الإحراز وجعل العملية من دون تنزيل، لا تنزيل للمؤدى منزلة الواقع كي لا يترتب عليها الا اثار الواقع ، ولا جمع بين التنزيلين كي لا يلزم الجمع بين اللحاظين، بل ان ما قام به المشرع جعل الاحراز فقط فقال: الامارة احراز والامارة علم مع قطع النظر عن الواقع، غاية الامر يترتب على هذا الجعل امران:

الامر الأول ان هذه الحكومة حكومة ظاهرية لا حكومة واقعية، لان المشرع لم يتصرف في الواقع ابدا كما لم يتصرف في مؤدى الامارة ابدا وانما جعل الامارة علما فبجعل الامارة علما سوف تترتب اثار العلم كما تترتب على العلم الوجداني ، ولكن ترتب هذه الاثار على الامارة ترتب ظاهري لا واقعي، اذ ما دام المولى لم يتصرف في الواقع ولا في مؤدى الامارة وانما جعل الاحراز لعدم وجود احراز وجداني فلا محالة لا يترتب عليه الا الحكومة الظاهرية أي ترتيب اثار العلم كجواز الإفتاء والشهادة يترتب اثار العلم ترتيبا ظاهريا.

الامر الثاني انه بهذا الجعل الذي في طول الواقع يحرز الجزء الثاني من الموضوع بشكل تلقائي، فالموضوع المأخوذ شرعا هو القطع بالواقع فهو مركب من جزئين الأول القطع الثاني كون المقطوع به هو الواقع ، ونحن غرضنا من هذا كله ان نتوصل لكلا الاثرين أي أثر القطع بما هو واثر الواقع كالمنجزية والمعذرية، فنحن نريد بهذا الجعل ان نصل الى هذين الأثرين.

لكننا لا نرتكب تنزيلاً كي لا نجمع بين اللحاظين، فنقول: جعلنا للأمارة صفة الاحراز بمجرد أن نجعل لها صفة الاحراز فقد احرز الواقع بلا حاجة إلى جعل ما يوصل إلى الواقع، بل بمجرد أن نجعل الامارة احراز ترتب في طول ذلك تحقق الجزء الثاني من الموضوع وهو كون الواقع محرزاً، إذ متى ما حصل إحراز فقط حصل كون الواقع محرزاً بلا حاجة للتصدي لجعله، غاية الأمر ان اثار العلم تترتب على الامارة شرعاً لأننا أوجدنا فردا من العلم، وآثار الواقع تترتب على الأمارة عقلاً، بمعنى أنه تتنجز آثار الواقع، لأن آثار الواقع متى ما احرز تنجزت، وقد احرز الواقع بالأمارة، فتتنجز آثاره.

### 057

أورد على ذلك الشيخ الحلي (قده)، بأن جعل الاحراز أما جعل في للإحراز التكويني في مقام التشريع، أو أنه جعل للإحراز التعبدي.

**فأما جعل الاحراز التكويني في مقام التشريع**، فمن الواضح فساده، فإن الإحراز إما هو حاصل وجداناً أو مما لا يعقل تحصيله بالتشريع، فكل أمارة لها إحراز وجداني ناقص، وجعل هذا الاحراز الناقص الذي هو حاصل بالوجدان في كل أمارة تحصيل للحاصل.

**وأما جعل الاحراز التام لتتميم الكاشفية**، فهو مما لا يعقل أن تناله يد الجعل التشريعي فلا محالة يكون جعله كجعل سائر الموضوعات من باب التنزيل لا من باب جعل تكويني بالتشريع. فمثلاً: لو قال الشارع: الفقاع خمر، فإنه ليس جعلاً للخمرية التكوينية بالتعبد، وإنما هو تنزيل للفقاع منزلة الخمر في ترتب آثاره. هذا إذا كان المقصود جعل الاحراز التكويني بالتعبد. وهو غير مقصود النائيني.

**وأما إذا كان المقصود جعل فرد تعبدي** من الإحراز، لا الإحراز التكويني. فهنا ثلاث محتملات في كلام المحقق النائيني تقتضي بيانها:

**المحتمل الأول:** أن يكون المقصود جعل الإحراز[[40]](#footnote-41) على نحو الموضوعية مع غمض النظر عن فرض الشك في آثار الواقع، فالمولى ليس ناظراً لفرض الشك في الواقع، وإنما تصدى لجعل الإحراز بما هو إحراز على نحو الموضوعية، فإذا كان هذا هو المقصود فلازم ذلك أن الحكومة واقعية، لا ظاهرية، بمعنى أن المولى إذا قطع نظره عن فرض الشك في الواقع وجعل الإحراز فمعناه أنه جعل واقعي والحكومة حينئذ حكومة واقعية، فبجعل الإحراز للأمارة كشف لنا أن الأثر الذي جعله للإحراز عام للإحراز الوجداني والتعبدي، كما في قوله (الطواف بالبيت صلاة) فإنه كشف عن أن اثر الصلاة واقعا لا ظاهرا عام حتى للطواف فهذه حكومة واقعية لا ظاهرية وهذا خلف مقصوده[[41]](#footnote-42).

**المحتمل الثاني**: أن يكون المجعول هو الإحراز على نحو الطريقية للواقع لا على نحو الموضوعية، إلا أنه لم يلحظ معه أثر الواقع، أي لم يلحظ معه ترتيب آثار الواقع عليه وإن كان ملحوظاً على نحو الطريقية.

وهذا يرد عليه مناقشتان:

**المناقشة الأولى**: أن هذا الجعل ليس عقلائياً، فكما أن المحقق (قده) يرى أن جعل المنجزية من دون جعل موضوعها وهو قيام الحجة ليس عقلائياً كذلك جعل ما هو متحمض في الطريقية وهو الإحراز من دون طريقيته، هذا جعل غير عقلائي، إذ ما دام الاحراز امراً متمحضا في الطريقية للواقع فجعله منفكا عن الطريقية ملغى فيه ترتيب أثر الواقع جعل غير عقلائي. فإنه تفكيك للإحراز عن طريقيته.

**المناقشة الثانية**: لنفترض أن المولى قال: جعلت الاحراز للأمارة وغضضت النظر عن آثار الواقع، فما الذي يوجب ترتب أثر الاحراز عليه، إذ مجرد أن يقول المولى جعلت الامارة احرازاً لا يعني تلقائياً أن تترتب آثار الإحراز على الأمارة، مع أنها إحراز جعليّ لا وجداني، فلابد أن يضم لذلك تنزيل، أي نزّلت الامارة في إحرازها منزلة الاحراز الوجداني وإلا فالآثار لا تترتب تلقائياً بمجرد ان يقول جعلت الامارة احرازاً.

**المحتمل الثالث**: أن المولى جعل الإحراز الطريقي على نحو الطريقية، أي لاحظه إحرازاً للواقع بغرض ترتيب آثار الواقع عليه، فإذا كان هذا، فهو التنزيل، إذ ليس شيئا آخر عند العقلاء مغايراً للتنزيل، فأي فرق بين أن يقول: نزلّت الأمارة منزلة العلم بالواقع بغرض ترتيب آثار الواقع وبين أن يقول جعلت الأمارة إحرازاً للواقع بغرض ترتيب آثاره، فإن هذا مجرد تصرف بالألفاظ والروح واحدة، مرجع ذلك الى التنزيل، ولا يتلقاه العرف إلا تنزيلاً، وبالتالي فبما أن مرجعه إلى التنزيل يرجع إشكاله في التنزيل، هل أن هذا التنزيل لوحظ فيه ايضاً تنزيل الامارة منزلة الاحراز على نحو الموضوعية، وتنزيل الامارة منزلة الإحراز على نحو الطريقية، فلازم ذلك: الجمع بين اللحاظين: الآلي والاستقلالي، وهو محذور، وإن اقتصر على اللحاظ الآلي لم يقم الامارة مقام القطع الموضوعي.

**إذن بالنتيجة على جميع المحتملات في كلام الميرزا النائيني يرد الا شكال.**

**الملاحظة الثالثة:** ما ذكره المحقق العراقي (قده) في حاشية (فوائد الاصول ج3، ص18)[[42]](#footnote-43)، وبيانه بذكر امور ثلاثة: **الامر الاول**: أن الصفة إما ذاتية أو جعلية. مثلاً إذا لاحظنا أمراً من الأمور فقلنا ناطقية الإنسان، أو ضاحكية الإنسان بالإمكان، فهذه صفة ذاتية لا يمكن جعلها للإنسان حتى بالجعل التكويني، فإن ما جعل المشمشة مشمشة وإنما أوجدها، وإلا فجعل المشمشية أمر غير معقول لكونه ذاتياً لها لا ينفك عن انجعالها. وهذا أيضاً ثبوت الطريقية للقطع، فإنه ذاتي له ولا يعقل جعله له ولا بالجعل التكويني،

وإما أن تكون الصفة جعلية، فإذا كانت الصفة جعلية فهنا نحوان من الجعل لا ثالث لهما:

**الجعل الأول**: أن يحدث الحقيقة بحيث ينطبق عليها العنوان انطباقاً حقيقياً كما في الوقفية والمسجدية، فإنه إذا اوجد ما هو مصداق للمسجد أو أوجد ما هو مصداق للوقف فقد أوجد الحقيقة، وانطباق عنوان المسجدية أو الوقفية على ما أوجد انطباقا حقيقيا، فهذا جعل حقيقي ونتيجته الصدق الوجداني.

**الجعل الثاني:** يكون الجعل للصفة بالعناية والادعاء وليس احداثاً للحقيقة، فعندما يقول الطواف صلاة، قطعاً جعل بالعناية إذ الطواف حقيقة مغايرة لحقيقة الصلاة، أو عندما يقول: المتقي عالم. فإنه جعل ادعائي تنزيلي، إذن إما جعل لما هو ذاتي، وهو مستحيل، وإما جعل لما هو جعلي، فإما ان يكون جعلاً بالحقيقية أو يكون جعلاً بالادعاء، ولا نتصور شيئاً وراء ذلك.

**الأمر الثاني:** أن المولى عندما يريد أن يجعل الاحراز للأمارة، أو يجعل العلمية للأمارة، ومن الواضح أن الاحراز ليس ذاتياً للأمارة وإنما جعلي بمعنى الإحراز التام والكاشفية التامة، فحينئذٍ إما أن يكون جعله إحداثاً للحقيقة بأن خلق صفة العملية والمحرزية للأمارة فانطبق عليها عنوان المحرز انطباقاً حقيقياً، وهذا فساده أوضح من أن يخفى؛ إذ لا تنال يد الجعل بما هو جعل تشريعي لذلك.

وإما أن يكون بالتنزيل والادعاء، أي اعتبر الأمارة إحرازاً ادعاءاً وعناية، فإذا كان كذلك فمرجع الاعتبار إلى اعطاء حد شيء لشيء آخر بغرض، إذ لابد للاعتبار من مصحح وإلا كان مجرد فرض كفرض أنياب الأغوال إذن لابد من الجعل الاعتباري من مصحح، والمصحح إما أدبي كأن يعتبر الشجاعة أسداً بغرض زرع هيبته في النفوس فهذا لا ربط له بمحل الكلام.

أو يكون المصحح عملي وليس أدبياً كأن يقول: الفقاع خمر، بغرض ترتيب أثره العملي، أو يقول الطواف صلاة بغرض ترتيب أثره العملي، وحينئذٍ بمجرد أن يكون الجعل ادعائيا بغرض عملي كان مرجع هذا الجعل لباً وروحاً إلى الأمر بمعاملته معاملة المنزل عليه، فعندما يقول: الامارة علم، فهذا مجرد صياغة ومبرز، وإلا فحقيقة هذا الجعل ترجع إلى الامر بمعاملة الامارة معاملة العلم من حيث الآثار، وهذا ما يسميه العقلاء والعرف (تنزيل)، فلا يختلف في هذه الصياغة وهذا الاعتبار عن تنزيل المؤدى.

فلو أنه قال: نزّلت مؤدى الامارة منزلة الواقع فإنه لا يفهم منه العرف إلا الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، كذلك إذا قال الامارة علم واحراز فإن العرف يتلقى أن هذا جعل واعتبار لكن حيث إن جوهره هو المصحح له وهو معاملة الأمارة معاملة العلم إذن بالنتيجة هو تنزيل وليس شيئاً آخر.

**الأمر الثالث:** لا فرق حينئذٍ بينه وبين الاصل، خصوصاً الأصل المحرز، إذ ما دام مرجع الاعتبار الى الامر بالمعاملة معاملة العلم فأيضاً مرجع جعل الأصل هو الأمر بالمعاملة معه معاملة العلم إن كان محرز أو معاملة الواقع إن لم يكن محرزاً، لا يبقى فرق بينه وبين الاصل، غايته أنه في الامارة جعلٌ للمعاملة بالواسطة، يعني بواسطة جعلها إحرازاً.

وأما في الاصل فهو جعل للأمر بالمعاملة بالمباشرة وإلا لا يوجد فرق جوهري بينهما. وإلا لو كان جعل الإحراز للأمارة المعاملة معها معاملة العلم بالواقع فلا تقوم إلا مقام العلم الطريقي لا القطع الموضوعي.

ولكن للمحقق النائيني (قده) أن يتخلص من هذه الا شكالين

ويقول بأن هناك فرقاً بين اعتبار الإحراز بغرض تنجيز الآثار أو بغرض ترتيب الآثار. وبيان ذلك: أن ما ذكر في مطلب المحقق العراقي والشيخ الحلي (قده) يبتني على وجهين:

**الوجه الأول:** أن نقول: بأن الموضوعية ليس للجعل والاعتبار وإنما الموضوعية في باب الأحكام للإرادة المبرزة بالجعل والاعتبار التي هي مبنى المحقق العراقي. فإذا قلنا بأن الموضوعية للإرادة المبرزة بهذا الجعل على مسلك المحقق العراقي في حقيقة الحكم، حيث يرى أن حقيقة الحكم بالمبرز في هذا الجعل لا لنفس الجعل والاعتبار فيقال: ما دام المصحح لهذا الجعل ليس إلا إرادة المعاملة فحقيقة الحكم هي إرادة المعاملة والجعل مجرد مبرز وصياغة كما ذكره السيد الصدر، أما بناء على مسلك المحقق النائيني الذي يرى أن الحكم حقيقة هو نفس الجعل والاعتبار وليس شيئاً آخر وأما المنكشف فلا شغل لنا به، فلأجل ذلك لا بد لنا من التفريق بين الغرض المصحح والعنصر المقوم للجعل، فإن المعاملة مع الأمارة معاملة العلم بالواقع غرض مصحح لا عنصر مقوم للاعتبار كي لا يبقى فرق بين جعل الاحراز وبين التنزيل.

### 058

ذكرنا فيما سبق أن إشكالي المحقق العراقي والشيخ الحلي (قده) يرجعان لروح واحد، وبالتالي فتمامية الا شكالين تبتني على أحد وجهين:

**الوجه الاول:** ما ينسجم مع مباني المحقق العراقي وهو أن الجعل لا موضوعية له وإنما المدار على ما يبرز بالجعل، وحيث إن الغرض المقوم لجعل الامارة إحرازاً معاملتها معاملة العلم فإذن ما هو روح الجعل وما هو حقيقة الحكم في المقام هو الأمر بمعاملة الامارة معاملة العلم، وهذا مما تشترك فيه الامارة والاصل.

أما إذا قلنا بأن الموضوعية للجعل والاعتبار نفسه، كما هو مبنى المحقق النائيني (قده) فحينئذٍ يقال: إن هذا الجعل وهو اعتبار الامارة إحرازاً وعلما جعل، والغرض المصحح له ترتيب الأثر الشرعي والعقلي على الإحراز، فالأثر الشرعي هو الآثار التي أخذ في موضوعها الإحراز والأثر العقلي هو تنجز الواقع، إذن فترتيب الاثر الشرعي والعقلي الذي عبّر عنه المحقق العراقي بالمعاملة معاملة العلم غرض مصحح للجعل لا أنه هو المجعول فالمجعول هو الإحراز وإن كان الداعي للإحراز هو ترتيب الاثر الشرعي والعقلي في طول تحقق الاحراز بالنسبة للأمارة.

**الوجه الثاني:** إذا كان دليل اعتبار الأمارة احرازاً دليلاً لفظيا تأسيسياً فحينئذٍ يصح أن يناقش بأن المرتكز العرفي لا يتلقى هذا الدليل وهو قوله جعلت الامارة علماً أو احرازاً الا بنحو التنزيل لأنه بحسب مرتكزاته لا يرى فرقا بين قوله جعلت الامارة احرازاً وبين قوله نزلت الأمارة منزلة الإحراز في آثاره العقلية والشرعية فإن العرف لا يتلقى ذلك إلا بأنه تنزيل أو أمر بالمعاملة، أما بناء على ما حللنا به مطلب المحقق النائيني (قده) من أن الفارق فارث ثبوتي لا إثباتي أي أن المتكفل بجعل الاحراز للأمارة ليس هو الدليل الوارد على لسان الشارع، وإنما المرتكز العقلائي لما رأى غلبة مطابقة الأمارة للواقع اعتبر الأمارة علماً، بمعنى أنه لو تخلف شخص عن العمل بالأمارة لكان موقع الاحتجاج من قبلهم عليه، فاحتاجهم عليه كاشف عن كونهم الغوا احتمال الخلاف وبنوا على أن الامارة علم. فهذا هو الفارق بين الأمارة والأصل، لا أن الدليل على اعتبارها علما هو دليل لفظي تأسيسي كي نقول ان المرتكز العرفي لا يرى فرقا في مفاد هذا الدليل بينه وبين التنزيل او المعاملة مع الأمارة معاملة العلم.

### **الملاحظة الثالثة:** \_على مطلب الميرزا النائيني\_: ما ذكره السيد الصدر (قده) في بحث القطع. بأن لدينا في المقام اعتباران وكل منهما له مدلول تصديقي يختلف عن الآخر:

**الاعتبار الاول:** اعتبار الأمارة إحرازاً، ومدلوله التصديقي هو إسراء حكم المنزل عليه للمنزّل، بلحاظ أن اعتبار الأمارة إحرازاً من باب اعتبار موضوع لآثار معينة، فحيث إن هناك أثراً للإحراز أريد اسراء اثر الاحراز الوجداني للإحراز الاعتباري والتعبدي، فإذن اعتبار الامارة احرازاً مدلوله التصديقي هو اسراء اثر المنزل عليه وهو الاحراز الوجداني للمنزل وهو الاحراز التعبدي.

**الاعتبار الثاني:** أن هذه الأمارة منزّلةٌ منزلةَ العلم بالواقع من حيث ترتيب أثر الواقع عليها، الا وهو المنجزية، فحينئذٍ نقول: بأن هذا التنزيل مدلوله التصديق هو تنجيز آثار الواقع عند قيام الامارة، فبما أن لدينا جعلان لهما مدلولان تصديقيان، فدمج هذين المدلولين التصديقيين في اعتبار واحد بأن يقال اعتبار الامارة احرازاً يراد به اسراء أثر المنزل عليه للمنزل، ويراد به ايضاً تنجير آثار الواقع عند قيام الأمارة، شبيه باستعمال اللفظ في أكثر من معنى، بمعنى أن العرف لا يتلقى اعتبار الأمارة احرازاً متضمناً لهذين المدلولين التصديقيين، فإما أن يكون اعتبار الامارة احرازاً قد لوحظ بالمدلول التصديقي الأول وهو اسراء اثر المنزل عليه للمنزل، وحينئذٍ لا تقوم الأمارة مقام القطع الطريقي اذ لم يلحظ تنجيز أثر الواقع بها بل يختص قيامها بمقام القطع الموضوعي الذي لوحظ فيه اسراء اثر الإحراز الوجداني للاحراز التعبدي، وإن لوحظ المدلول التصديق الثاني وهو أن الغرض من اعتبار الأمارة احرازاً تنجيز آثار الواقع قامت مقام القطع الطريقي فقط، دون القطع الموضوعي. فتكفل هذا الجعل وهو اعتبار الأمارة إحرازاً لهذين الأثرين وهما: قيام الامارة مقام القطع الموضوعي، وقيامها مقام القطع الطريقي، شبيه باستعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو ما ينصرف منه ذهن العرف.

**ويلاحظ على هذا الا يراد: أولاً:** بما ذكرناه من شرح كلام النائيني (قده) من أن جعل أحد جزئي الموضوع مغن عن التصدي لجعل الجزء الآخر، فإن الجزء الآخر مما يتحقق بمجرد تصدي المولى لجعل الجزء الأول. بيان ذلك: أن موضوع الآثار الشرعية والعقلية، مركب من جزأين: العلم بالواقع، أي العلم بشيء وكون ذلك الشي الواقع. والمولى لا يريد التصدي لجعل الامارة إحرازاً لأجل إحراز كلا الجزأين بل أراد احراز الجز الاول وهو حصول العلم والإحراز، بلحاظ أنه متى تصدى لتحقيق الجزء الأول ففي طول تحققه يتحقق الجزء الثاني تلقائياً، وهذا يعتمد على نقطة ترتبط بما نسبه السيد الصدر للنائيني وليست النسبة في محلها، حيث ان السيد الصدر نسب للمحقق النائيني في عدة موارد أن المحقق النائيني يرى أن موضوع قبح العقاب بلا بيان عدم البيان بمعنى عدم العلم الوجداني، فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بمجرد عدم العلم الوجداني أي لا رافع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إلا العلم الوجداني، فما لم يحصل يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. فبناء على هذه النسبة حتى لو قال الشارع بان الامارة علم، لم يرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان بل ان الموضوع صادق لا محالة، وبالتالي فالمشرع لا يكفيه أن يجعل الأمارة علماً، لا يكفيه ان يجعل الامارة احرازاً، اذ لا يرفع بذلك موضوع قبح العقاب بلا بيان، بل يحتاج إلى أن يرز اهتمامه بالواقع لأن ابراز الاهتمام بالواقع هو الكفيل برفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان وليس مجرد اعتبار الامارة احرازاً، إذن بالنتيجة على هذه النسبة لو تصدى المولى للجزء الاول من الموضوع فقال جعلت الامارة احرازاً، تترتب آثار الاحراز لكن لا يترتب على هذا الجعل تنجز الواقع لوجود حكم عقلي وهو قبح العقاب بلا بيان، فلا يتنجز الواقع بمجرده إذن هو محتاج إلى عنصر آخر، فلا يكفي جعل الامارة إحرازاً لتحقيق كلا الجزأين. أما إذا نظرنا لما ذكره المحقق النائيني (قده) في (أجود التقريرات: ج2، ص126)، وذكره الشيخ الحلي تقريراً لكلام أستاذه في (اصوله، ج1، ص511): من ان موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم الحجة لا عدم العلم الوجداني، فإن كل حجة أي كل ما نصبه الشارع بغرض التنجيز أو التعذير فهو رافع لقبح العقاب بلا بيان، ولذلك اعتبر النائيني أن أصالة الاحتياط مع أنها اصل عملي رافعاً لقبح العقاب بلا بيان، إذن فالمدار على الحجة لا المدار على العلم الوجداني وبالتالي يكفي في هنا في تنقيح الموضوع التصدي لأحد جزئي الموضوع فإن المشرع بمجرد أن يعتبر الامارة إحرازاً فقد نقح الجزء الاول ان الامارة احراز وان الامارة علم فيترتب عليه اثار العلم أي قيام الامارة مقام القطع الموضوعي. وأما الجزء الثاني، وهو تنجز الواقع بقيام الامارة، فإنه متى ما اعتبر الامارة احرازاً للواقع فهذا لسان من ألسنة الحجية، فصدق حينئذٍ قيام حجة على الواقع فتتنجز آثار الواقع بلا حاجة إلى إقحام عنصر آخر، بل إن هذا العنصر يحصل تلقائياً في طول جعل الأمارة إحرازاً. إذن لا يحتاج المولى في جعل الأمارة إحرازاً أن يلاحظ المدلولين التصديقيين كي يقال بأن هذا شبيه باستعمال اللفظ في أكثر من معنى فالذهن العرفي منصرف عنه فلابد ان يكون هذا الجعل اما لقيام الامارة مقام القطع الموضوعي او قيام الامارة مقام القطع الطريقي لا بلحاظ كليهما، بل نقول: متى جعل الأمارة إحرازاً ففي طول ذلك صدق على هذه الأمارة أنها حجة، وحيث صدق على هذه الامارة أنها حجة، وحيث صدق عليها انه احجة تنجز بها أثر الواقع وارتفع بذلك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

**ثانياً:** سلمنا بذلك ونقول: ان الشارع عندما جعل الامارة احرازاً لاحظ هذين. إلا أن هذين ليس من باب المدلولين التصديقيين، بل هما من قبيل الأثر الذي هو غاية للجعل، جعلت الأمارة إحرازاً بداعي ترتيب أثر الإحراز فهو إما أثر شرعي أو أثر عقلي، فكلاهما أثر له، كما أن جواز الإفتاء وجواز الشهادة أثر للإحراز لكنه اثر شرعي، فإن تنجز الواقع أثر للإحراز لكنه أثر عقلي، جعلت الأمارة إحرازاً بغاية وداعي ترتيب كلا الأثرين للإحراز فهذا ليس من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى أو شبيهه، أي ليس من باب دمج مدلولين تصديقين في اعتبار واحد، بل اعتبار بداعي ترتيب آثار هذا الاعتبار شرعية أو عقلية. وأما ما في كلمات الشيخ الحلي (قده) من أن جعل الأمارة إحرازاً لا ينال الواقع، وحيث إنه لا ينال الواقع إذن هذا فصل للإحراز عن طريقيته وهو مستهجن لدى المرتكز العقلائي أن يلاحظ الإحراز مع غمض النظر عن نيله للواقع كي يلاحظ الأثر الثاني وهو تنجيز الواقع به، أي بقيام الأمارة. فهذا مما لا لم يدعه المحقق النائيني بحسب تقريره له. فإنه فرق بين أن يلاحظ المولى الاحراز في مقام الجعل بشرط لا، أي بشرط عدم تعلقه بالواقع، فهذا مما لا يعقل صدوره، وأما إذا لاحظ المولى قيام الأمارة مقام القطع في وسطيته للإثبات، فمعنى وسطيته للإثبات: ثبوت المعلوم بالعرض، أي أن القطع إذا حصل حكم العقل بثبوت المعلوم بالعرض به، فهذا الحكم العقلي وهو ثبوت المعلوم بالعرض بالقطع هو المسمى بالإحراز والوسطية في الإثبات وهذه الصفة نفسها جعلها الشارع للأمارة، غاية ما في الباب أن الاعتبار لم ينل تنجيز الواقع، الاعتبار قاصر لا أن المولى في مقام الجعل فكك بين الاحراز وبين نيله للواقع، إنما لم يعتبره من جهة تنجيز الواقع به، لا أنه فصله في مقام الجعل عن تعلقه بالواقع ونيله للواقع.

### 059

### **الملاحظة الرابعة:** ما ذكره السيد الصدر، وهو مؤلف من مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن هناك فرقاً بين الاعتبار والتنزيل، فالتنزيل هو عبارة عن اسراء حكم المنزل عليه للمنزل. وذلك في فرض أن للمنزل عليه حكماً في رتبة سابقة، كما إذا قال: الفقّاع خمر، أو: ألطواف في البيت صلاة.

وأما الاعتبار فهو إيجاد موضوع لحكم يترتب على الاعتبار أيضاً في رتبة سابقة، مثلاً: اعتبار الملكية لمن حاز، أو اعتبار الزوجية لمن عقل، إيجاد موضوع وهو فرد من الملكية بلحاظ أن هناك أثراً لهذا الاعتبار في رتبة سابقة.

**المقدمة الثانية:** تطبيق هذه الكبرى على محل الكلام. فان اعتبار الشارع الأمارة علماً هل يفي بالتنزيل وبالاعتبار، ام لا؟ لا من جهة عدم صحة الاستعمال في أكثر من معنى كما ذكرنا في الا يراد السابق بل من جهة هل يتضمن ذلك أم لا.

فقد أفاد (قده): أن اعتبار الامارة علماً لا يفي بترتب آثار العلم على الأمارة. والسر في ذلك: أنه لو كان الأثر مترتباً على العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، فالكلام حينئذ من باب الورود، أي ان الاثر في رتبة سابقة موضوعه العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، فوظيفة الشارع بقوله: الأمارة علم تحقيق مصداق لذلك الجامع. وهذا ورود، لكنه لا يدعيه. وأما اذا افترضنا كما هو المدعى: أن الأثر كجواز الإخبار أو جواز الإفتاء مترتب على العلم الوجداني، فإذا كان مرتبا على العلم الوجداني فمراراً المولى يقول: الامارة علم، فلا يقتضي اسراء هذه العلم الوجداني الى الاعتبار، بلحاظ أن اسراء الاثر ليس مدلولاً مطابقيا لقوله الامارة علم، ولا مدلولاً التزامياً لقوله الامارة علم، فإن قوله الامارة علم ليس فيه أي اقتضاء لإسراء أثر العلم الوجداني للأمارة بمجرد هذا الاعتبار.

وأما لغوية الاعتبار فيكفي في رفع اللغوية قيام الأمارة مقام القطع الطريقي، من حيث أنها تنجز آثار الواقع، وأما قيامها مقام القطع الموضوعي مع افتراض أن الاثر أثر للقطع الوجداني فلا يفي بذلك مجرد اعتبارها علماً.

إذن نحتاج إلى التنزيل في المقام، بأن يقول المشرّع نزّلت الأمارة منزلة العلم الوجداني في آثاره، وإلا بدون التنزيل مجرد اعتبار الأمارة علماً لا يفي بإسراء أثر العلم وهو جواز الإفتاء للمنزل الا وهو الأمارة.

وأما ترتيب الأثر الآخر الا وهو تنجيز الواقع بهذه الأمارة، بحيث تكون الأمارة رافعةً لموضوع قبح العقاب بلا بيان، فهذا يتوقف على أن يكون اعتبار الأمارة علماً مبرزاً عرفاً لاهتمام الشارع بالواقع، فإذا كان هذا الاعتبار مبرزاً للاهتمام رفع قبح العقاب بلا بيان، وإلا فلا.

هذا ما افاده (قده) في إيراده على كلام المحقق النائيني (قده).

**ولكن ما أفيد محل تأمل:** بلحاظ أنه لو ثبت فعلاً وجود خطاب بهذا الاعتبار، سواء كان عقلائياً أم من قبل الشارع بأن صدر الأمارة علم، أو الأمار إحراز، فلا ريب حينئذٍ أن الغرض المصحح لهذا الاعتبار بنظر المرتكز العرفي ألا وهو ترتيب آثار العلم، سواء كانت آثاراً شرعية أو عقلية، فإن العرف لا يتلقى مثل هذا الخطاب وهو : الأمارة علم، إلا أن الغرض المصحح له ترتيب آثار العلم، سواء كانت أثراً شرعيا أم أثراً عقليا الا وهو تنجيز الواقع به. اذ لا يرى العرف فرقاً بين أن يقول نزلت الامارة منزلة العلم في آثاره، أو يقول: الأمارة علم. فإن ما يتلقى في الأول يتلقى في الثاني أن الغرض من هذا الاعتبار ترتيب آثار العلم الشرعية والعقلية. بلحاظ وجود أدلة أخرى رتبت الأثر على العلم، نعم، لو لم يكن في صفحة التشريع أو صفحة الاعتبارات العقلائية أثر للعلم، لكان قوله الامارة علم، لغو، لا معنى له، أما بعد المفروغية عن وجود آثار للعلم فلا محالة بمجرد أن يقول: الامارة علم، كان ناظراً لكل أثر شرعي أو عقلي للعلم.

**الا يراد الخامس:** أن العلم قد يكون جزء الموضوع وقد يكون تمام الموضوع، كما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) وشيخنا الاستاذ (قده) أن الموضوع لجواز الإفتاء والشهادة هو العلم وحده، بمعنى لم يؤخذ الواقع، بل تمام موضوع جواز الإفتاء واقعاً العلم، بحيث لو كان هذا القطع جهلاً مركباً فإن جواز الافتاء واقعي لا ظاهري، تمام موضوع جواز الافتاء القطع، وتمام موضوع جواز الشهادة القطع، فإذا افترضنا في مثل هذه الموارد ان يكون العلم تمام الموضوع لا أن العلم مركب من علم وواقع بل تمام الموضوع هو العلم، ففي هذه الصورة هل أن قوله: الامارة علم له اطلاق يشمل مورداً يكون العلم فيه تمام الموضوع بحيث لا أثر للواقع في المقام؟ الظاهر شمول ذلك بإطلاقه.

ودعوى وجود الدور في المقام ممنوعة، إذ قد يقول قائل إن قيام الأمارة مقام العلم الموضوعي بتمام الموضوع فرع كون الأمارة محرزة للواقع وإلا كيف تصبح نوعاً من العلم وتقوم مقام العلم الذي هو تمام الموضوع من دون ان تكون محرزة للواقع، فإذا كان احرازها للواقع في طول قيامها مقام العلم الموضوعي، لزم من ذلك الدور.

بعبارة أخرى: إن اعتبار الأمارة علماً مع عدم تنجيزها للواقع مع عدم إحرازها للواقع لغو، لأنها إنما تقوم مقام العلم الموضوعي لو كانت في نفسها منجزة للواقع، وإلا فاعتبارها علماً لغو.

**ولكن الجواب عن ذلك:** هو كفاية الأثر الطولي، بمعنى قول الشارع الأمارة علم يكفي في صحته وعدم لغويته أنه لو صدر لترتب أثر وإن لم يكن هناك اثر في رتبة سابقة، فبمجرد ان يقول الامارة علم، قامت الامارة مقام العلم في المورد الذي هو تمام الموضوع، وفي طول قيامها مقام العلم أيضاً نجزّت الواقع الذي قامت عليه، فلا يلزم من ذلك لا دور ولا لغوية.

لكن إشكالنا على النائيني، أن النائيني أفاد أن حكومة اعتبار الأمارة علماً على تمام الموارد التي أخذ فيها العلم موضوعاً حكومة ظاهرية مع أنها في هذا المورد ستكون حكومة واقعية لا ظاهرية، لأنه إذا كان العلم تمام الموضوع يعني اغفل الواقع، فمتى ما كان العلم في دليل تمام الموضوع كما فرض في جواز الافتاء أي أنه متى قامت حجة أو أمارة أو علم جاز للفقيه الإفتاء واقعاً وإن كانت الأمارة مخالفة للواقع إلا أن الجواز واقعي، كما ذكر في مسألة حكومة الأمارات على الأصول حيث قالوا أن حكومة الامارة على الاصل حتى لو كانت الامارة مخالفة للواقع فإن الاصل لا يجري واقعاً لا ظاهراً، كذلك في المقام إذا فرض تمام الموضوع لجواز الافتاء واقعا هو قيام العلم او الحجة، فإذن بالنتيجة الواقع مغفول عنه وبما أن الواقع مغفول عنه فإن الشك في الواقع أيضاً غير ملحوظ، وإذا لم يلحظ الشك في الواقع، إذن حكومة دليل اعتبار الامارة علماً على ما أخذ العلم فيه تمام الموضوع حكومة واقعية لا ظاهرية.

فهل يفي أن يقول المشرع: الامارة علم بالحكومتين، بحيث تكون حكومة هذا الدليل على ما أخذ فيه العلم جزء الموضوع حكومة ظاهرية، لأن الواقع ملحوظ كجزء آخر، وعلى ما اخذ فيه العلم تمام الموضوع بحيث اغفل الواقع، حكومة واقعية. فهل أن دليل اعتبار الأمارة علماً بإطلاقه يتكفل حكومة واقعية في مورد، وهو ما لو كان العلم تمام الموضوع، وحكومة ظاهرية في مورد وهو ما إذا كان العلم جزء الموضوع.

يأتي الكلام حول مناقشة المحقق النائيني في الفرق بين الاصل المحرز وغير المحرز، كما أن السيد الهاشمي في أضواء وآراء تراجع عن مناقشته للنائيني ورأى أن صيغة العلمية والطريقية هي الصيغة العقلائية في مورد الأمارات. يأتي الكلام عن ذلك.

### 060

### **الملاحظة الخامسة**: في تحرير الفرق بين الأصل المحرز وغيره. وقد ذكر في تقريراته كلمات متفرقة.

**منها**: أن الأصل المحرز ما جعل علماً لا من حيث الكاشفية عن الواقع بل من حيث الجري العملي، وقد سبق الا شكال عليه: بأن التفكيك بين العلم والكاشفية تفكيك مستهجن.

**ومنها:** أن دليل الأصل المحرز ما كان لسانه لسان تنزيل مؤداه منزلة الواقع، وهذا لا ينسجم مع مبانه من ان جعل المؤدى واقعا مستلزم للتصويب إلا ان يكون مجرد اختبار ادبي بغرض تنجيز آثار الواقع فتكون حكومته على الأدلة حكومة ظاهرية.

**ومنها**: البناء عملاً على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، وهذا إن رجع إلى التعبد بأن المؤدى واقع، رجع الا شكال وهو أنه على مبناه مستلزم للتصويب، وإن لم يرجع إليه بل كان المحصّل هو الأمر بالجري العملي على طبق المؤدى، فلم يبق فارق جوهري بين الاصل المحرز وغيره، فإن كليهما أمر بالعمل على وفق المؤدى.

**ومنها**: أن الأصل المحرز ما ان دليله يفيد الأمر بالبناء القلبي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، كما قرر الشيخ الحلي كلامه. وقلنا فيما سبق مضافاً إلى أنه حتى في الأحكام الثابتة لا يجب البناء القلبي لا على أنها هي الواقع ولا على الالتزام عملاً لمؤداها وإنما يجب العمل على طبقها، أن الأمر بالبناء القلبي من دون جعل الأصل علماً ايضاً تفكيك مستهجن، لأن البناء القلبي على شيء أنه هو الواقع فرع كونه احرازا للواقع، فما لم يكن هنا تعبد بالاحراز في رتبة سابقة فالامر بالبناء القلبي على أن هو الواقع من دون احراز تفكيك مستهجن، مضافا الى ان ظاهر لسان الادلة في قوله فليبن على يقينه الامر بالبناء العملي.

فالصحيح :أن الفرق بين الاصل المحرز وغيره كما ذكره جملة من الاستاذة: إذا كان للسان دليل الاصل لسان الإثبات فهو أصل محرز، وإذا كان لسانه لسان التنجيز أو التعذير فهو أصل عملي صرف. مثلاً لسان دليل قاعدة التجاوز إثبات الوجوب فهو محرز، لسان إثبات قاعدة الفراغ إثبات الصحة، فهو محرز، لسان إثبات قاعدة اليد إثبات الملكية، فهو محرز، لسان دليل الاستصحاب التعبد ببقاء ما علم حدوثه فهو محرز. وأما لسان البراءة فهو مجرد المعذرية من الواقع المحتمل، ولسان دليل أصالة الاحتياط مجرد تنجيز الواقع المحتمل، ولذلك في مثل اصالة الطهارة واصالة الحل ان قلنا ان مفاد قوله كل شيء لك حلال او كل شيء لك نظيف، مجرد التعذير من الحرمة المتحملة أو النجاسة المتحملة فهو اصل عملي، وأما اذا كان مفاد الدليل اثبات الحلية أو إثبات الطهارة ولو ظاهراً فهو اصل محرز، ولأجل ذلك إذا اجرينا اصالة الحل في جلد ذكّي لا ندري انه من الحيوان المحلل ام من غيره فإن كان مفاد اصالة الحل مجرد المعذرية لم تصح الصلاة في ذلك الجلد إذ لم يثبت أنه حلال، وإنما مفاد أصالة الحل مجرد المعذرية، أما إذا كان مفادها إثبات أن الجلد حلال، صحت الصلاة فيه، بلحاظ أن موضوع الصلاة أن يكون ساتر العورة مما يحل أكله، وهذا الجلد جلد حيوان يحل أكله بأصالة الحل.

الملاحظة الأخيرة: ذكر المحقق النائيني (قده) أن من آثار القطع اقتضاءه للجري العملي. وهنا نبّه الشيخ الحلي (قده) إلى أن اقتضاء الجري العملي ليس أثراً للقطع بما هو قطع، وإنما اقتضاء الجري العملي يتبع أحد أمرين: إما اهمية المحتمل فمتى ما كان المحتمل مهماً جرى المكلف على وفقه وإن لم يكن هناك قطع، أو لتعلق غرض ما بالمحتمل، كما لو كان غرض المريض الاستشفاء فغرضه يبعثه نحو شرب الدواء وإن لم يحرز أنه شفاء، فاقتضاء الجري العملي ليس أثراً للقطع بما هو قطع، كي تنزل الامارة أو الاصل المحرز منزلته من هذا الحيث.

**فتلخص مما ذكرنا**: أن الفارق بنظر المحقق النائيني (قده) بين الأمارة والاصل العملي:

**إما فارق ثبوتي،** يرجع إلى بناء العقلاء على أن الأمارة علم، يقوم مقام القطع الموضوعي في آثاره؟ أو أن الفارق بنظره إثباتي، يرجع إلى أن المجعول شرعاً في دليل اعتبار دليل الأمارة كخبر الثقة هو جعل العلمية. **والمناقشة في كلا المبنيين:**

**أما المناقشة في المبنى الاول**: فلا توجد شواهد على بناء العقلاء على اعتبار الامارة علماً، بل غاية الامر إما أن العقلاء أدركوا أن نوع الأمارة كاشف عن الواقع بالنسبة لنوع العقلاء فليست كل امارة كاشف عن الواقع ولا كل من قامت لديه الامارة ينكشف له الواقع، وإنما أدركوا وجداناً أن نوع خبر الثقة بالنسبة لنوع العقلاء كاشف عن الواقع، وهذا اقتضى منهم الجري العملي على وفقه، من دون أي اعتبار للعلمية. أو أن يقال: إن العقلاء لما رأوا غلبة مطابقة خبر الثقة للواقع كانت هذه الغلبة مقتضياً للوثوق بمفاد خبر الثقة لولا المانع، وهذا ما ذهب اليه السيد الاستاذ أي ان في كل خبر الثقة بالنسبة لكل من تلقى اقتضاء للوثوق لولا المانع، فإن كان المانع عقلائياً لم يلزم بالعمل بخبر الثقة، وإن كان المانع مرضياً أو اعتباطياً لامه العقلاء على عدم العدم بخبر الثقة لا لأنه باعتبارهم علم، وإنما لانه الطريق المتاح للوصول إلى الواقع، ليس إلا. أما أن لديهم اعتباراً للعلمية واعتباراً للأمارة قائمة مقام القطع الموضوعي فلا. وأما هذه الآثار كجواز الافتاء وجواز الشهادة فموضوعها لديهم مطلق وجود الحجة لا خصوص العلم والقطع كي يقال لديهم آثاراً تترتب على القطع والأمارة تقوم مقامها.

**المناقشة الثانية:** لو سلّمنا أن لدى العقلاء اعتباراً للأمارة علماً، فبما أنه دليل لبي فالقدر المتيقن منه قيامه مقام القطع الطريقي لا الموضوعي. بل حتى لو أقامه العقلاء مقام القطع الموضوعي في أحكامهم وتنزيلاتهم، فسريانه لآثار القطع الموضوعي لدى الشارع لا يتم إلا بناء على احتفاف أدلة اعتبار الامارة بمرتكز عقلائي واضح يكون قرينة متصلة على ظهور العلم في أدلة الشارع في العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، والنتيجة الورود، وليس الحكومة. هذا اذا كان المدعى الفارق الثبوتي.

أما إذا كان المدعى الفارق الإثباتي، فلم تنهض رواية ظاهرها اعتبار الأمارة علماً، وما ذكر في كلماتهم من الروايات:

**أما صحيحة الحميري**: (العمري ثقة فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون). لا يبعد أنه دليل لجعل الولاية للعمري بقرينة قوله (فاسمع له واطع) لا أن مفاده اعتبار العملية، مع أن ظاهر قوله (فعني يؤدي) هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، لا تنزيل خبره منزلة العلم.

**وأما رواية المراغي**: (لا عذر لأحد من شيعتنا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا الذين عرفوا بأنّا نفاوضهم سّرنا ونحمّله إياهم)، فإن دلالتها واضحة على النهي عن التشكيك في مفاد خبر الثقة، لا إلغاء الشك واعتباره علماً، على أنها خاصة بصنف من الثقات (وهم من نفاوضهم سرّنا ونحلّمه إياهم).

**وأما ما ورد في كلمات سيدنا (قده)** من أن الشارع في دليل قاعدة التجاوز ألغى الشك، فقال: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء). وقال: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء)، وقال في دليل الاستصحاب: (لا تنقض اليقين بالشك)، فإذا ألغى الشك في هذه الأدلة مع أنها أصول فمن باب أولى في الأمارة.

**فيلاحظ على ذلك:** أن قوله (فشكك ليس بشيء) غير قوله (لا شك لك)، فليس مفاد هذه العبارة إلغاء الشك، وإنما مفادها الإرشاد إلى عدم الاعتناء بالشك لا إلغاءه اعتباراً كي يكون مفادها اعتبار العلمية، حتى يقال بأنه إذا تم فيها تم في الأمارات أو في خبر الثقة. مضافاً إلى أن دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك) لا يستفاد منه أكثر من الأمر بالإبقاء العملي والنهي عن النقض العملي لا إلغاء الشك في مورد الاستصحاب.

**فتلّخص:** أن هذا المبنى، وهو أن الفارق بين الامارة والأصل بكون الامارة علماً لا يتم لا على مستوى الفارق الثبوتي ولا على مستوى الفارق الإثباتي.

يأتي الكلام حول مبنى السيد الصدر الذي ذهب إلى الفارق الثبوتي، ببيان آخر.

### 061

### الوجه الثبوتي الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده). وتوضيح ذلك بذكر ثلاثة أمور:

**الأمر الأول:** إن التزاحم على ثلاثة أقسام: التزاحم الملاكي، التلازم الامتثالي، التزاحم الحفظي. **القسم الأول: التزاحم الملاكي**: عبارة عن اجتماع ملاكين متضادين، في موضوع واحد على نحو يقتضي كل منهما تشريع الحكم على طبقه. كما إذا اجتمعت المفسدة والمصلحة اللزوميتان في السجود في الارض المغصوبة، او اذا اجتمعت المفسدة والمصلحة اللزوميتان في الخمر والميسر، {وأثمهما أكبر من نفعهما}. فحينئذ تقديم أحد الملاكين لأنه أهم من الآخر هو علاج للتزاحم الملاكي وهو أمر مختص بالمولى المقنن.

**القسم الثاني: التزاحم الامتثالي**، عبارة عن ملاكين فعليين تامين إلا أنهما في موضوعين لا في موضوع واحد، كما أنهما وصلا إلى درجة اقتضاء الجعل على طبقهما في رتبة سابقة على التزاحم، وحيث إن القدرة ليست دخيلة في الملاك في مثل هذه الموارد فبالتالي إذا قصرت قدة المكلف اتفاقا عن الجمع بين هذين الملاكين صدق على المورد التزاحم الامتثالي، كما في التزاحم بين انقاذ الغريق وإنقاذ الحريق، او بين الصلاة في آخر الوقت وإزالة النجاسة عن المسجد، فإن هنا ملاكين كل منهما في فعل مستقل عن الآخر، وكل منهما بلغ درجة الفعلية التامة التي تقتضي جعل حكم على طبقه، وليست القدرة دخيلة في تمامية أي منهما بل هما تامان في رتبة سابقة على القدرة، فإذا قصرت قدة المكلف اتفاقاً عن الجمع بينهما وقع تزاحم بين تنفيذ هذا الملاك أو تنفيذ الملاك الآخر، والأمر هنا أي علاج التزاحم، بتقديم الاهم على المهم بيد المكلف بعد انكشاف الاهم منهما لديه.

**القسم الثالث: التزاحم الحفظي**. والمقصود به لا يوجد تناف بين الملاكين في موضوع واحد، بل في المقام موضوعان، كما أنه ليس منشأ التزاحم بينهما قصور قدرة المكلف عن الجمع بينما بل المكلف قادر على الجمع بينهما لو خلي ونفسه فكل منهما في موضوع غير مزاحم لا ذاتاً ولا امتثالاً للموضوع الآخر، وإنما وقع التزاحم بينهما في مقام الحفظ وهو تزاحم بلحاظ المحركية المولوية أو بلحاظ الحفظ التشريعي من قبل المولى، كما إذا شخص المولى أن في نوع الشبهات الوجوبية أو في نوع الشبهات التحريمية أي في نوع شك المكلف في أن العمل حرام أمر لا، في هذا النوع من الشبهات توجد ملاكات، منها: ملاك لزومي واضح وموجود في بعض صغريات هذه الشبهة، ومنها ملاك ترخيصي اقتضائي على نحو الاستحباب مثلاً او نحو الاستحباب مثلاً أو على نحو الإباحة الاقتضائية موجود أيضاً في بعض صغريات هذه الشبهة.

فإذا لاحظ المولى الشبهة التحريمية كنوع من أنواع شك المكلف ورأى ان في بعض صغريات هذه الشبهات ملاكات لزومية، وفي بعض صغريات هذه الشبهة ملاكات ترخيصية اقتضائية، بمعنى أن الملاك يقتضي الترخيص، فحينئذ كيف يحفظ المولى الأهم من هذين الملاكين في مقام المحركّية بالنسبة للملاك الآخر؛ فإن من الواضح أن الملاك اللزومي الموجود في خمسين بالمائة في هذه الشبهات هو بذاته لا يقتضي المحركية إلا في حدوده وهو خمسون بالمئة، والملاك الترخيصي الاقتضائي لو خلي ونفسه لا يقتضي من المولى حفظه في حدود دائرته وهي مثلاً ثلاثون بالمائة، ولكن المولى لو أوكل الأمر إلى العبد، فإنّ العبد قد لا يصل إلى الأغراض اللزومية، أو لقدم الغرض اللزومي على غرض ترخيصي أهم، لذلك المولى لابد أن يحفظ نوع الغرض الأهم في هذا الباب وهو باب الشبهة التحريمية على نوع الغرض المهم، أن يحفظه بتوسعة دائرة المحركية. بأن يجعل طريقاً يحفظ به الغرض الأهم وهو الغرض اللزومي مثلاً على حساب الغرض الأهم، فإنه إذا جعل طريقاً فهذا الطريق يحفظ الغرض الاهم في موارده وهو الخمسون بالمائة وأيضاً يتوسع إلى موارد الغرض المهم، لأن الطريق لا ينحصر تكويناً بخصوص موارد الغرض الأهم، وإنما من أجل حفظه وكي لا يفوت منه شيء ومن باب المقدمة العلمية تتسع دائرة هذا الطريق الحافظ لما هو أوسع دائرة من المواطن الثبوتية الواقعية لذلك الغرض الأهم.

فبما يقوم به المولى من وضع طريق حافظ عند اشباه المكلف في الشبهة التحريمية مثلاً، فهو علاج للتزاحم الحفظي.

**الأمر الثاني:** أن المولى في مقام حفظ الغرض الاهم من ناحية المحركية على حساب الغرض المهم، قد يكون هذا الحفظ على أساس قوة الاحتمال، وقد يكون على أساس قوة الاحتمال ونكتة موضوعية، وقد يكون على أساس نوع المحتمل محضاً.

فإن كان هذا التعيين بداعي حفظ الغرض الأهم على أساس قوة الاحتمال، بمعنى أن المولى رأى أنه إذا جعل الحجية لخبر الثقة والمفروض أن خبر الثقة متضمن لقوة الاحتمال، فإذا جعل الحجية لخبر الثقة فلم يجعلها فقط وفقط لأنه قوة الاحتمال، بل لأن في جعل الحجية لخبر الثقة على أساس ملاكه وهو قوة الاحتمال حفظاً للأغراض اللزومية التي تشتبه بالأغراض الترخيصية في مورد الشبهة التحريمية. فهذا أمارة.

وإذا جعله على أساس المزج بين قوة الاحتمال ونكتة موضوعية كما في الاستصحاب أو في قاعدة الفراغ والتجاوز فإن المولى يرى أن في اليقين السابق بالحدوث منشئا لقوة احتمال البقاء، فقوة الاحتمال محفوظة ولكن ليس وجه الحجية فقط قوة الاحتمال وإنما لأن طبع الإنسان ان يسير تلقائيا على ما تيقن بحصوله، فاجتمع قوة الاحتمال مع نكتة موضوعية وهي نكتة نفسية في الانسان لذلك جعل الاستصحاب حجة، فجعل حجية للاستصحاب على أساس الجمع بين هذين الامرين فيه حفظ لأغراضه الاهم في موارده، وهذا ما نسميه بالأصل المحرز.

وأما إذا كانت نكتة الجعل نوع المحتمل محضاً بلا نظر لقوة الاحتمال، كما لو فرضنا أن قاعدة الطهارة: كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر. أو أصالة الحل: (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام). مجرد لسان مثبت للطهارة والحلية لا لقوة احتمالهما بل لغرض التعذير من الواقع المحتمل فليس المنظور فيه إلا نوع المحتمل، كما في أصالة الاحتياط فإن من الواضح أن أصالة الاحتياط لم يلحظ فيها قوة الاحتمال إطلاقاً، بل المحافظة على الواقع المحتمل. فهذا ما يسمى بالأصل العملي الصرف.

**الأمر الثالث:** بعد المفروغية عن أن النكتة في جعل الحجية للأمارة هو إبراز الاهتمام بالواقع أي حفظ الغرض الأهم على أساس قوة الاحتمال، فإن هذا الجعل ينبسط على الملزوم ولوازمه أي على مؤدى الامارة ومثبتاتها، والسر في ذلك: ان ما ورد في السنة الأصوليين من مباني ومسالك خمسة في معنى حجية الأمارة، حيث إن صاحب الكفاية ذهب إلى أن معنى حجية الأمارة جعل المنجزية والمعذرية، وذهب المحقق النائيني (قده) وتلامذته إلى أن معنى حجية الأمارة هو جعل العلمية وتتميم الكشف، وذهب المحقق الاصفهاني (قده) إلى أن معنى حجية الامارة جعل الحجية نفسها، فإن الحجية حكم وضعي له معنى ارتكازي عقلائي وهو ما يصح الاحتجاج به من المولى على العبد أو بالعكس.

وذهب الشيخ الأعظم إلى أن معنى حجية الامارة التصديق العملي، أي مجرد ترتيب الأثر على مؤدى الأمارة، إن إلزامياً أو ترخيصياً، فهنا ذكر السيد الشهيد (قده) سواء كان المجعول في الأمارة المؤدى، أو أن المجعول تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما اختاره سيد المنتقى،

والنتيجة: أن كل هذه المضامين مجرد صياغات إثباتية لا يترتب عليها أثر، وإنما الأثر كل الأثر في حفظ الغرض الأهم عند التزاحم الحفظي أو في رفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى إبراز الاهتمام بالواقع بغض النظر عن سنخ ما هو المجعول هل أن المجعول هو العلمية أو الحجية أو المؤدى او غير ذلك، إن كان هذا الجعل بأي لسان وبأي صياغة ، مبرزا للاهتمام بالواقع أي حافظاً للغرض الأهم في موارد الاشتباه والتردد على أساس قوة الاحتمال فهو أمارة وإلا فهو أصل، سواء كان اصلاً محرزاً أو اصلاً عملياً صرفاً. فبما أن النكتة في جعل الحجية للأمارة قوة الاحتمال، فمن الواضح أن قوة الاحتمال تكويناً وبغض النظر عن جعل المولى سواء كان عقلائيا او شرعية منبسطة على مؤدى الأمارة ولوازمها فإن الإنسان الذي يتلقى خبر الثقة أو الشهرة أو الاقرار أو ما شاكل من الأمارات كما ينكشف له المؤدى كشفاً ناقصاً بمقدار ستين أو سبعين بالمائة، فإنه ينكشف له اللوازم والمثبتات كشفاً ظنياً، وبالتالي ما دام هذا الملاك موجوداً في رتبة سابقة فإذا جعل المولى الحجية للأمارة كانت حجة في مداليلها المطابقية ولوازمها ومثبتاتها، فهذا هو وجه النكتة في حجية المثبتات.

وحيث إنه في الاصل العملي لم يجعله على أساس قوة الاحتمال محضاً، سواء لم يلحظ النكتة أو لاحظها مع نكتة أخرى فحينئذٍ لا ينبسط هذا الجعل حتى على مستوى المثبتات واللوازم.

### 062

ما زال الكلام في تقرير مبنى السيد الشهيد (قده) في الفرق الثبوتي بين الأمارة والأصل بنحو يوجب حجية المثبتات في الأمارة دون الأصل.

وقد أوضح مطلبه بشكل أدق، ما ذكره في مباحث الأصول، وتوضيحه:

أن منطلق المولى في التمييز في موارد التزاحم الحفظي تارة يكون من جهة علمه بالملاكات الواقعية وتارة يكون من جهة اختلاط هذه الملاكات على المكلف. فهنا جهتان تصلحان لتصوير التزاحم الحفظي وعلاجه، ولكنهما مختلفان من حيث الاثر المرتبط بمحل كلامنا.

**الجهة الأولى**: أن يفترض أن المقنن انطلق في تحقيق التزاحم الحفظي وعلاجه من جهة علمه واحاطته بالملاكات [[43]](#footnote-44)بغمض النظر عن اشتباه هذه الملاكات لدى المكلف، فإذا كان هذا هو منطلق المقنن فحينئذٍ إذا لاحظ المقنن الخبير بالملاكات أن جميع الملاكات لزومية، أو جميع الملاكات ترخيصية فلا يوجد تزاحم حفظي، أو أن المقنن لاحظ أن المكلف ليس لديه شبهة، فلا موجب للتزاحم الحفظي أو أن لديه شبهة ولكن شبهة نادرة لا توجب ان يوضع قانونا للتزاحم الحفظي فيكفي ان يرفع حيرته في مورد تلك الشبهة، فإنما يتصور التزاحم الحفظي إذا نظر المولى لمحيط تشريعه من خلال علمه بالملاكات والمصالح والمفاسد إنما يتصور تزاحم حفظي في موردين:

**المورد الأول**: أن تتنوع الملاكات، فهناك فئة ذات ملاكات لزومية، وفئة من الموارد ذات ملاكات ترخيصية اقتضائية ولو جعل البراءة لخسر ملاكاته اللزومية، ولو جعل الاحتياط لفوت ملاكاته الترخيصية الاقتضائية، فهنا مقتضى كونه مقننا حكيما ان يلاحظ الأهمية من حيث الكيف ومن حيث الكم، **وبيان ذلك:** **تارة يكون ملاك لزومي واحد،** يعدل مائة ملاك ترخيصي اقتضائي فتكون أهمية الأول اهمية كيفية، أي أن نوع هذا الملاك اللزومي أو نوع هذا الملاك الترخيصي لا يعادله ملاك آخر، فهو من حيث كيفه أهم.

**وتارة تلاحظ الأهمية من حيث الكمية**، أي أن كل ملاك لو وضعنا أيدينا عليه فليس أهم من غيره، لكن إذا نظرنا إلى مجموع مائة ملاك وإن كانت هذه المئة ترخيصية لكن بلحاظ مجموعها تكون أهم من ذلك الملاك اللزومي الموجود في الفئة الأخرى. فلابد أن يلحظ المولى الأهمية كماً وكيفاً.

وبعد الكسر والانكسار في المقارنة بينهما يقدم ما هو الأهم، ومعنى أنه يقدم الأهم أنه يوسع دائرة محركيته، فتكون سعة أو دائرة محركيته أوسع من دائرة وجوده، فلو فرضنا أن دائرة وجوده كملاك لزومي خاص بمورد أو موردين، ولكن حتى يتحفظ المولى عليه ويصونه عن الفوت يوسع دائرة محركيته بأوسع من دائرة وجوده، فيلزم به عشرة موارد مع أن مورد الملاك اللزومي مورد واحد، لكن المولى يأمر بالاحتياط في عشرة موارد تحفظا على ذلك الملاك اللزومي الأهم، فسعة دائرة المحركية أكبر من سعة دائرة الوجود.

**المورد الثاني**: أن يفترض أن ذلك حتى في الأمارات نفسها، بأن نقول: الأمارة اما خبر ثقة أو شهرة أو سوق أو يد، والمولى بمقتضى خبرته بمحيط تشريعه وملاكات أحكامه أدرك أنه فيما سوى خبر الثقة من الأمارات الملاكات الترخيصية أهم من الملاكات اللزومية، فإذا فرزنا خبر الثقة عن بقية الامارات ونظرنا إلى مورد الامارات الاخرى وجدانا ان الاغراض الترخيصية أهم من الاغراض اللزومية، فلا مشكلة في مورد الامارات الاخرى أن نجعل البراءة حاكمة على الامارات أو اصالة الحل، واما إذا جئنا لخبر الثقة وجدنا انه في موارد خبر الثقة الاغراض اللزومية اهم من الناحية الكمية، أهم من الاغراض الترخيصية، وإن كان فيه اغراض ترخيصية لكن مجموع الاغراض اللزومية بما هو مجموع أهم من الأغراض الترخيصية، لذلك لو فتح المولى مجال البراءة ولو على نحو الموجبة الجزئية لصدم (مجموع الأغراض اللزومية) وإن لم يصدم بعض الاغراض اللزومية (لأنها في ذاتها ليست اهم) وإنما مهمة بلحاظ المجموع، فلو فتح باب البراءة ولو على نحو الموجبة الجزئية لصدم الأهمية من حيث المجموع، وبالتالي فيضطر إلى أن يجعل الحجية لخبر الثقة صوناً لتلك الملاكات اللزومية وإن كانت أهميتها من حيث المجموع.

فبناءً على هذا لا موجب لحجية المثبتات، إذا ما دام المولى قد انطلق في التزاحم الحفظي تصويره وعلاجه من خلال خبرته بملاكات أحكامه، فلعل المولى رأى أن جعل الحجية لخصوص خبر الثقة دون بقية الأمارات كافٍ بصون أغراضه اللزومية، ولعل المولى رأى أن تخصيص حجية خبر الثقة بالدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية البيّنة دون غيرها، ايضاً وافٍ بصون ملاكاته اللزومية وحفظها، فلا حاجة لأن يوسع دائرة التعبد وجعل العلمية حتى بالنسبة للوازم والمثبتات مطلقاً. إذن بناء على هذا المنطلق نقول لا موجب لحجية المثبتات.

**الجهة الثانية:[[44]](#footnote-45)** إذا كان منطلق المولى في تحقيق التزاحم الحفظي وعلاجه لا من خلال علمه بالملاكات فلنفترض أن المولى مقنن عقلائي ليس له احاطة بتمام الملاكات وإنما لديه علم بنحو الموجبة الجزئية من جهة تجاربه ببعض الملاكات في الجملة، أو أنه المولى المشرع لكن وضع نفسه موضع المكلف الذي اشتبهت عليه الملاكات واختلطت عليه الموارد، فهو في تنقيح التزاحم الحفظي وعلاجه ينطلق من جهة الاختلاط والاشتباه. فكيف يقوم بصون الملاك الأهم؟

فبناء على هذا يقول لابد لي في مقام العلاج من ملاحظة نوع المحتمل كما ذكرناه في الجهة الأولى، وهي الأهمية من جهة الكيف أو من جهة الكم، كل ذلك مراعاة للمحتمل، فلابد من ملاحظة نوع المحتمل ولكن في فرض تساوي الاحتمالين، لأنني مكلف قد اشتبه عليّ الواقع فأعيش في دائرة الاحتمال، فبما أنني في دائرة الاحتمال لا دائرة الخبرة بالملاكات ومعرفتها، فإذا تساوى الاحتمالان لدي إذن انطلق في مقام الترجيح بملاحظة نوع المحتمل، اي الأهمية من جهة الكيف أو من جهة الكم التي سبقت في الجهة الاولى.

وأما إذا افترضنا أن في أحد الطرفين قوة احتمال، بنحو يعتد به العقلاء، فإننا إذا رجعنا إلى المرتكز العقلائي في مقام تقنينه نرى أنه يقدم قوة الاحتمال على نوع المحتمل إذا كانت القوة بحد يعتد به. فإذا رأى المقنن العقلائي أنه لو اصدر قانوناً بجواز الاجهاض للجنين قبل ولوج الروح فإنه في اصدار هذا القانون سيعالج مصلحة مهمة وهي مصلحة التسهيل على الأمهات اللاتي يلقين حرجاً أو ضرراً في التحفظ على هذا الجنين، فمن جهة المحتمل له أهمية، كيفاً أو كماً، ولكن حيث إن لدى هذا المقنن قوة احتمال، أي انه في مثل هذا المورد لديه احتمال في ستين بالمائة أو بسعبين بالمائة ان في تشريع هذا القانون سوف تحصل المفسدة الفلانية، وإن كانت المفسدتان متساويتين، ولكن حيث إن قوة الاحتمال مع الثانية لا مع الأولى، فإن المرتكز العقلائي يقدم قوة الاحتمال، فبما أن المرتكز العقلائي يتكأ على قوة الاحتمال في بعض الموارد إذن لابد من مراعاة قوة الاحتمال في علاج التزاحم الحفظي إذا انطلقنا من المنطلق الثاني وهو فرض الاشتباه والتردد، فلأجل ذلك لو فرضنا أن لدينا دائرة وفيها مائة مورد كلها اغراض ترخيصية واقعاً، يعني المحتمل فيها اغراض ترخيصية، لكن قام خبر ثقة في هذه الموارد على حكم إلزامي ولو في مورد منها، فبمجرد قيام خبر ثقة على حكم إلزامي فيها تولدت قوة الاحتمال، فصار نتيجة قيام خبر الثقة أن لدينا احتمالاً قويا ًيعتد به لدى العقلاء بوجود الزام أو غرض لزومي بين هذه الموارد، من هنا الشارع يتصدى لجعل الحجية لخبر الثقة، على اساس ملاك قوة الاحتمال تطبيقاً للمرتكز العقلائي، فإذا جعل الحجية لخبر الثقة مع ان المحتمل لو لاحظناه في نفسه اغراض ترخيصية لكن بما ان قيام خبر الثقة على حكم لزومي رفع من درجة احتمال الملاك اللزومي بين هذه الموارد، جعل الحجية لخبر الثقة على اساس قوة الاحتمال، فبما أن الملاك للحجية قوة الاحتمال محضاً فقوة الاحتمال تنبسط على المدلول المطابقي وسائر اللوازم والمثبتات، فإن من اكتشف الواقع فقد اكتشف لوازمه ومثبتاته، ولا معنى للتفصيل بين اللوازم الجلية واللوازم الخفية، فإن من اكتشف الواقع اكتشفه بسائر اللوازم وإن كانت اللوازم خفية، إذ ليس البحث في حجية الظهور كي يقال بأن اللوازم الخفية ليست من سنخ الظهور، وإنما مركز البحث في اكتشاف الواقع فمن اكتشف الواقع اكتشفه بتمام لوازمه ومثبتاته، فتكون على أساس ذلك المثبتات حجة.

### 063

**وقد فرّع على ذلك أموراً في مباحث الاصول[[45]](#footnote-46):**

**الأمر الأول:** أن ما ذكر من أن للمجعول في باب الامارات الحجية على أساس قوة الاحتمال محضاً، فإنما هو ناظر للأمارات المفيدة للإلزام وليس شاملاً للأمارات المفيدة للترخيص كخبر الثقة الدال على الحلية والمعذرية.

**والوجه في ذك نكتتان: ثبوتية: وإثباتية.**

**1ـ النكتة الثبوتية:** فإنه لا يحتمل أن تكون الأغراض الترخيصية في موارد قيام الأمارة على الترخيص أهم من الأغراض الترخيصية في مورد قيام الاصل على الترخيص فبحسب المرتكز المتشرعي الغرض الترخيصي سواء قامت عليه امارة أو قام عليه اصل فإنه بنسق واحد.

**2ـ النكتة الإثباتية:** أن ظاهر دليل حجية الأمارة بناء على قوة الاحتمال أنه جعل لحجية أمارة مغيّرة للوظيفة، فدليل حجية الأمارة منصرف من الأول عن الأمارة الدالة على الرخصة والمؤثرية، فإن ظاهر سياقه جعل الحجية للأمارة بلحاظ أنها مغيّرة للوظيفة الأولية، أي للوظيفة التي لولا الأمارة لكانت هي وظيفة المكلف، وذلك فيما إذا كانت هذه الوظيفة مستفادة من الأصل العملي، كأصالة الحل والطهارة، والبراءة والاستصحاب. فإن انصراف دليل الحجية على أساس قوة الاحتمال لجعل حجية الامارة المغيرة للوظيفة يعني عدم شمول هذا الدليل للأمارة المرخصة، ويؤكد ذلك أن دليل البراءة كـ (رفع عن امتي ما لا يعلمون) ودليل أصالة الحل يشمل موارد الامارة المرخصة بمقتضى إطلاقه، فإذا كان دليل أصالة البراءة وأصالة الحل شاملا بإطلاقه لمورد قيام الامارة المرخصة فمقتضى هذا الاطلاق أن حكم الأمارة المرخصة حكم الأصل من حيث إن حجيتها لم تبن على أساس قوة الاحتمال محضاً، وإنما بنيت على أساس قوة الاحتمال ونوع المحتمل. لا على أساس قوة الاحتمال محضاً.

إذن بالنتيجة، يمكن القول أنه في الأمارات المرخصة لم تثبت حجية المثبتات واللوازم، لأن دليل الحجية على أساس قوة الاحتمال ليس شاملاً لها.

**الأمر الثاني**: إن المدارس الأصولية انشغلت بالصياغة اللسانية لتحليل هذا المرتكز العقلائي على حجية الأمارة في مثبتاتها، لأن هناك ارتكازاً مفروغا عنه وهو بناء العقلاء على التمسك بمثبتات الأمارة، كإلزام المقر بلوازم إقراره، وإنما نحن في مقام تحليل هذا المرتكز وما هي النكتة وراء ذلك، فما أشغل به الأصوليون انفسهم من أن السر في ذلك هو جعل المؤدى، أو السر في ذلك جعل العلمية أو السر في ذلك تنزيل المؤدى، كل ذلك بعيد عن نقطة التحليل حيث إن هذه مجرد صياغات إثباتية لا تبرز بنحو واضح ما هي النكتة في حجية المثبتات.

ولذلك أشكل سيدنا الخوئي (قده) على هذه الصياغات: بأنه مع ان أوضحها هو اعتبار العلمية، وقد أشكل عليه، بأن اعتبار العلمية للمؤدى لا يعني اعتبار العلمية للوازمه ومثبتاته فإن المعتبر بمقدار الاعتبار، فسراية الاعتبار للوازم والمثبتات بلا وجه.

ولكن الصحيح هو ما ذكرنا: من أن هناك نكتة ثبوتية، تقتضي حجية مثبتات الأمارة دون غيرها.

والسر في ذلك: أنه بعد المفروغية عن أن قيام الامارة ليس سبباً لوجود مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، ولو كانت هذه المصلحة هي المصلحة السلوكية كما هو مبنى الشيخ الأعظم، وعدم وجود نكتة نفسية لدى المرتكز العقلائي تقتضي حجية الأمارة، وترتيب آثار الواقع ولوازمه عليها، وعدم نشؤ الجعل لحجية الأمارة عن مصلحة، لا مصلحة في الجعل كما ذهب اليه جمع منهم السيد الخوئي (قده) من أن هناك مصلحة في الجعل وهي التسهيل فإن هذا لا شاهد عليه لدى المرتكزات، ولا شاهد على المتعلق كسائر الاوامر النفسية التي تنشأ عن مصلحة في المتعلق،

فإذا لم يكن وجه حجية الأمارة كل هذه الأمور إذن فليس منشأ بناء العقلاء على ترتيب أثر الواقع ولوازم الواقع على الأمارة إلا قوة الاحتمال، بلا حاجة لأي شيء آخر، وهو أن الأمارة واجدة تكويناً لقوة الاحتمال، وقوة الاحتمال جهة كشف للواقع، ومتى انكشف الواقع بنحو من الكشف انكشفت لوازمه ومثبتاته، بلا حاجة إلى هذه الضميمة.

نعم، الصيغة الأنسب بهذا البناء العقلائي صيغة المحقق النائيني، وهو جعل العلمية، حتى أن صاحب أضواء وآراء، ذكر عن استاذه أنه تراجع عن نقد مدرسة المحقق النائيني وأفاد أنها منسجمة مع المرتكزات العقلائية، بلحاظ أن عالم العقلاء لديه تشريعات وقوانين ذات مصالح ومفاسد لزومية، والطريق المتعارف للوصول إلى هذه القوانين والتشريعات هو الأمارات ومنها خبر الثقة، فمن المناسب أن العقلاء يلزمون بهذه الأمارات في تحصيل قوانينهم وتشريعاتهم على نحو يعد قيام الأمارة على القانون وصولاً للقانون، ولذلك يحتجون على من تخلف عن الأمارة الحاكية عن القانون.

إذن بالنتيجة قوة الاحتمال المتوفرة في الأمارات هي النكتة في سريان البناء العقلائي للوازم والمثبتات.

**الأمر الثالث:** بأن السيد الشهيد (قده) ذكر في بحث (الاستصحاب) أنه تارة تكون النكتة في الجعل المرجح الكيفي، بمعنى أن الأغراض اللزومية في كل مورد أهم من الأغراض الترخيصية، فلذلك جعل وجوب الاحتياط، فهنا لا تكون المثبتات حجة، لأن كون الغرض اللزومي في مؤدى الطريق اهم من الغرض الترخيصي لا يعني أن الغرض اللزومي في اللوازم ايضاً اهم من الغرض الترخيصي بل لعل العكس هو الصحيح. وإن كانت النكتة المرجح الكمي بمعنى أنه إذا لاحظنا مجموع الأغراض والملاكات وجدنا أن الأغراض اللزومية أكثر من الأغراض الترخيصية، وإن لم تكن أهم إلا أنها اكثر منها، وإن تساوت معها في الاهمية والكيفية. فإذا كانت الترجيح بلحاظ هذا الاكثرية فهو مرجح كمي لا يستفاد منه حجية اللوازم والمثبتات اذ لعل الاغراض اللزومية في المؤدى اكثر من الترخيصية ولكن في اللوازم لعل الاغراض الترخيصية اكثر.

وأما إذا كانت النكتة في الحجية قوة الاحتمال على نحو العموم الاستغراقي أي أن في كل امارة مع غمض النظر عما عداها قوة احتمال المصادفة للواقع، فإن احتمال صدقها اكثر من احتمال كذبها، بحيث لو نظرنا لكل خبر فإن احتمال صدقه اقوى من احتمال كذبه حتى مع عدم وجود خبر في الشريعة إلا هو.

فإذا كانت النكتة كذلك انبسطت قوة الاحتمال على المدلول المطابقي واللوازم، وهذه العبارة فتحت باباً، وهي أنه لو كانت النكتة في حجية الأمارة قوة الاحتمال ولكن بالنظر المجموعي لا بالنظر الاستغراقي، فما هي النتيجة؟

حيث إن هذه العبارة تحتمل معنيين:

**المعنى الأول:** أن الملحوظ هنا في قوة الاحتمال بالنظر المجموعي على نحو الطريقية المحضة، أي أن قوة الاحتمال لم تلحظ لذاتها وإنما لوحظت مرآة لمجموع الأغراض والملاكات، فإذا كانت لوحظت حاكية عن المجموع ولم تلحظ لذاتها وفرضنا أن الأغراض اللزومية في المجموع أكثر من الترخيصية، كان الترجيح حينئذٍ مصداقاً للمرجح الكمي لا للمرجح الاحتمالي، أي البناء على قوة الاحتمال، فإن قوة الاحتمال لم تلحظ إلا طريقاً محضاً.

**المعنى الثاني:** أن المقصود بقوة الاحتمال بنحو النظر المجموعي أن قوة الاحتمال ملحوظة بذاتها، ومعنى انها بالنظر المجموعي ان صدق الامارات بلحاظ المجموع اكثر من كذبها، فحيث إن المولى إذا استقرأ المجموع فكان مائة وفي كل مورد أمارة فعدد الامارة مائة وكان سبعون منها صادقاً فبلحاظ أن أغلب الأمارات صادقة كان ذلك عاملاً مولداً لقوة الاحتمال بالنظر المجموعي.

فعلى هذا تكون قوة الاحتمال ملحوظة لذاتها، فهل أن السيد الشهيد يرى أن نكتة حجية الأمارة التي تقتضي حجية المثبتات تشمل قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي وقوة الاحتمال بالنظر المجموعي؟ أم لا؟

هذا ما يأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى.

### 064

ذكرنا فيما سبق، أن تقرير مباحث الأصول للسيد الصدر (قده)، شرح مطلبه بأن نكتة حجية الأمارة هي قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي وبالنظر المجموعي.

وبيان ذلك: أن المشرع لاحظ أن كل أمارة بما هي مع غمض النظر عن وجود أمارات أخرى قوة احتمال صدقها ومطابقتها للواقع أكثر من احتمال كذبها، وهذه القوة الملحوظة في كل أمارة في حد ذاتها ملاك في حجية الأمارة، وبما أن قوة الاحتمال تنبسط على المدلول المطابقي وعلى المثبتات أيضاً، فبالتالي كل أمارة حجة في مثبتاتها،

وأيضاً لاحظ قوة الاحتمال على نحو العموم المجموعي لا بمعنى أنه لاحظ قوة الاحتمال على نحو الطريقية المحضة للأغراض الواقعية فرأى ان الاغراض اللزومية واقعا اكثر من الاغراض الترخيصية فبنى على ذلك حجية الامارة، لأن هذا يعود إلى ملاحظة المرجح الكمي لا إلى ملاحظة قوة الاحتمال ما دامت قوة الاحتمال ليست إلا طريقا للواقع وأن المدار على الواقع، وهو أن الأغراض اللزومية واقعا أكثر من الأغراض الترخيصية فهذا رجوع للمرجح الكمي، ولا ملازمة بين لحاظه وبين حجية المثبتات.

إنما المقصود أن قوة الاحتمال بالنظر المجموعي لوحظت على نحو الموضوعية، أي أن المولى إذا لاحظ مجموع أخبار الثقات أو لاحظ مجموع الأمارات، رأى أن أكثرها صادق، فهي وإن لم تكن في كل واحد منها صادقة لكن إذا لاحظ المجموع رأى أن سبعين بالمائة من الامارات صادقة من هذا المجموع، فبما أن أكثرها صادق أوجب ذلك قوة الاحتمال فيها.

وبالتالي قوة الاحتمال الناشئة عن أكثرية الصدق أيضاً عامل في حجية المثبتات، لأن ما كان أكثره صادقاً بلحاظ المدلول المطابقي فلا محالة أكثره صادق بلحاظ المثبتات أيضاً، إذن فالمولى عندما لاحظ في حجية خبر الثقة قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي وقوة الاحتمال بالنظر المجموعي وكلاهما ملازم لثبوت اللوازم، كان جعل الحجية للأمارة على أساس قوة الاحتمال بالنظرين مؤدياً لحجية الأمارة في مثبتاتها.

وهنا مجموعة من الملاحظات:

الملاحظة الأولى: وهي اشبه بالملاحظة الفنية، أنّ السيد الصدر قده في باب حجية الشهرة أورد اشكالاً على نفسه وأجاب عنه، فقد ذكر هناك: إذا كان المناط في حجية خبر الثقة قوة الاحتمال فهذا هو المناط نفسه في الشهرة، إذ ليست الشهرة أقل احتمالاً وكاشفية من خبر الثقة، فإذا كان تمام المناط في حجية خبر الثقة أقوائية الاحتمال، إذن فلنقل بحجية الشهرة الفتوائية أيضاً، فإن قوة احتمال مطابقتها للواقع لا تقل عن قوة الاحتمال في خبر الثقة.

وبناء على ذلك نقول: بأن الشهرة حجة في المدلول المطابقي وفي المثبتات لعين الملاك في خبر الثقة، مع أن الأعلام ينكرون حجية الشهرة الفتوائية.

فأجاب عن ذلك: بما أن الغرض النهائي من جعل الحجية للأمارة احراز أغراض المولى، بأن لا تفوت أغراض المولى على المكلف لو لم يجعل الحجية للأمارة، فلأجل ذلك رأى المولى أن أخبار الثقات وافية بأغراضه وملاكاته، فلا حاجة لجعل الحجية للشهرة وإن كانت واجدة لقوة الاحتمال حيث إن أحكام الشارع أغلبها وصل عن طريق أخبار الثقات، فبما أن قوانينه وتشريعاته قد وصل أغلبها عن طريق أخبار الثقات وقد شخّص أن أغلب ما وصل من أخبار الثقّات في أحكامه قد وفى بملاكاته وأغراضه فلا مبرر لجعل الحجية للشهرة وإن كانت واجدة لقوة الاحتمال التي هي متوفرة في خبر الثقة.

فهذا الجواب في بحث الشهرة اقحم إشكالاً في المقام عليه، وهو: لازم ما ذكرته في تفصّيك عن الا شكال في بحث حجية الشهرة أن المناط في حجية خبر الثقة ليس قوة الاحتمال محضاً بل بضميمة أيضاً، وهي مرجح موضوعي، لا مرجح طريقي محض، فإنه كما لوحظ في جعل حجية خبر الثقة قوة الاحتمال لوحظ أيضاً فيه وفاءه بمعظم الملاكات والاغراض، فليست العلة المنحصرة لحجية خبر الثقة قوة الاحتمال كي ينبسط هذا الملاك على المدلول المطابقي والإلتزامي، بل ما دام قد لاحظ ضميمة وهي وفاء خبر الثقة بمعظم الملاكات فلعله بلحاظ هذه الضميمة لا ينبسط الملاك حتى على المثبتات أيضاً.

ولكن في تقرير مباحث الأصول تصدى لدفع هذا الا شكال عن استاذه (قده).[[46]](#footnote-47)

وبيان ذلك بحسب تقريبنا بأحد وجهين:

الوجه الأول: بأن هناك فرق بين الجانب الإيجابي وهو جعل الحجية لخبر الثقة، والجانب السلبي وهو عدم جعل الحجية للشهرة، فهو في الجانب الإيجابي إنما جعل الحجية لخبر الثقة على أساس قوة الاحتمال محضاً، لا لضميمة أخرى، ولكن في الجانب السلبي أي لِمَ لم يجعل الحجية للشهرة؟ لأنه يرى أن أغراضه قد استوفيت بجعل الحجية لخبر الثقة، فالوفاء بالأغراض ليس ملاكاً للجانب الإيجابي وإنما هو ملاك لعدم جعل الحجية للشهرة.

بعبارة أخرى: أن المقتضي لجعل الحجية للشهرة موجود وهو توفرها على قوة الاحتمال، لكن المانع موجود أيضاً وهو أن ما تحصله الشهرات من أغراض وملاكات قد حصل بغيره، فلا مبرر لجعل الحجية له.

الوجه الثاني: أن يقال: ليس المقصود بما ذكر في بحث حجية الشهرة أن الملاك في حجية خبر الثقة أمران: قوة الاحتمال، والوفاء بالأغراض، وإنما المقصود أن الشارع لاحظ الشهرة في طول جعل الحجية لخبر الثقة، فلو لاحظ الشهرة في عرض خبر الثقة لرآهما متساويين، فكل منهما واجد لملاك الحجية، لكنه لاحظ الشهرة في طول جعله للحجية لخبر الثقة، فلما لاحظ الشهرة في طول جعل الحجية لخبر الثقة رأى أن الشهرات على نوعين:

النوع الأول: مطابق لنفس أخبار الثقة، وبعضها غير مطابق، يعني ليس عليه خبر ثقة. فبالنسبة للمطابق لا معنى لجعل الحجية لها، فإن هذه الشهرات متطابقة مضموناً مع أخبار الثقات التي جعل الحجية لها.

النوع الثاني: وهو الشهرات التي ليس على طبقها خبر ثقة، لم يعلم أن أغلبها صادق، فإن الملاك في الحجية ملاحظة النظرين معاً، ففي أخبار الثقات مضافاً إلى أن كل خبر احتمال صدقه أكبر كذبه، أن مجموع الثقات أغلبه صادق.

بينما في الشهرات، قسم منها مطابق لأخبار الثقات ولا معنى لجعل الحجية لها، والقسم الآخر الذي ليس على طبقه خبر ثقة لم يحرز أن أغلبه صادق وإن كان في كل شهرة احتمال الصدق أكبر، فقوة الاحتمال بالنظر المجموعي ليست قائمة في الشهرات التي لم يقم على طبقها خبر ثقة. فهذا هو الذي أوجب التفكيك بين جعل الحجية لخبر الثقة وعدم الجعل للشهرات.

### 065

الا شكال الثاني: على ما ذكره السيد الصدر بحسب تقرير مباحث الأصول:

من أين نحرز حجية الأمارة كخبر الثقة، حتى في مثبتاته، مع أننا نحتمل أن البناء على حجية مثبتاته بلحاظ مطابقة هذه المثبتات لمداليل مطابقية لأخبار أخرى، فإذا كنا نحتمل أن بناء العقلاء أو الشارع على العمل بمثبتات خبر الثقة لموافقة هذه المثبتات لمداليل مطابقية لأدلة أخرى أو لأخبار أخرى.

وأما المثبتات التي لم توافق مداليل مطابقية لأدلة أخرى، فلا نحرز أن أكثرها صادق كي يكون حجة، فما دام الملاك في حجية الأمارة في مثبتاتها أن اكثر أفرادها صادق وهو ما عبر عنه بقوة الاحتمال بالنظر المجموعي، فمن أين نحرز أن أكثرية الصدق حتى في المثبتات، فلعل البناء على العمل بالمثبتات في بعض الأمارات لموافقة هذه المثبتات لمداليل مطابقية لأمارات أخرى.

وأما ما ليس مطابقاً لمداليل مطابقية لأمارات أخرى، فلم يحرز أغلبية صدقه ومطابقته للواقع، كي يبنى على حجية المثبتات مطلقاً.

ولكنه في (حاشية مباحث الأصول)[[47]](#footnote-48)، أجاب عن ذلك: بنقل السؤال إلى تلك الأخبار التي لها مداليل مطابقية والتزامية ولم تتطابق مثبتاتها مع دلالات مطابقية أخرى، فإننا حيث صنفنا الأخبار إلى صفنين:

الصنف الأول: أخبار لها مداليل إخبارية ولها مثبتات تتطابق مع مداليل مطابقية لأدلة أخرى، فهذه حجة، في مدلولها المطابقي وفي مثبتاتها.

الصنف الثاني: أخبار لها مداليل مطابقية ولها مثبتات لكن لم تتطابق مثبتاتها مع مداليل مطابقية لأدلة أخرى. فننقل السؤال إلى الصنف الثاني، فنقول:

هل هذا الصنف دخيل في خلق أغلبية الصدق أم ليس بدخيل، هل هذا الصنف مساهم في قوة الاحتمال بالنظر المجموعي أم ليس مساهماً؟

فإن لم يكن هذا الصنف الثاني ذا دخل ولا مساهماً في خلق قوة الاحتمال بالنظر المجموعي أو في خلق أغلبية الصدق فإذن بالنتيجة لم نحرز أغلبية الصدق في المجموع ما دام الصنف الثاني في الأخبار أو في الأمارات، مما لا دخل له في صنع قوة الاحتمال، أو لا دخل له في خلق أغلبية الصدق، إذن لم نحرز أغلبية الصدق بلحاظ المجموع لان صنفاً منها لا دخل لها بذلك.

وأما إذا افترضنا ان الصنف الثاني لها مدلول مطابقي ولها مداليل التزامية لم تتطابق مع أدلة أخرى، هذا الصنف من الأخبار له دخل في تحقيق قوة الاحتمال، إذن فكما له دخل في تحقيق قوة الاحتمال بمدلوله المطابقي فله دخل في تحقيق قوة الاحتمال ايضاً بمداليله الالتزامية ومثبتاته، إذ لا يحتمل كذب مثبتاته مع صدق مداليله المطابقية.

إذن بالنتيجة: لا يرد الا شكال المزبور وهو: لعل السر في حجية المثبتات لبعض الأمارات كالأخبار، موافقتها لمداليل مطابقية لأمارات أخرى. فهذا الا شكال غير وارد.

فإن قلت: إن هذا تمسك بلازم الامارة وهو نفس البحث، فكيف يستدل على حجية المثبتات بالمثبتات، بمعنى أنكم في جوابكم عن الا شكال استدللتم بمدلول التزامي لدليل حجية الامارة فقلتم: ما دلّ على حجية الصنف الثاني من الأمارات في مدلوله المطابقي دلّ على حجيته في مثبتاته بالملازمة لأننا لا نحتمل كذب مثبتاته مع صدق مداليله المطابقية، فهذا استدلال بمثبتات دليل حجية الامارة، ونحن ما زلنا في نفس هذا البحث، وهو ما هو الوجه في حجية مثبتات الامارة.

قلنا: إن الدليل على حجية الامارة إما السيرة العقلائية وهم عندما جرى بناؤهم العملي ليس هناك لازم وملزوم، وإنما جرى بناءهم العملي على الأخذ بالمداليل المطابقية والإلتزامية في عرض واحد، لا أنهم أخذوا بالأول واستفدنا الثاني باللازم، وإن كان الدليل على حجية الأمارة هو الأدلة اللفظية الصادرة من المشرع، فالمفروض أن هذه الأدلة اللفظية قد دلّت على حجية الأمارة بمناط ألا وهو قوة الاحتمال، فبما أنها قد دلّت على حجية الأمارة بمناط، الا وهو قوة الاحتمال، بالنظر الاستغراقي وبالنظر المجموعي، فمقتضى عموم هذا المناط شموله للمثبتات، لا أننا استدلنا على حجية المثبتات بمثبتات دليل حجية الأمارة كي يقال هذا هو أول محل البحث ومحل النزاع.

الا شكال الثالث: ما أورد في بعض الكلمات المطبوعة على السيد الصدر (قده)، من أن السيد الصدر بنى على التمسك بحكومة قاعدة التجاوز على قاعدة الشك في الركعات، وهذا لا يتم إلا بناء على الأخذ بألسنة الأدلة، ولحاظها على نحو الموضوعية، لا مجرد التعبير الأدبي. بيان ذلك:

ذكر سيد العروة لو أن المصلي في السجدة الثانية من الركعة الثانية شك في سجدتي الركعة الأولى وفي ركوع الركعة الثانية، فهو لا يدري هل سجد سجدتي الركعة الأولى؟ وهل ركعة في الركعة الثانية أم لا؟ فهو شك في الجميع، فإن شكه هذا يأول إلى الشك في أنه في الأولى أو في الثانية، لأنه إذا لم يدر هل سجد سجدتين في الركعة الأولى وهل ركع بعدهما للركعة الثانية أم لا؟ فشكه يأول إلى الشك بين الأولى والثانية، ومقتضى قاعدة الشك في الركعات أن صلاته باطلة لأن شكه في الأوليين.

لكن سيد العروة أفاد: بأن مقتضى قاعدة التجاوز الحكومة على قاعدة الشك في الركعات، فإن مقتضى قاعدة التجاوز التأمين من الشك في الأولى و التأمين من الشك في الثانية فتمت اثنتان.

وقد شرح ذلك سيدنا الخوئي (قده) في (الموسوعة الفقهية)، بأن المطلوب من المكلف ركوعان وأربع سجدات، ففي الأولى أحرز الركوع بالوجدان واحرز السجدتين بقاعدة التجاوز، لأنه قطعاً تجاوز السجدتين بالقيام إلى الثانية وإن كان يشك انه ركع بعد القيام أم لا؟ فهو قد أحرز في الأولى ركوعها بالوجدان، وسجدتيها بقاعدة التجاوز، وأحرز الثاني سجدتيها بالوجدان، لأنه سجد السجدتين، وركوعها بقاعدة التجاوز، بضم الوجدان للقاعدة احرز ركوعين واربع سجدات، اي احرز الأوليين، فمقتضى قوله (ع) في أدلة قاعدة التجاوز: (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) هو الغاء الشك واعتباره عالماً، وكذلك في قوله في معتبرة حمّاد (أستتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت)، فإنّ ظاهر هذه الأدلة الغاء الشك والتعبد بالعلمية لأنك عالم، ومقتضى التعبد بكونه عالماً أن لا شك لديه في الأوليين، فإذن إنما تبطل صلاته لو كان شاكاً في الأوليين، لكن قاعدة التجاوز تنفي شكه في الأوليين، لأنها تلغي الشك وتعتبره عالماً، فصارت قاعدة التجاوز حاكمة على قاعدة الشك في الركعات كما عبّر على ذلك السيد الصدر في تعليقته على المنهاج في هذا المورد. فيقال إذا كان السيد الشهيد يرى أن جعل العلمية مجرد لسان وصياغة لا أثر لها وإنما الأثر للنكتة الثبوتية الكامنة وراء هذه الصياغة التي هي قوة الاحتمال. مثلاً في الأمارة، ونوع المحتمل في الاصل العملي. فكيف رتّب هنا على هذا اللسان وهذه الصياغة أثراً عملياً وهو حكومة قاعدة التجاوز على قاعدة الشك في الركعات لأنه أخذ في لسان دليل قاعدة التجاوز (فشككت ليس بشيء).

ولكن هذا الا شكال غير وارد، فإنه (قده) أفاد بأن جعل العلمية أو جعل المؤدى أو تنزيل المؤدى منزلة الواقع أو جعل الحجية وأمثالها، هي صياغة من حيث عدم أداءها لإثبات حجية المثبتات، من هذا الحيث ومن هذا الاثر هي لا قيمة لها، أي أن هذا المضامين من جهة إثباتها وإيصالها لحجية المثبتات لا تؤدي إلى ذلك، بل هي من هذا الحيث ومن جهة هذا الاثر مجرد صياغة، لا أنه لا أثر لها إطلاقاً حتى بلحاظ الفروع الأخرى. فهي لا أثر لها بهذا الحيث، يعني أنها لا تنتج شيئا من حيث إيصالنا الى حجية المثبتات، أما من الجهات الاخرى فيترتب على هذا اللسان له أثر لا أنه لا قيمة له ولا اثر له حتى يشكل عليه بهذا الا شكال النقضي. هذا تمام الا شكالات الفنية، ولم يكن إشكالاً على جوهر المبنى.

ولكن قد يقال في الا شكال على جوهر المبنى الذي بنى عليه: فهنا عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إذا رجعنا للبناء العقلائي الذي هو المحور في الذهاب إلى حجية الأمارة والفرق بينها وبين الأصل العملي، فإننا نجد أن البناء العقلائي في جعل اي طريق يلاحظ العناصر الثلاثة: (قوة الاحتمال، نوع المحتمل، عدم المؤنة في الاخذ بالطريق) كأن يكون الطريق طريقاً متعارفاً يسهل سلوكه كخبر الثقة أو الشهرة، لا مثل علم الرياضيات أو علم الجفر، الذي قد يكون أمارة على الواقع، لكن لا يتيسر سلوكه للعامة من الناس، فحينئذٍ إنما يقرر البناء العقلائي أمارة طريقة أو حجية طريق بعد ملاحظة هذه العناصر الثلاثة ومقارنتها من حيث الكسر والانكسار، لا أنه يكفي عنده في جعل الحجية والأمارة مجرد قوة الاحتمال كي يقال بأن هذا كاف ما دام هو العلّة المنحصرة لجعل حجية الامارة فهو منبسط على المداليل المطابقية والالتزامية على حدّ سواء، لم يقم البناء العقلائي على النظر لقوة الاحتمال محضاً، بل لوحظ معه أيضاً التحفظ على نوع المحتمل وكون الطريق الذي بني على حجيته لأجل قوة احتماله ووفاءه بنوع المحتمل كونه ميسور السلوك لا مطلقاً.

### 066

ما زال الكلام في ذكر بعض الملاحظات على مسلك السيد الصدر (قده) بحسب تقرير مباحث الأصول.

الملاحظة الأولى: أن المصدر للجعل والتقنين في المرتكزات العقلائية إما التحليل العقلي على ضوء الحكمة، أو الوجدانيات الارتكازية العقلائية، فإذا فرضنا أن مصدر التقنين لدى العقلاء وجود مقنن حكيم، بمعنى أن وراء التباني العقلائي يوجد مقنن حكيم يصدر سائر الملابسات في جعله وتقنينه.

وتارة نفترض أن العقلاء في بناءًتهم العملية ينطلقون من وجداناتهم الارتكازية لا من جهة وجود مقنن حكيم وراء هذه التبانيات العملية.

فإذا فرض الاول بمعنى أن بناءهم في قوانينهم التكليفية والوضعية وجعل الموضوعات من الأمارات والأصول إنما هي لوجود مقنن حكيم بمقتضى حكمته يلاحظ مختلف الملاكات والملابسات، فحينئذٍ لا يمكن للمقنن الحكيم أن يجعل الحجية الفعلية لأي طريق إلا بملاحظة العناصر الثلاثة: (قوة الاحتمال، ونوع المحتمل، ويسر الطريق في مقام ضرب القاعدة).

والوجه في ذلك: أن المحتمل إذا كان بحد من الأهمية بحيث لا يمكن التفريط فيه كموارد الأنفس والأعراض، والحقوق والأموال الخطيرة.

فإن المقنن العقلائي يقدم نوع المحتمل هنا على قوة الاحتمال، فحتى لو كان الاحتمال ضئيلاً فإن المحتمل مقدم. وأما اذا افترضنا ان نوع المحتمل ليس بهذا الحد من الأهمية، وإن كان مهماً في نفسه، فحينئذٍ يلاحظ قوة الاحتمال لكن لا بنحو يوجب هدر المحتمل، أي انما يبني المقنن الحكيم على قوة الاحتمال كطريق في فرض أن لا يكون مستلزماً لتفويت ملاك ملزم على نوع المكلفين، وإن فات على بعضهم فيراعى في البناء قوة الاحتمال أن لا يستلزم ذلك تفويت ملاك ملزم بلحاظ نوع المكلفين.

وهذا لا يتوقف على علم الغيب، وإنما كون المولى حكيماً يرصد سائر الملابسات فإنه يعمل دليل حساب الاحتمالات في قياس المصالح والمفاسد بلحاظ نوع المكلفين وإقامة القرائن المختلفة على مواردها ومضانها، فلأجل ذلك إنما يبني على قوة الاحتمال طريقاً في فرض ان لا يكون ذلك مستلزماً لتفويت ملاك ملزم على نوع المكلفين، مع ملاحظة أن في ضرب القاعدة وجعل هذا الطريق أمارة عامة في تمام الموارد أن يكون سلوكه سهلاً ميسوراً لكونه طريقاً متعارفاً شائعاً.

وهذه الرؤية التي طرحها ابن قبة في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فقد اشكل ابن قبة على جعل الحكم الظاهري ان في جعل الحجية تفويتاً لملاك ملزم، إما تفويتاً لمصلحة أو إلقاءاً في مفسدة.

والأعلام في الأصول عندما تصدوا لجوابه لم ينكروا الكبرى وإن ناقشوا في الصغرى، فهم مفترضون أن مقتضى الحكمة في مقام التقنين ملاحظة الاحتمال ونوع المحتمل لذلك حاولوا معالجة الصغرى في خبر الثقة وأمثاله. فلهذا كانت أجوبة الأعلام على هذه الشبهة ذات اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: اتجاه السببية الذي افترض أن في قيام خبر الثقة أو في سلوكه ملاكاً يتدارك به المحتمل على فرض فوته على نوع المكلفين، ولو على نحو المصلحة السلوكية كما هو مسلك الشيخ الأعظم.

الاتجاه الثاني: دعوى وجود ملاك في جعل الحجية يتدارك به ما يفوت به من الملاك الملزم وهو ما ذهب اليه جمع منهم سيدنا الخوئي، أن في جعل الحجية لا بمعنى نفس عملية الجعل بل بمعنى وصول الجعل، أن في وصول جعل الحجية للمكلفين تسهيلاً على النوع، وهذه المصلحة وهي التسهيل يتدارك بها ما يفوت من الملاك الملزم، وهذه الإجابة تسبطن ما ذكرناه من العنصر الثالث الا وهو ملاحظة يسر الطريق وسهولته، فإنه لولا كون الطريق المجعول له الحجية مما يمكن الوصول اليه وتنفيذه لم يكن في وصول حجيته لنوع المكلفين تسهيلاً عليهم بلحاظ نوعهم.

الاتجاه الثالث: ما ذكره السيد الصدر (قده) في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، حيث افترض تزاحماً حفظياً، وهذا يعني أنه لاحظ جانب الاحتمال ونوع المحتمل، وتصدى إلى حافظية المحتمل عن طريق قوة الاحتمال، وهذه الحافظية أي الحافظية للمحتمل بحيث لا يكون سلوك الطريق مهدراً لملاك ملزم على نوع المكلفين لا تتم إلا بالإضافة التي طرحها في مباحث الأصول ألا وهو أن يلاحظ في حجية الطريق قوة الاحتمال بالنظر المجموعي[[48]](#footnote-49). إذ لو اقتصر على قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي بمعنى أن كل خبر في نفسه يرى أن احتمال صدقه أقوى من احتمال كذبه وهذا كاف في جعل الحجية له، فإن هذا لا يستلزم حفظ المحتمل بمعنى قد يكون ذلك معرضاً لفوت ملاك ملزم على نوع المكلفين، لذلك بمراعاة هذه الجهة أخذ فيه النظر الاستغراقي والنظر المجموعي بمعنى أن هذا الطريق غالب الصدق والمطابقة للواقع، ولولا أنه غالب الصدق والمطابقة للواقع لفات بسلوكه ملاكات ملزمة بالنسبة إلى نوع المكلفين، لذلك لوحظ فيه مضافاً لقوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي أي أن في كل خبر مع الخبر الآخر قوة الاحتمال، وهذا ملاك دخيل في جعل الحجية له، إلا أنه لما رأى المقنن الحكيم بحسب المناشئ العقلائية المتوفرة لديه أن هذا اكثره صادق أو أكثره مطابق للواقع، فقد روعي في ذلك عدم تفويته لملاك ملزم، غاية ما في الباب أننا لاحظنا هنا قوة الاحتمال هنا على نحو الطريقية، اي أن في غلبة الصدق حفظاً للملاكات الملزمة أن لا تفوت على المكلف، وهو قد لاحظ فيه الموضوعية كي لا يرد الا شكال عليه من جهات أخرى، كجهة الشهرة ونحوها.

إذن بالنتيجة إذا كان المنطلق في التقنين هو الحكمة والتحليل العقلي وملاحظة سائر الملابسات فلابد أن يفترض المقنن الجهات الثلاث في مقام تقنينه. وبناء على ذلك فلا ملازمة بين حجية الأمارة في مدلولها مطابقي والحجية في مثبتاتها، إذ ما دمنا لاحظنا العناصر الثلاثة إذن أخذ في الحجية نكتة نفسية وموضوعية لا الطريقية المحضة، ولعل حفظ الملاكات الملزمة بلحاظ نوع المكلفين مما لا يتأتي حتى في المداليل الإلتزامية والمثبتات.

وأما إذا قلنا كما يظهر من كثير من الكلمات أن مباني العقلاء عفوية ناشئة عن وجداناتهم الارتكازية من دون افتراض أن هناك مقننا حكيماً يخطط ويرصد ويقنن، فإذا افترضنا ذلك إذن بالنتيجة اصبح الا شكال أسهل، وهو أنه من المحتمل جداً أن بناء العقلاء على حجية خبر الثقة أو الشهرة أو اليد أو السوق أن في نوع هذه الأمارة كاشفية بلحاظ نوع المكلفين. أو أن نقول كما ذهب السيد الاستاذ أن في قيام الأمارة اقتضاءاً للوثوق لولا وجود المانع، فإذا قامت الأمارة ولم يوجد مانع أي منشأ عقلائي على الخلاف احتجوا على المتخلف عن العمل بأنه لابد لك من العمل حفظاً للنظام لا لنكتة طريقية وراء ذلك، فما دام هذا محتملاً ولا توجد شواهد عقلائية على أن النكتة هي قوة الاحمال محضاً فمن أين نحرز انبساط الحجية على المداليل المطابقية وعلى المثبتات أيضاً.

الملاحظة الثانية: أن الضميمة التي اضيفت في مباحث الأصول لملاك جعل الحجية للأمارة وهي قوة الاحتمال بالنظر المجموعي على نحو الموضوعية. إما أن يراد بها قوة الاحتمال الناشئة عن حساب الاحتمالات، أو يراد بها قوة الاحتمال الناشئة عن الاستقراء الفردي من قبل المولى المقنن، فإذا كان المنظور فيها قوة الاحتمال الناشئة عن حساب الاحتمالات، بمعنى أن المولى لاحظ قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي، فرأى أنه كلما ضم خبراً لخبر يقوى الاحتمال بلحاظ المجموع أيضاً، وبملاحظة تراكم هذه الاحتمالات رأى أن في مجموع الأمارات قوة في الاحتمال بلحاظ المجموع، فهذا يعني أن قوة الاحتمال بالنظر المجموعي ناشئة عن قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي لأن المولى إنما توصل اليها عبر حساب الاحتمالات إذن فليست ملاكاً مستقلاً وراء ملاك قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي بل مرجعه إليه،

واما اذا افترضنا في عرض ذلك ان المولى قام باستقراء الامارات، ولاحظ بحسب المناشئ العقلائية مع غمض النظر عن قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي، أن أغلبها صادق اعتمادا على استقراءه الفردي فضم ذلك الى الملاك الأول والمناط الأول. فهذا يلاحظ عليه:

أولاً، بأن ملاحظة قوة الاحتمال بالنظر المجموعي على نحو الاستقراء مما تتوقف على رصد الامارات في كل زمن وفي كل فرض وبحسب كل نوع من الأحكام، وهذا مما لا نحتمله بحسب المرتكزات العقلائية، إلا أن يكون المقنن عالماً بالغيب.

ثانياً، لا نرى وجهاً لهذه الضميمة إذا الغينا الملاحظة الأولى، سوى التمييز بين خبر الثقة وبين الشهرة، اي كي نتخلص من إشكال الشهرة حيث ذهب معظم فقهائنا إلى عدم حجية الشهرة الفتوائية فلكي نتخلص من هذا النقض نضطر لإقحام هذه الضميمة تخلصاً من هذا الا شكال. وإلا لا نجد مبرراً لهذا الضم ما دام الملاك الأول كافياً في حجية المثبتات، بلا حاجة لهذه الضميمة، فإذا كان المنظور هو فقط تمييز خبر الثقة عن الشهرة إذن فهذا ليس ملاكاً في الحجية وإنما هو ملاك في قصر الحجية لا في أصل الحجية، فإن الملاك في أصل حجية الأمارة قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي، والملاك في قصر الحجية وتخصيصها بخبر الثقة هو قوة الاحتمال بالنظر المجموعي لا أنه ملاك في اصل الحجية كي يقال أن الملاك مجموع الأمرين.

### 067

ما زال الكلام في بعض الملاحظات على ما افيد من كلام السيد الصدر(قده).

الملاحظة الثالثة: إذا قمنا بالمقارنة بين خبر الثقة وغيره من الأمارات كالشهرة وما يعد سلوكه ميسوراً بالنسبة للمكلف، فإما أن تلحظ هذه الامارات على نحو الطولية من قبل المقنن أو على نحو العرضية.

فإن لوحظت على نحو الطولية بمعنى أنه لاحظ خبر الثقة فجعله حجة في طول جعل الحجية له لاحظ الامارة الاخرى كالشهرة واليد. فإن هذا اللحاظ الطولي ليس له مبرر عقلائي في مقام التقنين، إذ ما دامت الأمارتان متوفرتين على ملاك الحجية وهو قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي فلا مبرر لجعل الحجية لأحدهما وفي طول جعل الحجية له يلحظ الآخر، وإن كان أحدهما اكثر توافراً من المكلف لدى الآخر ما دام سلوك الآخر ميسوراً بالنسبة إليه.

وأما إذا لاحظهما على نحو العرضية، فحينئذ لا يحرز غلبة الصدق في خبر الثقة إذ لدينا حينئذٍ فئات ثلاثة:

1ـ خبر الثقة المتوافق في مؤداه مع الامارة الأخرى. 2ـ خبر الثقة الذي ليس على مؤداه أمارة. 3ـ والأمارات التي ليس على مؤداها خبر ثقة.

فبالنسبة للفئة الأولى: وهي خبر الثقة الذي على مؤداه أمارات أخرى، فحينئذ لا نحتاج الى امعان غلبة الصدق مع توافق الامارات، وأما في خبر الثقة الذي ليس على مؤداه أمارة أخرى فلا نحرز أنه أغلب صدقاً للواقع من غيره. إذ كما أن الأمارة التي ليس على طبقها خبر ثقة كالشهرة لا نحرز غلبة الصدق فيها فكذا خبر الثقة الذي ليس على طبقه أمارة أخرى، لا نحرز غلبة الصدق فيه، وبالتالي فاذا ادخلنا في ملاك حجية الامارة غلبة الصدق فحينئذٍ لا يمكن إحراز هذا الملاك في مجموع أخبار الثقات، إذ المفروض أن خبر الثقة الذي ليس على طبقه أمارة لا نحرز هذه الغلبة فيه. فلا فرق في هذه الجهة بين خبر الثقة وغيره كالشهرة، إلا أن نقحم علم الغيب والمفروض أننا أخرجنا هذه النقطة عن مقام التقنين وجعل الحجية.

الملاحظة الرابعة: أفيد بأنه إنما لم يجعل المقنن الحجية للشهرة مع وجدانها لمقتضي الحجية وهو قوة الاحتمال، إلا أن المانع موجود، وهو وفاء خبر الثقة بلحاظ مدلوله المطابقي ومثبتاته بأغراض المولى، بحيث لم يعد وجه لجعل الحجية للشهرة، وإن كانت واجدة للملاك وهو قوة الاحتمال. فهذا إذا تم، تم إشكالا في سائر الامارات، بان يقال: إذا لاحظ المقنن مجموع الأمارات، ولنفترض أن لدينا ألف قانون، ولدينا خمسون أمارة، فإذا لاحظنا مجموع الأمارات الخمسين وجدنا أنها بمداليلها المطابقية وافية بأغراض المولى، فمع وفاء المجموع بلحاظ مدلوله المطابقي بأغراض المولى فلا مبرر لجعل الحجية لخبر الثقة حتى في مثبتاته، وإن كان واجداً لمقتضي الحجية ألا وهو قوة الاحتمال، فإن الا شكال هو الا شكال، بل يكفي أن ذلك أمر محتمل وإن لم نحرزه.

الملاحظة الخامسة: أن مباحث الأصول تفرّد بهذه النقطة في تقرير كلام السيد الصدر[[49]](#footnote-50) وهي: أن جعل الحجية لخبر الثقة على أساس قوة الاحتمال (فقط) لا يشمل الأخبار المرخصة، أي الأخبار الدالة على الترخيص، وإنما يختص بالأخبار الدالة على الإلزام، بذريعة أن المستفاد من دليل حجية خبر الثقة حجيته من حيث كونه مغيّراً للوظيفة الأولية، فإذا كان مفاده الترخيص فهي نفس الوظيفة الأولية، فلا شمول في دليل الحجية له، مضافاً إلى أن دليل البراءة وأصالة الحل مما يشمل بإطلاقه مورد الأخبار الدالة على الرخصة.

ولكن يلاحظ على ذلك: أولاً: عند مراجعة مدرك حجية خبر الثقة كما قرره السيد الصدر في محله، لا نرى تبعيضاً في مدلوله بلحاظ مدلول خبر الثقة، فإن كان المدرك بناء العقلاء فمن الواضح ان بناءهم على الخبر اما لكونه علما كما في مدرسة النائيني أو لقوة الاحتمال كما هو مبناه أو لانه كاشف نوعي أو لانه متقض للوثوق لولا المانع، ونحو ذلك، فإنه لا تفصيل بحسب بناء العقلاء بين خبر لدلالته على الالتزام وخبر لدلالته على الترخيص، إذ لا فرق بينهما بين قوة الاحتمال أو الكشف النوعي أو غير ذلك.

وإن كان مدرك الحجية هو الدليل اللفظي الذي استند اليه (قده): (العمري ثقتي فما أديا إليك عنّي فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول فإنه الثقة المأمون)، فلا دلالة بين خبر العمري بين اخباره باللزوم أو اخباره بالترخيص.

ثانياً: ان توافق خبر دال على الرخصة مع اصالة البراءة لا يسلب حجيته من حيث الكاشفية، نظير أن يدل خبر على الحرمة فيتوافق مؤداه مع أصالة الاحتياط، أو يتوافق مؤداه مع استصحاب الحرمة واشباه ذلك، فمجرد التوافق مع دليل آخر لا يسلب حجيته القائمة على أساس الكشف وقوة الاحتمال.

الملاحظة السادسة: أنه في مباحث الاصول استفاد من قوله (ع): (العمري ثقتي فما أدى اليك عني.... فإنه الثقة المأمون) أن هذا التعليل ظاهر في أن مناط الحجية هو قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي وقوة الاحتمال بالنظر المجموعي[[50]](#footnote-51)، حيث إن اتصاف الراوي بالوثاقة والأمانة منشأ عقلائي لحصول قوة الاحتمال في خبره وغلبة الصدق في مجموع رواياته وأخباره.

ولكننا لم نصل إلى هذا الاستظهار، فإنما نستفيده من هذا الدليل مجرد تطبيق كبرى على الصغرى، أي إنما ان خبر العمري حجة لأنه مصداق لخبر الثقة، فالتعليل أشار إلى أن وجه حجية المصداق انطباق الكبرى عليه وهو أنه خبر ثقة، أما ما هي النكتة في حجية خبر الثقة فمما لا ظهور في الدليل فيه.

فتلخص: أن ما افيد من أن الفارق بين الأمارة والأصل العملي فارق ثبوتي يرجع بحسب بيان الميرزا النائيني إلى اعتبار العلمية، وبحسب بيان السيد الصدر إلى قوة الاحتمال، لم يتم عندنا.

نعم، بالنسبة لمناط قوة الاحتمال لا ريب في كونه مناطاً على نحو الموجبة الجزئية، لذلك ندخل في

### الجهة الثانية: وهي: هل أن هناك تفصيلاً في حجية الامارة في مثبتاتها على ضوء الفارق الثبوتي وهو قوة الاحتمال ام لا؟ وهذا ما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله) فلابد من تفصيل كلامه كما في تقرير الاستصحاب.

فأفاد: أن الامارات العقلائية أي التي قام بناء العقلاء على انها امارة وليست أصلاً عملياً على ستة اقسام:

القسم الأول:[[51]](#footnote-52) الاطمئنان الادراكي وهو ما يعبر عنه بالعلم العادي في كلماته، وهذا القسم إذا حصل عن طريق مناشيء عقلائية كما إذا حصل عن طريق تجميع الاحتمالات أو حصل عن طريق قيام قرائن واضحة الدلالة، فإنه لا ريب في حجيته لدى العقلاء بالنسبة لمؤداه المطابقي وبالنسبة للوازمه وملزوماته حتى التي لا يلتفت اليها،

والسر في ذلك: أن الملازمة بين الامرين تثبت في الصفات النفسية، أي من تعلقت صفته النفسية بالملزوم تعلقت باللازم تكويناً ولو لم يكن ملتفتاً لجهة الملازمة فإنه لا يعقل أن تتعلق الصفة النفسية كالعلم أو الخوف وما شابه، بواقع الملزوم من دون أن تتعلق بلازمه، وإن كان اللزوم تقديرياً لعدم الالتفات للملازمة، فلذلك يتبين ان حجية الاطمئنان في مثبتاته ليست من باب حجية الامارة في مثبتاتها، بل هذا خارج موضوعاً لانه لا ينفك عنه لا لأنه لكونه حجة في مدلوله المطابقي صار حجة في مداليله الالتزامية، بل أنه لا يتصور الانفكاك بينهما، فمن اطمأن بالواقع اطمأن بلوازمه وملزوماته فهذا ليس من باب الملازمة في الحجية كي يكون داخلاً في محل كلامنا.

القسم الثاني: [[52]](#footnote-53)الاحتمال العقلائي المقترن بأهمية المحتمل. فإن الاحتمال إذا نشأ عن منشأ عقلائي واقترن بكون المحتمل مهماً فهو منجز عند العقلاء، ولذلك ذكرنا في بحث البراءة أن البراءة العقلائية لا تشمل مورد احتمال التكليف احتمالاً عقلائياً مقترنا بأهمية المحتمل، فإن العقلاء يرون هذا الاحتمال منجزاً بحيث لا يشمله البراءة ولا الدليل اللفظي للبراءة لأن الأدلة اللفظية للبراءة ما هي إلا إمضاء للبراءة العقلائية، فهي متحددة بنفس حدودها. ولذلك كان الاحتمال قبل الفحص منجز لذاته لا لشيء آخر، أي لأنه أمارة بنظر المرتكز العقلائي.

وعلى أساس هذا القسم يكون حجة في مؤداه وحجة في اللوازم بقدر أهمية المحتمل، حيث إن النكتة في حجيته ليست هي قوة الاحتمال في حد ذاته، بل قوة الاحتمال المقترنة بنوع المحتمل، فبحدود دائرة أهمية المحتمل تكون لوازمه حجة.

القسم الثالث:[[53]](#footnote-54) ما كان له كشف ناقص كالأمارات الحدسية وخبر الثقة. وبعبارة أخرى: كقول الخبير كالطبيب والمهندس، وخبر الثقة في الأمور الحسية، فإن هذا النوع من الأمارات له كشف ناقص لكن بنى العقلاء على العمل به في مدلوله المطابقي ولوازمه التي يلتفت إليها شأناً وإن لم يلتفت إليها فعلاً فإن العقلاء بنوا على العمل بخبر الثقة في مؤداها ولوازمه التي من شأنها يلتفت إليها ملغين احتمال الخلاف، وهذا منظور المحقق النائيني (قده) في جعل العلمية.

القسم الرابع:[[54]](#footnote-55) ظواهر الالفاظ، فإن مشهور الأصوليين أن العمل بالظاهر من باب الكاشفية، ولذلك أدرجوا ظواهر الألفاظ في القسم الثالث وهو ما كان له كشف ناقص عمل به العقلاء تتميماً لكاشفيته،

لكن الصحيح أن أمارية ظواهر الألفاظ ليست من باب الكاشفية وإنما هي من باب الميثاق العقلائي الذي أقره العقلاء حفظاً للنظام، والسر في ذلك: ان هناك ميثاقاً عقلائياً بين أهل كل لغة على أن من تلفظ بلفظ ذي معنى ملتفتاً لسببيته لإخطار المعنى الكذائي فهو مأخوذ بظاهر لفظه ولوازمه هذا الظاهر وملزوماته، شاء أم أبى. فإن هذا مقتضى قانون السببية العقلائية، فمن رأى سهما أو رصاصة ملتفا لسببيتها للقتل اخذ بالمسبب سواء كان قاصداً أم لم يكن قاصداً. إذن هنا ميثاق عقلائي على اخذ المتكلم بظواهر لفظه ولوازم هذا الظاهر التي تعد من سنخ الظهور، ولذلك فرّق المحقق النائيني بين المدلول الإلتزامي ولوازم الخبر، فإن هناك فرقاً بين المداليل الالتزامية ولوازم الخبر.

### 068

ذكرنا سابقاً أن السيد الأستاذ (دام ظله) ذهب إلى التفصيل في الأمارات العقلائية من حيث حجية اللوازم والمثبتات، وذكر أن الامارات العقلائية على ستة أقسام: القسم الاول: الاطمئنان. ولا شك في حجيته في لوازمه.

القسم الثاني: ما كان له كشف ناقص كخبر الثقة وقول الخبير. حيث إن بناء العقلاء جرى على تميم كشفه وإلغاء احتمال الخلاف فهو حجة في لوازمه.

القسم الثالث: قوة الاحتمال المقترنة بنوع اهمية المحتمل. وقد افاد هنا بأن قوة الاحتمال المقترنة بأهمية المحتمل حجة في اللوازم لكن في اطار اهمية المحتمل، بمعنى أن أهمية المحتمل إذا كانت منعكسة حتى على اللوازم والمثبتات، كان ذلك حجة وإلا فلا.

ويلاحظ على هذا القسم: إذا كان المنظور قوة الاحتمال ضمن امارة من الامارات فهذا ليس قسما ثالثاً وراء القسم الثاني، وإذا كان قوة الاحتمال مجرداً عن تمثله لأمارة من الامارات كما إذا حصلت قوة الاحتمال مقترنة بأهمية المحتمل لا ضمن الامارات العقلائية فهذا ليس من الامارات العقلائية وإن كان منشئا عقلائياً لمنع جريان دليل البراءة، ففرق بين أن يكون الاحتمال لما هو محتمل مهم أمارة نبحث عن حجيته في لوازمه وبين أن يكون الاحتمال المقترن بأهمية المحتمل منشئا عقلائية يمنع من التمسك بأدلة البراءة الشرعية أو تطبيق البراءة العقلائية فهذا مما لا يرتبط بحجية الأمارات في لوازمها ومثبتاتها.

القسم الرابع: ظواهر الالفاظ. فقد أفاد في المقام أن سيدنا الخوئي (قده) ذهب إلى حجية الظواهر في المثبتات وذلك لأحد وجهين كلاهما محل للمناقشة بنظره.

الوجه الأول: ما ذكره (قده) في مباني الاستنباط [[55]](#footnote-56) وفي موسوعته الفقهية: من أن ما قام عليه بناء العقلاء من الحجية في اللوازم إنما هو ما كان من مقولة اللفظ، فأي أمارة تدخل تحت مقولة اللفظ بحيث ينعقد له ظهور فهي حجة في مدلولها المطابقي ولوازمها وملزوماتها بلا تفصيل، لا من باب حجية خبر ذي اليد أو حجية البيّنة، بل من باب حجية الظهور، مثلاً: إذا أخبر ذو اليد أن الماء الذي تحت يده لمسه فلان، ونحن نعتقد أن فلاناً كافر غير كتابي، فنحن نرتب على خبره اللازم، وهو كون الماء متنجساً، مع أن المخبر قد لا يكون ملتفتاً لهذا اللازم، بل قد يكون منكراً لكفر اللامس أو لنجاسته، إلا أننا نرتب على خبره لوازمه وإن لم يكن المخبر ملتفتاً، وهذا لا من باب حجية خبر ذي اليد بل من باب حجية الظهور في لوازمه.

وهنا اشكل السيد الاستاذ بإشكالين: الا شكال الاول: أن دليل حجية خبر ذي اليد هو الذي أثبت حجية اللوازم، وإلا لو كان هذا الظهور لغير خبر ذي اليد، أو كان هذا الظهور لغير خبر الثقة، أو كان هذا الظهور من غير البيّنة، لم يكن حجة (في مدلوله المطابقي فضلا عن الالتزامي)، فإنما يكون حجة في لازمه لشمول دليل حجية خبر ذي اليد أو خبر الثقة أو البيّنة لمثله، وإلا فلا.

ولكن ما أفيد محل تأمل: بلحاظ أن هناك فرقاً بين ما يكون منقّحاً لموضوع حجية الظهور، وما هو الموضوع لحجية اللوازم، فلدينا قضية مؤلفة من موضوع ومحمول: خبر ذو الذي له ظهور حجة في ظهوره، فالموضوع وهو كون الخبر خبر ذي اليد أو خبر الثقة أو البينة، نحتاج في تنقيحه إلى أدلته، فمقتضى دليل حجية خبر ذي اليد أن هذا الخبر حجة، لكنه هل هو حجة في ظهوره مطلقاً؟ ام في فرض دون فرض، فهذا نحتاج إلى اصول أخرى، فدليل حجية خبر ذي اليد إنما ينقح الموضوع فقط لهذه القضية. وأما تنقيح المحمول وهو حجية الظهور أي حجية أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فهذه الأصالة أيضاً تحتاج إلى اصول عقلائية أخرى، وهي أصول ستة ذكرها الاعلام: (أصالة عدم الغفلة، أصالة الجهة بأن لا يكون في تقية، أصالة الجد، بأن لا يكون هازلاً، ومضافاً لذلك يذكرون: اصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي مع أصالة العموم وأصالة الإطلاق).

فبعد المفروغية عن اجتماع هذه الأصول العقلائية يتنقح عندنا موضوع حجية الظهور، فما هو الموضوع لحجية اللوازم هو هذا الظهور المعبر عنه باصالة التطابق بين المرادين، لا أن موضوع حجية اللوازم كونه خبر ذي اليد أو خبر الثقة أو البيّنة، فإن كل ذلك منقح لما هو الموضوع لحجية اللوازم، وهذا ما يقصده سيدنا الخوئي في المقام.

الا شكال الثاني: حتى لو بنينا على حجية الظهور بغض النظر عن العناوين الأخرى، فليس الظهور حجة في مطلق لوازمه، فمثلاً: التمسك بعكس النقيض للعام، ليس حجة عرفاً، إذا قال المولى: أكرم كل عالم، وعكس النقيض لها: من لا يجب إكرامه فليس بعالم. فإذا احرزنا ان زيداً لا يجب إكرامه قطعاً ولا ندري هل هو عالم ومع ذلك لا يجب اكرامه فهو من باب التخصيص أو انه اساسا ليس بعالم فهو من باب التخصص، فهل نتمسك بعكس النقيض وهو من لا يجب اكرامه ليس بعالم، لإثبات انه ليس بعالم، ليس كذلك، مع أن لازم أصالة العموم هو عكس النقيض. مع ذلك لم يبنوا على حجيته عرفاً، فليس الظهور حجة في مطلق لوازمه.

ولكن هذا الا شكال أيضاً محل تأمل، والسر في ذلك: أنه إنما يتمسك بأصالة العموم عند الشك في المراد، وأما إذا علم المراد بأن هذا لا يجب إكرامه، فهذه القضية وهي (أكرم كل عالم) لا تشمله لأنه لا يجب اكرامه، فمع العلم بالمقام فليس المورد من موارد أصالة العموم كي يبحث هل يتمسك بلازمها وهو عكس النقيض أم لا؟ إنما يبحث في التمسك بلازم أصالة العموم فرع جريانها في المورد، والمقام من العلم بالمراد لا من المراد بالشك في المراد حتى يتسمك بأصالة العموم لتنقيحه[[56]](#footnote-57).

الوجه الثاني: ذكر في مصباح الأصول: أن ما بنى عليه العقلاء من الحجية في اللوازم ليس خصوص باب الظهور كما ذكره في باب الاستنباط، بل اوسع من ذلك، فقال: ما بنى عليه العقلاء من حجية اللوازم كل ما دخل تحت عنوان الحكاية والإخبار سواء كان قولاً أم فعلاً أم تصرفاً. لا خصوص الظهور الذي سبق الكلام فيه، كالإقرار وخبر الثقة والبيع الإجارة ونحوها.

وهنا أشكل الأستاذ: بأن ما هو الحجة في اللوازم لا يختص بباب الاخبار بل يشمل باب الانشاء، فلا شك ان ما يصدر من المنشأ على سبيل الإنشاء قولا ًأو فعلاً حجة في لوازمه، وإن لم يكن من باب الاخبار إذ لا وجه لتخصيص المسألة بباب الاخبار، والحال بأن هذا ليس مراداً في كلماتهم، والسر في ذلك: فرق بين الإخبار المقابل للإنشاء، وبين ما له شأنية الحكاية في مقابل ما هو على نحو الموضوعية، فتارة نتحدث عن الإخبار مقابل الإنشاء، فيقال بأن إخطار اللفظ لمعنى في ذهن السامع تارة يكون الإخطار لمعنى ثابت في رتبة سابقة على الإخطار فهذا إخبار، وتارة يكون لمعنى يراد إيجاده بالإخطار فهذا يسمى إنشاء. هذا هو الخبر للإنشاء. وأما كل أمارة تارة تكون لها شأنية الحكاية، كما لو كانت قولاً أو فعلاً شخصياً، فكل ما هو قول أو فعل شخصي فله شأنية الحكاية كان خبراً أم إنشاءاً، فإن الإنشاء له شأنية الحكاية بالنتيجة وإن كان إنشاءاً كالإقرار و خبر الثقة والأفعال الصادرة من المتبايعين والمتعاملين. وتارة لا يكون له شأنية الحكاية عرفاً كالسوق مثلاً، فإن السوق كعمل نوعي جمعي ليس له شأنية الحكاية فهو خارج عن الامارة ذات الحكاية، واختلف الاعلام في اليد هل هي من سنخ ما له الحكاية أو اليد من سنخ ما هو على نحو الموضوعية، فهذا تصنيف آخر، فما له شأنية الحكاية من الامارات هو الذي يكون له الحجة في لوازمه، دون ما لم يكن له شأنية الحكاية.

ثم أفاد السيد الأستاذ (دام ظله)، لنا وجه ثالث في باب حجية الظواهر، وهو أن الميزان في حجية الظاهر أي في أصالة التطابق بين المرادين الميثاق العقلائي لا من باب الكاشفية، فسواء حصل الاطمئنان على طبق الظاهر أم لا؟ حصل الظن على طبق الظاهر أم لا؟ حصل احتمال معتد به أم لا؟ على أية حال الميثاق العقلائي قام على إلزام كل من أبرز شيئاً أنه ملزم بلوازم ما أبرز، فهذا ميثاق عقلائي قد تكون نكتته تعهد أبناء اللغة بأنهم لا يستخدمون هذه الالفاظ إلا إذا أراودوا المعاني لها، كما ذهب له سيدنا الخوئي في إرجاع الوضع إلى مسألة التعبد. أو أن النكتة في قانون السببية العرفية كما مر. فهذا من باب الميثاق العقلائي، و بما أن الميثاق العقلائي قام على إلزامه حتى من باب لوازم كلامه فيؤخذ به.

ولكن الصحيح بأن قيام الميثاق العقلائي على أصالة التطابق من باب الكشف النوعي، لأن أصالة التطابق غالبة المطابقة للواقع، لذلك تحقق لها كاشفية نوعية، فهي من سنخ الظهور السياقي الحالي، ظاهر سياق كل متكلم أنه في مقام بيان مراده بشخص كلامه، فهذه الأصالة وهي ظهور سياقي حالي، لها كاشفية نوعية، وهذه الكاشفية النوعية منشأ للميثاق العقلائي.

### 069

سبق أن ذكرنا أن السيد الاستاذ (دام ظله) فصّل في الأمارات العقلائية بين ما يكون حجة في مطلق لوازمه بالاطمئنان وبين ما لا يكون حجة في شيء من لوازمه كما في الأمارات القائمة على الكشف الإحساسي، وبين ما يكون حجة في لوازمه بحدود معينة، كما في قوة الاحتمال المقترن بأهمية المحتمل[[57]](#footnote-58)، حيث إنه حجة في لوازمه بحدود أهمية المحتمل. أو الظهورات التي تكون حجة في لوازمها بالنحو الذي يتعاهد به العقلاء لا مطلقاً. ووصل كلامه في التفصيل إلى:

القسم الخامس: الإخبار الرسمي. وبيان ذلك: أن لدى العقلاء صنفاً من الأمارات يعد بمثابة القطع الموضوعي، بمعنى أنه كما أن القطع الموضوعي إذا قام ترتب عليه اثره لا بما له طريقية إلى الواقع، بل بما هو موضوع للأثر، فكما أن الاستطاعة لا طريقية إلى الواقع ولكنها موضوع لفعلية وجوب الحج، فمتى تحققت الاستطاعة كان وجوب الحج فعلياً، من دون لحاظ طريقية للاستطاعة، كذلك القطع الموضوعي، فإذا قال المولى: لا تفتين إلا بعلم، فإنه متى حصل للفقيه علم كان علمه موضوعاً لجواز الإفتاء، من دون لحاظ للطريقية التي هي قوام القطع، فإن القطع هنا موضوع لجواز الإفتاء وليس طريقاً لجواز الإفتاء، كذلك هناك نوع من الامارات لدى العقلاء هو بمثابة القطع الموضوعي مع غمض النظر عن طريقتها وكاشفيتها النوعية، ومن ذلك الخبر الرسمي، مثلاً: لكل دولة أو شركة أو مؤسسة ناطق رسمي لها، فالناطق الرسمي لها يكون قيامه بالإخبار موضوعاً لترتيب الآثار المطابقية والإلتزامية مع غمض النظر عن الطريقية والكاشفية لهذا الإخبار، فربما هذا الناطق الرسمي نفسه لو أخبر بهذا الخبر لا بصفته ناطقاً رسمياً ما لو أخبرنا من جهة أنه صديقنا أو من جهة أنه ثقة، ربما لا نرتب الآثار على خبره إذا في حدود كاشفيته وطريقيته، بينما إذا أخبرنا بما هو ناطق رسمي عن الدولة أو عن المؤسسة رتبنا عليه الآثار المطابقية والإلتزامية بمقدار ما جعله من جعله ناطقاً رسمياً أي بمقدار منصبه يرتب عليه الآثار، ومن هذا الباب خبر الوكيل عن موكله أو عمل الوكيل بكلام موكله او عمل الوصي بكلام الموصي، فإنه في هذه الموارد يرتبون اللوازم بحدود ما جعله الجاعل، مثلاً: إذا نصب الإمام (ع) وكيلاً عنه كما لو استفدنا من هذا الخبر (العمري ثقتي فما أدى اليك فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول) استفدنا منه الوكالة أي ان الإمام نصب العمري وكيلاً أو سفيراً عنه، فحينئذٍ يكون إخبار العمري عن الإمام بمثابة القطع الموضوعي متى قام يرتب على المدلول الحرفي لكلامه ولا يلاحظ جهة الطريقية والكاشفية النوعية، آثار المؤدى المطابقي واللوازم بمقدار منصبه، فلو كان منصبه مأذوناً فهو أقل من منصبه وكيلاً، ومنصبه وكيلاً أقل من منصبه نائباً، بمقدار منصبه يرتب الأثر على مؤداه المطابقي ولوازمه.

وما ذكره هنا ينقلنا إلى ما حرر في بحث حجية الظواهر، حيث إن الأعلام في بحث حجية الظواهر اتفقوا على نقطة واختلفوا في أخرى، فقد اتفقوا على أن الظهور لو خلي بما هو ظهور فإن له كاشفية نوعية، أي ان الظهور يقتضي الظهور النوعي بالواقع لولا وجود الموانع، فأي ظهور يعرض على نوع العرف في إن نوع العرف يحصل له الوثوق طبق هذا الظهور ما لم يقم مانع عام ولا يراعى في الظهور الوثوق الشخصي حيث إنه ليس كل شخص من أبناء العرف إذا تلقى الظهور حصل له الوثوق، ولكن نوع العرف إذا تلقى الظهور حصل له الوثوق ما لم يكن هناك مانع، فالكاشفية النوعية للظهور منحفظة، إنما الكلام هل أن العقلاء في مقام الاحتجاج على بعضهم البعض بالظهور بنوا على هذه الكاشفية النوعية مطلقا أو لم يبنوا عليه أو هناك تفصيل؟ فهنا اتجاهات ثلاثة في كلماتهم:

الاتجاه الاول: ما هو المختار. من أن البناء العقلائي جرى على العمل بالظهور والاحتجاج به له وعليه بحدود كاشفيته النوعية، من دون تفصيل بين أنواع الظهورات حتى في مثل الإقرار وغيره، بلحاظ أنه قوام حجية الظهور كقوام حجية سائر الأمارات، فإن كل أمارة النكتة في حجيتها هي هذه الكاشفية النوعية، أي أنها مقتضٍ للوثوق النوعي بمدلولها لولا وجود المانع، وبالنظر على هذه النكتة بني على حجيتها، لذلك متى ما قام منشأ عقلائي على الخلاف فإنهم لا يعملون بهذه الأمارة ظهوراً أو غيره.

الاتجاه الثاني: ما سلكه صاحب الكفاية والسيد الصدر والسيد الاستاذ من ان هناك بناء عقلائياً على العمل بالظهور حتى لو حصل ظن على خلافه، فلا يراعى لا الوثوق ولا الظن بالوفاق ولا عدم الظن بالخلاف، وإن كان الظن بالخلاف مستنداً لمنشأ عقلائي فإنهم في خصوص الظهورات لهم ميثاق عقلائي على إلزام من تكلم بظاهر كلامه حتى لو حصل الظن من قبل السامع على الخلاف بأن هذا لا يريد ظاهر كلامه مع ذلك يلزمونه بظاهر كلامه، وإن كان الخلاف بينهم في نكتة هذا الميثاق العقلائي، فربما يظهر من صاحب الكفاية (قده) أن المصلحة النظامية تقتضي ذلك، أي تقتضي أن يلزم كل متكلم بظاهر كلامه ولوازم كلامه مطلقاً، سواء التفت أم لم يلتفت، ظننا انه مراده أو ظننا بخلافه، فإنهم يلزمونه.

او ربما يبدوا من كلام السيد الشهيد أن النكتة هي التعهد النوعي، حيث إن كل من يتحدث بهذه اللغة ملتفتا إلى ظواهرها ولوازم ظواهرها فقد تعهد بأنه يدرج على طبق أهل المحاورة في التحدث بهذه الظواهر، فلأجل هذا التعهد النوعي يلزم بظاهر كلامه ولوازمه.

والسيد الاستاذ ذهب الى أن المستند هو قانون السببية العقلائية في كل أمر حتى في الظهورات.

الاتجاه الثالث: التفصيل الذي ذكره المحقق الايرواني في (أصول الأصول)، ونقله السيد الأستاذ (دام ظله) في بحث حجية الظواهر. وهو أن المحقق الايرواني (قده) فصل بين اقسام ثلاثة من الظهورات:

القسم الاول: ما كان كلام المولى، فإن لهذا الصنف من الكلام وهو انه كلام صادر عن المولى أي كلام صادر ممن له حق الطاعة والامتثال على العبد. ففي مثل هذا المورد يعملون بالظاهر وإن لم يحصل لهم الوثوق النوعي، وإن لم يحصل لهم الظن بالمراد، فإنهم يعملون به.

والقسم الثاني: وهو ما مثل له السيد الأستاذ بالناطق الرسمي، أي ما يبنى على حيثية الموضوعية، ومثل له بأمثلة، منها: عمل الوصي بحذافير وصية الموصي. ومنها: عمل الوكيل بحذافير الوكالة التي أنفذها الموكل. ومنها: موضوع الإقرار وإن لم يمثل به السيد الاستاذ فقد ذكر المحقق الإيرواني أن هذا الصنف من الظهورات وهو أن المتكلم في مقام الإقرار يلزمونه بلوازم إقراره حتى اللوازم الخفية التي لا يريدها المقر ولا يقصدها، لكنهم يلزمونه بها، ولكن في هذا الصنف من الظهورات بنوا على أن هذا المؤدى بمثابة القطع الموضوعي لهذا الآثار مع غمض النظر عن حيثية الكاشفية النوعية.

القسم الثالث: هو الظهورات المتداولة، كظهور كلام المفتي أو ظهور كلام الخبير بما هو في مجال خبرته، أو ظهور خبر ذي اليد بما تحت يده، أو ظهور كلام المؤلف في فهم مراده، فإنهم في هذه الموارد لا يعملون إلا على طبق الوثوق، أي ما لم يحصل لهم الوثوق بأن هذا هو مراد المتكلم لا يعملون به، إذن هناك أقسام ثلاثة: قسم يعملون بالظاهر. وقسم يعملون به بما له من موضوعية حتى لو حصل ظن مستند على منشأ عقلائي على الخلاف. وقسم لا يعملون إلا إذا كان مفيداً للوثوق.

وأنا في تردد من أن سيرة العقلاء على هذا التفصيل، نعم قامت سيرة متشرعية في باب الإقرار على إلزام المقر بلوازم إقراره حتى وإن لم يكن ملتفتاً، أما أن العقلاء يتعاملون مع الظواهر بهذا التفصيل بل يعملون في بعضها حتى مع حصول منشأ عقلائي على الخلاف، فهذا غير واضح.

المنشأ السادس: الذي ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) مسألة الكشف الإحساسي، حيث أفاد: هناك فرق بين الكشف الادراكي والكشف الاحساسي، فبعض الطرق تكون كاشفيتها عن الواقع بملاك تجميع الاحتمالات، بمعنى أن قيام هذه الأمارة يحدث لنا احتمال مطابقتها للواقع وبمقدار قوة الاحتمال تنعقد الأمارية والطريقية كما في الاطمئنان وكما في خبر الثقة وكما في خبر ذي اليد وقول الخبير، فهذا من باب الكشف الإدراكي، والكشف الإدراكي حجيته في لوازمه بالتفصيل الذي مضى، وهناك قسم ثان من الأمارات قامت طريقيتها على الكشف الاحساسي، والمراد بالكشف الإحساسي هو سكون النفس لا الاحتمال من حيث طريقيته للواقع، بل سكون النفس وميلها للعمل على طبق هذا الطريق.

وهذا السكون قد ينشأ عن منشأ ادراكي كما ذكرنا ان القطع من لوازمه سكون النفس، لكن السكون قد ينشأ عن مناشئ غير إدراكية، إذ قد يحصل السكون لبعض الأشخاص من أمور غير مألوفة كالرؤى والطلاسم والقضايا الروحانية فإنهم يحصل لهم ميل وسكون على طبقها مع أنها ليست لها مناشئ إدراكية، أو قد يحصل السكون نتيجة التلقين البيئي، فإن من يعيش في بيئة لها عادات وتقاليد بأن حركة الشمس تدل على كذا، وحركة القمر على كذا، والخطوط في الأرض تدل على كذا، فإنه نتيجة هذا التلقين يحصل له سكون لهذا الامر وإن لم تكن له مناشئ إدراكية، أو يحصل له السكون نتيجة الأعلام حيث يؤثر الأعلام على صنف من الناس بحيث يوجب سكونهم وميلهم إليه مع علهم بكثرة خطأه وكثرة أباطيله، فهذا الكشف الاحساسي المعبر عنه بالميل والسكون لجهات غير ادراكية ليس مناطاً في حجية اللوازم.

### 070

القسم الأخير: الذي ذكره السيد الأستاذ من أقسام الأمارات العقلائية: الكشف الإحساسي، والذي هو عبارة عن سكون النفس، لسبب من الأسباب، وقد أفاد بأن هذا المنشأ ليس موجباً لحجية متعلقه في اللوازم.

ولكن قد يقال بأن هذا المنشأ لا يصلح للحجية حتى بلحاظ المدلول المطابقي فضلاً عن اللوازم والمثبتات، والسر في ذلك: أن الميل النفسي للبقاء على ما سبق كما في الاستصحاب أو سكون النفس إلى أن اليد الحسية رمز لليد الاعتبارية بمعنى الملكية، كما في تقريراته، ليس منشئاً عقلائياً لإثبات الواقع،[[58]](#footnote-59) فلم تقم شواهد عقلائية على أن ميل النفس وسكونها لجهة من الجهات منشأ عقلائي لإحراز الواقع أو لإثباته كي يكون مناطاً للأمارية حتى نبحث بعد ذلك هل هو حجة في خصوص مؤداه أم تسع حجيته حتى اللوازم. وبالتالي فالملخص مما ذكر من الأقسام: أن ما هو المختار هو حجية الظاهر في لوازمه اللوازم القابلة للالتفات نوعاً لا في تمام اللوازم حتى فيما لا يلتفت إليه نوعاً.

وبعبارة أخرى: اللوازم التي لو التفت إليها المتكلم بمقتضى كونه في مقام الخطاب ومن أهل المحاورة لقصدها وبيّنها، وأما اللوازم التي نشك أن المتكلم بما هو من أهل المحاورة يكون في صدد بيانها فلم يحرز بناء العقلاء على ترتيبها، مثلاً: إذا قال المتكلم: سئل الامام (ع)، شككت وأنا ساجد هل ركعت ام لا؟ فقال ع: قد ركعت.

فهل يستفاد من قوله (قد ركعت) كما ذكره بعض الكتاب المعاصرين أن المشرع في مقام العبادات يكتفي بالأثر الروحي دون التقيد الحرفي بالعبادة، فبما أنه قال قد ركعت بمعنى أنه يكفيك في مقام علاقتك مع الله أن تكون ذا تفاعل روحي مع العبادة وإن لم تضبط هيئة العبادة أو موازينها فإن ذلك مما لا أهمية له في نظر الشارع في مثل هذا المقام.

إذن غاية ما يستفاد من بناء العقلاء على حجية الخبر أو حجية الظهور ترتيب لوازمه التي يلتفت إليها نوعاً لا مطلق اللوازم.

وأما في خصوص الإقرار فإن إلزام المقر بتمام لوازم إقراره حتى فيما هو منكر له فإن ذلك يحتاج إلى دليل خاص فإن ادعي قيام سيرة متشرعية على ذلك وإلا فالأمر مشكل.

المتخلص مما سبق أمور:

الأمر الأول: أن ارباب الأصول اتفقوا على أن المرتكز العقلائي يرتب اللوازم حتى اللوازم التي لم يقصد المتكلم بيانها وليست من سنخ الظهور قام البناء العقلائي على ترتيب هذه اللوازم في خبر الثقة.

وإنما حاولوا أن يتكشفوا النكتة وراء ذلك هم مقرون بالارتكاز وإنما بصدد اكتشاف النكتة الثبوتية التي وراء جري العقلاء على ترتيب اللوازم على خبر الثقة. فهنا جاءت محاولتان من النائيني والسيد الصدر، فمحاولة النائيني ارتكزت على أن هناك اعتبارا عقلائيا الا وهو اعتبار العلمية، وهذا الاعتبار العقلائي هو السر وراء ترتيبهم اللوازم على مثل خبر الثقة، فلذلك يبنى على هذه النكتة في كل مورد هو من قبيل الامارة.

محاولة السيد الصدر: هي ان ما كان واجداً لقوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي بحسب أحد تقريريه أو ما كان واجداً لقوة الاحتمال بالنظرين الاستغراقي والمجموعي بمعنى غلبة الصدق بحسب تقريره الآخر، فما كان واجداً لذلك فإنه تنبسط فيه قوة الاحتمال على مؤداه ولوازمه. وهذا هو السر في حجية اللوازم فيبنى عليه في كل أمارة.

وحيث لم يثبت لنا وجود شواهد عقلائية على كلتا المحاولتين، بل أن ما نفهمه من المرتكز العقلائي أنهم في مقام ترتيب آثار الحجية على طريق من الطرق يلاحظون الأبعاد الثلاثة: (قوة الاحتمال، وأن لا يكون موجباً لخسارة المصالح الملزمة، وأن يكون الطريق مما يسهل سلوكه والوصول به الى الواقع). لذلك بناء على هذه النكتة لا نحرز حجية اللوازم في مطلق ما هو أمارة، أو طريق.

الأمر الثاني: بالنسبة لنا ومن سلك هذا المسلك وهو العجز، حيث اعترفنا بالعجز في أننا لم نصل إلى النكتة التي اوجبت لدى العقلاء البناء على حجية اللوازم، فبالنسبة لمن لم يصل فليس الطريق امامه الا مقام الإثبات لا بمعنى الادلة الشرعية بل بمعنى الرجوع للسير العقلائية، فما وجدناه منهم أنهم يبنون على لوازمه، بنينا عليه وإلا فلا، حيث لم نصل إلى نكتة ثبوتية تأسس قاعدة يبنى عليها في كل أمارة، فإذا رجعنا إلى السير العقلائية، وجدنا في استكشاف ما عليه هذه السير أربع اتجاهات:

الاتجاه الاول: ما ذهب اليه السيد الخوئي في أحد تقريريه أن ما بنى عليه العقلاء من حجية اللوازم لوازم ظواهر الالفاظ فقط، سواء كان الظهور حيثية تقييدية أم كان الظهور حيثية تعليلية، فإننا لو قلنا بأن الظهور حيثية تقييدية فلا محالة يختص البناء العقلائي على اللوازم التي تعد من سنخ الظهور لا مطلق اللوازم وهذا خروج عن البحث إطلاقاً، إذ لا شك لدى أحد في حجية الظهور سواء كان مدلولاً مطابقياً أم التزامياً إنما الكلام في حجية اللوازم، يعني ما ليس من سنخ الظهور، أو قلنا بأن الظهور حيثية تعليلية لا تقييدية، كما استظهرناه من كلامه في مباني الاستنباط [[59]](#footnote-60)، أي أن الظهور إذا انعقد كان موضوعاً لحجية المؤدى حتى في لوازمه التي ليست من سنخ الظهور.

الاتجاه الثاني: في مصباح الأصول [[60]](#footnote-61): حيث وسع الدائرة فقال: بأن ليست النكتة والملاك لدى العقلاء هو ما كان من قبيل الظهور أو ما كان الظهور نكتة له وإنما ما بنى عليه العقلاء من حجية اللوازم في كل خبر ثقة، وبالتالي بناء على أن موضوع الحجية أي حجية اللوازم هو خبر الثقة فالدائرة أوسع من دائرة الظهور، ولا تختص بلوازم المؤدى الذي وصلنا إليه عن طريق الظهور بل متى ما استكشفنا المؤدى لخبر الثقة ولو لم يكن ظهوراً وإنما استكشفناه بعامل من العوامل ولكننا عرفنا بأن مؤداه هذا وإن لم يكن من سنخ الظهور، رتبنا على المؤدى لوازمه.

الاتجاه الثالث: ما ذكره السيد الإمام (قده)[[61]](#footnote-62) وهو أن هناك فرقاً بين الأمارات العقلائية والأمارات التعبدية، كما أن هناك فرقاً في محيط العقلاء بين الأمارات وبين الأصول النظامية،

فإذا جئنا لما هو في محيط العقلاء وجدنا أن هناك سنخين مما يرتب العقلاء الأثر عليه:

ما كان سنخ الأمارات، وهو ما له جهة إراءة وإثبات للواقع، وهذا لا يختص بخبر الثقة، وإنما يشمل كثيراً مما لها هذا الجهة والحيثية، خبر ذي اليد عما تحت يده، وإن لم يكن ثقة، خبر الفاسق المدعوم بقرينة توجب إرائته للواقع، الظهور وإن لم يكن في مقام الإخبار كما لو سمعنا وجداناً من المولى مباشرة جملة إنشائية فإن هذا من لوازم الظهور لا من لوازم خبر الثقة.

ومن ذلك السوق أيضاً، فإنه يرى السوق أمارة، باعتبار أن هناك فعلاً نوعياً لأهل السوق وهو بيع ما يرونه مذكى، فهذا الفعل النوعي له جهة إراءة وكشف عن الواقع، ومنها اليد، فإن اليد سواء كانت بالاستيلاء الحسي أو بالاستيلاء الاعتبار كوجود صك او سلطنة على العين فاليد لها جهة إراءة وكاشفية عن الواقع، فهذه أمارات، ففي جميع هذه الأمارات بنى العقلاء على حجية اللوازم في اللوازم التي يلتفت إليها نوعاً.

وأما الأصول النظامية كالقرعة، أو أصالة الصحة بناء على أنها أصل نظامي، أو الأصول اللفظية الستة التي بنى البعض على أنها أصول نظامية وليست كاشفة عن الواقع، أصالة البيان، أصالة عدم الغفلة، اصالة الجد، اصالة الجهة، اصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، اصالة العموم والإطلاق. ففي جميع هذه الموارد حيث إنها بالنظر العقلائي وظائف بني على العمل بها لا لأجل إراءتها للواقع بل لأجل حفظ النظام المعاشي عن الاختلال فإنها ليست حجة في لوازمها.

وأما الأمارات التعبدية أي ما ورد في لسان الشارع أنه أمارة كالظن في الركعات مثلاً، او خوف الضرر بناء على أنه أمارة تعبدية، فإنه لا يستفاد من الأدلة اللفظية أكثر من التعبد بمعناه، أما انه منزل منزلة الأمارة العقلائية حتى في حجيته في لوازمه فهذا لا يستفاد من الدليل اللفظي للتعبد، نعم لو كان الدليل اللفظي مجرد إمضاء للأمارة العقلائية، فإنه يكون حجة في لوازمه.

والثمرة المترتبة على ذلك:

أنه في خبر الثقة يوجد صنفان:

1ـ صنف من خبر الثقة مفيد للوثوق النوعي في حد ذاته.

2ـ صنف من خبر الثقة قام منشأ عقلائي على خلافه فهو ليس مفيداً للوثوق النوعي، كما لو كان المخبر متهماً، او كان المخبر مما ليس من شأنه الوصول والإحاطة بها، ففي مثل هذا المورد لو فرضنا كما يقول السيد أن خبر الثقة امارة عقلائية وأمارة تعبدية أيضاً، أي أن الأدلة اللفظية وسعت الدائرة، فما ليس أمارة عند العقلاء من خبر الثقة لكونه متهماً أو هناك منشأ عقلائي على خلافه، فإن الشارع يراه أمارة تعبدية. وقد استفاد ذلك من قوله (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطع)، فقال أن المستفاد منه أن خبر الثقة عند الشارع أداء للواقع سواء كان مفيداً للوثوق النوعي عند العقلاء أم لم يكن مفيداً، فهنا في هذا الصنف الثاني من خبر الثقة هل نبني على حجية اللوازم أم لا؟ فعلى ما ذكره السيد الامام بان هذا مجرد حجة تعبدية فلا يرتب عليه اللوازم، بخلاف ما لو كان امارة عقلائية، وما ذكره السيد الامام هو الصحيح.

### 071

ذكرنا فيما سبق، أن بناء العقلاء في حجية خبر الثقة وغيره من الأمارات على إثبات اللوازم، ولكن لم تنكشف لنا نكتة بناءهم على اللوازم، رغم أن المحقق النائيني والسيد الصدر (قده) حاولا الوصول إلى النكتة، إما من خلال اعتبار العلمية لدى المحقق النائيني أو من خلال قوة الاحتمال لدى السيد الصدر، وربما يستشعر من كلمات السيد الامام (قده) في رسالته في الاستصحاب، أن هناك نكتة أخرى لدى البناء العقلائي في إثبات حجية اللوازم، وذلك يمكن تصويره بأحد وجهين وردا في عبارته:

الوجه الاول: أن يقال إن الأمارة تفيد الوثوق النوعي بالواقع، وإذا حصل الوثوق بالواقع حصل الوثوق بلوازمه، إذ لا يمكن التفكيك بينهما من هذه الجهة.

وهذه النكتة محل تأمل، باعتبار أننا ذكرنا فيما سبق أننا حتى لو سلمنا أن الأمارة تفيد الوثوق إما الوثوق النوعي وهو ما عبرنا عنه بالكاشفية النوعية، بمعنى أن الأمارة بلحاظ نوع العرف تفيد الوثوق بالواقع، وإن لم تفد الوثوق بلحاظ كل شخص يتلقى الأمارة، أو قلنا كما ذكر السيد الاستاذ ان الامارة تقتضي الوثوق الشخصي بالنسبة لمن يتلقاها لولا المانع، فإن لم يكن المانع عقلائياً فهي حجة في حقه، وبالتالي حتى لو سلمنا أن الأمارة تقتضي الوثوق نوعا او شخصا فقد ذكرنا فيما سبق أنه ليس الملاك تام لجعل الحجية للامارة هو إفادة الوثوق، بل لوحظ في ملاك حجيتها الواقع بمعنى عدم إهدارها للمصالح الواقعية كما لوحظ في ملاك حجيتها أن تكون مما يسهل سلوكها في إثبات الواقع.

النحو الثاني: إن الأمارة على جميع المباني تثبت الواقع، سواء قلنا بجعل العلمية أم لا، أو قلنا بأن الملاك في حجيتها قوة الاحتمال أو إفادة الوثوق او ان ملاك حجيتها المجموع من قوة الاحتمال ونوع المحتمل، فإنها على جميع المباني لا إشكال أنها تثبت الواقع، وإذا ثبت الواقع ثبتت لوازمه إذ لا وجه للتفكيك بين ثبوت الواقع وثبوت لوازمه. وهذا ما ذكره السيد الإمام في عبارته.

ولكن يلاحظ على ما افيد: أن ثبوت الواقع في الأمارات إنما هو بمقدار طريقية الأمارة، وليس ثبوتاً مطلقا حتى يقال إذا ثبت الواقع ثبتت لوازمه، مثلاً عندما نأخذ امارية الظهور تثبت الواقع من خلال طريقية الظهور، فما لم يكن سنخ الظهور كاللوازم غير البيّنة لا يثبته الظهور نفسه، وإن أثبت الواقع، إلا أنه اثبت الواقع في دائرة الظهور لا مطلقاً، أو أمارية اليد فنقول بأن اليد امارة على الملكية إلا انها تثبت الملكية من حيث نكتة الاستيلاء لا مطلقاً، فما خرج عن إطار هذه النكتة لا تثبته إمارية اليد وإن كان من لوازم الواقع، كما لو فرضنا أن وارث الوارث لفلان باع هذا البيت ولا ندري ان له ولاية على هذا البيت ام لا؟ فنقول: بما ان يد الجد كانت على هذا البيت فقد اثبتت ملكيته ومن لوازم ملكيته ولاية وارث وارثه على البيت، فإن هذا مما لا تتكفل اليد بإثباته لخروجه عن إطار حيثية الاستيلاء، فمجرد إثبات الواقع لا يكفي لإثبات اللوازم ما دام لم ينكشف الواقع بنفسه وإنما وصل عبر طريق معين فهو بحدود هذا الطريق، لذلك وقع البحث عند الاعلام هل يتعدى من اللوازم الداخلة في إطار الطريق إلى مطلق اللوازم ام لا؟ وهذا ما وقع البحث فيه في حجية المثبتات.

فالمتحصل: حيث لم تثبت لنا نكتة التعميم والتوسعة للوازم فليس لدينا طريق إلا النظر لما جرت عليه السيرة العملية في كل أمارة بحسبها.

وحيث وجدنا أن السيرة العملية قامت على ترتيب اللوازم على كل الأمارات لكن في حدود اللوازم التي لو ألفت النوع اليها لرآها من اللوازم فحينئذٍ يثبت بهذا المقدار.

الاتجاه الرابع: الذي ذهب الى أن الأمارة حجة في اللوازم سواء كانت أمارة عقلائية أم أمارة شرعية. وهذا الاتجاه ينحل إلى مبنيين:

المبنى الأول: دعوى الإطلاق، ان كل أمارة تعبدية فهي كالأمارة العقلائية حجة في لوازمها، والمدعى في الاستدلال على ذلك أنه إذا دلّ دليل على أمارية شيء فظاهره تنزيل هذه الأمارة منزلة الأمارات العقلائية، فهي على نسقها، فكما أن الأمارة العقلائية حجة في اللوازم فكذلك الأمارة التعبدية، مثلاً: إذا قال: العمري ثقتي فما أدى إليك فعني يؤدي فإنه الثقة المأمون.

فإن ظاهر هذا التعليل أنني اعتبرت خبر الثقة أمارة كأمارية خبر الثقة عندكم، فكما أن خبر الثقة عندكم حجة في لوازمه فكذلك خبر الثقة عندي أمارة وحجة في لوازمه وإن لم يكن مفيداً للوثوق النوعي وإن لم يكن أمارة عقلائية، لكنني اعتبرت له الامارية على نسق امارية الامارة العقلائية.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إذا نظرنا إلى أن الشارع الغى أمارات عقلائية واستحدث أمارات ليست بأمارة عقلائية، فقد ألغى أمارية القياس مع أنها امارة عقلائية وهي حذو الشيء بالأشباه والنظائر، ووضع امارية الظن في الركعات مع أنها ليست أمارة عقلائية، وضيّق دائرة قاعدة التجاوز والفراغ بما إذا فرغ من العمل، أو بما إذا تجاوز المحل الشرعي، مع أن الأمارة العقلائية فيهما مطلقة، فنستكشف من ذلك أن ملاك الأمارية لدى الشارع قد لا يتطابق مع ملاك الأمارية لدى العقلاء، وبالتالي لا يمكننا أن نستظهر من مجرد التعبد بأمارية شيء أنه على نسق الأمارية العقلائية وإن لم يكن واجداً لمقتضيها وهو الوثوق النوعي.

ثانياً: إن هذا الدليل كما سبق وهو (العمري ثقتي فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون) يحتمل جعل الولاية إما من باب الوكالة أو من باب السفارة، وهذا ظاهر الأمر بإطاعته فإنه لا وجه للأمر بإطاعته إذا كان مجرد مخبر بخبر ثقة، وعلى فرض دلالة هذه الرواية على جعل الحجية لخبر الثقة، فإن كانت مجرد إمضاء فهي تمضي الأمارة العقلائية على ما هي عليه، بمعنى أن خبر الثقة يثبت لوازمه إن كان واجداً للوثوق النوعي. وأما إذا كان دليلاً تعبدياً فلا يستفاد منه أكثر من التعبد بالامارية لا أنه على نسق الأمارة العقلائية في إثبات اللوازم وإن لم يكن واجداً لمقتضيها.

الاتجاه الثاني: ما ذهب اليه السيد اليزدي (قده) في حاشيته على الفرائد من التفصيل، وهو ان دليل التعبد بالأمارة يثبت آثار لوازمها، لكنه لا يثبت آثار ملزومها أو ملازمها، لأنه إنما يثبت آثار اللوازم لأن لوازم الشيء من توابعه فإذا ثبت ثبتت توابعه أما ملزومه وهو علته أو ملازمه وهو قرينه فليس من توابعه كي يكون إثباته إثباتاً لملزومه أو ملازمه، مثلاً: إذا قامت البينة على أن زيداً موجود فلازمه انه بلغ سن التكليف وإذا ثبت أنه بلغ سن التكليف ثبت أثره وهو وجوب نهيه عن المنكر، أما لو قامت البينة على أن أحد طرفي العلم الإجمالي طاهر فلا يثبت بها أن الطرف الآخر نجس لعلمنا بأن أحدهما نجس والآخر طاهر، فهي تثبت أثر اللازم لا أثر الملزوم أو الملازم.

ولكن يلاحظ: أولاً: ما ذكره هو في ذيل عبارته: قال: إلا إذا دخل تحت عنوان المخبر به، فإن البينة أو خبر الثقة أو الظهور إذا اخبر عن الواقع أخبر عما يلازمه بالنظر العرفي، وهذا يشمل ملزومه وملازمه إذا كانت الملازمة واضحة عرفاً، ولو كانت بيّنة بالمعنى الأعم.

ثانياً: بأن نفس هذا الدليل التعبدي الذي ورد، إن كان تعبدياً فهو لا يثبت حتى أثر اللوازم، وإن كان إمضاءاً فهو على ما عليه الأمارة العقلائية من إثبات لوازمها وملزومها ولازمها ما دامت مما يقبل الالتفات اليه نوعاً.

تم البحث حول الفارق الثبوتي بين الامارة والاصل وما يترتب على ذلك.

ندخل فيما يأتي في بيان الفارق الإثباتي الذي تصدى له صاحب الكفاية والمحقق العراقي والاصفهاني.

### 072

### الفارق الإثباتي بين الأمارة والأصل.

وهنا عدة بيانات:

### البيان الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (قده)

، من أن الأمارة كخبر الثقة هي من سنخ الإخبار والحكاية، ومقتضى ذلك من خلال الأمارة والخبر إلى عدة إخبار وحكايات، بعدد الجهات، فإذا أخبر الثقة عن امر فقد أخبر عن المؤدى، وعن لوازمه وملزوماته، فهذا يعني انحلال هذا الخبر لأخبار عديدة وحكايات عديدة، نظير انحلال الحكم بانحلال موضوعه كما إذا قال: (أكرم العالم) فإن العلم ينحل في مرحلة الفعلية إلى أفراد كثيرة وبانحلاله ينحل الحكم إلى وجوبات عديدة للإكرام بعدد أفراد العلماء، وكذلك إذا أخبر الثقة بخبر انحل بحسب المرتكز العقلائي إلى أخبار: خبر عن المؤدى وخبر عن لازمه الأول وخبر عن لازمه الثاني. وبالتالي فدليل حجية خبر الثقة أيضاً ينحل إلى افراد من الحجية بعدد الأخبار التي أنحل اليها خبر الثقة. فحجية الخبر في لوازمه مجرد تعبير وإلا ليس الخبر حجة في لوازمه، لأن الخبر أخبار، فالخبر عن المؤدى موضوع مستقل لحجية الخبر، والخبر عن اللازم موضوع مستقل آخر لحجية الخبر، لا أن الخبر عن المؤدى حجة في لازمه، بل هناك خبران كل منهما حجة في نفسه.

### البيان الثاني: البيان التفصيلي الذي ذكره المحقق العراقي (قد)

في (نهاية الأفكار، ج4، القسم الأول)[[62]](#footnote-63)، وهو تعميق وتدقيق لما ذكر في الكفاية. ومحصّله في عدة نقاط:

النقطة الأولى: أن التنزيل إذا صدر من المقنن والمشرع فهو على ثلاثة أنحاء:

النحو الاول: أن يكون جعلاً للماثل كما إذا قال: الفقّاع خمر، فإنه يتصدى لاعتبار الفقّاع خمراً، فهذا ما يعبر عنه بجعل المماثل. وجعل المماثل جعل للأثر ولكن بواسطة، اي جعل الفقاع خمراً جعل للحرمة ولكن بواسطة جعل الفقاع خمراً اي بواسطة اعتبار الموضوع اعتبر الحكم.

النحو الثاني: جعل الاثر مباشرة على نحو التوسعة، كما إذا قال: الطواف في البيت صلاة، فإنه لا يجعل الطواف صلاة كما في المثال الاول، وإنما هو جعل للاثر بالنظر العرفي بشكل مباشر لا بالواسطة، اي حكم الصلاة يسري للطواف. ففي كلا هذين النحوين هناك جعل للأثر في مقام التشريع، وبما أن جعل الأثر في مقام التشريع صادر من المقنن والمشرع، فلا محالة يختص بالأثر الشرعي ولا يشمل اللوازم العقلية والعادية،

والسر في ذلك: أن أي تنزيل يصدر من أي مقنن يختص لا محالة بما يقع تحت يد المقنن، رفعاً ووضعاً، لا لقصور في إطلاق أدلة التنزيل، فإن دليل التنزيل في حد ذاته مطلق، قابل للشمول لسائر الآثار، وإنما الضيق من القابل، أي أن متعلق هذا التنزيل هو الاثر إما بالواسطة أو بالمباشرة، وحيث إن الأثر المجعول إنما هو ما يقع تحت يد الجاعل رفعاً او وضعاً فلا محالة يختص هذان النحوان من التنزيل بالأثر الشرعي، فلو قال: جعلت مؤدى الأمارة هو الواقع، أو قال: جعلت أثر الواقع لمؤدى الأمارة، ففي كلا هذين النحوين يختص الأثر بالأثر الشرعي عقلاً، ولا يشمل اللوازم العادية العقلية كنمو الجسم أو نبات اللحية وما شابه.

النحو الثالث: أن يأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، فما صدر منه مجرد الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع بحسب ما للواقع من اقتضاءات وآثار، فهذا النحو من التنزيل شرعي، وإن لم يتصد فيه لجعل الآثار، كما في النحوين الأولين، إذ ما هو المجعول من قبل المشرع هنا مجرد الامر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، فيما للواقع من آثار واقتضاءات شرعية عقلية عادية، فهو لم يتصد لجعل الأثر حتى يقال كيف يجعل الآثار العقلية والعادية وهو خارج عن دائرته بما هو مشرّع، وإنما ما تصدى له هو الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، وأما ترتيب آثار الواقع فهو أمر من قبل المكلف لا أن المولى تصدى لجعل الأثر حتى يخرج عنه الآثار العقلية والعادية، نعم المصحح لهذا التنزيل ان ينتهي إلى مقام العمل، إذ التنزيل الذي لا ينتهي إلى مقام العمل لغو أو نقض للغرض، فلابد أن ينتهي إلى مقام العمل، اي انه وإن شمل الآثار العقلية والعادية إلا انه يشملها بلحاظ ما يترتب عليه من آثار عملية من دون جعل لتلك الآثار وإنما هي غاية وغرض، وفرق بين أن يكون الأثر متعلقاً للجعل كما في النحوين الأوليين، وبين ما إذا كان الأثر غاية وغرضاً للجعل.

فالجعل تارة يتعلق بالأثر، وتارة يكون غاية وغرضاً. لأجل ذلك لا وجه لاختصاص الاثر هنا بالأثر الشرعي، بل يشمل مطلق الآثار، وبناء على هذا تكون الأمارة حجة في مثبتاتها ولوازمها.

النقطة الثانية: أنه لا فرق في ذلك بين الأمارة والأصل العملي، كما أنه لو كان دليل التنزيل في الأمارات بالنحو الاول والثاني لم تكن الأمارة حجة في مثبتاتها، اي لو استفدنا من أدلة حجية خبر الثقة أنها بالنحو الأول أو الثاني لم تكن حجة في مثبتاتها.

ولو استفدنا من دليل حجية الأصل العملي كدليل حجية الاستصحاب أنه بالنحو الثالث، اي أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك) أمر بمعاملة مؤدى الاستصحاب معاملة الواقع لكان الاستصحاب حجة في مثبتاته، فالمدار على الحجية في المثبتات على ما يستفاد من دليل الحجية، من دون فرق بين كونه أمارة أو أصل، فإن الفارق الإثباتي تابع للمستظهر من الدليل، وليس تابعاً لموضوع التنزيل هل هو أمارة أو اصل، فلابد أن ننظر في دليل التنزيل في كل مورد، فلا يوجد فارق جوهري بين الأمارة والأصل، إنما الفارق بحسب دليل التنزيل.

ولذلك لو وردت مناقشة في المقام حتى في النحو الثالث، وقلنا بأن دليل التنزيل لو كان بهذه المثابة وهي أن هناك أمراً بمعاملة المؤدى معاملة الواقع فيما للواقع من آثار بحيث لو كان الواقع إلزاماً لكان هناك عمل وتنجيز ولو كان الواقع ترخيصاً لكان هناك ترك للعمل وتعذير، ولو كان الواقع حكماً وضعياً لكان هناك ترتيب لآثار الحكم الوضعي. فلو وردت مناقشة فقيل: بأن دليل التنزيل حتى لو كان بالنحو الثالث فإنه ينصرف للآثار الشرعية لأن صدوره من المشرع قرينة مقامية على نظره للآثار الشرعية، فيختص دليل التنزيل في الأمارة والاصل بالآثار الشرعية، مع ذلك نستطيع أن نعممه في الأمارات دون الأصول للوازم العقلية والعادية، بالبيان الذي ذكره صاحب الكفاية، وهو أنه في الأمارات حيث إنها من صنف الأخبار ينحل الخبر إلى أخبار: خبر عن الواقع وخبر عن اللازم الاول، وخبر عن اللازم الثاني، وكل خبر من هذه الأخبار حجة في خصوص آثاره الشرعية، فنحن لم نخرج عن الآثار الشرعية إنما الخبر هو الذي انحل إلى أخبار، فنحن لم نقل بأن دليل حجية الخبر الذي هو أمر بمعاملة الخبر معاملة الواقع هو نفس هذا الدليل تكفل بالتنزيل حتى بلحاظ اللازم العقلي والعادي، كما إذا أخبرنا بحياة زيد، فنفس دليل التنزيل هو الذي تكفل بأن هذا الخبر (الإخبار عن حياة زيد) حجة في لازمه العقلي. وهو نمو جسمه، وحجة في لازمه العادي وهو نباة لحيته. كلا لا نقول بهذا، حتى يقال بأن دليل التنزيل منصرف للآثار الشرعية.

بل نقول بأنه هو خاص بالآثار الشرعية لكن الخبر نفسه انحل إلى إخبارات، خبر عن الملزوم وخبر عن اللازم الأول، وخبر عن اللازم الثاني، وكل خبر منها حجة في خصوص الآثار الشرعية.

فنحن لم نخرج عن الاختصاص بالآثار الشرعية إنما الذي انحل هو الخبر، وهذا الانحلال إنما يتصور في الأمارات دون الأصول، وإلا دليل التنزيل واحد وله مضمون واحد وهو الاختصاص بالآثار الشرعية، إنما الأصل لأنه ليس من سنخ الإخبار كالاستصحاب مثلاً فلا ينحل إلى إخبارات، والأمارة حيث إنها من سنخ الإخبار انحلت إلى إخبارات، فلذلك كان الأمارة حجة في اللازم العقلي والعادي دون الأصل العلمي لأن الأمارة إخبارات لا لأن دليل التنزيل جعلها حجة في اللازم العقلي والعادي. وهذا لم ينطبق على الأصل العملي.

وسيأتي مناقشة المحقق النائيني في ذلك، وجواب المحقق العراقي عنه.

### 073

### هنا مناقشات لبيان المحقق العراقي (قده):

المناقشة الأولى: ذكر المحقق العراقي (قده) أنه لو كان دليل التنزيل متضمنا للأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، أو للأمر بالبناء على أن المؤدى هو الواقع ترتبت جميع الآثار ولوازم الواقع سواء كانت شرعية أو عقلية أو عادية.

ولكن هذا مورد للتأمل، مستفاد من بعض عبارات المحقق الاصفهاني (قده).

ومحصله: أن الأمر بالبناء على أن المؤدى هو الواقع، او المعاملة معه معاملة الواقع، محتمل بمحتملات أربعة، كلها باطلة:

المحتمل الأول: أن يراد به الالتزام الجدي والبناء الحقيقي على أن مؤدى الأمارة هو الواقع، وهذا محال؛ إذ مع عدم إحراز الواقع وجداناً لا يعقل من الملتفت إلى أن الواقع لم يحرز وجداناً أن يلتزم إلتزاماً جدياً بأن المؤدى هو الواقع، أو يتعامل مع المؤدى على أنه هو الواقع جداً مع عدم إحرازه للواقع وجداناً.

المحتمل الثاني: أن المراد بذلك أن يتعامل مع المؤدى على أنه هو الواقع بلحاظ العنوان، لا بلحاظ المعنون، اي أن يبني على أن المؤدى هو الواقع عنواناً لا حقيقة، وإلا فالواقع يختلف عن مؤدى الأمارة، فإن مؤدى الأمارة طريق للواقع وليس هو الواقع إلا أنه يبني على إلباس مؤدى الأمارة لباس الواقع وعنوانه وإن لم يكن هو الواقع.

ولكن يرد على هذا المحتمل: أنه خلف المقصود ونقض للغرض، فإن الغرض من الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع ترتيب آثار الواقع، ومن الواضح أن تلك الآثار تترتب على المعنون، اي على ما هو الواقع لا على العنوان ولا على الصورة، وإنما على محكيها، فلو أريد بالأمر بالبناء على أن المؤدى هو الواقع ، البناء على الواقع العنواني لا الواقع الحقيقي لكان ذلك خلف الغرض المقصود من هذا الامر.

المحتمل الثالث: أن يكون المقصود من الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع من حيث البناء القلبي، اي أن المطلوب هو أن يعقد قلبه على أن المؤدى هو الواقع، أو أن يبني في نفسه بناء تعهديا على أن المؤدى هو الواقع،

وهذا تشريع، إذ مع التفات المكلف إلى أن المؤدى ليس هو الواقع فبناءه القلبي على أن المؤدى هو الواقع تشريع وإقحام في الدين ما ليس منه ولذلك لا يحتمل أن يكو متعلقاً للأمر،

مضافاً إلى أنه لو لم يكن تشريعاً وقلنا بأنه أمر به جدلاً وفرضا كأن يفرض بأن يعقد قلبه على أن المؤدى هو الواقع من باب الفرض، لا من باب التعهد الجدي والحقيقي حتى يكون تشريعاً، بل هو من باب الفرض،

فحينئذٍ يرد عليه: أنه ليس المطلوب في الادلة التفصيلية فضلاً عن الأمارات والاصول هو ذلك، اي لا يطلب من أي دليل يقوم على حكم فرعي عملي أكثر من تطبيق مضمونه عملاً وسلوكاً، وهذا ما ذكر في بحث القطع من عدم مطلوبية الموافقة الالتزامية، اي أن المطلوب من المكلف في الموارد التي قام فيها دليل تفصيلي على حكم فرعي عملي هو تطبيقه عملاً، لا عقد القلب على أنه صادر من الشارع، هذا ليس مطلوباً وإن كان أمراً ممكنا ًولا تشريعاً ما لو قام الدليل عليه.

المحتمل الرابع: أن يكون المقصود من الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، هو أن يكون هذا المأمور به مجرد كناية وطريق إلى جعل آثار الواقع، أي أن الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع أو البناء على أنه هو الواقع، مجرد اعتبار كنائي مضمونه هو جعل آثار الواقع على طبق المؤدى الذي يرجع إلى مبنى جعل المماثل.

وهذا كرٌّ على ما فرّ منه، لأن مرجعه إلى جعل الآثار، وقد ذكر في المبنى الأول أن جعل الآثار مما لا يعقل شموله إلا لما يقع تحت يد المشرع رفعاً ووضعاً ولا يشمل مثل اللوازم العقلية والعادية. مع غمض النظر عن الانصراف، بل هناك إشكال عقلي في ذلك، وهو: أن مرجع الكناية والطريقية إلى جعل الآثار هو اختصاص الآثار بالآثار الشرعية،

إذن لا يوجد فرق جوهري بين الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع وبين جعل المماثل حقيقة، أو جعل الآثار الشرعية، أو جعل الأثر. فهذا التصوير الثالث للتنزيل إما غير معقول، أو خلف، أو خلاف ما هو المتسالم عليه، أو أنه جعل للأثر، فيختص بالأثر الشرعي.

### المناقشة الثانية: ما ورد في تقريرات المحقق النائيني (قده)

كما في (فوائد الأصول) وهي مناقشة في أصل نكتة صاحب الكفاية (قده)، حيث قرر كلامه في فوائد الأصول: بأن الامارة إنما تحكي عن نفس المؤدى، ولا حكاية لها عن لوازم المؤدى وملزوماته، بما لها من الوسائط العقلية والعادية، فإن البيّنة أو خبر الواحد مثلاً إنما يقول على حياة زيد أو موت عمر، فهو إنما يحكي عن نفس الحياة والموت، ولا حكاية له عن نبات اللحية وما يستتبعه من الآثار الشرعية، أو عن نمو جسمه أو عن نطقه، من اللوازم العقلية والعادية، بداهة أن المخبر بالحياة ربما لا يلتفت إلى نبات اللحية فضلاً عما يستتبعه،

وكل ذلك لأن الحكاية عن الشيء فرع الالتفات إليه، وحيث قد لا يلتفت المخبر إلى اللوازم العقلية أو العادية خصوصاً مع كونها من اللوازم غير البينة، فلا حكاية في إخباره عن هذه اللوازم، فليس الوجه في اعتبار مثبتات الأمارة كونها حاكية عن لوازم المؤدى وملزوماته؟

وأجيب عن هذه المناقشة بوجوه:

الوجه الأول: ما تعرض له الشيخ الحلي (قده) وتلميذه في كتاب (المحكم في الاصول) أنه من المحتمل ان مراد صاحب الكفاية من الحكاية هي الكشف، والذي هو مقوم ذاتي لكل أمارة، فإن كل أمارة متقومة بحيثية الكشف، والإراءة للواقع، وإن لم تكن من سنخ الحكاية والإخبار الخاصين بالقول أو الفعل، بل يشملان كل ما له حيثية كشف وإراءة كما في اليد التي هي أمارة على الملكية، وكما في السوق التي هي أمارة على التذكية، فإن جميع هذه الأمارات لها سنخ حكاية عن الواقع لا بمعنى الدلالة اللفظية، او الفعلية، بل بمعنى الإراءة والكشف عن الواقع، وإذا كان هذا منظور صاحب الكفاية حيث لا يحتمل ان هناك خصوصية للإخبار والحكاية اللفظية والفعلية، فحينئذٍ لا يرد عليه أن عنوان الحكاية والإخبار لا يشمل اللوازم التي لا يلتفت إليها بل ربما ينكرها المتكلم.

ولكن مرجع هذه المناقشة إلى الفرق الثبوتي لا إلى الفرق الإثباتي، أي لو كان منظور صاحب الكفاية في الفارق بين الأمارة والاصل أن الأمارة تتضمن جهة من الكشف والإراءة عن الواقع مع غمض النظر عن دليل اعتبارها شرعاً فإن هذا يرجع إلى الفرق الثبوتي الذي ادعاه السيد الصدر وهو قوة الاحتمال، أو الفرق الثبوتي الذي ادعاه السيد الإمام وهو الوثوق النوعي، فإن هذه نكتة ثبوتية عقلائية جارية في كل أمارة. والحال بأن ظاهر كلام صاحب الكفاية وبيان الفارق بين الأمارة والأصل بلحاظ الدليل الإثباتي، اي ما هو المستفاد من الدليل هل أن الدليل اعتبرها حجة من حيث الإخبار ومن حيث الحكاية فتكون أمارة، أو لم يعتبرها حجة من هذا الحيث فلا تكون أمارة،

أو لا أقل بالجمع بينهما ، اي بأن تكون في نفسها ذات حكاية وأن الشارع أمضاها واعتبرها من هذه الجهة، وأما إذا فسرنا كلامه بأن المقصود بالحكاية هو مجرد الإراءة والكشف، رجع ذلك إلى الفارق الثبوتي لا الإثباتي. وهذه مناقشة فنية.

الجواب الثاني: واشار اليه المحقق الاصفهاني[[63]](#footnote-64) : أن منظور صاحب الكفاية في حيثية الحكاية هي الدلالة التصورية الوضعية التي ليست دائرة مدار الالتفات أو القصد، فإن دلالة اللفظ على معناه الوضعي دلالة تصورية لا تصديقية، فليست هي من سنخ الحكاية التصديقية وإنما هي من سنخ الحكاية التصورية، وهذه الحكاية التصورية تنبسط على المدلول المطابقي ولوازمه، سواء كانت بينة أو غير بيّنة. فإن لفظ الشمس مثلاً يدل على لوازم هذا الجرم من الضوء والحرارة، وكونه كوكباً تدور الأرض في مداره واشباه ذلك.

وهذه الدلالة التصورية ليست قائمة بالأصول العملية وإنما هي قائمة بالأمارات التي هي من سنخ الكلام أو الفعل إذا كان للفعل دلالة وضعية تصورية ولو بالوضع التعيني، كدلالة بعض الأفعال على التحية، أو على الاحتقار أو على الاحترام. وبالتالي لا يرد على صاحب الكفاية أن الحكاية هو الإخبار فرع الالتفات وقد لا يلتفت المتكلم إلى ذلك.

ولكن قد يقال: وهذا الجواب الذي اشار اليه المحقق الاصفهاني في حاشيته في (نهاية الدراية): برجوع حيثية الحكاية إلى حيثية الدلالة التصورية الوضعية، محل تأمل، باعتبار ان الدلالة التصورية ليست من سنخ الأمارات، والبحث فعلاً معقود حول الفارق الثبوتي أو الإثباتي بين الأمارة والأصل. والدلالة التصورية ليست من سنخ الأمارة فإن هذه الدلالة التصورية تنعقد حتى للفظ المكتوب على الحائط، أو المرسوم على الماء، وإن لم يكن هناك متلفظ ذو شعور أو ذو قصد أو ذو التفات، فمثل هذه الدلالة التصورية هي من باب الأنس وانتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى، ومن الواضح أن هذا الانتقال قهري ولا ربط له بالأمارات التي نبحث عن حجيتها في لوازمها.

هذا إذا كان مقصوده من الدلالة التصورية الدلالة الوضعية، وإما إذا كان مقصوده من ذلك، الإرادة الاستعمالية، اي ما قصد المتكلم إخطاره في ذهن المخاطب، أو ما قصد المتكلم إفناء اللفظ فيه بحيث يكون كاشفاً عنه ولو لم يكن هناك مخاطب.

فإذا كان المنظور بحيثية الحكاية الدلالة بمعنى المراد الاستعمالي او المراد التفهيمي فمن الواضح حينئذ أنه يرجع إشكال المحقق النائيني بأن هذا لا يشمل كل اللوازم، وهناك فرق بحسب تعبير الاصفهاني بين لوازم المخبر به واللوازم المخبر بها، فإن اللوازم المخبر بها هي ما قصد المتكلم إفناء اللفظ فيه أو إخطاره في ذهن السامع وهو ما كان من اللوازم التي يلتفت إليها من قبل النوع لو ألفت النوع إليها كما لو كانت بينه بالمعنى الاعم أو كانت غير بينة ولكنها قابلة للالتفات نوعاً.

بينما المدعى هو سوق كلام الكفاية لحجية الامارة في مطلق اللوازم، وهذه اللوازم اي لوازم الكلام هو لوازم المخبر به إذا تحقق واقعاً، لا اللوازم المخبر بها، اي أنها لا تدخل تحت عنوان الإخبار والحكاية، لو اريد من الحكاية الإرادة الاستعمالية أو الإرادة التفهيمية.

الجواب الثالث: عما أفاد المحقق النائيني: ما ذكره المحقق العراقي في (نهاية الافكار): حيث قال لابد من صحة الاخذ بالأمارة من إحراز الدلالة التصديقية بالنسبة للمؤدى والمدلول المطابقي، وبعد إحراز الدلالة التصديقية ولو بالأصول العقلائية كـأصالة التطابق مثلاً، أو أصالة البيان أو أصالة عدم الغفلة وأصالة الجهة واصالة الجد، يؤخذ بجميع ما له من اللوازم والملزومات بمقتضى الدلالة التصورية، ثم قال: وعلى فرض تسليم اعتبار الدلالة التصديقية حتى بالنسبة إلى لوازم المؤدى وملزوماته، نقول أنه يكفي في الحكاية المزبورة مجرد التفات المتكلم والمخبر إلى لوازم المؤدى وملزوماته ولو بنحو الإجمال لان لكلامه لازم وملزوم، ولا يحتاج الالتفات التفصيلي بالنسبة إليها، ومع تحقق ذلك بنحو الإجمال لا قصور لشمول دليل التعبد بالأمارة لجميع ما يحكي عنه من المؤدى ولوازمه وملزوماته.

ومحصّل كلامه: أننا لو سلمنا مع المحقق النائيني أن كبرى النكتة في حجية الأمارة الحكاية التصديقية اي ما صدر عن التفات من المتكلم للوازمه وملزوماته، لو سلمنا أن هذا هو المناط، فنقول: يكفي في الحكاية التصديقية الالتفات الإجمالي فلا موجب للالتفات التفصيلي، اي يكفي في إلزام المقر بلوازم كلامه، أو إلزام المتكلم بلوازم إخباره وإنشاءه يكفي أن يكون متلفتاً إجمالاً أن للمخبر به لوازم في الواقع، وإن لم يلتفت إلهيا تفصيلاً، فإن الإلتفات الإجمالي كاف في نسبتها اليها، بأن يقال أخبر عنها، أبانها، حكاها بكلامه. فلا يختص عنوان الحكاية بالحكاية التفصيلية حتى يقال لابد من التفريق بين اللوازم المحكية واللوازم غير المحكية.

ولكن هذا الجواب محل نظر من جهتين:

الجهة الأولى: لا يكفي في دخول اللوازم والملزومات تحت عنوان ما أخبر عنه، أو ما حكى عنه، إلا مع القصد اليه ولو إجمالاً أي أن مجرد الالتفات إلى أن لكلامه لوازم لكنني لا اقصدها بل أنكرها، لا يصدق أنني أخبرت عنه، فإنما يصدق أن المتكلم أخبر عنها إذا قصدها ولو إجمالاً لا ما إذا لم يقصدها أو قصد عدمها، فمجرد الالتفات ليس كافياً.

الجهة الثانية: على فرض تسليم ذلك، فإن ذلك يختص لا محالة باللوازم القابلة للالتفات، ولا يشمل ما أراد صاحب الكفاية الوصول اليه وهو لوازم المخبر به، اي أن جميع لوازم المخبر به تكون الامارة حجة فيه بمناط حيثية الحكاية والاخبار مع ان هذا المناط وهو مناط الحكاية والإخبار لا يشمل جميع اللوازم، وإنما يختص باللوازم القابلة للالتفات النوعي إليها، لا مطلقاً. يأتي الكلام عن بقية الأجوبة.

### 074

ذكرنا فيما سبق أن البيان الذي طرحه صاحب الكفاية للفرق بين الأمارة والأصل وقام بتعميقه المحقق العراقي (قده)، مورد لعدة مناقشات.

### المناقشة الاولى: من قبل المحقق العراقي نفسه

، حيث إن ظاهر كلامه هو أن ما أفاده صاحب الكفاية من الفرق بين الأمارة والأصل من جهة كون الأمارة تنحل إلى أخبار عديدة بعدد الملزومات واللوازم إنما يتم لو لم يكن هناك دليل يدل على الأمر بمعاملة المؤدى معاملة المتيقن، من حيث جميع آثاره، وإلا فمع وجود هذا الدليل لا نحتاج إلى النكتة التي ذكرها صاحب الكفاية، بل لو وجد هذا الدليل لم يبق فرق بين الأمارة والأصل، وإنما تدور حجية الدليل أو الطريق في لوازمه على وجود مثل هذا المفاد، فإن وجد كان الطريق حجة في لوازمه، وإن كان أصلاً عملياً فلا يبقى فرق من هذه الجهة بين الأمارة والأصل.

نعم إذا ناقشنا في وجود هذا الدليل أو قلنا إنه منصرف إلى الآثار الشرعية فحينئذٍ يصح أن يقال إن ما دل على التنزيل في الاصل العملي لا يشمل اللوازم، إذ الأصل العملي لا ينحل إلى إخبارات بعدد الملزومات واللوازم، بخلاف الأمارة.

وسيأتي التأمل في هذه المناقشة عند عرض البيان الرابع ألا وهو التمسك بالإطلاق.

المناقشة الثانية: ما استقيناه من عبائر المحقق الاصفهاني قد سبق الكلام فيها.

### المناقشة الثالثة: ما طرحه المحقق النائيني، وقد ذكرنا أن مناقشته تتمحور في نقاط ثلاث:

الأولى: أن هناك فرقاً بين مدعى صاحب الكفاية، وبين من يرى أن نكتة الفرق بين الأمارة والاصل هي نكتة ثبوتية وهي عبارة عن تضمن الأمارة لحيثية الكشف والإراءة، دون الأصل. باعتبار ان النكتة التي ذكرها صاحب الكفاية ترجع إلى أن حجية الأمارة في اللوازم هو مقتضى القاعدة، من دون حاجة إلى البحث عن نكتة ثبوتية، فإنه متى ما قام دليل على حجية الخبر أو حجية الأمارة كان اللازم حجة في آثاره الشرعية، باعتبار أن الأمارة تنحل إلى إخبارات عديدة، خبر عن الملزوم وخبر عن اللازم، وكل خبر هو موضوع مستقل لدليل حجية الخبر، فالحجية في اللوازم ليست من باب شمول الدليل للازم الذي هو محل بحثنا، وإنما حجية الأمارة في لوازمها هي على طبق القاعدة بانحلال الامارة إلى أخبار عديدة وكل خبر بحد ذاته موضوع لدليل حجية خبر الثقة، فلا حاجة إلى تجشم نكتة ثبوتية للفرق بينهما، فمحط نظر صاحب الكفاية أن حجية الأمارة في اللوازم خارجة عن محل بحثنا، إذ أن حجيتها في اللوازم على طبق القاعدة بلا حاجة إلى شيء آخر.

النقطة الثانية: أن صاحب الكفاية لا يدعي ان محور الحجية هو الدلالة التصورية، إذ من الواضح أن الدلالة التصورية هي عبارة عن انس ذهني، قد ينشأ عن الواقع، وقد ينشأ عن التضاد، وقد ينشأ عن التشابه، وقد ينشأ عن التقارن، فليس هذا الانس الذهني المعبر عنه بتداعي المعاني هو امارة كي يكون هو محور الفرق بين الأمارة والأصل.

النقطة الثالثة: أن ظاهر كلام صاحب الكفاية أن النكتة في الحجية هو كون الأمارة إخباراً وحكاية، وهذا متقوم بحسب المرتكز العرفي بالدلالة التصديقية القصدية، لأن الدلالة التصديقية بنظر المرتكز العرفي متقومة بالقصد لا بمجرد الإلتفات، أي أن موضوع أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي هو فرض قصد المتكلم لمعنى جدي من خلال الاستطراق إليه بالمراد الاستعمالي. وبناء على ذلك فلا فرق بين أن يكون منظور صاحب الكفاية القصد التفصيلي أو القصد الإجمالي، فإن هذا يعني اختصاص الحجية باللوازم القابلة للالتفات إليها بحيث تدخل ضمن قصد المتكلم ولو إجمالاً. وهذا ليس محل البحث. فإن محل البحث أوسع من ذلك.

وبناء على هذا فكما أن مناقشة المحقق الاصفهاني للبيان المطروح من قبل العلمين الآخوند والعراقي تامة، كذلك مناقشة المحقق النائيني لهذا البيان تامة.

وتبقى هناك مناقشتان أخريان:

### المناقشة الرابعة: ما هو ظاهر كتاب (المحكم في أصول الفقه)

من أن موضوع الحجية في الأمارات عناوين خاصة، كعنوان النبأ {إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا}، أو عنوان الشهادة {فاستشهدوا شهيدين من رجالكم}، أو عنوان الإقرار (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)، أو عنوان خبر الثقة: (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان)، أو عنوان البيّنة (البينة على المدعي واليمين على من أنكر)، ونحو ذلك.

فبما أن موضوع الحجية العناوين الخاصة لا عنوان الأمارة، ولا عنوان الإخبار، ولا عنوان الحكاية، فبالتالي لا يمكن القول بأن حجية الأمارة في لوازمها ومثبتاتها على طبق القاعدة، لأنه تنحل إلى أخبار وحكايات بعدد الملزومات واللوازم، فإن هذا إنما يتم لو كان موضوع الحجية هو عنوان الإخبار والحكاية،

وأما إذا كان موضوع الحجية في هذه الموارد العديدة عناوين خاصة كالنبأ والشهادة والإقرار وخبر الثقة، فلا يحرز تمامية هذا البيان، إذ لعل النبأ لا يصدق بالنسبة للوازم وإنما يصدق بالنسبة للملزوم، ولعل الإقرار إنما يصدق بلحاظ المدلول المطابقي ولا يصدق أنه أقر باللوازم، لعدم التفاته إليها، أو إنكاره له، وكذلك الأمر في الشهادة ونحو ذلك.

إذ كما يقال في السوق، أو في اليد، أن قيام السوق على التذكية لا يعني قيام السوق على اللوازم، فاللوازم لا تدخل في إطار ما قامت السوق عليه، أو قيام اليد على الملكية لا يعني ان اللوازم مما قامت اليه عليه، حتى تكون اليد والسوق حجة في لوازمها، فكذلك بالنسبة للعناوين التفصيلية الواردة في الأمارات، فإنها قد تصدق بلحاظ المدلول المطابقي والمؤدى دون اللوازم.

وما ذكره قد يكون مورداً للتأمل، باعتبار أن هذه الامارات المتسانخة في حيثية الحكاية والإراءة وكشف الستار عن الواقع، وهي النبأ والشهادة والإقرار وخبر الثقة والبينة وخبر ذي اليد، إذ كلها من سنخ الحكاية وكشف الستار، فقد يقال بأن هذا الجامع المشترك بينها بمثابة حيثية ارتكازية حافة بأدلة حجيته موجبة لظهور أدلة حجية هذه العناوين في أن محور حجيتها ومناط حجيتها هو حيثية الإخبار والحكاية كما أفاد صاحب الكفاية (قده).

نعم، قد لا يشمل ذلك مثل اليد والسوق والأصول اللفظية العقلائية. ولكن بالنسبة لهذه العناوين المتسانخة المتشاكلة لا يبعد ان يستفاد أن نكتة حجيتها واحد.

### المناقشة الخامسة: ما ورد في كتاب (المحكم في أصول الفقه)

من أنه لو سلّمنا وجرينا على مبنى صاحب الكفاية (قده) من أن السر في حجية الأمارة في اللوازم هو إنحلال الخبر إلى أخبار عديدة بعدد اللوازم، فغاية ما يثبت بذلك أن هذا اللازم العقلي كنمو الجسم أو العادي كنبات اللحية، حجة من حيث كونه لازم المؤدى، لا من حيث ذاته، وبالتالي لا دليل على ترتب آثاره الشرعية عليه، فإنه لو كان المستفاد من دليل حجية الامارة القائمة على حياة زيد أن لوازم الحياة من النمو ونبات اللحية والبلوغ ونحو ذلك حجة في ذاتها فتشمله أدلة حجية خبر الثقة، فيترتب عليها آثارها الشرعية وهذا ما يراد الوصول اليه وهذا هو محور البحث، وأما إذا كانت حجية الامارة في هذه اللوازم العقلية والعادية من حيث كونها لوازم المؤدى لا من حيث ذاتها، لا بعناوينها، كعنوان نبات اللحية، أي لم تثبت الحجية لنبات اللحية من حيث عنوانه كي يترتب أثره الشرعي، ولم تتحقق الحجية بالنسبة للبلوغ بعنوان البلوغ كي تترتب عليه آثاره الشرعية، وإنما غاية هذا البيان حجية الأمارة في هذه اللوازم من حيث كونها لوازم، لا من حيث ذاتها، وعناوينها كي يترتب عليها آثارها.

فهذا لا يفيدنا في محل النزاع وهو التعدي من الآثار الشرعية للمؤدى إلى الآثار الشرعية للوازم المؤدى وإن كانت لوازم عقلية أو عادية.

وقد يقال إن هذه الحيثية وهي حيثية اللزوم للمؤدى هي مجرد حيثية تعليلية وليست حيثية تقييدية، بالنظر إلى دعوى الانحلال، فإن متكأ صاحب الكفاية على الانحلال أي ان الإخبار عن المؤدى إخبارات مستقلة عن اللوازم، فلزوم هذه العناوين للمؤدى حيثية تعليلية أوجبت كون الإخبار عن المؤدى منحلاً إلى إخبارات عديدة بعدد اللوازم، لا أن كونها لوازم موضوع للحجية، وإنما كونها لوازم حيثية تعليلية بنظر العرف أوجبت انحلال الأمارة إلى أمارات عديدة بعدد اللوازم، وأما ما هو موضوع الحجية فنفس هذه اللوازم بلحاظ ذاتها، لا من حيث كونها لازمة للمؤدى. فتأمل.

هذه تمام المناقشات في الكلام المذكور في كلام المحقق النائي والعراقي.

### البيان الثالث: لإثبات الفرق الإثباتي بين حجية الأمارة في اللوازم، وعدم حجية الأصل: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده)

كدفاع عن مبنى استاذه الآخوند وذلك بالالتزام بالتفصيل، حيث أفاد في (نهاية الدراية) بقوله: أن الامارة تارة تكون على الموضوعات، كما إذا قامت البينة على حياة زيد أو على عدالته أو على فسقه، فهنا في هذا الفرض تكون البينة حجة في لوازمها لأنه يصدق على لازم البينة أنه ما قامت عليه البينة، أي أن البينة بما أنها من سنخ الحكاية، فهي كما تكون حكاية على المؤدى والمدلول المطابقي فهي حكاية عن اللازم.

بلحاظ أن هذا اللازم مما يلتفت إليه نوعاً، ومقتضى الالتفات إليه نوعاً أن يكون داخلاً في دائرة القصد ولو ارتكازاً.

وتارة تكون البينة قائمة على الإخبار عن القول، كما إذا أخبر الراوي عن قول الإمام، فإن شأن المخبر حينئذٍ بما هو مخبر ليس نقل الواقع وليس نقل مضمون كلام الإمام كواقع، وإنما شأنه حكاية الكلام الصادر عن الإمام (ع) بما له من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته، إلا أن هذا المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته ملتفت إليه من قبل الإمام (ع) لا من قبل المخبر، نظير أن ينقل الأعجمي عبارة العربي من دون أن يفهم معناها، فإن مقصوده الإخبار عن أن العربي قال هذه الكلمة، أو نظير أن يكرر المسجل الصوتي كلام ما يتكلم به الإنسان، فإن المسجل مجرد ناقل للكلام، لا أنه مخبر عن مضمون الكلام، ولذلك قال: إذ رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. فمجرد عدم التفات المخبر أي الناقل كلام الإمام أو الناقل لكلام أي شخص، مجرد عدم التفاته للوازم الكلام المخبر عنه لا يوجب عدم حجية الكلام الصادر عن الإمام في مداليله الإلتزامية فإن كلها ملتفت إليها للمتكلم بها وهو الإمام، وإن لم يكن الناقل والمخبر ملتفتاً لذلك.

إذن لابد من ملاحظة التفصيل بين الحكاية القائمة على الموضوع، وإنها حجة في لوازمها الملتفت إليها نوعاً لدخولها تحت سنخ الحكاية، باعتبار أنها مما يقصد الإخبار عنها ولو ارتكازاً. وبين قيام الحكاية على نقل القول الذي تحدث به شخص، فهنا عدم التفات الناقل للوازم، لأنه بمثابة المسجل أو ناقل الأعجمي عبارة العربي، لا يعني عدم حجية المقول بهذا القول أو المضمون بهذا القول في مداليله الالتزامية، باعتبار ان المتكلم به مخبر عن لوازمه كما هو مخبر عن مدلوله المطابقي.

وسياتي البحث عن النكتة التي اضافها المحقق الاصفهاني لكلام شيخه المحقق الآخوند، وهل تضمن كلامه تفصيلاً جوهرياً في المسألة أي في حجية الأمارة في لوازمها أم لا؟.

### 075

البيان الثالث: ما تعرض المحقق الأصفهاني (قده) وتوضيحه بتفصيل ما تعرض إليه من نقد المباني واختيار شيخه المحقق الآخوند مع دفع الا شكال عنه بالتفصيل المشار اليه.

وبيان ذلك: أفاد في (نهاية الدراية ج3/ ص226)[[64]](#footnote-65)، ان الفرق بين مثبتات الأمارات والأصول بوجوه:

الوجه الاول: ما ورد في كلمات المحقق النائيني من أن مرجع التعبد في الامارات إلى اعتبار العملية، اي اعتبار الامارة علماً بالواقع، بينما مرجع التعبد في الأصول إلى التعبد بالأثر أو اعتبار الاثر فمرجع التعبد في باب الاستصحاب إلى اعتبار اثر الاستصحاب. فلذلك بما أن المعتبر في باب الأمارات العلم بالواقع، وإحراز الواقع مساوق لإحراز لوازمه ومثبتاته كانت الأمارة حجة في مثبتاتها، بين مرجع التعبد في باب الاصول إلى التعبد بأثر الواقع، اي التعبد بأثر المستصحب مثلاً في باب الاستصحاب فلا ملازمة بين التعبد بالأثر والتعبد بلوازم الاثر العقلية أو العادية أو آثارها الشرعية.

وقد أشكل المحقق الاصفهاني على ذلك من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة مقام الثبوت، ومقام الإثبات. أما الا شكال من جهة مقام الثبوت: فقد أفاد (قده) أن اعتبار الاحراز هو من باب اعتبار الموضوع كاعتبار الشارع الملكية والزوجية، ومن الواضح أن اعتبار الموضوع اعتبار لآثار ذات الموضوع، فإذا اعتبر الامارة إحرازاً ترتب على اعتبار الامارة احرازاً آثار الإحراز العقلية وهي المنجزية والمعذرية، وآثار المحرز الشرعية، مثلاً إذا قامت الأمارة على حياة زيد فاعتبار الامارة إحرازاً اعتبار لآثار الحياة شرعاً كوجوب الإنفاق عليه، واعتبار لآثار الإحراز عقلاً وهو ترتب المنجزية والمعذرية، لا بمعنى تعلق الاعتبار بالأثر بل بمعنى أن اعتبار الموضوع مما يترتب عليه عقلاً آثار الموضوع العقلية وآثار الموضوع الشرعية.

وأما نبات اللحية مثلاً فليس من الآثار الشرعية للحياة كي يترتب على اعتبار الامارة علما وليس من الآثار العقلية لإحراز كي يترتب على اعتبار الأمارة إحرازاً.

وأما الملازمة بين إحراز الحياة وإحراز نبات اللحية فلأجل الملازمة الواقعية بينهما، والملازمة الواقعية بين الحياة والنبات سبب للملازمة بين الإحرازين الوجدانيين، اي من علم بالحياة علم بنبات اللحية، وسبب الملازمة بين العلمين علمه بالملازمة بين المعلومين، وهما الحياة والنبات، فالملازمة بين الحياة ونبات اللحية سبب لملازمة بين العلم بالحياة والعلم بالنبات.

وأما اعتبار الأمارة على الحياة إحرازاً فليس ملازماً لإحراز لوازمها العقلية والعادية، فإن السراية بمقدار الاعتبار والمفروض أن ما تعلق به الاعتبار هو اعتبار الامارة احرازاً للحياة، فلم يتعلق الاعتبار باكثر من ذلك، فلا ملازمة بين اعتبار احراز الحياة واعتبار احراز نبات اللحية. إلا أن يقول بأن الاخبار عن الحياة إخبار عن لوازمها وهذا ما ذهب اليه صاحب الكفاية ولم يلتزم به المحقق النائيني (قده).

الجهة الثانية: مقام الإثبات. قد يقال في تقريب كلام المحقق النائيني، أن قول الشارع :(إذا شهد عند المؤمنون فصدّقهم) أو قوله: (صدّق العادل) بحسب مدلوله الاولي أو امر بتصديق الثقة، في خبره. اي انه أمر بعقد القلب على صدق الخبر، ومطابقته للواقع. والأمر باعتقاد صدق الخبر دال على اعتبار الخبر علماً، إذ لولا اعتبار الخبر علماً لما أمر باعتقاد صدقه.

وهذا التقريب مورد للملاحظة نقضاً وحلاً:

أما النقض: فقد يقال ايضاً يأتي مثل ذلك في دليل الاستصحاب كقوله (لا تنقض اليقين بالشك)، بأن يقال: أن النهي عن نقض اليقين بالشك كاشف عن أن اليقين السابق باعتبار الشارع باقٍ في مرحلة الشك بقاءً. بل هو أولى بهذا الاستظهار من قوله (صدّق العادل) لأن ظاهر قوله (لا تنقض اليقين) نهي عن نقض نفس اليقين، حيث أسند النقض المنهي عنه إلى ذات اليقين، قال لا تنقض اليقين ، ولا يتصور نقض لليقين إلا مع فعلية اليقين، إذ لو لم يكن المنقوض فعلياً لما نهي عن نقضه، فلأجل ذلك يكون النهي عن نقض اليقين ظاهراً في اعتبار الشارع فعلية هذا اليقين، كي يصح النهي عن نقضه، واعتبار الشارع فعلية اليقين حين الشك واضح في أنه اعتبر اليقين باقياً في ظرف الشك وهو اعتبار العلمية، وهذا أظهر في اعتبار العلمية من إرجاع (صدق العادل) إلى اعتبار خبر العادل علماً، لانه من المتحمل هناك عرفاً أن يكون مراده بقوله (صدق العادل) الامر بالتصديق العملي، لا الامر بالتصديق الجناني والاعتقادي.

وأما الحل: فإن الأمر بالتصديق الجناني ليس كاشفاً عرفاً عن اعتبار كونه عالماً بصدق المخبر، كي يكون الأمر بتصديقه إبرازاً لاعتبار خبره علماً بالواقع، لأن دعوى أن ظاهر دليل هو إبراز لمراد جدي معيّن لا يتم جزافاً بل لابد من ملازمة عرفية بينهما، فهل أن الأمر باعتقاد صدق الخبر اعتبار لكون الخبر علماً عرفاً أم لا؟ وقد افاد المحقق الاصفهاني (قده) أنه لا ملازمة بينهما عرفاً، اذ لا ملازمة عرفاً وعادة بين اعتقاد صدق شيء وكونه خبره علماً بالواقع، إذ قد يعتقد الإنسان بأشياء ولا يكون الإخبار بتلك الأشياء علماً. بل هو مجرد أمارة ظنية ومع ذلك إذا قامت يحصل للإنسان الاعتقاد بصدقها ولو لاحتفافها ببعض القرائن الموجبة لصدقها. أو لأن السامع سريع التصديق، فبمجرد أن تقوم الأمارة الظنية عنده يحصل له اعتقاد الصدق، فلا ملازمة عادية وعرفية بين اعتقاد الصدق وبين كون الخبر علماً، كما لا ملازمة عرفية أو عادية بين الأمر باعتقاد الصدق لمصلحة من المصالح أو طريقاً للعمل بالخبر وبين كون الخبر علماً حتى نقول بأن هناك ملازمة عرفية تستوجب أن يكون أمر الشارع باعتقاد صدق الخبر إبرازاً وإظهاراً لاعتباره الخبر علماً.

فإن قلت: بأن هذا أمر إرشادي، أي أن قوله (صدق العادل) ليس امراً مولوياً بالتصديق إذ ليس تصديق الخبر بمعنى اعتقاد صدقه من التكاليف الشرعية، هذا ليس أمراً مولوياً وإنما هو إرشاد إلى أن الخبر علم.

قلنا: إن الإرشاد كما يتكرر في كلمات المحقق الاصفهاني هو الإنشاء بداعي الارشاد، لأن الامر هو عبارة عن النسبة البعثية بدواعي مختلفة، اذ قد يكون بداعي الامتحان وقد يكون بداعي السخرية، وقد يكون بداعي البعث الجدي، وقد يكون بداعي الإرشاد.

فمرجع الامر الإرشادي إلى إنشاء البعث بداعي الإرشاد، فلابد أن يكون المرشد إليه بينه وبين المراد الجدي ملازمة عرفية، فحيث إن متعلق الامر هنا هو الاعتقاد، فهل بين الاعتقاد وبين كون الخبر علماً ملازمة عرفية كي يكون الامر بالاعتقاد انشاءاً بداعي الإرشاد إلى اعتبار العلمية؟.

إذن فما أفيد في الفرق بين الأمارات والاصول بدعوى حجية مثبتات الأمارات دون الأصول، بأن السر في ذلك هو اعتبار الامارة علماً بينما المعتبر في باب الاصول هو مجرد أثر جريان الاصل، هذا المناط المذكور ليس تاماً لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

الوجه الثاني: للفرق بين الأمارات والأصول، ما ذكره صاحب الكفاية، من أن الأمارة من سنخ الإخبار والحكاية، والحكاية عن الملزوم حكاية عن اللازم، والإخبار عن المؤدى إخبار عن لوازمه، وقد ناقش فيه المحقق الاصفهاني بأن الحكاية قصدية، ودلالتها تصديقية والدلالة التصديقية متقومة بالشعور والالتفات والقصد.

فحينئذٍ فالمدلول الالتزامي إن كان ملتفتاً إليه ولو نوعاً، صح حينئذٍ أن يقال عن المخبر بالمدلول المطابقي أنه مخبر عن المدلول الالتزامي وحاكم عنه، وأما مطلق اللوازم والملازمات ولو لم يكن ملتفتاً إليها نوعاً، فمثل هذه اللوازم هي لوازم المخبر به، لا أنها لوازم مخبر بها ولو إجمالاً وارتكازاً، فلا معنى حينئذٍ أن يقال الأمارة إخبار عن الملزوم فهي إخبار عن اللازم بحيث يؤاخذ المخبر بهذه اللوازم.

الوجه الثالث: أن اعتبار الامارة ليس من باب كونها حكاية، كي يقال بأن الحكاية عن الملزوم ليست حاكية عن اللازم، إلا في اللازم الملتفت إليه نوعاً، وإنما المناط في حجية الامارة افادتها للوثوق، بالواقع، سواء كان الوثوق اطمئنانياً أو ظنياً، والظن سواء كان نوعاً أو كان شخصاً، فإن المناط في حجية الأمارة افادتها للوثوق بهذا العرض العريض، ومن الواضح أن ما يفيد الوثوق بالواقع يفيد الوثوق بلوازمه، إذ الملازمة بين الوثوق بالشيء والوثوق بلوازمه سواء كان الوثوق ظناً او اطمئناناً نوعاً أو شخصاً، أمر قهري وليس أمراً قصدياً، من احتمل الشيء احتمل لوازمه ومن بالشيء ظن بلوازمه، ومن اطمأن بالشيء اطمأن بلوازمه، فهذا هو الوجه في حجية الامارة في لوازمها وليس الوجه هو الحكاية أو اعتبار العملية.

ثم اشكل عليه بأن ما هو الحجة هو الظن الخبري، اي أن يكون الخبر مفيداً للظن ولو نوعاً، لا الظن الملازم للظن الخبري، حيث إنه هناك كبرى متكررة في الأصول، أنه إذا قام الدليل على أحد المتلازمين فهو ليس دليلاً شرعياً على ملازمه، إذ مجرد الملازمة التكوينية بين شيئين لا تعني أن قيام الدليل على أحدهما دليل على الآخر.

نعم، إذا حصل ظن بالملزوم حصل ظن باللازم لكونهما متلازمين واقعاً، فإن مقتضى الالتفات إلى الملازمة بين الحياة وبين النبات، أنه إذا حصل علم بالحياة علم بالنبات، وإذا حصل ظن بالحياة حصل ظن بالنبات. وإذا حصل احتمال للحياة حصل احتمال للنبات. ولكن هذا لا يعني أن الخبر الذي يفيد الظن بالملزوم يفيد ظناً باللازم، هناك ملازمة بين الظن، لكن ليست هناك ملازمة بين المنشأين، اي أن نتيجة العلم بالملازمة هو أنه إذا حصل ظن بالملزوم حصل ظن باللازم، لكن ليس المناط في الحجية هو الظن بما هو ظن، وإنما المناط في الحجية بالخبر المفيد للظن، سواء أفيد الظن أو لم يفد، وفرق بينهما، فما هو مصب الحجية هو الخبر الذي يقتضي الظن، يعني الخبر الذي من شأنه أن يفيد الظن، او الخبر الذي من شأنه يفيد الوثوق، افاد الوثوق أو لم يفد، أفاد الظن أو لم يفد. ومن الواضح أنها لا ملازمة بين حجية الخبر الذي يقتضي الظن بطبعه وبين لوازمه.

أو فقل بعبارته: لا ملازمة بين حجية الظن الخبري وبين حجية اللوازم. وإن كان هناك ملازمة بين الظن بالملزوم والظن باللازم، فإن الملازمة بين الظنين تكويناً للعلم بالملازمة بين متعلقيهما شيء، والتعبد بالأمارة المفيدة للظن بحسب طبعها والتعبد بلوازمها شيء آخر. ولذلك حتى لو قلنا بأن الاستصحاب أمارة عقلائية أو امارة بحكم العقل فإنه لا حجية له في مثبتاته، لأن بناء العقلاء على الأخذ بالملزوم لكونه متيقنا سابقاً أو لأن اليقين به سابقاً موجب للبناء عليه لاحقاً أو لأن المظنون في السابق مظنون في اللاحق للملازمة بين الحدوث والبقاء لاحقاً، كل ذلك لا يسري إلى لازمه باعتبار ان مصب الحجية ما كان متيقن الحدوث، سواء كان اليقين بالحدوث موجب للظن بالبقاء، أو لم يكن، فبما أن مصب الحجية ما كان متيقن الحدوث والمفروض أن متيقن الحدوث هو الملزوم وأما اللازم فليس متيقن الحدوث، إذن فحتى لو قلنا بأن الاستصحاب أمارة عقلائية أو عقلية فلا يعني ذلك أنه حجة في مثبتاته.

### 076

بعد أن أفاد المحقق الأصفهاني (قده) أن هناك وجوهاً ثلاثة لإثبات حجية الامارة في المثبتات، وناقش هذه الوجوه الثلاثة، رجع مؤيداً لمبنى شيخه الآخوند، وهو أن النكتة في حجية الامارات في مثبتاتها، أن الأمارة إخبار وحكاية، وكما يصدق هذا العنوان بالنسبة إلى المؤدى والمدلول المطابقي، فإنه يصدق بالنسبة إلى اللوازم. وحيث اُشكل على ذلك:

بأن الحكاية من الأمور القصدية، وما تعلق به قصد المخبر هو الإخبار عن المؤدى أو لوازمه البيّنة، ولو كانت بيّنة بالمعنى الأعم، ولم يقصد الإخبار عن اللوازم غير البينة، فلا يدخل هذا النوع من اللوازم تحت عنوان الإخبار والحكاية كي يكون مشمولاً لدليل الحجية.

فهنا تصدى المحقق الاصفهاني لدفع هذا الا شكال عن مبنى شيخه الآخوند بذكر تفصيل، حيث أفاد: أن التحقيق أن أوسط الوجوه ـ وهو الوجه الثاني الذي قال بيه شيخه المحقق الآخوندـ أوسطها،

ويندفع الا شكال عنه: بتقريب أن هناك تفصيلاً في الأمارة بحسب متعلقها، إذ تارة يكون متعلق الأمارة هو الموضوعات كما إذا كانت البينة على حياة زيد أو طهارة الماء أو عدالة الإمام، فاللازم حينئذٍ كون ما يخبر به الشاهدان عن قصد ملتفتاً إليه نوعاً، اي في مثل هذا السنخ من الأمارات نشترط في حجيتها في لوازمها أن يكون هذا اللازم مما يلتفت إليه نوعاً، بحيث يتبادر ذهن نوع السامع أو نوع المتلقي اليه. ففي مثل هذا النوع من اللوازم يصح أن يقال إن الحكاية عن المدلول المطابقي حكاية عنه، وأن الإخبار عن المؤدى إخبار عنه.

وأما ما سوى ذلك من اللوازم فلا تكون الأمارة حجة فيه لعدم اندراجه تحت عنوان الإخبار والحكاية.

هذا هو القسم الأول من الأمارات وهي الامارة القائمة على الموضوع.

القسم الثاني: الأمارة القائمة على الحكم الصادر من المشرع أو المقنن، سواء كان شارعاً أو غيره، فهنا شأن المخبر والناقل لنا هذا الحكم الصادر من المقنن والمشرع، شأنه حكاية ما صدر، بلفظه أو بالألفاظ القريبة منه.

ولكن لا يعتبر في حجية هذا الخبر في لوازم المخبر عنه التفات المخبر لهذه اللوازم، ولو التفاتاً نوعياً او ارتكازياً.

والسر في ذلك: بما أن المخبر هنا إنما تصدى لنقل كلام صادر عن المقنن فقال وظيفتي ان انقل الكلام الصادر من المقنن اما ما هو معناه وما هو لوازمه وما هي ملزوماته، فهذا ليس من وظيفتي، لأنني لا أحكي المعنى وإنما احكي اللفظ الصادر من المقنن او ما يقرب منه، بمعنى أننا في مقام حكاية المقال، ولست في مقام حكاية المعنى المؤدى بهذا المقال، فلأجل أن وظيفتي نقل المقال نفسه فحينئذٍ لا يُعتبر في هذا الخبر وفي هذا النقل أن يكون اللازم أي لازم المعنى المؤدى بهذا المقام ان يكون ملتفتاً إليه نوعاً، بل إخباري هذا بالمقال الصادر من الإمام يترتب عليه حجية هذا الخبر في لوازم المعنى المؤدى بالمقال وإن لم أكن أنا ملتفتا إليها وإن لم أكن بصدد بيانها وإن لم يصدق على إخباري أنه إخبار بها، إذ ليس من شأني الإخبار بها، أو ليس من شأني الحكاية عنها، وإنما من شأني نقل المقال الصادر عن الإمام فلا أآخذ بهذه اللوازم بلحاظي.

فلذلك قال: إن شأن المخبر بما هو مخبر حكاية الكلام الصادر عن الإمام (ع) بما له من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته للإمام، اي حيث إن المعنى المؤدى بهذا المقال ملتفت إليه بجميع خصوصياته من قبل المتكلم وهو الإمام (ع) فهذا يكفي في حجية هذا الخبر في لوازم المعنى وملزوماته، وإن لم تكن هذه اللوازم من سنخ ما يلتفت إليه نوعاً بالنسبة للمخبر والناقل. إذ رب حامل فقه وليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجرد عدم التفات المخبر أي الناقل للكلام الصادر عن الإمام للوازم الكلام يعني للوازم المعنى المخبر عنه لا يوجب عدم حجية المداليل الالتزامية للمعنى المخبر عنه، نتيجة نقل الكلام الصادر من الإمام (ع) فإن كل هذه اللوازم ملتفت إليها عند المتكلم بها وهو الإمام وإن لم يكن ملتفتاً إليها عند الناقل لكلامه.

فهذا هو التفصيل الذي تعرض له المحقق الاصفهاني في مقام دفاعه عن شيخه المحقق الخراساني (قده).

ولكن ما أفيد موضع للتأمل:

وبيان ذلك أن مدعى المحقق الاصفهاني إما نكتة كبروية بحيث يصلح أن يكون هذا البيان بياناً ثالثاً مستقلاً عن بيان المحقق الآخوند والمحقق العراقي (قده) وإما أن يكون الملحوظ في ذهنه نقطة صغروية تصلح أن تكون تنقيحاً لمصداق ما ينظر اليه كلام المحقق الخراساني. فهنا تحليلاً لكلامه:

### التحليل الاول: ان المنظور نكتة كبروية،

ومحصلها: أن الارتكاز العقلائي قائم على التفصيل بين ما يكون المخبر به ملحوظاً على نحو الطريقية للواقع، بالمباشرة، وبين ما يكون المخبر به ملحوظاً على نحو الموضوعية. ولكن في طول ثبوته يكون ملحوظاً على نحو الطريقية للواقع.

وبيان ذلك: أن المخبر تارة يحكي لنا عن موضوع خارجي كالحياة والعدالة وحصول جريمة مثلاً، فالمخبر به هنا ملحوظ على نحو الطريقية للواقع، اي كأن المخبر لنا نقل لنا الواقع، وأوصل لنا الواقع، مع ان الذي أوصله لنا كلام صادر من فهمه، إلا أنه لما كان الصادر منه وهو الخبر ملحوظا من حيث مؤداه على نحو الطريقية للواقع فكأنه أوصل لنا الواقع، وبالتالي فيقال حينئذٍ: إن كلامه حجة في مدلوله المطابقي وحجة في لوازم الواقع الذي أخبر عنه ولكن في إطار ما يكون من اللوازم الملتفت إليه نوعاً إذ لو لم يكن من هذا الإطار لما صدق عليه أنه أخبر عنه أو حكى عنه.

وتارة يكون المخبر به ملحوظاً على نحو الطريقية من حيث كونه مخبرا ًبه، لا من حيث كونه مخبر عنه.

وذلك في مقام نقل الوثائق، فإذا تصدى ناقل لنا كإذاعة أو قناة أو ثقة أو كتاب تصدى لنقل وثيقة سواء كانت هذه الوثيقة مادة قانونية من قانون معيّن وضعي او شرعي، أو كان المنقول وصية من ألف إلى باء، او وكالة من ألف إلى باء، أو شهادة من ألف إلى باء، ففي جميع هذه الموارد التي يكون المنقول فيها وثيقة والوثيقة بنظر المرتكز العقلائي تلحظ الفاظها على نحو الموضوعية، فهي من حيث كونها مخبرا بها أي من حيث كونها متعلقاً لنقل هذا الناقل فهي ملحوظة على نحو الموضوعية، فما هو الواقع الذي يراد إيصاله لنا بنقل هذا الناقل هي هذه الوثيقة مع غمض النظر عن معناها ما هو وعن مضمونها ولوازم مضمونها. اي أن الواقع الذي تصدى الناقل لإيصاله لنا هو مادة هذه الوثيقة وحروفها أو الالفاظ القرينة من الفاظها، لا أن الواقع الذي تصدى لنقله لنا هو معنى هذه الوثيقة.

وبالتالي كون هذه المادة مخبراً بها ملحوظ على نحو الموضوعية، لا مخبرا ًعنه حتى ننتقل إلى معناها. نعم، إذا وصلت إلينا الوثيقة باطمئنان وبخبر ثقة وبأمارة ثابتة، ثبت لنا في طول ذلك أمارية هذه الوثيقة على الواقع، لأنه بالنتيجة هذه الوثيقة حاكية عن مضامين واقعية معينة، لكن في طول وصول الوثيقة لنا بمادتها أو ألفاظها أو الألفاظ القريبة منها حيث يجوز النقل بالمعنى، تكون هذه الوثيقة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عن الواقع، فنحن نظرنا الآن إلى المرحلة الأولى وهي مرحلة كون الوثيقة مخبراً بها لا كون الوثيقة مخبرا عنها، اي لا كون الوثيقة معنى واقعياً مخبراً عنه فإن هذه مرحلة ثانية ينظر إليها المرتكز العقلائي في طول ثبوت المرحلة الأولى.

وحينئذٍ فالمرتكز العقلائي يرى أن ما يتصدى الناقل للأخبار به هو مادة الوثيقة، وبالتالي فحجية هذا النقل في لوازم المعنى المؤدى بهذه الوثيقة لا يشترط فيه ان تكون هذه اللوازم من سنخ الملتفت إليه نوعاً، بلحاظ أن هذه المرتكز العقلائي يتعامل مع هذا النقل على مرحلتين، فالمرحلة الاولى: وصول الوثيقة، ولحاظ الوثيقة مخبراً به، الذي يعني لاحظها على نحو الموضوعية، فإذا ثبت ذلك: فالمرحلة الثانية وهي ان يتنقح حينئذٍ كون هذه الوثيقة كاشفة عن الواقع، وأصبحت هذه الوثيقة الآن مخبراً عنها، وحينئذٍ يرتب جميع لوازم الواقع المخبر عنه بهذه الوثيقة وإن لم يكن الناقل متصدياً لبيان هذه اللوازم أو للحكاية عنها، اي وإن لم يصدق على نقله إنه إخبار وحكاية عن هذه اللوازم بالمباشرة، لكن نقله حجة في لوازم المعنى المؤدى بهذه الوثيقة وإن لم تكن هذه اللوازم مما يلتفت إليه نوعاً.

فتارة يكون المقصود للمحقق الاصفهاني (قده) هو هذه النكتة الكبروية التي لا تختص بكلام الشارع ولا بالمواد القانونية وإنما تشمل كل ما يعد بالمرتكز العقلائي وثيقة، تلحظ مادتها، على نحو الموضوعية وفي طول ثبوتها تلحظ المادة طريقاً كاشفاً عن الواقع.

فإذا كان هذا هو المنظور حق لنا حينئذٍ أن نقول لا نحرز أن المرتكز العقلائي يبني على لوازم الواقع وإن لم تكن من سنخ اللوازم الملتفت إليها نوعاً، إذ لابد من نكتة لتسرية الحجية حتى للوازم غير الملتفت إليها نوعاً، إذ ماهي النكتة في ذلك. فإن النكتة في ذلك إن كانت هي الإخبار والحكاية كما هو مركز ومحور مبنى المحقق الآخوند، فمن الواضح أنه لا يصدق على إخبار الناقل انه إخبار عن لوازم الواقع حتى بالنسبة للوازم غير الملتفت إليها.

وإن كان النكتة في ذلك هو انكشاف الواقع بمعنى أنه حيث ثبتت لنا الوثيقة وكانت الوثيقة كاشفة عن الواقع فقد وصل إلينا الواقع، وحيث وصل إلينا الواقع وصلت إلينا لوازمه وملزومات، فالمقدار من الكشف الذي حصل للواقع ببركة طريقة هذه الوثيقة اليه حصل بالنسبة للوازمه وملزوماته.

فلنا أن نناقش ذلك بأن نقول: بما أن النكتة هي الكاشفية فبمقدار الكاشفية، إذ المفروض أن الوثيقة لم تصل إلينا بالعلم الوجداني، وإنما وصلت إلينا بالكشف الناقص أو بقوة الاحتمال أو بالوثوق النوعي وما اشبه ذلك من النكات الثبوتية التي سبق التعرض إليها.

فبما أن الواقع المطابقي الذي وصل إلينا بالوثيقة لم يصل إلينا بالعلم الوجداني وإنما وصل إلينا بالكشف العقلائي فبمقدار الكشف العقلائي، وفي إطار كاشفية الوثيقة عن الواقع، حيث إن إطار كاشفية الوثيقة كسائر المواد اللفظية عن الواقع إنما هو في إطار الحكاية والظهور، فنرجع إلى إطار الحكاية والظهور، فما دخل من اللوازم تحت عنوان الظهور كان حجة، أو ما دخل من اللوازم تحت عنوان الحكاية كان حجة، وإلا فلا. ولو أردنا أن نتوسع لتوسعنا بمقدار ما ذكره السيد الإمام سابقاً واخترناه، من أن المرتكز العقلائي قائم على حجية كل أمارة في لوازمها القابلة لأن يلتفت إليها نوعاً، وإن لم تكن من الوازم البيّنة، لأنها لو كانت من اللوازم البينة ولو بالمعنى الاعم لكانت من سنخ الظهور، وحجية الظهور ليست محل النزاع وليست محل البحث، لكن على الأقل نقول: قام بناء العقلاء على حجية كل أمارة في لوازمها القابلة لأن يلتفت إليها نوعاً بحيث لو الفت لالتفت اليها، وإن لم تدخل في سنخ الظهور، ولكنها تدخل في سنخ الحكاية والإخبار، وما مجرد أن المادة اي مادة الوثيقة ثبتت لنا بمقتضى حجية خبر الثقة أو بمقتضى حجية الاطمئنان أو بمقتضى القرائن المختلفة فحيث لم تثبت لنا بعلم وجداني فبمقدار ما ثبت بها ثبت الواقع المطابقي، وبمقدار ما ثبت به الواقع المطابقي ثبتت به اللوازم، إما في إطار الظهور وإما في إطار الحكاية والإخبار، لا مطلقاً.

### التحليل الثاني: أن يكون منظور المحقق الاصفهاني نكتة صغروية

، بلا نظر إلى هذه التوسعة إطلاقاً. بأن يدعي المحقق الأصفهاني ان الناقل لكلام الإمام المعصوم ليس مخبرا عن الواقع، حتى يراعى التفاته وعدم التفاته، فكأن المحقق الأصفهاني يريد أن يقول: إن ما ذكره المحقق الآخوند من أن الأمارة إنما تكون حجة في لوازمها حينما تكون الأمارة إخباراً عن تلك اللوازم، فما هو مصداق هذا الموضوع، وما هو صغراه، اي متى تكون الأمارة إخباراً عن اللوازم، كما هي إخبار عن المدلول المطابقي، فهو في مقام تنقيح الصغرى، فيقول: إن كانت الأمارة حاكية عن موضوع من الموضوعات، لم تكن إخباراً عن اللوازم إلا في خصوص اللوازم الملتفت إليها نوعاً، وأما إذا كانت الامارة نقلاً لكلام الإمام المعصوم فمن هو المخبر، هل هو الراوي؟ أم المخبر هو الإمام نفسه؟

الصحيح: ان المخبر هو الإمام نفسه. فإن الراوي لدى المرتكز العقلائي بمثابة المسجلة، أو بمثابة الناقل الأعجمي لكلام العربي، أو بمثابة من ينقل لنا لفظاً لا يحمل معناه، ورب حالم فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

فنحن نسلم مع المحقق الآخوند أن المناط في حجية الأمارة في اللوازم أن يصدق على الأمارة أنها إخبار عن اللوازم، لكن في هذا القسم الثاني وهو الأمارة الناقلة لكلام الإمام المعصوم من هو المخبر حتى يكون أخباره عن المدلول المطابقي إخباراً عن اللوازم؟ هل هو الراوي؟ أم هو الإمام؟ فنقول: إن المخبر هو الإمام و ليس الراوي، فإن الراوي بمثابة الأعجمي الناقل لكلام العربي، أو بمثابة المسجلة، أي أن الراوي مجرد واسطة لصدق عنوان المخبر على الإمام نفسه، أو أن نقل الراوي من المبادئ التصديقية المنقحة لموضوع الإخبار في كلام الإمام نفسه. فالإمام المخبر عنه هو المخبر، وهو المتكلم، وبالتالي بما أن الإمام هو المخبر والمتكلم يصدق على كلام الإمام المنقول أنه إخبار عن المدلول المطابقي وإخبار عن اللوازم الملتفت إليها من قبل الإمام نفسه، وإن لم يكن ملتفتاً إليها مقبل الراوي.

إذن فما رواه الراوي نقل لإخبار الإمام، وبما أنه نقل لإخبار الإمام فنرجع الصغرى لإخبار الإمام نفسه، فنقول: إن هذا كلام صدر من الإمام وهو إخبار من الإمام عن المؤدى المطابقي لهذا الكلام، فهذا الإخبار كما هو إخبار عن المؤدى المطابقي إخبار عن لوازمه الملتفت إليها من قبل الإمام، وحيث إن الإمام ملتفت لمطلق اللوازم كان هذا الإخبار حجة في تمام لوازمه وإن لم تكن من سنخ اللوازم الملتفت إليها نوعاً. فما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) تنقيح للصغرى، اي لصغرى مبنى المحقق الآخوند (قده). فهل هذا الكلام تام أم محل تأمل؟.

### 077

ذكرنا فيما سبق أن كلام المحقق الاصفهاني (قده) محتمل لنكتتين: نكتة كبروية سبق الكلام في توضيحها والملاحظة عليه. ونكتة صغروية يقع الكلام في التأمل فيها، وبيان ذلك:

أن كلامه (قده) محتمل لمعنيين:

المعنى الأول: هو المحتمل لعبارته، أن مقصوده (قده) أن ما ذكر في الكبرى وهو أن مناط حجية الأمارة في لوازمها أن الأمارة كما هي حكاية عن المؤدى والمدلول المطابقي في حكاية عن اللوازم، ولذلك سجل على هذا المناط إشكال وهو إنما تكون الإمارة حكاية عن اللوازم في خصوص اللوازم المتلفت إليها نوعاً لا مطلقاً.

وهنا المحقق الأصفهاني (قده) في مقام تحديد الصغرى يقول: بأن الناقل للموضوع كما لو أخبرنا بحياة زيد أو عدالته، فهنا يعتبر في حجية هذا الإخبار عن اللوازم أن يصدق عليه أنه حكاية عن اللوازم، ويعتبر في الحكاية أن تكون عن التفات وقصد، وحيث إن اللوازم التي لا يلتفت إليها نوعاً ليست عن قصد وعمد، فلا يكون الخبر حكاية عنها، وأما إذا كان الناقل ينقل لنا قولاً للإمام المعصوم، فتصدي الناقل لنقل قول الإمام المعصوم، حكاية لهذا القول ولمؤداه، وإن لم يكن الناقل ملتفتاً للمؤدى فضلاً عن التفاته إلى اللوازم، فنحن نسلم بالكبرى التي أفادها المحقق الآخوند، وهي أن المناط في حجية الأمارة في لوازمها أن الامارة حكاية عن اللوازم كما هي حكاية عن المؤدى المطابقي، ولكن هل الحكاية متقومة بالإلتفات والقصد كي يرد الا شكال وهو أن المخبر ليس ملتفتاً للوازم ولا قاصداً بيانه كي يكون إخباره عنه إخباراً عنها، فهل أن الحكاية متقومة بالقصد والإلتفات؟

نقول: إنما تكون الحكاية متقومة بالقصد والإلتفات فيما لو كان الخبر إخباراً عن موضوع من الموضوعات.

إما إذا كان الإخبار إخباراً لقول الإمام ونقلاً لقول الإمام فيصدق على هذا الإخبار أنه حكاية لقول الإمام وحكاية لمضمون قول الإمام، ولكن الحكاية في هذه الصغرى وفي هذا المصداق ليست متقومة بالقصد والإلتفات لمؤدى قول الإمام ومضمونه فضلاً عن الإلتفات للوازم، وهذا معنى (رب حامل فقه ليس بفقيه، أو رب حامل فقه لمن هو أفقه منه) أي أن المروي له هو أفقه منه، أي أن الراوي الذي يروي لنا قول الإمام كالمعلى ابن خيس أو عمار الساباطي إنما غرضه إيصال قول الإمام لنا، فنقله حكاية وإخبار عن قول الإمام، كما أنه حكاية عرفاً لمضمون قول الإمام، لكن هذه الحكاية لا يعتبر فيه الالتفات للمضمون فضلا عن الالتفات للوازم، ولا يعتبر فيها ذلك فنقل الرواة لأقوال الأئمة أمارة حجة في لوازمها وإن لم يكن ملتفتا إليها نوعاً، لأنه لا يعتبر في الحكاية عنها الالتفات.

ولكن يلاحظ على ذلك: لا إشكال أن نقل الراوي لقول الإمام هو حكاية للقول، وإخبار عن القول بما هو قول بغض النظر عن المعنى، اي أن الراوي عند إخباره عن قول الإمام يصدق على إخباره إنه حكاية عن القول بما هو قول، اي ان الإمام صدر منه هذا الكلام، ولا ريب حينئذٍ أنه يشترط في صدق عنوان الإخبار والحكاية عن قول الإمام بما هو قول الالتفات انه سمع من الإمام ذلك وأنه في مقام تثبيته ونقله، فهذا لا إشكال فيه، إذ لو أن الراوي نقل لنا قول الإمام غافلاً أو في حال عدم الوعي أو في حال النوم أو في حال الإغماء لم يكن قوله حجة، إنما يكون نقل الراوي لقول الإمام بما هو لفظ أو ما يقاربه موضوع للحجية إذا كان صادرا من الراوي عن التفات وقصد لنقل قول الإمام بما هو قول.

ولأجل ذلك نقول: لو كان لقول الإمام بما هو قول بغمض النظر عن معناه، لوازم، كما لو قلنا إن لازم نقل قول الإمام الصادق (ع) من قبل المعلى بن خيس أن زرارة موجود في ذلك الظرف، فهذا لازم عقلي، لان زرارة لم يمت إلا بعد موت الصادق (ع) بأيام، فإذا ثبت لنا أن المعلى بن خنيس نقل قول الإمام الصادق (ع) إذن فلازم ذلك أن يكون زرارة موجوداً على قيد الحياة في ذلك الوقت، كما أن لازم ذلك أن يكون أبو جعفر المنصور موجوداً في ذلك الوقت، لأن أبا جعفر المنصور عاش بعد الصادق (ع). هذه لوازم عقلية أو عادية لنقل قول الإمام بما هو قول، فحيث يعتبر في نقل المعلى لقول الصادق بما هو قول وفي حجيته أن يكون صادراً عن التفات وقصد فلا محالة لا يكون هذا الإخبار إخباراً وحكاية عن اللوازم، لا للوازم قول المؤدى ولا للوازم قول المضمون، بل لوازم قول الإمام بما هو قول، يعني لوازم صدور هذا القول من الإمام (ع)، إنما يكون إخبار المعلى إخباراً عن هذه اللوازم إذا كانت هذه اللوازم مما يلتفت إليها نوعاً.

إذن فليس هناك تفصيل في الصغرى، بل إن إخبار المعلى عن قول الصادق (ع) مصداق للكبرى وهو أنه إخبار عن المؤدى فهو إخبار عن اللوازم، وحكاية عن المؤدى وحكاية عن اللوازم، وحيث يعتبر في الحكاية عن اللوازم أن تكون من اللوازم الملتفت إليها نوعاً فينطبق هذ المناط على هذا المصداق، وبالتالي فما هو وجه حجية اللوازم التي لا يلتفت إليها نوعاً.

المعنى الثاني: المحتمل في كلامه: أن يقول بأننا نسلم أن نقل المعلى بن خيس لقول الصادق له لحاظان: لحاظ كونه إخباراً عن قول الصادق بما هو قول، ولحاظ كونه نقلاً لمضمون قول الصادق ومؤداه.

فبحسب اللحاظ الأول، هو إخبار وحكاية، وبالتالي فكونه حجة في اللوازم يختص باللوازم الملتفت إليها، وأما باللحاظ الثاني، وهو كون نقل زرارة لقول الإمام إخباراً عن المؤدى أيضاً وحكاية عن المضمون أيضاً، فهذا ممنوع صغروياً، إنما يكون نقل زرارة حكاية، بلحاظ القول بما قول، وأما أن نقله حكاية للمؤدى والمضمون فليس كذلك، فلا يعد إخباراً للمؤدى والمضمون، كي يرد إشكال بأنه لا يصدق عنوان الحكاية إلا في اللوازم الملتفت إليها نوعاً، فإننا نمنع أصل الصغرى ونقول أصلاً هو ليس حكاية، فهذا الا شكال وهو أن عنوان الحكاية لا يصدق إلا مع الالتفات لو تمت صغراه، ولكن المفروض أن صغراه ممنوعة، أي أنه ليس نقل المعلى لقول الإمام إلا حكاية عن قول الإمام وليس حكاية عن المضمون والمؤدى، فإذا لم يكن حكاية عن المؤدى فلا معنى للا شكال بأنه لا يكون حجة في لوازمه من باب الالتفات، فإنه ليس حكاية حتى يعتبر فيه الالتفات.

ولكن هنا ملاحظات ثلاث بعضها يرد حتى على المحتمل الأول أيضاً:

الملاحظة الأولى: أن هذا ليس دفعاً للا شكال، فالا شكال على الآخوند إنما ورد على طبق مبنى الآخوند، فإن مبنى الآخوند أن حجية الأمارة في لوازمها على طبق القاعدة، لأن الأمارة تنحل لحكاية عن المؤدى، وحكاية عن اللوازم، وكل حكاية وإخبار موضوع مستقل لدليل الحجية، وهذا المناط الذي ذكره الآخوند سجل عليه الا شكال

وهو: أنه إنما يتم هذا المناط في اللوازم الملتفت إليها نوعاً، وأما في غيرها فلا يصدق عنوان الحكاية[[65]](#footnote-66)، فنحن في مقام دفع الا شكال عن الآخوند إذا منعنا الصغرى لم يكن دفعاً للا شكال، بأن نقول إن نقل الرواة عن الأئمة ليس حكاية عن المضمون والمؤدى، فإذا لم يكن حكاية عن المضمون والمؤدى، غايته أنكم منعتم الصغرى ولكن الا شكال ما زال باقياً، وهو أن حجية الأمارة في لوازمها من باب الحكاية والحكاية فرع الالتفات، فتختص الحجية باللوازم الملتفت إليها، فهذه قاعدة عامة متى ما تحقق موضوعها ورد الا شكال، وأما إذا موضوعها ما تحقق فقد انتفى البحث بانتفاء موضوعه، فدفع الا شكال بمنع الصغرى ليس فنياً ويبعد أن المحقق الأصفهاني ناظر لذلك.

الملاحظة الثانية: إذا لم يكن نقل الراوي حكاية عن المضمون والمؤدى حيث ليس ملتفتا اصلاً وقاصداً لبيان المضمون والمؤدى، وإن كان هذا ممنوعاً عرفاً لأن المرتكز العرفي يرى أن الناقل لقول الإمام مخبر عن مضمون قول الإمام ومؤداه. ولكن لو سلمنا بذلك أن المرتكز يقول بأن هذا إخبار وحكاية عن صدور القول عن الإمام لا عن مضمون قول الإمام، فإذن ما هو وجه حجية هذا النقل في لوازم المؤدى والمضمون حتى اللوازم التي ليست ملتفتا إليها نوعاً؟ فهذا الا شكال يرد على كلا المحتملين. فإنه إذا لم يكن حكاية عن المؤدى، فما هو وجه حجية هذا النقل في اللوازم، وإذا كان حكاية عنه وهذا النوع من الحكاية لا يشترط فيه الإلتفات والقصد كما ذكر في المحتمل الأول، لكن ما هو وجه حجيته، فإن دفع المانع لا يعني ثبوت المقتضي، فلنقل بأن نقل الراوي لقول الإمام حكاية للمضمون ولكن هذا النوع من الحكاية لا يعتبر فيه الإلتفات والقصد، فليكن، ولكن ما هو المقتضي لحجية هذا النقل للوازم غير الملتفت إليها ما دام مناط الحجية هو الحكاية.

فهل أن وجه الحجية هو الثبوت؟ أي أن الراوي الذي نقل قول الإمام حيث إن روايته مصداق لخبر الثقة، وخبر الثقة حجة فقد ثبت بذلك قول الإمام أن هذا القول صدر من الإمام بمقتضى دليل حجية خبر الثقة، فإذا ثبت هذا القول ثبتت لوازمه، وقد ذكرنا سابقاً أنه لا ملازمة في الأمور الاعتبارية والتعبدية بين التعبد بالمؤدى والتعبد بلوازمه، فإذا ثبت لنا المؤدى تعبداً لا وجداناً فلا يسري الإعتبار إلى لوازمه حيث إن السراية في الاعتباريات غير معقولة لأن المعتبر بمقدار الاعتبار.

الملاحظة الثالثة: سلمنا أن نقل الراوي لقول الإمام حكاية عن قول الإمام وحكاية للمؤدى، لكنها لا يعتبر فيها القصد والإلتفات، أو أنه ليس حكاية عن المؤدى على كلا المحتملين. فهل أن وجه حجية هذا النقل في لوازم المؤدى حتى اللوازم غير الملتفت إليها نوعاً هو أن الإمام المتكلم ملتفت للوازم كما يظهر من عبارته؟ فإن كان هذا هو الوجه اختص باللوازم المتلفت إليه نوعاً من قبل المتكلم، بأن يلاحظ نوع المتكلم بالنسبة لنوع اللوازم فتختص الحجية بنوع من اللوازم وهو ما يتلفت إليه نوع المتكلم، إذ المفروض أن الإمام (ع) إنما يبين الأحكام الشرعية والمعارف الدينية على طبق الطريقة المعهودة لدى أهل المحاورة من حيث حدود حجية ظهورها وحجية مفادها وحجية لوازمها، وبالتالي فتختص لا محالة الحجية باللوازم التي يلتفت إليها نوع المتكلم لا أن الإمام (ع) يتصدى لبيان الأحكام الشرعية على طبق علمه بالغيب، فمقتضى التفاته لمطلق اللوازم الواقعية حجية كلامه في مطلق اللوازم الواقعية، فإن هذا خروج عما هو المفروض على أن المعصوم إنما يبين المرادات على ضوء الطريقة المعهودة لدى المحاورة.

فالنتيجة، إن كان المدعى أن هنا تفصيلاً كبروياً وهو أن المخبر به على نوعين: 1ـ مخبر به يلحظ طريقه للواقع مباشرة. 2ـ مخبر به يلحظ على نحو الموضوعية كما لو كان المخبر به وثيقة من الوثائق.

فيرد الا شكال حينئذٍ بأنه ما هو وجه الحجية في اللوازم غير الملتفت إليها في النوع الثاني من المخبر به هل هو الثبوت التعبدي؟ ولا ملازمة بين الثبوت التعبدي للمؤدى، والثبوت التعبدي للوازم.

أم أن الوجه للحجية انطباق عنوان الإخبار والحكاية على الوثيقة في طول ثبوتها بحجية النقل، وبما أن الحكاية متقومة بالإلتفات والقصد فتختص الحجية باللوازم الملتفت إليها نوعاً.

أم أن كلام المحقق الأصفهاني ناظر للصغرى، والصغرى محتملة للمعنين، أن مقصوده أن نقل الراوي لكلام المعصوم حكاية للمؤدى والمضمون لكن هذا النوع من الحكاية لا يعتبر فيه الالتفات والقصد، فمضافاً لمنع ذلك وأن المرتكز العقلائي يرى أن عنوان الحكاية قهراً متقوم بالإلتفات والقصد، ولا يوجد لدى المرتكز العقلائي نوعان من الحكاية، بل الحكاية حقيقة وماهية عقلائية متقومة بالإلتفات والقصد في شتى مواردها، ولذلك نقول الراوي لنقل قول الإمام كما هو حكاية متقومة بالإلتفات والقصد لنقله لقول الإمام بما هو قوله كذلك هو حكاية متقومة بالإلتفات والقصد بالنسبة لإخباره عن مؤدى هذا القول ومضمونه فلا تفكيك في صدق الحكاية بين الجانبين، بأن نقول انطباق عنوان الحكاية على نقل قول الإمام بما قول يعتبر فيه الاعتبار والقصد، وإلا لم يكن موضوعاً للحجية، بينما انطباق عنوان الحكاية على نقل مؤدى هذا القول ومضمونه ليس متقوماً بالإلتفات والقصد، فهذا تفكيك وتبعيض غير عقلائي.

وإن كان المقصود من التفصيل في الصغرى، أن نقل قول الإمام حكاية لقول الإمام ولكن ليس حكاية عن المؤدى، فهذا ليس دفعاً للا شكال،

كما أنه يرد عليه: ما هو الوجه في ثبوت اللوازم حينئذٍ؟ يعني في حجية النقل في اللوازم، الثبوت التعبدي؟ فقد مر الا شكال فيه.

أم أن الوجه في حجيته في اللوازم أن الإمام (ع) ملتفت إلى اللوازم، فالمفروض أن الإمام (ع) ملتفت إلى اللوازم الملتفت إليها من قبل نوع المتكلم، بلحاظ أن بيانهم للأحكام الشرعية على ضوء ما هو المعهود لدى أهل المحاورة لا مطلقاً.

وإن كان الوجه في ذلك صدق عنوان الحكاية عليها كما هو في المحتمل الأول لا في المحتمل الثاني، فإذا صدق عنوان الحكاية عليها، أي أن نقل الراوي حكاية عن مؤدى قول الإمام، فالحكاية حتى لو لم نشترط فيها الإلتفات والقصد في هذا المورد إلا أننا لا نحرز سعة حجيتها حتى في اللوازم التي لا تقبل الإلتفات إليها نوعاً، ولا يوجد مقتضٍ لسعة هذه الحجة لدى المرتكز العقلائي. يأتي الكلام في البيان الرابع وهو التمسك بإطلاق دليل الحجية.

### 078

وصل الكلام للبيان الرابع الا وهو التمسك بالإطلاق لإثبات الحجية في اللوازم ولهذا البيان تقريبان:

الأول : ما ذكره السيد الحكيم (قده) في حقائق الأصول ج2 ص 486 ،

" **حقائق الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص486**

(قوله: ثم لا يخفى وضوح الفرق) (توضيح) الفرق: أن الحجج الشرعية سواء كانت طرقا إلى الأحكام مثل الخبر أم أمارة على الموضوعات مثل البينة لها واقعية في أنفسها مع قطع النّظر عن دليل الحجية، كما أن لها حكاية عن مدلولها المطابقي و الالتزامي و دلالتهما على أحدهما كدلالتهما على الآخر، فإطلاق دليل الحجية يقتضي حجيتها في جميع مداليلها المطابقية و الالتزامية، فإذا كان المستفاد من دليل الحجية تنزيل مؤداها منزلة الواقع فذلك التنزيل لا يختص بالمدلول المطابقي بل كما يكون له يكون للمدلول الالتزامي و مقتضى ذلك ترتيب آثار كل من المدلول المطابقي و الالتزامي بلا فرق بينهما بخلاف الأصول سواء كانت حكمية أم موضوعية فانها ليست إلّا عبارة عن نفس التنزيل الشرعي مثلاً المؤدى بدليله فيختص بموضوعه، و لا وجه للتعدي إلى غيره، مثلاً قوله عليه السلام: كل شي‏ء طاهر حتى تعلم انه قذر، ليس مفاده الا تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر فإذا كان لازم كون الشي‏ء الفلاني طاهراً أن يكون الشي‏ء الفلاني نجساً فليس مفاد الدليل كون الشي‏ء الآخر نجساً لما عرفت من انه لا يدل عليه الكلام المذكور بوجه، بخلاف البينة فانها إذا قامت على طهارة شي‏ء و كان لازم طهارته نجاسة شي‏ء آخر فانها تدل على نجاسة الآخر بالالتزام فإطلاق دليل حجيتها يقتضي حجيتها في جميع مداليلها فيترتب جميع الآثار المترتبة على‏ ‏ طهارة الشي‏ء التي هي مدلول مطابقي لها و على نجاسة الآخر التي هي مدلول التزامي"

وتوضيح ما افاده في مطالب أربعة:

الأول : انّ قولنا ان الامارة حجة يتألف من الموضوع وهو الامارة والمحمول وهو الحجية ، ولكل من العنصرين ركنان ، العنصر الأول ركناه : الدلالة والحكاية ، فالامارة بغض النظر عن المحمول (الحجية) هي امر واقعي في دلالته و حكايته ، فان دلالة الامارة على معناها المطابقي والالتزامي دلالة تصورية بغض النظر عن وجود متكلم او كون المتكلم في مقام التفهيم ام لا ، فدلالة الشمس على مدلولها المطابقي وهو الجرم ولوازمه من الضوء والحرارة تصورية مع غمض النظر عن وجود المتكلم او كونه في مقام التفهيم .

الركن الثاني هو الحكاية فكما ان لها دلالة لها حكاية ، متى ورد هذا اللفظ في كلام المتكلم في مقام التفهيم أي في مقام اخطار المدلول التصوري للكلمة في ذهن السامع تحققت الحكاية سواء كان هذا مرادا جديا ام لا ، فان مقام التفهيم وسط بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية ، فالامارة لها واقعية بلحاظ دلالتها التصورية وبلحاظ حكايتها من جهة المدلول المطابقي ومن جهة المدلول الالتزامي مع غمض النظر عن الحجية و قد مثل بعض المحققين لذلك بالجمع بين اية الحمل واية الرضاع حيث قال الله عز و جل- وَ حَمْلُهُ وَ فِصٰالُهُ ثَلٰاثُونَ شَهْراً و قال تعالى وَ الْوٰالِدٰاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلٰادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كٰامِلَيْنِ فمقتضد الجمع بینهما ان أقل الحمل ستة أشهر .

وهذه دلالة واقعية أي لا تتوقف على كون المتكلم في مقام بيان هذه النقطة ، فالنتيجة انّ الموضوع وهو الامارة بلحاظ ركنيها الدلالة والحكاية امر واقعي.

اما العنصر الثاني وهو المحمول (الحجية) في قوله الامارة حجة ، فانها أيضاً مؤلفة من ركنين (التنزيل واطلاق التنزيل ) فالتنزيل هو تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع بغض النظر عن كون هذا المؤدى مطابقياً ام التزاميا ، فان قوله الامارة حجة أي نزل مؤداها منزلة الواقع بغض النظر عن هذا المؤدى .

الركن الثاني هو الاطلاق فان مقتضى اطلاق دليل التنزيل شمول الحجية للمطابقي والإلتزامي ، ولاثار المدلول المطابقي ولاثار المدلول الالتزامي ، فلو كان المدلول الالتزامي لازما عقليا او عاديا وكان لهما اثاراً شرعية فان مقتضى اطلاق دليل التنزيل شمول التنزيل لآثار المدلول المطابقي ولآثار المدلول الالتزامي .

المطلب الثاني : ان الأصل العملي ليس له واقعية مع غمض النظر عن دليل الحجية ، فقاعدة التجاوز ليست لها واقعية في رتبة سابقة على دليل الحجية بل ليست الا ما هو مفاد قوله في صحيحة زرارة يَا زُرَارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْ‌ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْ‌ءٍ.

فواقعية قاعدة التجاوز بنفس هذا التنزيل الشرعي ، وهو تنزيل المشكوك منزلة الواقع والمتحقق .

كما ان قوله كُلُّ شَيْ‌ءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ.

لا واقع له الا هذا المفاد، وهو تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي .

ولذلك فانّ الثمرة في الفرق بين الامارة والاصل حيث ان للامارة واقعية مع غمض النظر عن دليل التنزيل بينما الأصل لا واقعية له الا بدليل التنزيل ، مقتضى الفرق بينهما تظهر الثمرة في حجية اللوازم ، المثال 1 : لو كان لدينا علم اجمالي بانّ احد الانائين طاهر والآخر نجس فان قامت بينة او خبر ثقة على ان الاناء الأزرق طاهر كانت بنفسها امارة على اللازم وحجة فيه وهو ان الاناء النجس هو الأبيض ، اما لو قامت اصالة الطهارة ، بان نفترض انّ الطرف الآخر وهو الاناء الأبيض ليس مجرى لأصالة الطاهرة وانما للاستصحاب ، فما هو مجرى اصالة الطهارة هو الاناء الأزرق فان جريان اصالة الطهارة في الاناء الأزرق غاية ما يثبت انّ الشارع يتعبدنا بتنزيل الاناء الأزرق المشكوك طهارته منزلة الطاهر واما لازم ذلك وهو كون النجس هو الاناء الأبيض فليس حجة فيه .

مثال 2: لو شكّ المصلي بعد الصلاة هل توضأ ام لا مقتضى قاعدة الفراغ اثبات صحّة الصلاة التي فرغ منها واما لازم قاعدة الفراغ وهو كونه على وضوء بحيث يصح له الصلوات الاتية فلا.

بخلاف ما لو قامت البينة في اثبات ان صلاة الظهر كانت مع الطهارة فانها حجة بلوازمه فله ان يتلبس بكل ما تتوقف صحته على الطهارة .

وكل ذلك يرجع الى انّ الامارة لها واقعية في رتبة سابقة على دليل الحجية بخلاف الأصل.

المطلب الثالث : دفع اشكال :

قال (قده) "(فان قلت): حكاية البينة على المدلول الالتزامي ليست حكاية بالفعل بل بالقوة بل ربما لا تكون بالقوة كما لو كان الشاهدان لا يعتقدان اللزوم فكيف تكون البينة حجة في اللازم

(قلت): المراد من البينة الحاكية بالالتزام هو نفس خبر الشاهدين، و من الواضح أن دلالة الخبر على معناه المطابقي بالمطابقة كدلالته على معناه الالتزامي بالالتزام دلالة فعلية غير متوقفة على اعتقاد المخبر اللزوم فتدخل تحت إطلاق دليل الحجية كل من الدلالتين بلا فرق "

بيان ما افاده:

ان قلت بانّ دليل حجية الامارة انما يثبت حجيتها فيما هي حاكية عنه بالفعل ، والامارة ليست حاكية عن اللوازم بالفعل اذ ربما يكون المتكلم او المخبر غير ملتفت الى هذه اللوازم بل قد يكون منكراً لها، فمع كونه ليس في مقام البيان من جهتها لم تتحقق منه الحكاية عن اللوازم كي يكون اخباره حجة في اللوازم .

قلت ليس مقصودنا بالحكاية كونه في مقام بيان مراده الجدي كي يشكل بانه ليس في مقام بيان مراده الجدي في اللوازم لعدم التفاته او انكاره لها . بل المقصود من الحكاية هي ما كانت على طبق الدلالة الفعلية والمفروض ان الدلالة التصورية فعلية فاذا تكلم المتكلم بما له مدلول تصوري فعلي فهو في مقام الحكاية الفعلية عن المدلول التصوري أي انه في مقام تفهيمه واخطاره بغض النظر عن المراد الجدي.

المطلب الرابع الذي تعرض له : المناقشة ، و هي اثباتية ،

قال (قده) "(نعم) ربما لا يكون للدليل إطلاق يشمل الدلالة الالتزامية مطلقا أو خصوص دلالته على بعض اللوازم معيناً فلا تكون دلالته على اللازم حينئذ حجة. (و منه) يظهر أنه لا ملازمة بين كون الشي‏ء إمارة و كونه حجة على ترتيب آثار لازم مؤداه إذ قد لا يكون لدليل الحجية إطلاق يقتضي ذلك كما في مثل اليد التي هي أمارة شرعا على الملكية، و ظهور حال الفاعل الناشئ من الغلبة أو غيرها الّذي هو أمارة شرعا على الصحة فانه لا يثبت بهما جميع اللوازم مع كونهما "

بيانه:

وهو ان هذا البيان ليس مطردا في سائر الامارات اذ ان بعض الامارات ليس عليها دليل لفظي حتّى نتمسك باطلاقه لإثبات الحجية في المؤدى المطابقي وفي المداليل الالتزامية ، نظير اصالة الصحّة فان ظهور الفاعل في كونه اصدر فعلاً صحيحا جامعا للشرائط لم يقم على حجيته الا بناء العقلاء وهو دليل لبي لا نحرز شموله حتّى للوازم ، او قام عليها دليل لفظي ولا اطلاق له ، كما في موثقة حفص بن غياث على امارية اليد على الملكية فانه لا يستفاد منه الا بيان أصل امارية اليد على الملكية و صحّة الشهادة على ان ما وجد تحت يد شخص فهو ملك له واما سائر اللوازم والملزومات فلا يستفاد من دليل حجية اليد في اثباته.

او ان المستفاد من دليل الحجية حجية اللوازم من جهة معينة كما في دليل حجية الإقرار فان الإقرار امارة ولكن قام الدليل اللفظي او المتشرعي على حجية الإقرار في خصوص اللوازم التي عليه لا له.

وعليه فقد ظهر انه لو قام دليل وأفاد بإطلاقه حجية الامارة في مدلولها المطابقي والإلتزامي ، فهو ليس من باب حجية الامارة في مثبتاتها الذي هو محل النزاع لانّ حجية الامارة في مدلولها الالتزامي في عرض حجيتها في مدلولها المطابقي وليس في طوله اذ افترضنا ان الامارة لها واقعية في رتبة سابقة على دليل الحجية فبما ان الامارة لها واقعية في رتبة سابقة حيث ان لها دلالة فعلية وحكاية فعلية عن المدلولين اذن فاذا جاء دليل الحجية انبسط على المدلولين في عرض واحد لا ان حجية الامارة في المدلول الالتزامي في طول حجيتها في المدلول المطابقي.

و محل النزاع الان هو هل ان الامارة حجة في مدلولها الالتزامي أي في لوازمها ومثبتاتها ام لا ، هذا يعني هل ان الامارة بعد المفروغية عن حجيتها في مؤداها هل هي بنفسها تثبت لوازمها ام لا ، بينما هذا الدليل الذي سقناه يثبت لنا ان الامارة ذات مدلول في رتبة سابقة وهما حجة في عرض واحد .

### 079

ويلاحظ على ما أفاده السيد الحكيم (قده):

أولاً: أن حجية الامارة في اللوازم، إنما هي بمناط الحكاية، وحيث إن الحكاية تابعة للدلالة، لأن المتكلم في مقام حكاية ما يدل عليه اللفظ، لا أنه في مقام الحكاية عن الواقع اقتراحاً من دون وجود أداة يكون في مقام الحكاية بها عن الواقع، فبما أنه في مقام الحكاية والبيان، بما يدل عليه اللفظ، سواء فسّرنا الحكاية بالحكاية التصديقية، أي في مقام بيان مرامه الجدي بكلامه، أم قلنا بأن المراد بالحكاية الحكاية التفهيمية كما هو ظاهر تعبيره بأن للأمارة واقعية في رتبة سابقة على دليل الحجية، فإن المتكلم في مقام تفهيم ما يدل عليه اللفظ لا أنه في مقام تفهيم أمر على نحو الاقتراح، فإذا كانت الحكاية تابعة للدلالة فلابد من الرجوع إلى مرحلة الدلالة، وإذا رجعنا إلى مرحلة الدلالة فما يدل عليه اللفظ بالدلالة التصورية إما من باب الوضع، سواء كان وضعاً تعييناً أو تعيّنياً، أو من باب القرينة، سواء كانت قرينة لفظية أو حاليةً أو سياقيةً أو ارتكازيةً.

ومن القرائن الإرتكازية: الملازمة. فإنه إذا كان بين مدلول اللفظ الوضعي ومعنى من المعاني ملازمة، كانت الملازمة قرينة ارتكازية على انعقاد الدلالة وشمولها للازم، وحيث إن الواضح أن الملازمة التي تصلح أن تكون قرينة على سعة الدلالة هي الملازمة البينة لا مطلق الملازمة، فلا محال تختص الدلالة الفعلية الواقعية بالأمارة، بالمداليل الالتزامية البيّنة، سواء كانت بيّنة بالمعنى الأخص، أو كانت بيّنة بالمعنى الاعم.

وأما اللوازم غير البيّنة حتى لو كانت من قبيل ما يقبل الالتفات إليه نوعاً لو التفت العرف إليها فإن الدلالة التصورية لا تشملها، وبالتالي فحجية الأمارة في اللوازم بمقدار الحكاية، والحكاية بمقدر الدلالة، والدلالة بمقدار ما قامت عليه الملازمة البيّنة،

والنتيجة: اختصاص حجية الأمارة باللوازم البيّنة، وهذا يعني خروج هذا البيان عن موضع النزاع، حيث إن حجية الأمارة في مداليها الالتزامية البينة من باب حجية الظهور لا من باب حجية الامارة في لوازمها الذي هو محل النزاع.

وبناء على ذلك، فالنتيجة التي ينتجها هذا البيان، أمر خارج عن محل النزاع.

ثانياً: بأن ظاهر ذيل كلامه أن حجية الأمارة في المداليل الالتزامية في عرض حجيتها في المداليل المطابقية، وهنا إذا كانت مقصوده بالعرضية، أن ملاك الحجية في المداليل الالتزامية هو الظهور الذي هو ملاك الحجية في المداليل المطابقية لا أن حجية الامارة في المداليل الالتزامية من جهة كونها أمارة، بل من جهة ملاك الظهور، فهذا الكلام صحيح وهو أن الملاك الذي اقتضى حجية الامارة في المدلول المطابقي وهو الظهور هو بعينه الملاك في حجية الأمارة في المدلول الالتزامي، فهما من هذه الجهة اي من جهة وحدة الملاك، في عرض واحد.

وأما إذا كان المقصود بالعرضية أن حجية الأمارة في المدلول الالتزامي ليس تابعاً لحجيتها في المدلول المطابقي، بل حتى لو سقطت حجيتها في المدلول المطابقي فإنها تبقى حجة في المدلول الإلتزامي، فهذا ممنوع. والسر في ذلك:

إذا كان المدلول الإلتزامي ظهوراً مستقلاً كما ادعي في مسألة المطلوبية والمحبوبية، لدى المحقق النائيني (قده)، حيث أفاد: إذا تعلق الأمر بشيء كان للأمر ظهوران مستقلان في عرض واحد، وهما: كون ذلك الشيء مطلوباً، وكون ذلك الشيء محبوباً أو ذا ملاك. فإذا سقط ظهوره في المطلوبية عن الحجية لأجل الاضطرار أو الإكراه، أو التزاحم، فإن حجية ظهوره في المحبوبية وكونه ذا ملاك باقية، لأنه ظهور مستقل.

أما إذا افترضنا أن المدلول الإلتزامي ليس ظهوراً مستقلاً، بل ليس للخبر إلا ظهور واحد في المدلول المطابقي، غاية الأمر أن الذهن ينتقل من تصور المدلول المطابقي إلى تصور المدلول الإلتزامي بواسطة الملازمة لا أن المدلول الإلتزامي ظهور مستقل. وحينئذٍ إنما تكون الأمارة حجة في المدلول الإلتزامي باعتبار أنه من حدود نفس الظهور الأول، اي ان الظهور الذي انعقد للأمارة في المدلول المطابقي من حدوده ومقتضياته المدلول الإلتزامي، لا أنه ظهور مستقل، فحجية الأمارة في مداليها الالتزامية بملاك نفس الظهور الذي هو موضوع لحجيتها في المدلول المطابقي وهو ظهور واحد واسع ممتد لما يشمل المداليل الإلتزامية، وإن كان بواسطة الملازمة، فحينئذٍ لا تكون حجية الأمارة في المدلول الإلتزامي في عرض حجيتها في المدلول المطابقي بل في طوله، لأنه إنما انبسط الظهور على المداليل الالتزامية بواسطة الملازمة، فما لم يكن حجة في الملزوم لم يكن حجة في اللازم. هذا ما يتعلق بالبيان الأول، الذي طرحه السيد الحكيم للإستدلال على حجية اللوازم بالإطلاق.

### البيان الثاني: ما ذكر في (مباحث الأصول/ ج5، ص430):

دعوى الملازمة العرفية بين الكشف التعبدي للمؤدى، والكشف التعبدي للوازم.

وهو مبني على ضوء مسلك المحقق النائيني في جعل العلمية والكاشفية وإن افترق عنه في بعض الامور. ومحصل هذا البيان أمور:

الأمر الاول: إن للعلم الحقيقي صفتين: 1ـ صفة الكاشفية عن الواقع. 2ـ صفة الاقتضاء للجري العملي.

والمشرّع قد يُعطي الصفة الأولى لشيء، والصفة الأخرى لشيء آخر. وقد قام بجعل الصفة الأولى وهي الكاشفية للأمارة، وجعل الصفة الثانية وهي اقتضاء الجري العملي، للأصل العملي.

ولكن لو فرضنا أن الكاشفية المجعولة للأمارة أصبحت كاشفية حقيقية، بمعنى أن المشرّع إذا جعل الكاشفية للأمارة اتصفت الأمارة بالكاشفية الوجدانية، ولو على نحو المحال، فإن هذه الكاشفية الوجدانية تمتد للوازم والملازمات، وذلك لأنه إذا انكشف الواقع انكشفت لوازمه، وإذا انكشف مؤداه انكشفت اللوازم. بينما لو أن المشرّع أعطى الأصل اقتضاء الجري العملي، فإنه لا يمتد للوازم، وذلك لأن اقتضاء العلم للجري العملي على طبق مؤداه ليس فيه اقتضاء تكويني للجري العملي على طبق اللوازم، فإنه لا توجد ملازمة بين الاقتضائين ابتداء، أي أن العلم وإن كان يقتضي الجري العملي على طبق المعلوم وهو الملزوم إلا أنه ليس بنفسه يقتضي الجري العملي على طبق اللوازم، إذ قد تكون هناك نكات نفسية ملاكية متوفرة في الملزوم تقتضي الجري العملي على طبقه ولا تقتضي الجري العملي على طبق اللوازم.

الأمر الثاني: أن الملازمة التكوينية بين انكشاف الواقع وانكشاف لوازمه اصبحت منشئا لانعقاد دلالة التزامية على ان ما دل على جعل الكاشفية للأمارة يدل بالالتزام العرفي على جعل الكاشفية للوازم الأمارة عقلية أو عادية، فتترتب عليها آثارها، فالملازمة التكوينية بين انكشاف الواقع وانكشاف لوازمه أوجبت انعقاد دلالة التزامية عرفية لدليل التعبد بالأمارة، حيث إن مدلوله المطابقي التعبد بالملزوم فيدل بالإلتزام العرفي على التعبد بانكشاف اللازم، بخلاف الأصل، فحيث إنه لا يوجد ملازمة واقعية بين اقتضاء العلم للجري العملي على وفق الملزوم وبين اقتضاءه للجري العملي على وفق اللازم، إذ قد يكون اللازم فاقداً لملاك الجري العملي، فحيث لا ملازمة واقعية بينهما، فأي دليل يدل على التعبد باقتضاء الأصل للجري العملي على وفق مؤداه، فإنه فاقد لدلالة التزامية على اقتضاء الاصل للجري العملي على وفق اللوازم.

نعم، هناك ملازمة بين المقتضيين، لا ملازمة بين الاقتضائين ابتداء، بمعنى أن المكلف إذا علم بالملزوم وجداناً علم باللازم، فإذا علم باللازم كان علمه باللازم يقتضي الجري العملي على وفقه لو كان له ملاك للجري العملي، منشأ الملازمة لو ثبتت بين اقتضاء العلم للجري العملي على طبق الملزوم واقتضاء العلم للجري العملي على وفق اللازم إنما هي ناشئة عن الملازمة بين المقتضيين، يعني بين العلمين، حيث إن العلم باللازم علم بالملزوم، والعلم بالملزوم علم باللازم. فحيث إن العلم بالملزوم يقتضي الجري العملي على وفقه، فكذلك العلم باللازم يقتضي الجري العملي على وفقه لو كان فيه ملاك للعمل، فسبب الملازمة بين الاقتضائين هو الملازمة بين العلمين المقتضيين، لا أن هناك ملازمة بين الاقتضائين ابتداء، حتى تكون هذه الملازمة الواقعية منشئا لدلالة التزامية عرفية تقتضي الجري العلمي على وفق لوازمه أيضاً.

الأمر الثالث: لا فرق في الإطلاق، أي إطلاق دليل الحجية بين الأمارات والأصول، فكل من دليل الحجية في الامارة ودليل الحجية في الاصل له إطلاق في حد ذاته يشمل التعبد بجميع الآثار، فلو كنا نحن والإطلاق في دليلي الحجية لم يكن فرق بينهما، إلا أنه إنما نشأ الفرق بينهما من حيث متعلق التعبد، فكما أن المحقق الآخوند ادعى أن الفرق بين الامارة والاصل ليس في دليل الحجية، بل في موضوع الحجية، وهو الأمارة، فإن الأمارة تختلف ذاتاً عن الاصل لأن في الامارة حيثية الحكاية، وهذه الحيثية غير موجودة في الاصل، فهذا هو سبب الفرق لا في دليل الحجية.

وكذلك ما ذكره السيد الحكيم من أن الفارق بين الأمارة والأصل ليس في دليل الحجية بل في مناط الحجية، حيث إن مناط حجية الأمارة حيثية فعلية واقعية وهي حيثية الدلالة، وهذه الحجية ليست موجودة في الاصل فلذلك اختلفا في حجية اللوازم، كذلك على هذا البيان وعلى هذا الوجه، إن الفارق بين الأمارة والأصل ليس في دليل الحجية، فهو في حد ذاته مطلق من حيث الآثار، لكن الفارق بينهما أنه في متعلق التعبد، فإن متعلق التعبد في الأمارة الكشف، حيث تعبد بكونها كاشفة، بينما متعلق التعبد في الاصل اقتضاء الجري العملي، والمتعلق الأول يمتد للوازم دون الثاني.

ويلاحظ على هذا البيان: أن المدعى في جعل الكاشفية للأمارة إما الاعتبار أو التنزيل، أي أن ما يقوم به المشرّع إما اعتبار صفة العلمية لأمارة، بغض النظر عن الآثار الشرعية أو العقلية، كاعتبار سائر الأحكام الوضعية، فكما أن المشرع يعتبر الملكية والزوجية، والمعتبر هنا حكم وضعي، لم يلحظ فيه الآثار، لا الآثار العقلية ولا الشرعية، وإن كان المصحح للاعتبار هو أن تترتب الآثار على ذلك، إلا أن ما يقوم به المعتبر تحقيق موضوع الأثر، لا جعل الأثر، اي أن هناك ارتكازاً عقلائياً على أن للملكية الاعتبارية وللزوجية الاعتبارية أثراً، وهو حرمة التصرف فيه من دون إذن المالك أو جواز الاستمتاعات، فبما أن هناك ارتكازاً عقلائيا على نحو القضية الحقيقية أن للملكية الاعتبارية أثراً فيقوم الشارع باعتبار الملكية في فرض الإرث أو في فرض الحيازة، أو في فرض الهبة، فما يقوم به اعتبار موضوع، وليس اعتباراً للأثر وإن كان هذا الحكم حكماً ووضعاً في نفسه إلا انه بلحاظ الآثار الأخرى هو موضوع لها من دون أن يمتد الجعل لجعل الأثر وهذا هو الموافق مبنى المحقق النائيني (قده) في جعل الأمارة علماً، فإنه على نحو مجاز السكاكي، اي جعل الأمارة فرداً من العلم بلحاظ ما قام عليه المرتكز العقلائي من أن للفرد الاعتباري من العلم آثاراً.

فإذا كان هذا هو المنظور فإن للعلم أثراً عقلياً وهو المنجزية، وأثراً شرعياً، كما أن في فرض العلم بالخمر حيث يترتب عليه النجاسة والحرمة، فإن النجاسة والحرمة أثر لذات الخمر، غاية ما في الأمر أن العلم به موجب لتنجز ذلك الأثر.

إذن النتيجة: أن اعتبار الأمارة علماً مع فرض أن هناك ارتكازاً عقلائياً قائماً على أن للفرد الاعتباري من العلم أثراً كما قام هذا الارتكاز العقلائي في مسألة الملكية والزوجية، فإنه يترتب على اعتبار الشارع الأمارة علماً الأثر العقلي للعلم وهو المنجزية، والآثار الشرعية لذات المعلوم بتوسط العلم بها.

وأما ترتب هذا الأثر وهو الشمول الانكشافي للوازم فلا، إذ إن هذا أثر للفرد الحقيقي من العلم لا للفرد الاعتباري، أي أن من آثار الانكشاف الوجداني للمؤدى انكشاف لوازمه، لا أن من آثار طبيعي الانكشاف، الأعم من الإنكشاف الوجداني والانكشاف التعبدي انكشاف اللوازم حتى يقال بأن جعل الأمارة علماً المصحح له هو ترتب تلك الآثار من المنجزية والحرمة والنجاسة مثلاً وانكشاف اللوازم.

وأما إذا كان المدّعى هو التنزيل،كما حملنا عليه كلام العراقي، اي أن المدعى هو تنزيل الأمارة منزلة العلم من حيث جميع آثاره، فإن من آثاره امتداد الانكشاف للوازم، فهنا قام الشارع لا بجعل فرد من العلمية على نحو اعتبار الاحكام الوضعية، بل قام الشارع بتنزيل الامارة منزلة العلم من حيث آثار العلم، ومن آثار العلم هو امتداد الانكشاف للوازم، فهنا ترد نفس الملاحظة السابقة، ألا وهي أن النكتة في هذا الامتداد هو الدلالة الإلتزامية، اي أن ما دل على تنزيل الأمارة منزلة العلم في المؤدى، يدل على التعبد أيضاً في اللوازم بالدلالة الإلتزامية، وبما أن الدلالة الإلتزامية ترتكز على الملازمة الإرتكازية لا مطلق الملازمة، فيرجع الكلام: أن مجرد تنزيل الأمارة منزلة العلم من حيث المؤدى إنما يدل بالإلتزام العرفي على تنزيل لوازم مؤدى الأمارة منزلة لوازم متعلق العلم، لكن بما أن هذا التنزيل المستفاد بالدلالة الإلتزامية مرتكز على نكتة الملازمة العرفية وملاك الملازمة العرفية هي الملازمة الارتكازية البيّنة، لا محالة إنما يمتد للوازم البيّنة، أو اللوازم القابلة للإلتفات العرفي لو ألفت إليها. بل مع غمض النظر عن ذلك لا نحرز بناء المرتكز العرفي على سعة هذا المدلول الإلتزامي لمطلق اللوازم وإن لم يكن ملتفتاً إليها نوعاً، فإن هذه الدلالة الإلتزامية من سنخ الظهور، إذ لا نحرز بناء العرف على تطبيق هذا الظهور، حتى بالنسبة للوازم الخفية. فتأمل.

### 080

### الوجه الاخیر فی اثبات حجیة الأمارة في لوازمها ما ذكره المحقق الاصفهاني وبيانه بذكر مطالب

المطلب الاول ان معنى حجية الامارة يتصور على معاني اربعة

الاول ان يكون بمعنى امر الشارع بالالتزام بالمؤدى فاذا قال الشارع خذ دينك من زكريا بن آدم فمعناه انه عليك الالتزام بالمؤدى اي ان المؤدى هو الواقع وقد يدعى حينئذ ان الالتزام بالمؤدى على انه هو الواقع يستلزم الالتزام بلوازمه فان من التزم بامر التزم بلوازمه فاذا كان معنى حجية الامارة الامر بالالتزام بالمؤدى على انه هو الواقع فهو دال على جعل الالتزام بلوازم المؤدى

المعنى الثاني للحجية هو جعل العلمية الذي سبق بحثه بان يقال معنى حجية الامارة جعل الامارة علما واحرازا للواقع ومن الواضح ان احراز الواقع احراز للوازمه فجعل الامارة علما جعل مستلزم لجعل العلم باللوازم

المعنى الثالث للحجية ان يكون المقصود بحجية الامارة هو جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى فاذا قال العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي اي انني جعلت حكما مماثلا على طبق مؤدى خبر العمري وخبر الثقة

وهنا قد يقال بان جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى لا يستلزم جعل الحكم المماثل على طبق لوازمه وذلك لان المجعول هو الحكم المماثل على طبق ما ينطبق عليه التصديق بالخبر فان معنى قوله ع صدق العادل اي صدقه فيما اخبر به و اداه اليك و حيث ان مصب التصديق هو المؤدى فجعل الحكم المماثل على طبق المؤدى لا يستلزم جعل الحكم المماثل على طبق لوازمه لعدم دخول لوازمه في متعلق الاخذ به (خذ دينك من زكريا ابن آدم) اذ ليست اللوازم مصبا لما اخبر به او ما اداه كي يشملها عنوان صدقها او خذ به

المعنى الرابع ان المقصود بحجية الامارة هو جعل المنجزية والمعذرية فمعنى العمري ثقتي فما ادى اليك فعني يؤدي اي ان خبره منجز للواقع ومعذر عنه وبما ان الخبر منجز لما تعلق به وليس منجزا لاكثر من ذلك فالنتيجة ان جعل الحجية للامارة بمعنى جعل المنجزية لا يستلزم جعل المنجزية للوازمه لان الخبر لم يتعلق بلوازمه كي يكون منجزا وانما الخبر تعلق بالمؤدى فهو منجز للمؤدى ولم يتعلق باللوازم كي يكون منجزا لها

فالنتيجة من هذا المطلب ان جعل الحجية للامارة انما يستلزم جعل الحجية للوازم بناءً على تفسير الحجية بالامر بالالتزام بالمؤدى او بناء ان معنى الحجية جعل العلمية واما بناءً على ان معنى الحجية جعل الحكم المماثل او جعل المنجزية فلا ملازمة بين جعل الحجية للامارة وجعل الحجية للوازم ... هذا هو المطلب الاول

المطلب الثاني سبق منا ان ناقشنا ان جعل العلمية للامارة لا يستلزم جعل العلمية للوازم ثبوتا ولايدل عليه بالدلالة الالتزامية اثباتا كما سبق في الوجه الثاني للبيان الثالث

واما الامر بالالتزام بمؤدى الامارة فايضا لا ملازمة بينه وبين الامر بالالتزام باللوازم لاثبوتا ولااثباتا لان الامر بالالتزام بالمؤدى هل المقصود به الامر بالالتزام القلبي بالمؤدى او الامر بالالتزام العملي بالمؤدى اذ لا يعقل ان يؤمر بالالتزام بالمؤدى جدا على انه هو الواقع اذ مع الالتفات من قام لديه الخبر انه جاهل بالواقع وان المؤدى ليس هو الواقع فلا يعقل منه الالتزام الجدي بالمؤدى على انه هو الواقع واذا لم يعقل المتعلق فلا يعقل الامر به

كما انه لو كان المقصود بالامر بالالتزام بالمؤدى على انه هو الواقع مجرد الجعل العنواني اي امر بالالتزام بالمؤدى بعنوان الواقع فالمجعول هو اعتبار المؤدى الواقع عنوانا لا حقيقة فهذا مجرد اعتبار ادبي لابد ان يرجع الى احد الامرين الآتيين وهو ان المقصود بالامر بالالتزام بالمؤدى اما بناءً قلبيا او عملا

فان كان المنظور هو الامر بالالتزام بالمؤدى قلبا اي ان يبني المكلف في قلبه على ان المؤدى هو الواقع فمضافا الى ان هذا لم يؤخذ حتى في الاحكام القطع فضلا عن الظاهرية اي ان المتسالم عليه ان المكلف ليس مأمورا بالالتزام قلبا بالاحكام القطعية كان يلتزم قلبا بحرمة شرب الخمر كما يلتزم عملا بترك شرب الخمر بل المأمور به ان يلتزم عملا بترك شرب الخمر لا الالتزام القلبي ، هذا في الحكم الواقعي فضلا عن الحكم الظاهري كحجية الامارة ونحو ذلك

مضافا الى ذلك انه نحو من انحاء التشريع اذ مع الالتفات الى ان المؤدى ليس هو الواقع او لا اقل من الشك فيه اذ لا يدري المكلف ان المؤدى هو الواقع فالالتزام القلبي والنفسي على ان المؤدى هو الواقع شرعا تشريع ولامعنى للأمر به اذ لا يعقل الامر بما هو خروج عن زي المولوية والطغيان عليها

اذن انحصر الامر بالاخير على ان الالتزام بالمؤدى مرجعه الى الامر بالالتزام بالمؤدى عملا فاذا كان هذا هو المقصود رجع الى ما ذكرناه سابقا من ان جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى لا يستلزم جعل الحكم المماثل على طبق لوازم المؤدى لاثبوتا و لااثباتا باعتبار ان الامر بالالتزام بالمؤدى عملا مرجعه الى جعل الاثر على طبق المؤدى في مرحلة العمل ولا ملازمة في جعل الاثر على طبق المؤدى وجعل الاثر على طبق لوازمه ولادلالة التزامية على ذلك

اذن حتى لو قلنا بان مرجع جعل الحجية للامارة الى الامر للالتزام بالمؤدى فان الامر بالالتزام بالمؤدى ام غير معقول او لغو او لا ملازمة بين الامر بالالتزام بالمؤدى وبين الالتزام بلوازمه فانه ما دام المأمور به امرا تعبديا فسراية التعبد للوازم بحاجة الى دليل فان المعتبر بمقدار الاعتبار لا اكثر من ذلك هذا هو المطلب الثاني في كلامه

المطلب الثالث

هناك وجه جديد لبيان حجية الامارة في اللوازم وهو دعوى ان اثر الاثر اثر فالتعبد باي شيء تعبد بجميع اثاره واثار اثاره فاذا قام التعبد بحجية خبر الثقة وقد قام خبر الثقة على حياة زيد فهو تعبد باثار حياة زيد الشرعية واثار اثار حياة زيد اي اثار لوازم الحياة العقلية والشرعية وهذا هو مقتضى اطلاق التعبد اي مقتضى اطلاق التعبد بحجية الامارة الذي مرجع جعل الحجية الى التبعد بالاثر مقتضى اطلاق ذلك هو التعبد باثر المؤدى و أثار أثار المؤدى والى هذا يرجع ما ذكره المحقق العراقي سابقا من الامر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع بمعنى ترتيب أثاره وأثار آثاره

وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني انه هذا الامر مسلم اذا كان كل اثر موضوعا شرعا لاثر اخر فيكون التعبد بالاثر الشرعي الاول تعبدا باثره الشرعي الثاني مثلاً اذا قام الخبر على الحياة وكان مرجع حجية الخبر الى التعبد باثر الحياة شرعا و اثر الحياة شرعا وجوب الانفاق فانه ان كان الاب حيا وجب الانفاق عليه ويترتب على ذلك انه فقير شرعا للملازمة بين وجوب الانفاق على الاب وفقره شرعا ويترتب على فقره شرعا عدم وجوب الحج عليه لعدم استطاعته ويترتب على عدم وجوب الحج عليه عدم اشتغال تركته عند وفاته بدين الحج فهنا يمكن ان يقال التعبد بالمؤدى تعبد باثره الشرعي وتعبد بالاثر الشرعي للاثر الشرعي للاثر الشرعي للمؤدى فان هذا مقتضى اطلاق التعبد بالاثر اي التعبد بالاثر من حيث موضوعيته شرعا لاثر شرعي أخر

واما اذا كان للحياة اثر شرعي وهو وجوب الانفاق و اثر عادي وهو نبات اللحية فهما اثران في عرض واحد احدهما شرعي والاخر عادي والتعبد بالحياة بما انه صادر من الشارع بما هو شارع فمقتضى هذه القرينة المقامية بانه تعبد بأثرها الشرعي لا اثرها العادي حتى يكون التعبد به تعبدا باثره الشرعي فما هو الاثر الشرعي للاثر العادي لا يشمله التعبد

والنتيجة ان الاثر الشرعي لنبات اللحية او نمو الجسم لا يشمله التعبد بحجية الامارة لانه ليس موضوعه وهو نبات اللحية موردا للتعبد بنفسه لان المتعبد به هو الاثر الشرعي للحياة واما النبات فلم يتعلق التبعد به كما لا يشمله التعبد بلحاظ كونه اثرا للحياة لانه ليس اثرا للحياة بل اثر لاثر الحياة اذن فلا يعقل شمول التعبد لاثر اللازم العادي لانه من جهة ليس اثر للحياة ومن جهة اخرى ليس موضوعه وهو نبات اللحية موردا للتعبد بنفسه فغاية ما يدل عليه الحجية للامارة بمعنى التعبد بالاثر هو التعبد بالاثر الشرعي للمؤدى او الاثر الشرعي للاثر الشرعي وهكذا ، واما شمول التعبد للاثار الشرعية للوازم العقلية والعادية فلا ، لان موضوعاتها وهي اللوازم العقلية والعادية لم يتعلق التعبد بها كي يقال بان مقتضى التعبد بها التعبد بآثارها وانما تعلق التعبد بملزومها من حيث اثره الشرعي فان مقتضى صدور التعبد من المشرع بما هو مشرع فافهم وتامل

هذه هي تمام الوجوه لإثبات حجية الامارة في اللوازم بدليل اثباتي ويأتي الكلام في حجية الاصل العملي ومنه الاستصحاب في لوازمه وقد تبين مما مضى هو ان المختار عندنا هو حجية كل امارة عقلائية في لوازمها القابلة للالتفات اليها نوعا سواء كانت من اللوازم البينة ام لم تكن بمقتضى قيام السيرة العقلائية على ذلك لا اكثر فأي امارة عقلائية قام دليل شرعي على امضائها فهي حجة في اللوازم القابلة للالتفات اليها نوعا لا مطلقا واما جميع الوجوه الإثباتية فلم تنهض لإثبات الحجية في اللوازم

### 081

### هنا عدة تنبيهات في المقام :

الأول : ذكر في كلمات المحققين الثلاثة ان الخطابات القانونية ، الصادرة من المولى على 3 اقسام ، التكليف و التنزيل و الاعتبار الوضعي .

القسم الأول وهو التكليف وهو المعبر عنه بالحكم التكليفي سواء كانت حقيقته هو اقتضاء الملاك للعمل على وفقه او كانت حقيقته هي الإرادة المبرزة او الجعل سواء كان جعلا للإلزام او الترخيص وسواء ابرز بجملة انشائية كالأمر والنهي او جملة خبرية .

القسم الثاني وهو التنزيل وحقيقته توسعته حكم المنزل عليه للمنزل، فلابد من افتراض وجود حكم واثر للمنزل عليه في رتبة سابقة كي يكون دور المولى والمقنن اسراء هذا الحكم والاثر للمنزل .

والفرق بين هذا القسم وما قبله انّ التكليف لا يتوقف اعتباره على وجود أثر لشيء في رتبة سابقة بل قد يتحقق اعتبار التكليف ابتداءً كاعتبار الواجبات والمحرمات.

كما ان التنزيل وان كان جعلا، الا انه لا يختص بالأحكام التكليفية بل يشمل الاحكام الوضعية ، و لذلك فان التنزيل قد يكون ثبوتياً و قد يكون اثباتياً.

فالتنزيل الثبوتي هو توسعة حكم المنزل عليه لشيء مختلف عنه موضوعا ، كما في قوله الفقاع خمر.

وقد يكون التنزيل اثباتياً ، و التنزيل الإثباتي قد يكون بلسان التنزيل صراحة و قد يكون بلسان الحكومة، فاذا قال في مقام الإثبات ان المذبوح بيد المخالف بمنزلة المذكى فهو تنزيل اثباتي مع انه في الواقع ليس بمذكى ولكنه نزله منزلة المذكى في الاحكام الوضعية والتكليفية او في قول المشرع ان من احرم للحج وبلغ مكة ثم مات فهو بمنزلة من حج مع انه لم يحج فهذا تنزيل اثباتي .

و قد يكون بلسان الحكومة كما اذا قال الطواف بالبيت صلاة او لا شكّ لكثير الشك فان الحكومة قسم من التنزيل وان اختلف اللسان ، وسواء كانت الحكومة واقعية ام ظاهرية كما في قاعدة التجاوز بلى قد ركعت فانه تنزيل و حكومة ولكن في مقام الظاهر لا الواقع.

القسم الثالث: الاعتبار الوضعي، والاعتبار الوضعي قد يكون اعتبارا لحقيقة بناء على الحقيقة الشرعية كما اذا اعتبر حقيقة الصلاة او التذكية فان هذا اعتبار محض لا يتضمن جعلا تكليفيا لا بنحو القسم الأول ولا الثاني، بل هو اعتبار محض، والاعتبار قد يكون اعتبارا لحقيقة بناء على الحقيقة الشرعية و قد يكون اعتبارا لموضوع كما اذا قال الحيازة موضوع للملك، ومثلاً الموت موضوع للإرث وما اشبه ذلك من الاعتبار الوضعي الصرف.

كما ان اعتبار الموضوع قد يكون اعتبارا في مرحلة الواقع وقد يكون اعتبارا في مرحلة الظاهر، مثلاً اعتبار الحيازة موضوعا للملك اعتبار لموضوع واقعي بينما اعتبار الامارة علما او مؤدى الامارة هو الواقع اعتبار وضعي ولكن في مرحلة الظاهر أي في ظرف عدم وصول الواقع .

و الاعتبار تارة يكون اعتبارا لموضوع الأثر وأخرى لموضوع ذي أثر ، بحسب تعبير المحقق الاصفهاني، فاعتبار موضوع الأثر هو ما يعبر عنه بالورود أي ان يكون هنلك أثر لعنوان في رتبة سابقة و دور المشرع تحقيق مصداق باعتباره لذلك العنوان، سواء كان الأثر عقليا ام شرعيا، مثلاً حكم العقل بالمنجزية أثر عقلي موضوعه قيام حجة على التكليف متضمنة (بحسب تعبير السيد الصدر) لإبراز الاهتمام بالواقع، فالعقل يحكم بالتنجيز كلما قامت حجة تبنت ابراز الاهتمام بالواقع، سواء كانت حجة وجدانية ام تعبدية، فاذا قام الشارع باعتبار الحجية للامارة او اعتبار العلمية للامارة فهو اعتبار لموضوع الأثر حيث ان هنلك أثر لموضوع في رتبة سابقة وهذا ورود .

او فرضنا ان هنلك اثرا شرعيا كمسالة جواز الإفتاء بان يقال جواز الإفتاء وجواز الشهادة أثر شرعي موضوعه قيام الأعم من الوجداني والتعبدي فالمشرع عندما يعتبر الامارة علما فهو يوجد موضوعا لهذا الأثر فهو من باب إيجاد موضوع الأثر ، اما اعتبار الملكية من قبل الشارع او اعتبار الزوجية فهو من اعتبار موضوع ذي أثر لا من اعتبار موضوع الأثر ، بيانه ان الاعتبار بحسب المرتكز العقلائي هو محاكاة عالم التكوين ، أي ان الاعتبارات العقلائية ترجع الى محاكاة المقولات التكوينية من أجل التوصل لآثار معينة.

فمثلاً اعتبار الملكية مع ان الملكية مقولة تكوينية لكن اعتبارها من قبل الشارع ليس من باب اعتبار موضوع الأثر اذ لا يوجد أثر للملكية المقولية او الإعتبارية في رتبة سابقة وانما العقلاء او الشارع اعتبروا الملكية لأجل اثار معينة حفظا للنظام العام فهم اعتبروا الملكية واعتبروا آثارا لها لا ان هنلك أثر للملكية في رتبة سابقة يقوم المقنن باعتبار مصداقها، بل اعتبار الملكية اعتبار ابتدائي لأثر مقترح حفظا للنظام فهو اعتبار موضوع ذي أثر لا اعتبار موضوع الأثر، ولذلك وقع الخلاف بين الاعلام في انه هل الملكية منتزعة من الآثار أي ان المقنن اعتبر الاثار أولاً ثم انتزعت الملكية ام ان المقنن اعتبر الملكية رمزا مشيرا لتلك الاثار، ام انه قام باعتبارين اعتبار للملكية موضوعا واعتبار لآثار مترتبة عليها.

و الغرض من ذكر ذلك انه ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان المشرع اعتبر الامارة علما بغرض ان تكون الامارة حجة في المثبتات او ما ذكره المحقق العراقي من انّ المشرع امر بمعاملة مؤدى الامارة معاملة الواقع بغرض اثبات حجية المثبتات هل هذا من اعتبار موضوع الأثر ام موضوع ذي أثر. او ان هذا من باب التنزيل الذي مرجعه الى جعل الأثر .

فلأجل ذلك أورد المحقق الاصفهاني (قده) على كلمات المحقق النائيني (قده) الذي ذهب اعتبار الامارة علما بغرض الوصول الى حجية المثبتات واللوازم بان هذا الاعتبار لا يخلو من 3 ، اما انه اعتبار لموضوع الأثر او انه تنزيل او انه لغو .

و السر في ذلك ، انه هل هنلك أثر في رتبة سابقة بان يقال قام المرتكز العقلائي على ان الحجية في المثبتات أثر للعلمية سواء كانت علمية وجدانية ام تعبدية، فمع وجود أثر لموضوع في رتبة سابقة فاعتبار المشرع الامارة علما من اعتبار موضوع الأثر ، لوجود الأثر في رتبة سابقة ، وهو ان حجية المثبتات أثر للعلم الاعم من الوجداني والتعبدي، والمشرع يوجد علما ، وهو قوله الامارة علم .

ولكن هذا ممنوع حيث لا يوجد ارتكاز على ذلك ، بل غاية الامر ان الملازمة بين الملزوم واللازم كالملازمة بين الحياة ونمو الجسم هذه الملازمة الواقعية اوجبت ملازمة بين الاحرازين الوجدانيين، أي ان من احرز الحياة وجدانا احرز لازمها لا اكثر من ذلك فإحراز اللازم أثر للإحراز الوجداني للملزوم لا انه أثر لمطلق الاحراز ولمطلق العلمية .

فاذا كان احراز اللازم أثر للإحراز الوجداني للملزوم اذن هذا الطريق الأول منتف.

واما الطريق الثاني وهو ان المقام من باب التنزيل... يأتي عليه الكلام.

### 082

ذكرنا ان جعل الامارة علما واحرازا للواقع متصور بثلاثة انحاء :

1- ان يكون من باب الاعتبار الوضعي

2- ان يكون من باب التنزيل

3- ان يكون اعتبارا لغوا

والوجه في ذلك ان كل اعتبار لابد له من مصحح و الا كان جزافا واذا كان الاعتبار قانونيا فالمصحح له هو الاثر العملي اذ لو لم يكن هناك اثرا عملي منظور لما صح الاعتبار القانوني

ولاجل ذلك فان اعتبار الامارة علما واحرازا لابد له من اثر مصحح له.

فان كان منظور المحقق النائيني قده ان هناك ارتكازا عقلائيا على ان مطلق الاحراز سواء كان وجدانيا او تعبديا هو حجة في لوازمه فحجية المثبتات اثر لمطلق الاحراز فحينئذ يكون دور الشارع ايجاد مصداق لهذا الموضوع فيقول الامارة احراز بلا حاجة لجعل الاثر لان العقلاء يرون ان ثبوت اللازم اثر لمطلق الاحراز ويكون هو من باب ايجاد الأثر.

او ان المرتكز العقلائي يرى انه ان حصل احراز تعبدي فانه سيرتب عليه هذا الاثر اي ان هناك قضية شرطية فلا يوجد اثر في رتبة سابقة ولا بناء على قضية كلية في رتبة سابقة ولكن الارتكاز العقلائي قائم على قضية شرطية وهي انه ان صدر احراز تعبدي رتبوا عليه الاثر وهو ثبوت اللوازم فيكون ما يصدر من المشرع ايجادا لموضوع ذي اثر وان لم يكن ايجادا لموضوع الاثر .

فبناء عليه نعم يقال ان الاعتبار الصادر من الشارع هو اعتبار وضعي صرف لا يتضمن جعل اثر بل هو اما ايجاد لموضوع الاثر او ايجاد لموضوع ذي اثر .

ولكن المفروض انه ليس لدى المرتكز العقلائي بناء على ان ثبوت اللازم اثر لمطلق الاحراز او بناء على قضية شرطية وهي ان صدر احراز رتب عليه الأثر.[[66]](#footnote-67)

اذن لا محالة لا يكون جعل الامارة احرازا من باب الاعتبار الوضعي المحض كما رامه المحقق النائيني انما يكون من باب التنزيل وهذا ما فر منه اي جعل الامارة احرازا متضمن للتنزيل اي التعبد بآثار الاحراز الوجداني ومنها حجية اللوازم وثبوتها وهذا ما فر منه النائيني حيث انه جعل الاعتبار الوضعي مقابل التنزيل وان المقام ليس الا اعتبارا وضعيا .

مضافا لما اشكل به المحقق الاصفهاني قده من ان دعوى ان احراز الواقع مستلزم لاحراز اللوازم ممنوع حتى في الاحراز الوجداني فضلا عن التعبدي فان احراز الواقع وجدانا انما يكون احرازا للوازمه في فرض الالتفات للملازمة والا فلا ملازمة

ولو سلمنا ان هناك ملازمة بين الاحرازين اي ان مقتضى الملازمة التكوينية بين الحياة مثلاً ونبات اللحية او نمو الجسم فان هذه الملازمة التكوينية تقتضي الملازمة بين الاحرازين الوجدانيين لا بين الاحرازين التعبديين كي يتم كلامه .

فتعين ان يكون اعتبار الامارة احرازا لغوا وهو النحو الثالث.

وبهذا تتبين المناقشة في ما ذكره المحقق العراقي من ان الامر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع يثبت حجية اللوازم حيث يقال له الكلام هو الكلام فهل ان هذا من باب الاعتبار الوضعي او من باب التنزيل ؟ فعلى الاول فهو متوقف على وجود ارتكاز عقلائي مسبق على ان ثبوت اللوازم اثر لمطلق المعاملة اي معاملة المؤدى معاملة الواقع وحيث صدر من الشارع الامر بالمعاملة فقد نقح الموضوع وهذا لم يثبت في رتبة سابقة

وربما يقول العراقي بان اعتبار الموضوع هنا لا بلحاظ الارتكاز العقلائي بل بلحاظ الارتكاز المتشرعي بمعنى ان هذا الاعتبار وهو الامر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع اعتبار صدر من الشارع ومقتضى القرينة المقامية ان يختص هذا الاعتبار بالآثار التي ينالها الاعتبار وضعا او رفعا

وبالتالي فالمرتكز المتشرعي يرى انه متى صدر هذا الاعتبار رتب عليه المرتكز الاثار الشرعية للمؤدى او الاثار الشرعية للوازمه العقلية والعادية فحينئذ ان هناك ارتكازا متشرعيا اصدر الشارع موضوع هذا الارتكاز

ولكن يلاحظ عليه

انه هل ان ثبوت الاثر الشرعي المترتب على اللازم لا على المؤدى اي لو فرضنا ان هناك اثرا شرعيا لنبات اللحية او نمو الجسم فهل ثبوت هذا الاثر من دون ثبوت موضوعه وهو نبات اللحية او هو فرع ثبوت موضوعه .

فان ادعي انه من دون اثبات موضوعه فهذا خلف ترتب الحكم على موضوعه وان ادعي انه يثبت عند ثبوت موضوعه وهو نبات اللحية فالمفروض ان هذا النوع من اللوازم لا تناله يد الاعتبار وضعا او رفعا لانه من اللوازم العقلية او العادية

فاذا لم يتصور في هذا الاعتبار ان يكون من الاعتبار الصرف تعين ان يكون من التنزيل وهذا ما فر منه، هذا تمام الكلام في التنبيه الاول

### التنبيه الثاني

قد يقال بان اصل البحث في ان الامارة حجة في اللوازم ام لا انما يتصور على بعض المباني في الحجية وذلك اذا قلنا ان الحجية من باب جعل العلمية لوجود نكتة ثبوتية وهي ان العلم بالمؤدى علم بلوازمه .

او بناء على ان الحجية هي الالتزام بالمؤدى لان الالتزام بالشيء التزام بلوازمه فاذا كان لمعنى الحجية نكتة ثبوتية تسري للوازم جاء البحث في ان جعل الحجية للامارة يسري للوازم ام لا ، اما اذا لم يكن وراء معنى الحجية نكتة ثبوتية فهو خارج موضوعا .

مثلاً كما ذكر المحقق الاصفهاني انه اذا كان معنى الحجية جعل الحكم المماثل فلا توجد نكتة ثبوتية تسري للوازم لان جعل الحكم المماثل على طبق ما اخبر به الثقة

او قلنا بانه جعل المنجزية فان خبر الثقة منجز لما اخبر به لا مطلقا فانما يتصور اصل البحث في معنى الحجية التي وراءها نكتة ثبوتية

ولكن الصحيح ان البحث يتصور على الجميع بناءً على نكتة صاحب الكفاية ان الاخبار عن الملزوم اخبار عن اللوازم فحيث لا فرق في جميع معاني الحجية فسواء قلنا بانها جعل العلمية او الالتزام بالمؤدى على انه الواقع او جعل الحكم المماثل على طبق ما اخبر به والمفروض انه اخبار عن اللوازم او جعل المنجزية على ضوء ما اخبر والمفروض انه اخبر عن اللوازم فياتي نفس الا شكال

وقد يقال على مبنى الآخوند من ان الحجية بمعنى جعل المنجزية يكون هذا المبنى خارجا عن محل البحث موضوعا لانه اذا كان معنى الحجية جعل المنجزية فالامارة لا تثبت الواقع اصلا اذ ليس لها شان اثبات المؤدى فضلا عن اللوازم اذ لا دور لها سوى المنجزية فعلى مبنى الآخوند تخرج حجية الامارة عن موضوع البحث اذ ليس هناك اثبات

ولكن الصحيح ان مقصود الآخوند قده من المنجزية ليس هو استحقاق العقاب على المخالفة وانما المقصود منها هو الادانة والتحميل اي ان الاتي بالأمارة او المتلقي لها يحمل اثارها شاء ام ابى فاذا فرضنا انه قامت بينة على ان الدار المتنازع عليها لزيد فما معنى منجزية البينة ؟ هو ان المنكر يحمل هذا الاثر وهو تسليم الدار لمن قام في صالحه البينة .

او اخبر الثقة بأمر فان المخبر يدان بآثاره فلأجله يأتي البحث في ان منجزية الخبر هل تسري للوازم ام لا

نعم نقض على الآخوند في بحث الحجية انه لو لم يكن للخبر آثار تحميلية كما لو اخبر عن قصة يأجوج ومأجوج او اخبر عن عدم الحياة في المريخ فليس في الخبرين اي اثر تحميلي فلا معنى لمنجزيته سوى ان الاخبار عن الواقع فقط

وهناك بعض من دافع عن المحقق الآخوند كسيد المنتقى من انه في الامارات التي ليس لها اثر تحميلي لا حجية للامارة وانما المدار على الوثوق والاطمئنان والا فلا قيمة لها وانما تكون الامارة حجة فيما لها من اثر تحميلي

يأتي الكلام في بقية الكلام

### 083

### التنبيه الثالث

هل ان موضوع البحث في حجية الامارة في لوازمها محصور فيما كان للامارة شأنية الحكاية والاخبار عن الواقع كما يظهر من كلام سيدنا الخوئي قده في مصباح الاصول حيث افاد بان الامارة التي لها شانية الحكاية والاخبار هي اللفظ او الفعل الشخصي حيث ان الفعل الشخصي مقترن بظاهر الحال وظاهر حال المتكلم من الظهورات الحاكية عن الواقع وبالتالي فالامارة التي ليس لها حيثية الحكاية كسوق المسلمين او امارية اليد او اصالة الصحة او اصالة عدم الغفلة بناء على اماريتهما فليست مندرجة في موضوع البحث

لكن قد يقال بان النكتة التي على اساسها اصبح للامارات من القسم الاول شانية الحكاية عن الواقع موجودة في الامارات في القسم الثاني بيان ذلك ان حكائية اللفظ او الفعل الشخصي عن الواقع ليست ذاتية وانما ناشئة عن التباني العرفي اي لولا وجود بناء عرفي اعتمادا على الوضع او على القرينة لم تنعقد هذه الحكائية فلولا ان اللفظ موضوع للمعنى الكذائي اما بالوضع التعييني او التعيني او بالقرينة مع اقسام القرينة لم يصبح اللفظ ذا حكاية وذا إراءة للواقع وكذا الفعل الشخصي ، وهذه النكتة موجودة في الامارات من القسم الثاني فهناك بناء عرفي نوعي على ان سوق المسلمين تعني كذا وان اليد تعني كذا وان اصالة الصحة تعني كذا ونحو ذلك من الموارد

فالنكتة هي البناء العرفي النوعي

بل قد يقال ان سائر الامارات هي من نوع الظاهر نعم قد يكون الظهور شخصيا وقد يكون نوعيا ، فان ظاهر حال كل متكلم انه في مقام البيان وانه ملتفت لكلامه وفعله وان جاد وان ظاهر حاله انه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه فأرجعت الاصول اللفظية العقلائية الى ظهور وكذلك ترجع الامارات النوعية الى ظهور فظاهر سوق المسلمين واليد كذا ، غايته انه قد يكون ظهورا نوعيا وقد يكون ظهورا شخصيا

نعم في مقام المناقشة قد نقول ان بعض هذه الظهورات مستند لغلبة المطابقة فتنعقد له الامارية حتى بالنسبة للوازم وبعضها بني عليها لمصالح نظامية فلا ينعقد ظهورها حتى بالنسبة للوازم الا انه فرز في مقام الاستدلال والا فموضوع البحث عام

### التنبيه الرابع

لا اشكال ان محل الكلام ليس في خصوص المداليل الالتزامية سواء كانت بينّة بالمعنى الاخص وهو ما كان تصور الملزوم مستتبعا لتصور اللازم او بالمعنى الاعم وهو ما كان تصور الملزوم وتصور الملازمة مستتبعا لتصور اللازم فان المداليل الالتزامية من سنخ الظهور الشخصي ولا كلام في حجيته سواء اعتبرناها ظهورا تبعيا كما عليه المشهور ان للفظ ظهورا واحدا هو ظهور بالأصالة للمدلول المطابقي وظهور بالتبع للمدلول الالتزامي

ام قلنا بان المدلول الالتزامي ظهور مستقل كما ذهب اليه المحقق النائيني فعلى كلا المبنيين ليس البحث في المداليل الالتزامية بل في اللوازم اي وان كانت خفية يحتاج التنبه لها لمقدمات نعم ما اخترناه هو حجية الامارات في خصوص اللوازم القابلة للالتفات اليها نوعا الا ان محل البحث اعم من ذلك

### التنبيه الخامس

هل ان المناط في حجية الامارة في اللوازم هو الدلالة التصديقية كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قده فقال: بان ما ذكره الاخوند قده من ان الاخبار عن المدلول المطابقي اخبار عن اللوازم انما يتم في اللوازم الملتفت اليها لان المناط في صدق الاخبار والحكاية هو الدلالة التصديقية وهي فرع الالتفات فلامحالة تختص الحجية باللوازم الملتفت اليها

الا ان السيد الحكيم قده في حقائق الاصول ذكر انه لا موجب لتخصيص المسالة بالدلالة التصديقية لان هذه الدلالة تابعة للدلالة التفهيمية وهي تابعة للدلالة التصديقية وذلك ان النكتة في الدلالة التصديقية هو اصالة التطابق بين المراد التصوري والجدي اي ان ظاهر حال كل متكلم انه في مقام بيان مرامه بما يدل عليه كلامه فلابد ان نحدد ما يدل عليه كلامه بالدلالة التفهميمة اي ما قصده المتكلم اخطاره في ذهن السامع ، وهو ما دل عليه اللفظ اما بالوضع او بالقرينة فرجعت المسالة الى الدلالة التي عبر عنها السيد الحكيم بالواقعية اي رجعت المسالة الى ما قبل الدلالة التصديقية وح لا معنى لا يراد المحقق الاصفهاني من انه بما ان الامارة اخبار عن المدلول المطابقي فهي اخبار عن اللوازم في خصوص اللوازم الملتفت اليها بلحاظ ان الدلالة التصديقية تختص بالدلالة باللوازم الملتفت اليها اذ ليس المناط هو الدلالة التصديقية بل ما قبلها وهي لا تنحصر باللوازم الملتفت اليها لو بنينا على هذا المناط الذي ذكره الاخوند الخراساني

### التنبيه السادس

هل ان المرتكز العرفي يفرق بين سنخ المتكلم فقد يقال ان ظاهر تفصيل المحقق الاصفهاني قده من ان المخبر تارة يخبر عن الواقع الخارجي فهنا يختص حجية خبره فيما يلتفت اليه من اللوازم واخرى يخبر عن قول الامام ع فليس المدار حينئذ على ما يلتفت اليه الراوي والمخبر بل المدار على ما يلتفت اليه الامام نفسه وبما ان الامام يلتفت الى ما لا يلتفت اليه الذهن العرفي العام فمقصود المحقق الاصفهاني ضرب قاعدة كلية ان حجية الامارة في اللوازم تختلف سعة وضيقا بسنخ المتكلم فان كان المتكلم مقننا خبيرا بالملابسات وسائر الملازمات اخذ بكلامه في مطلق اللوازم وان كان المتكلم منشئا ولكن ليس خبيرا بسائر الملابسات كما لو صدر امر من الاب او شيخ العشيرة فيقتصر على الوازم التي من شان المتكلم الالتفات اليها

اما لو كان المتكلم عاميا من الناس اختص ذلك باللوازم الملتفت اليها عادة وعرفا

ولكن الصحيح حتى لو فرضنا ان الكلام صادر من المقنن الخبير الملتفت للملابسات الا ان ما طرحه قانونا للعرف العام ومقتضاه ان المدار في فهمه على ما ينسبق لدى الذهنية العرفية النوعية من مدلول مطابقي ولوازم ولاجل ذلك لم نجد تفصيلا لدى المرتكز العرفي في الاصول العرفية كأصالة البيان فلا يفصل فيه بين انواع المتكلم فيقال اذا كان اقوى فاصالة البيان فيه اوسع او هل يفصل في اصالة الجد بين انواع المتكلمين؟ او في اصالة التطابق بين انواع المتكلمين؟ او يفصل في اصالة الصحة بين انواع العاملين والفاعلين؟ لا يوجد هذا النوع من الارتكاز على التفصيل مما يعني ان المناط على المخاطب لا على المتكلم وبما ان المخاطب الملقى اليه القانون هو العرف العام فالمناط على ما ينسبق على الذهنية العرفية

### التنبيه الاخير

ذكرنا سابقا ان الامارة التي نبحث عن حجيتها في اللوازم قد تكون ظهورا وقد تكون خبر ثقة وبينهما عموم من وجه اذ قد يكون الظهور لما هو مقطوع الصدور سواء كان كتابا او سنة فحجية الامارة في لوازمها ليست من باب حجية خبر الثقة بل من باب حجية الظهور

وقد يكون خبر ثقة ولكنه نص في مدلوله لا ظاهرا فحينئذ حجية هذه الامارة في لوازمها من باب حجية خبر الثقة وهو ان التعبد بمفاده هل يشمل اللوازم ام لا

ولكن البحث وقع في انه لو قطع السامع بالصدور وبالمدلول كما لو سمع الكلام من الامام مباشرة فحينئذ هل هذا الكلام حجة في مطلق اللوازم حتى اللوازم التي لا يلتفت اليها النوع لانه قطع بالواقع وقطع بلوازمه ام لا ؟ فهل العرف هنا بان على الموضوعية ام بان على الطريقية ؟ فاذا قلنا انه بان على الموضوعية بمعنى انه ان ثبت المؤدى اخذ بلوازمه لاجل ثبوت المؤدى لا لان الطريق لإثباته طريق الى لوازمه واخرى نقول انما تسري الحجية للوازم من باب الطريقية ، فاذا بنينا على الاول كما سبق في بعض النكات اي اذا ثبت المؤدى ثبتت لوازمه فهنا نعم القطع بالمراد حجة في اللوازم ، اما اذا قلنا كما ذكر الاخوند انه ليست حجية الامارة في اللوازم على طبق القاعدة ان ما هو الطريق للملزوم طريق للازم اذن هل يرى المرتكز العرفي ان الكلام المقطوع بمؤداه ومدلوله طريق لمطلق لوازمه ام انه وان قطع بالمراد الا ان هذا الكلام ككلام حجة في الملتفت اليها فتامل

هذا تمام الكلام في حجية الامارة في لازمها ويأتي الكلام في حجية الاصل العملي و اهمه الاستصحاب

### 084

المقام الثاني:

### يقع الكلام في حجية الاصل العملي في مثبتاته ولوازمه

والمعروف بينهم عدم حجية الاصل العملي في مثبتاته ولوازمه

فمثلاً لو قصد الاقامة في السفر وصلى رباعية ثم شك بعد الصلاة في انه كان على وضوء ام لا فان جريان قاعدة الفراغ تثبت صحة صلاته ولكن لا يثبت انه على وضوء بحيث يستباح له الدخول في صلوات اخرى او الطواف او مس المصحف وان كان يترتب على انه صلى رباعية صلاة صحيحة انه يجب عليه التمام ما دام لم يخرج من محل الاقامة

وكذا لو فرضنا ان المكلف في التشهد الاول شك في انه هل سجد سجدتي الركعة الاولى وهل ركع ركوع الركعة الثانية ام لا فانه يجري قاعدة التجاوز لإثبات انه سجد سجدتي الركعة الاولى ويجري قاعدة التجاوز لإثبات انه ركع ركوع الركعة الثانية ولكن لا يثبت بذلك انه لو نذر ان يصلي ركعتين بين طلوع الشمس وغروبها فانه قد وفى بنذره لانه صلى ركعتين بلحاظ جريان قاعدة التجاوز في سجدتي الاولى وركوع الثانية فيكون بذلك قد اتى بركعتين

وكذا لو اجرى استصحاب الطهارة او استصحاب الحياة مثلاً فلو شك انه ما زال في شهر رمضان ام لا فاستصحب بقاء الشهر فان استصحاب بقاء الشهر يترتب عليه وجوب صومه ولكن لو كان قد نذر انه ان صام تصدق فهل يثبت باستصحاب بقاء الشهر وجوب الصدقة عليه ام لا

كل ذلك يبتني على حجية الاصل في مثبتاته ولوازم

084 -1441

### والكلام فعلا في مثبتات الاستصحاب

فاذا قلنا بان الاستصحاب امارة عقلائية كما بنينا عليه فالاستصحاب حجة في اللوازم الملتفت اليها نوعا ولكن الكلام بناءً على ان الاستصحاب اصل عملي فهل يكون حجة في مثبتاته ام لا

وسنتعرض الى اتجاهين

الاتجاه الاول: وهو القائل بالحجية

والاتجاه الثاني: وهو المنكر للحجية

\*اما الاتجاه القائل بالحجية

فقد ذكر لحجية الاستصحاب في مثبتاته عدة وجوه\*

الاول

ما ذكره السيد اليزدي قده في حاشيته على فرائد الاصول وقد تمسك في المقام بنكتة عقلية وبيانه بذكر ثلاثة امور

1- ان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك مطلق اي انه نهي عن نقض اليقين بالشك من دون قيد وبما ان هذا النهي كناية عن التنزيل عرفا اي تنزيل المستصحب منزلة الموجود واقعا وتنزيل المتيقن منزلة الموجود الفعلي اذن فالتنزيل مطلق ايضا اي ان مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى والمستصحب منزلة الواقع مطلقا من دون قيد في الدليل

2- ان هذا الاطلاق ليس مبنيا على مقدمات الحكمة كي يقال لا نحرز اطلاقه حتى للآثار غير الشرعية او الاثار الشرعية للوازم العقلية والعادية بل ان هذا الاطلاق من سنخ العموم فانه بمثابة النكرة الواقعة في سياق النفي فكانه قال لا تنقض يقينا بشك في مورده والنكرة في سياق النفي او النهي تعد من ادوات العموم

3- بما انه يستفاد من الاطلاق تنزيل المستصحب منزلة الواقع مطلقا من دون تقييد بأثر دون اثر فحينئذ التعبد بالمستصحب تعبد بلوازمه لانه لا يعقل التفكيك في الثبوت بين الملزوم واللازم الواقعيين لان ذلك من المحال، فلأجل هذه النكتة العقلية نقول ان التعبد بالملزوم بمعنى اعتباره هو الواقع تعبد باللوازم وان كانت عقلية او عادية فانه تعبد بها بلحاظ آثارها الشرعية ان كان لها آثار شرعية

نعم ليس هذا تعبد بملزوم المستصحب او تعبد بملازم المستصحب بل تعبد بلوازمه لان لوازمه هي آثاره واما ملزومه او ملازمه فليس من آثاره وتوابعه كي يقال بأن التفكيك بينهما محال واقعا

واورد عليه

بان مفاد دليل الاستصحاب اما جعل المؤدى او جعل العلمية او تنزيل المؤدى منزلة الواقع وعلى جميع المحتملات لا ملازمة بين التعبد بالمؤدى والتعبد بلوازمه

اما اذا اخترنا ان مفاد دليل الاستصحاب اعتبار المؤدى واقعا من دون تصدي لجعل الاثار كما ادعي في مفاد قاعدة التجاوز من ان مفاد قوله بلى قد ركعت هو اعتبار المشكوك حاصلا بغض النظر عن الاثار نعم اذا اعتبر المشكوك حاصلا رتب عليه العقل اثر الوجود لكن المولى لم يجعل الاثر وانما جعل الموضوع وكذلك في المستصحب مفاد لا تنقض اليقين بالشك اعتبار المستصحب واقعا والعقل يرتب عليه الاثر.

فاذا كان هذا هو المنظور فحيث ان هذا الاعتبار صادر من الشارع لا من غيره فمقتضى صدوره من الشارع ان يكون الاثر المصحح لهذا الاعتبار هو الاثر الشرعي وبالتالي فلو فرضنا انه تعبدنا بالحياة فهو تعبد بآثارها الشرعية اما لو كان هناك اثر شرعي لنبات اللحية فيقال ان كان التعبد بالحياة تعبدا بوجوب الصدقة ان نبتت اللحية فلا يعقل التعبد بالشيء دون التعبد بموضوعه وهو نبات اللحية فان موضوع وجوب الصدقة نبات اللحية لا الحياة فالتعبد بالوجوب دون موضوعه خلف

وان كان التعبد بالحياة تعبدا بنبات اللحية فالمفروض ان نبات اللحية ليس اثرا شرعيا للحياة كي يكون التعبد بالحياة تعبدا باثاره الشرعية.

وان كان مفاد دليل الاستصحاب هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع اي ان المولى تصدى لجعل الاثار فتعبده بالمستصحب تعبد بآثاره فاذا كان تعبدا باثاره فيختص بما كان تحت يد الشارع وضعا او رفعا فلاامتداد له لمثل نمو الجسم ونبات الاسنان وما اشبه

وان كان مفاد دليل الاستصحاب جعل العلمية فقد سبق ان قلنا بان الملازمة الواقعية بين الحياة ونبات اللحية منشأ للملازمة بين الاحرازين الوجدانيين فلو احرز الحياة احرز نمو الجسم اما مجرد الملازمة الواقعية فلا تعني الملازمة بين الاحرازين التعبديين فاعتبار الاستصحاب احرازا تعبدا او اعتبار المؤدى معلوما تعبدا لا يعني اعتبار العلم والاحراز للوازمه فان المعتبر بمقدار الاعتبار وامتداده يحتاج الى دليل

اذن اذا كان منظور السيد اليزدي الى النكتة العقلية فعلى جميع المحتملات في مفاد دليل الاستصحاب لا يكون حجة في لوازمه

لكنه ذكر وجها اخر يبتني على نكتة عرفية تعليقا على كلام الشيخ في الرسائل حيث فصل بين اللوازم فعلق عليه بنكتة عرفية

فقد افاد الشيخ الاعظم ان الاصحاب عملوا بحجية الاستصحاب في لوازمه لكن لا في مطلق اللوازم فلابد من ضابطة في التفكيك فمثلاً اذا كان زيد سابقا تحت اللحاف وقام بكر فضرب اللحاف بالسيف فقده نصفا فلاندري هل ان زيدا ما زال موجودا حيا تحت اللحاف فهنا لم يقل احد من الاصحاب بان مقتضى الاستصحاب بقاء زيد تحت اللحاف ان بكرا قاتل لان قد اللحاف مع كون زيد تحته قد لزيد وقده قتل ، بينما لو قطعنا ان زيدا موجودا تحت اللحاف لكن شككنا هل كان حيا حينما وقع القد للحاف فهنا رتبوا الاثر وقالوا الاستصحاب حياته الى حين قد اللحاف بالسيف قتل مع ان كليهما لازم عقلي وليس شرعيا فرتبوا الاثر الشرعي هنا دون هناك

والمثال الاخر لو رمينا الثوب في الحوض وشككنا هل في الحوض ماء فان استصحاب وجود الماء لا يثبت انغسال الثوب بالماء لكي تزول النجاسة بينما لو قطعنا بوجود الماء في الحوض لكن شككنا هل كان الماء كرا ام لا او كان مطلقا حين وقوع الثوب عليه فان استصحاب كرية الماء واطلاقه يثبت به طهارة الثوب مع انه فرع انغساله

085

الوجه الثاني

ما افاده السيد اليزدي قده في مطلبين

المطلب الاول

مقدمة كبروية وهي انه اذا كانت الملازمة بين المستصحب وبين لوازمه ملازمة واضحة جلية كان التعبد بالملزوم تعبدا باللازم عرفا اي ان ما دلّ على التعبد بالملزوم يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على التعبد باللازم، فمثلاً اذا افترضنا انه وقع الشك في يوم الثلاثين هل انه من رمضان ام انه من شوال فان استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين، لازمه الواضح عرفا ان اول يوم بعد الثلاثين هو يوم العيد وهي ملازمة عرفية واضحة فتترتب عليه الاثر الشرعية ليوم العيد.

او لو افترضنا ان موضوع وجوب قضاء الصلاة هو الفوت فاذا شك في انه ادى الصلاة في الوقت ام لا كان استصحاب عدم اداء الصلاة الى اخر الوقت لازمه صدق عنوان الفوت فان الملازمة بينهما ملازمة جلية اي من لم يأت بالصلاة الى اخر الوقت لازمه عرفا ان الصلاة فاتت عليه فيجب قضاؤها

اذن شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم الاتيان بالصلاة الى اخر الوقت يثبت بالدلالة الالتزامية صدق عنوان الفوت فيترتب عليه اثره الشرعي وهو وجوب القضاء.

وكذا اذا كان اللازم قريبا من الملزوم بحيث يعد اثرا للملزوم عرفا مع انه بحسب الدقة العقلية اثر للواسطة بينهما لكن لوضوح قربه من الملزوم يعد اثرا للملزوم، فالتعبد بالملزوم شرعا تعبد بآثاره وحيث ان هذا يعد من اثاره فيشمله التعبد فاذا كان الثوب النجس رطبا سابقا ولامسته اليد ولا ندري عند الملامسة كان الثوب رطبا كي تسري النجاسة الى اليد ام لا فاستصحاب بقاء الرطوبة الى حين ملامسة اليد تثبت نجاسة اليد، مع ان نجاسة اليد ليست اثرا شرعيا لرطوبة الثوب وانما اثر شرعي لسراية الرطوبة من المتنجس الى غيره، لكن حيث الاثر وهو التنجس قريب جدا من نفس الرطوبة عد اثرا للرطوبة عرفا فالتعبد ببقاء رطوبة النجس تعبد بآثاره الشرعية ومنها النجاسة بالنظر العرف.

اذن دليل الاستصحاب يدل على ترتب الاثر الشرعي على المستصحب ولو كان بين المستصحب وبين هذا الاثر الشرعي واسطة عقلية اما للملازمة الواضحة بينهما او لان الاثر الشرعي قريب من المستصحب فيعد اثرا شرعيا له عرفا فيشمله دليل التعبد.

بخلاف ما لو كانت الملازمة خفيّة بين المستصحب وبين اللازم مثلاً اذا شككنا ان ابن ابي عمير هل روى عن محمد بن مسلم مع ان محمد بن مسلم توفى عام 150 او لم يرو عنه بان لم يدركه وفرضنا ان هناك اثرا يترتب على ادراك ابن ابي عمير للطبقة الثانية او الثالثة من الرواة التي هي من قبيل محمد بن مسلم و زرارة فان استصحاب حياة محمد بن سلم الى حين بلوغ ابن ابي عمير سن تحمل الرواية هل يجري ام لا.

فهنا يقال ان الملازمة بينهما خفية تحتاج الى تامل و روية وهي عرفا ليست كالملازمة بين ما ذكرناه من كون اليوم هو الثلاثين وكون غد هو الاول فان ملازمة طول عمر محمد بن مسلم الى حين ادراك ابن ابي عمير سن تحمل الرواية بحيث يكون من الرواة عنه ليست ملازمة عرفية جلية كي يترتب على استصحاب الحياة هذا اللازم فلا يشمله دليل الاستصحاب لا من باب الدلالة الالتزامية العرفية ولا من باب ان التعبد بالأثر الشرعي به عرفا.

هذا هو المطلب الاول في كلامه المشتمل على مقدمة كبروية.

المطلب الثاني:

وهو مشتمل على التنويع في التطبيق حيث ان كلامه قده كان تعقيبا على ما ذكره الشيخ الاعظم في فرائد الاصول من ان الاصحاب لا يعملون بكل اصل مثبت لكن يعملون ببعضها فجاء كلامه تعقيبا على ما افاده الشيخ الاعظم قده، لذلك تصدى لبيان الفرق في مقام التطبيق فأفاد بان هنا موردين

الاول: ان يكون اللازم هو موضوع الاثر الشرعي في لسان الدليل وليس المستصحب فلدينا مستصحب ولازمه والاثر الشرعي للازم وما اخذ موضوعا في لسان الدليل للأثر الشرعي هو اللازم لا نفس المستصحب .

فهنا استصحاب الملزوم لا يثبت عرفا اللازم كي يترتب عليه الاثر الشرعي، ولذلك بنى الاصحاب على انه اذا قد اللحاف بالسيف فشك هل تحت اللحاف انسان فان استصحاب بقاء زيد تحته الى حين قده بالسيف لا يثبت ان على من قد القصاص او الدية لانه لا يثبت تحقق عنوان القتل، انما بنوا على ذلك لان ثبوت القصاص او الدية عليه فرع تحقق القتل فالقتل هو الموضوع المأخوذ في لسان الدليل لا بقاؤه تحت اللحاف حتى يكون استصحاب بقائه مثبتاً.

نعم اذا كانت هناك ملازمة واضحة كان شمول دليل الاستصحاب للملزوم دالا على ثبوت اللازم فيترتب عليه اثره.

المورد الثاني

ان يكون اللازم ليس هو الموضوع الشرعي في لسان الدليل للأثر بل هو قيد فكانت الملازمة بينه وبين تحقق المقيد واضحة فلا نحتاج الى التفصيل لانها واضحة

مثلاً اذا قام زيد وقدّ اللحاف نصفين وكان تحته في فترة سابقة انسان حي ونحن نقطع بان هذا الانسان ما زال نائما تحته لكننا نشك في بقاء حياته الى حين قد اللحاف فهنا يجري استصحاب الحياة وباستصحابه يترتب ثبوت القتل فيترتب اثره الشرعي لان المستصحب هو الحياة والحياة قيد في الموضوع للأثر الشرعي فان ضرب الانسان الحي بالسيف قتل بلا حاجة الى واسطة فالحياة قيد في نفس الموضوع ، وبما ان بين الحياة وبين القتل في فرض حصول ضرب الانسان ملازمة عرفية واضحة فاستصحاب الحياة يثبت لازمه وهو القتل فيترتب عليه اثره الشرعي .

ولكن يلاحظ عليه

اولا بان المفروض ان الدلالة الالتزامية دلالة للإطلاق لا للأصل الظهور الحاقي لدليل الاستصحاب ، بمعنى لو شمل اطلاق دليل الاستصحاب لمورد يكون الاثر الشرعي فيه اثراً للازم عقلي واضح لكان مدلوله الالتزامي ثبوتا اللازم ، والكلام هو في شمول الاطلاق! فقد يقال بما ان دليل الاستصحاب تعبد والتعبد الصادر من الشارع ينصرف الى الاثار الشرعية فلا نحرز اطلاقه لمورد نريد به اثبات اثاره العقلية او العادية فنحن لم نحرز الاطلاق كي ينعقد له هذا المدلول الالتزامي.

نعم لو تمسك قده كما سيأتي في النكات الاتية من ان عدم ترتيب الاثر الشرعي على اللازم العقلي الواضح يعد نقضا لليقين بالشك عرفا اي عدم ترتيب اثار العيد على اليوم الثاني على استصحاب بقاء رمضان يعد نقضا ببقاء رمضان الى يوم الثلاثين كان دليل الاستصحاب مثبتا لللازم بإطلاق مدلوله المطابقي لا بمدلوله الالتزامي لإطلاقه

وثانيا لو تم كلامه لم يختص باللوازم بل يسري حتى في الملازمات اذ ما دامت النكتة هي وضوح الملازمة فيدل دليل الاستصحاب على ثبوت الملازمات ايضا وان لم تكن لوازم واثار كما ذكر ذلك في المتضايفين فاننا لو شككنا ان زيدا ما زال اباً لبكر ام خرج عن الابوة بالارتداد فاستصحاب بقاء ابوة زيد لبكر يثبت بنوة بكر لزيد فتترتب اثار البنوة الشرعية باستصحاب الابوة لما بينهما من الملازمة العرفية مع ان البنوة ليست اثرا للأبوة بل هما متلازمان لتضايفهما

### 086

### الوجه الثالث من وجوه حجية الأصل المثبت:

ما ذكره صاحب المحكم ، في الجزء الخامس ص 119 ، و محصله:

انّ جعل الاستصحاب بجميع مسالكه مما يمكن نيله للأثر الشرعي المترتب على اللازم العقلي او العادي للمستصحب ، فلا ملازمة عقلية ولا عرفية بين كون التعبد الاستصحابي صادرا من المشرع و بين قصوره عن الشمول للمثبتات واللوازم ، كما لا ملازمة عرفية بين كون الصادر من الشارع امرا تعبدياً وبين عدم شموله للآثار المترتبة على اللوازم غير الشرعية.

وبيان ذلك بعرض المسالك في حقيقة الاستصحاب وهي ثلاثة:

المسلك الأول :

ان مرجع الاستصحاب الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، ومقتضى اطلاق التنزيل ترتب جميع الاثار الشرعية للواقع المقتضي لترتب اثارها أيضاً ، لتبعية كل أثر لموضوعه ، فاذا ثبت موضوعه ثبت الأثر المترتب عليه ،

واما اللوازم غير الشرعية فلا مجال لترتبها لعدم نيل التنزيل لها ، بلحاظ عدم كونها شرعية كما لا مجال لترتب اثارها الشرعية ، لان ثبوت الأثر في طول ثبوت موضوعه فمع فرض قصور التنزيل الشرعي عن اثبات الموضوع فلا مجال لاستفادة جعل اثاره .

قال: ويشكل على ذلك:

ان لازم اختصاص التنزيل الصادر من الشارع بالأثر الشرعي للمنزل عليه عدم جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية كاستصحاب الوجوب والحرمة لعدم الأثر الشرعي لها غالبا وانما الأثر المنظور فيها عقلي وهو وجوب الاطاعة وترك المعصية مع انه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيها ، وهذا منبه على ان المنظور في التنزيل السعة في الأثر لما يشمل الأثر العقلي ، و اذا شمل التنزيل الأثر العقلي لم يبق فرق بين الأثر العقلي لنفس المستصحب وهو الحكم التكليفي والاثر العقلي لاستصحاب الموضوع كاستصحاب الحياة مثلاً او استصحاب الكرية ، ونحو ذلك.

المسلك الثاني:

ان مفاد الاستصحاب جعل المؤدى بنفسه في مرحلة الظاهر من دون جعل لا للأثر ولا لما يترتب علي الأثر ، وانما في طول جعل المؤدى يحكم العقل بترتب اثاره الشرعية وآثار آثاره لتبعية الحكم لموضوعه ، كما يشمل الأثر العقلي ، كوجوب الاطاعة ، لان موضوع هذا الأثر ثبوت التكليف سواء كان واقعيا او ظاهريا ، واما اللوازم العقلية للمستصحب كنمو الجسم والحياة فحيث انها لوازم الوجود الواقعي فلا مجال لترتبها لعدم تعرض الأصل لها بلحاظ عدم قابليتها للجعل، كما لا مجال لترتب اثارها الشرعية ، فان ثبوت الأثر فرع ثبوت موضوعه وحيث ان الجعل لا ينال موضوعه فلا ترتب للأثر.

ويشكل على ذلك:

بأن لازم هذا المفاد عدم جعل الاستصحاب في الموضوعات الخارجية كاستصحاب الخمرية او المائية او استصحاب عدم الامتثال، لعدم قابلية هذه الموضوعات للجعل الشرعي، مع انه لا اشكال في شمول دليل الاستصحاب لها.

وهذا منبه على ان الجعل للمؤدى منوط بمصحح، وذلك المصحح هو ان يترتب أثر شرعي عملي على المجعول، فكأن جعل المؤدى جعل لآثاره الشرعية والا فليس مجعولا بالأصالة، فاذا كان المبرر لتعلق الجعل بالموضوعات الخارجية مع عدم قابليتها للجعل في نفسها هو ترتب أثر شرعي على جعلها لم يبق فرق بين جعل الخمرية وجعل نبات اللحية و نمو الجسم ما دام المصحح للجعل هو ترتب اثره الشرعي.

ان قلت:

ان دليل الاستصحاب قاصر عن شمول الأثر الشرعي المترتب بواسطة غير شرعية بلحاظ ان المتيقن من التطبيقات المذكورة في الصحاح المستدل بها على حجية الاستصحاب هو الأثر الشرعي لنفس المستصحب المقتضي لترتب اثره الشرعي أيضاً لثبوت الأثر بثبوت موضوعه دون آثار لوازمه غير الشرعية.

قلت:

لو كان القدر المتيقن من مورد الصحاح مانعا من الشمول لكان مقتضاه اختصاص الإستصحاب بما اذا كان المستصحب بنفسه حكما قابلا للجعل وهو الطهارة الحدثية والخبثية فانهما هما الموضوع الذي تعلق به الاستصحاب في الصحاح و لا طريق لإثبات عمومه حتّى للموضوعات الخارجية بلحاظ اثرها الشرعي المباشر ولا للحكم التكليفي ايضا بلحاظ اثره العقلي.

والملخص:

ان الاستصحاب ان كان بمعنى جعل المؤدى فيختص بما يكون قابلا للجعل كان قاصرا عن استصحاب الموضوع الخارجي، وان كان بمعنى التنزيل بلحاظ الاثار الشرعية كان قاصرا عن جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي بلحاظ اثره العقلي.

المسلك الثالث:

ان مفاد الاستصحاب تنزيل الشك منزلة العلم في وجوب العمل على طبق اليقين السابق او وجوب العمل حال الشك عمل المتيقن من دون جعل لشيء لا للمؤدى ولا للأثر الشرعي.

او فقل: تطبيق العمل على مؤدى الأصل بعد البناء على ان احد طرفي الشك هو الواقع.

وهذا المفاد يختلف عن الاولين في انه في حد نفسه مما يمكن شموله للآثار غير الشرعية اذ ما دام المنظور هو العمل حال الشك عمل المتيقِن بلحاظ الآثار الشرعية فلا فرق في هذا المفاد بين ان يكون أثر الشرعي المرتب مباشرا او بالواسطة.

الا ان المانع عن شموله للوازم غير الشرعية انصرافه لتطبيق القضايا الشرعية، فكأنه وارد لتنقيح موضوع الكبريات الشرعية ، فحيث ان هناك في رتبة سابقة كبرى شرعية وهي الخمر حرام و الولد الحي يجب الانفاق عليه، والزوج يجب استئذانه جاء الاستصحاب لاحراز موضوعات هذه الكبريات الشرعية و مقتضى هذا الانصراف عدم شموله للوازم غير الشرعية وان كان لها آثار شرعية.

ويشكل عليه:

بما تقدم من جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية كاستصحاب الوجوب والحرمة مع انه ليس لها أثر شرعي غالبا فان اثرها وهو وجوب الاطاعة عقلي.

فان قلت:

ان موضوع هذا الأثر العقلي وهو وجوب الاطاعة هو التعبد بالتكليف الاعم من الواقع والظاهر، فحكم العقل بوجوب الاطاعة عند صدور التعبد الظاهري لأنّه مصداق حقيقي لموضوعه ، لا مصداق تنزيلي ، و هذا هو الفرق بين هذا الأثر العقلي و غيره من اللوازم غير العقلية ، فان اللوازم الأخرى كنمو الجسم او نبات اللحية لازم للوجود الواقعي لا للوجود الاعم فهذا هو الفارق بين الاثرين و ان كانا عقليين.

قلت:

انما يترتب وجوب الاطاعة على التعبد الاستصحابي بالتكليف هو فرع شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب التكليف، وشمول لدليل الاستصحاب لمورد هو فرع وجود أثر شرعي له بمقتضى الانصراف المدعى والمفرض ان لا اثر شرعي للتعبد بالتكليف ظاهرا فلم يشمله دليل الاستصحاب كي يترتب عليه اثره العقلي وهو وجوب الاطاعة. تم كلامه.

ويلاحظ على ما افيد في كلامه:

بان المشكلة في حجية الأصل المثبت ليست ثبوتية حيث لم يقل احد بامتناع شمول التعبد الظاهري في الاستصحاب او غيره من الاحكام الظاهرية لمثبتات المؤدى ولوازمه غير الشرعية وانما المشكلة هي إثباتية: بان دليل الاستصحاب وهو قوله (عليه السلام) لا تنقض اليقين بالشك ظاهر في ان المناط في جريانه ان يكون رفع اليد عن المتيقن حدوثه في مرحلة البقاء نقضا للقين بالشك ، وبما ان هذا المناط انما يصدق على آثار المتيقن حدوثه سواء كان حكما تكليفيا او وضعيا بلحاظ أثره العقلي، ام ان المتيقن حدوثه موضوع خارجي ذو اثار شرعية معينة.

واما أثر اللازم غير الشرعي كاثر نبات اللحية او نمو الجسم فان عدم ترتيبه في مرحلة البقاء ليس نقضا لليقين بحدوث الملزوم بالشك كي يشمله دليل الاستصحاب.

ولذلك لم يقل احد بعدم شمول دليل الاستصحاب لكل أثر غير شرعي اذ المدار مدار صدق نقض اليقين بالشك وعدمه ، مع غمض النظر عن كون الأثر المباشر عقليا ام شرعيا.

وثانياً:

لو تنزلنا عن هذه النقطة وجعلنا المدار في جريان الاستصحاب انه تعبد صادر من المشرع ومقتضى صدوره منه دورانه مدار ما يدخل في حيطته و دائرته بما هو مشرع، سواء كان الاستصحاب تنزيلا او جعلا للمؤدى او جعلا للعلمية، فمن الواضح عدم اختصاص شان المشرع بالحكم الشرعي، بل كما يشمل الحكم الشرعي فان من شأنه ان يصدر منه التعبد والجعل بلحاظ ما هو من توابع التعبد وآثاره عقلاً، كالمنجزية والمعذرية ووجوب الاطاعة وٍقبح المعصية واشباه ذلك،

فلا معنى للا شكال على من يدعي قصور الجعل عن الشمول للأثر الشرعي بواسطة اللازم غير الشرعي ان مقتضاه عدم شمول الاستصحاب للحكم التكليفي بلحاظ ما هو أثر عقلي له بيّن يترتب عليه قهرا.

او دعوى عدم شموله للموضوعات الخارجية مع ثبوت اثار شرعية واضحة لها .

### 087

### الوجه الرابع من وجوه حجية الاصل المثبت:

ما ذكره المحقق الايرواني قده في الاصول فى علم الاصول

ومحصل ما افاده امور:

الامر الاول:

ان المثبتية لها موردان:

الاول:

ما كان اثرا لواسطة غير شرعية كما في استصحاب بقاء زيد تحت اللحاف المقدود نصفين لإثبات استحقاق القصاص فان استحقاق القصاص اثر لواسطة غير شرعية وهي القتل

الثاني:

ما كان ملازما او ملزوما كما في استصحاب حرمة وطئ المرأة لإثبات انها حائض فان هذا من اثبات اللازم للتوصل الى الملزوم وهو الحيض او مثلاً عندما يتم استصحاب وجوب الحج لإثبات الاستطاعة فانه من اثبات الملزوم لإثبات اللازم او من قبيل الانتقال من مؤدى الاصل الى ملازمه كأن نثبت آثار البنوة من حرمة العقوق ووجوب الانفاق على الوالد الكبير باستصحاب الابوة او مثلاً ان نثبت وجوب الصوم بإثبات وجوب التمام فان هذا من اثبات الملازم لثبوت ملازمه وهذا هو المورد الثاني من حجية الاصل المثبت.

الامر الثاني:

ان محل البحث في حجية الاصل المثبت بحث اثباتي وهو المستفاد من دليل لا تنقض اليقين بالشك هل هو انه على الشاك ان يعمل عمل المتيقن ام ان المستفاد منه ان يعمل بما تيقن بحدوثه فان قلنا ان المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك ان يعمل حال شكه عمل المتيقن فكما انه عندما كان متيقِنا بواقع كان متيقنا ايضا بلوازمه وملزوماته وملازماتها فيرتب جميع الاثار حال الشك في البقاء اما اذا قلنا ان المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك ان يعمل حال الشك بما تعلق به يقينه بالحدوث فالمفروض ان يقينه بالحدوث تعلق بالمؤدى اي بالمستصحب لا بما هو اوسع منه فبناءً عليه يقتصر مفاد الدليل على اثبات المستصحب وآثاره الشرعية والعقلية كالمنجزية والمعذرية لا اكثر

الامر الثالث:

ما هو تنقيح مفاد دليل الاستصحاب ؟ فقد ذكر قده ان المستفاد من دليل استصحاب ثلاثة عناصر:

العنصر الاول:

ان المراد بالنقض المنهي عنه في قوله لا تنقض هو النقض العملي لا النقض الحقيقي فان انتقاض اليقين بالشك ليس امرا اختياريا كي يكون متعلقا للنهي وانما المنظور هو النقض العملي اي تعامل في مرحلة الشك معاملة المتيقن بالبقاء اي رتب آثار اليقين حالة الشك

العنصر الثاني:

ان اليقين لم يلحظ على نحو الموضوعية بحيث تختص الاثار بآثار نفس اليقين وانما لوحظ على نحو المرآتية للواقع اي الملحوظ هو آثار الواقع نعم آثار الواقع بواسطة اليقين فأخذت حيثية اليقين فكأنه قال اعمل بما كنت متيقنا به من حيث كونك متيقنا به فالمنظور هو اثر الواقع لكن من زاوية اليقين لا مطلقا.

العنصر الثالث:

ان اسناد الحكم الى العنوان ظاهر في موضوعية العنوان فاذا قال اكرم العالم فان ظاهره ان للعالمية موضوعية في الامر بالإكرام لا مطلقا، كذلك في المقام اذا قال: لا تنقض اليقين بالشك فان ظاهره ان لليقين موضوعية في النهي عن نقضه العملي ومحصل المطلب: اعمل حال الشك معاملة ما كنت متيقنا به من حيث كونك متيقنا به ولاجل ذلك لابد من التفصيل بين الجهتين اللتين ذكرناهما في الامر الاول وهو انه لا يشمل الدليل الملزوم ولا الملازم فان استصحاب حرمة وطئ المرأة لا يثبت الحيض و استصحاب وجوب التمام لا يثبت وجوب الصيام لان ظاهر موضوعية اليقين هو ان مآل (لا تنقض اليقين بالشك ) يعني لا تنقض عملا اثر ما تيقنت به لا اثر ما كان حال يقينك فهناك فرق بينهما بين ان يقول اعمل بما اقتضاه يقينك و يقول بما كان حال يقينك

فان المكلف اذا تيقن بملازم حصل له يقين بملازمه لكن النسبة بين اليقينين نسبة العرضية لا ان اليقين بالملازم اثر لليقين بملازمه فإذن بوجوب التمام تيقن بوجوب الصيام ليقينه بعلته المشتركة فاليقينان بالمتلازمين ليس بينهما طولية بل عرضية كما ان اليقين باللازم ليس هو المقتضي لليقين بالملزوم بل الامر بالعكس اذن فعندما استظهرنا من قوله اعمل بما اقتضاه اليقين لا بما كان لديك حال اليقين لم يشمل هذا الدليل الملزوم والملازم

فهل يشمل اثر اللوازم ام لا؟ يقول نعم لان كل اثر للازم فهو اثر للملزوم اي انه لو كان عندنا يقين ببقاء زيد الحي تحت اللحاف عندما قد بالسيف نصفين كان يقين بالقتل ويقين بآثار القتل ويقين باثر اثر القتل ايضا اذ اليقين بالمؤثر يقين بآثاره الى ان تنتهي الى الاثر العملي فبالنتيجة قوله اعمل بما يقتضيه يقينك يشمل الاثار الشرعية للوازم المتيقن وان لم تكن لوازم شرعية بل كانت عقلية او عادية

فلأجل ذلك استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين يثبت ان اليوم التالي له هو يوم العيد وتترتب عليه آثار العيد وتترتب على آثار يوم العيد كمثل عدم دفع زكاة الفطرة بناءً على انها دين مديونية المكلف بقيمتها وما اشبه ذلك من الاثار

نعم لا يشمل هذا الدليل ما اذا كانت الوسائط كثيرة بحيث لا يعد عرفا عدم ترتيب الاثر البعيد نقضا لليقين بالشك فلو فرضنا ان المكلف استصحب حياة زيد الصغير فمقتضى استصحاب حياته لما بعد 15 سنة بلوغه ومقتضاه احتلامه ومقتضى سراية المني الى بدنه ونجاسة البدن فهل يمكن ان يقال ان مقتضى استصحاب حياة الرضيع تطهير بدنه الان او يقال ان عدم ترتيب هذا الاثر لبعد الوسائط ليس نقضا لليقين بالشك عرفا لان المدار على ذلك

ومن جهة اخرى ان اثر الاثر اثر كما ان ولد الولد ولد الى ما لانهاية.

الامر الرابع

طرح اشكالات على نفسه

1- ان قلت كما يتوهم من عبارة الكفاية ان القدر المتيقن من دليل الإستصحاب بمقتضى التطبيقات الواردة فيه محل السؤال والجواب الاثر المترتب على المستصحب بالمباشرة ولا يحرز شموله لأثر الاثر ولو كان بوسائط غير شرعية فأجاب بان النكتة المذكورة في روايات الاستصحاب نكتة كبروية عرفا (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) فان ظاهره ان ما يقتضيه اليقين لا ينبغي ان ينقض بالشك ولا فرق في هذا بين الاثر المباشر والاثر بالواسطة والا لو اقتصرنا على الاثر المباشر لم يصح ترتيب حتى اثر الواسطة الشرعية لانه غير مباشر كما لو استصحبنا الحياة فوجب الانفاق على هذا الحي ووجوب الانفاق كان موضوعا لأثر شرعي اخر كما لو نذر الصدقة ان وجب الانفاق

فهنا لا يمكن باستصحاب الحياة ان نرتب اثر الاثر وان كان اثرا شرعيا لانه اثر غير مباشر وهو لا يمكن الالتزام به .

### 088

ما زال الكلام في كلام المحقق الايرواني قده في حجية الاصل المثبت

ذكرنا فيما سابق انه اورد على كلامه ايرادين:

الا يراد الثاني ومحصله:

ان ترتب الاثر على اللازم انما هو لليقين باللازم لا لليقين بالملزوم حتى يقال ان رفع اليد عن اثر اللازم نقض لليقين بالملزوم. وبيان ذلك:

ان المكلف اذا تيقن بان بقاء شهر رمضان تم الى يوم الثلاثين بمقتضى الاستصحاب فحينئذ الاثر المترتب على اللازم وهو آثار يوم العيد الشرعية كالصلاة ووجوب زكاة الفطرة المترتبان على عنوان اول يوم من شوال ليس مترتبا على ما هو المستصحب وهو بقاء رمضان الى يوم الثلاثين حتى في فرض حصول اليقين كما لو فرضنا ان المكلف حصل له يقين وجداني ببقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين فان اثار يوم العيد ليست مترتبة على يقين بكون شهر رمضان ثلاثين انما هي مترتبة على اليقين بان يوم التالي اول يوم من شوال

فكيف تعدون اثر اللازم اثراً للملزوم مع ان ترتب الاثر على اللازم بواسطة اليقين به لا بالملزوم؟ فلا يعد رفع اليد عن اثر اللازم نقضا لليقين بالملزوم.

واجاب عنه قده:

اننا عندما قلنا بان اثر الاثر اثر بلحاظ ان اليقين بالملزوم يقتضي ترتب اثار اللازم فليس مقصودنا بالاقتضاء هو العلية التامة والا فعلى العلية التامة لم يتحقق ذلك حتى في الاثر المباشر فمثلاً من تيقن بحياة ولده فوجب عليه الانفاق عليه فان وجوب الانفاق وان كان اثرا مباشرا لكن الحياة ليست علة تامة لترتب الاثر وانما احراز الصغرى وهي احراز الحياة بضميمة احراز الكبرى وهي انه يجب الانفاق على الولد الحي غير البالغ صار وجوب الانفاق فعليا، فليس اليقين بالمستصحب كافيا في ترتب اثره المباشر.

اذن معنى الاقتضاء اي ان اليقين بالملزوم يقتضي ترتب اثر اللازم هو يعني ان لليقين بالملزوم دخلا في ترتب اثر اللازم لا انه علة تامة له.

فلأجل ذلك نقول:

من تيقن بان يوم الثلاثين من شهر رمضان كان ليقينه هذا دخل في ان يتيقن بان ما بعده اول شوال فصار ليقينه دخل في ترتب اثار اول شوال، فمقصودنا بان اثر الاثر اثر لان اليقين بالملزوم يقتضي ترتب اثر اللازم بمعنى ان له دخلا فيه لا انه علة تامة.

فبلحاظ ان له دخلا فيه صدق على رفع اليد عنه انه نقض له فشمله لا تنقض اليقين بالشك.

ويمكن التأمل فيما افاده المحقق الايرواني قده:

بان اقتضاء المستصحب لترتب اثر اللوازم اما اقتضاء ثبوتي: بمعنى اما ان ذات المستصحب يقتضي ترتب اثر لوازمه واثر اثر اثر اثر لوازمه الخ فاذا كان هو المنظور لم يصح التفصيل بين الاثر البعيد والاثر القريب مع ان المحقق قده فصل فقال انما يتم ترتيبه الاثر القريب لا اثر الاثر ولو كان الاثر العاشر مثلاً مع ان المستصحب يقتضيه اي له دخل في ترتبه في الجملة.

وان كان المقصود هو الاقتضاء الإثباتي اي بحسب الإثبات اذا احرز الملزوم وجدانا او تعبدا احرزت اثار اللوازم فنسال هل النكتة في الاقتضاء الإثباتي هو الملازمة الواضحة كما بنى عليه السيد اليزدي قده؟

فاذا كانت هذه هي النكتة في ان احراز المستصحب احراز لآثار لوازمه فلا فرق بين اثر اللازم بين اثر اللازم او اثر الملزوم او اثر الملازم بمقتضى وضوح الملازمة فاذا جرى استصحاب وطئ المرأة ثبتت اثار الحيض شرعا.

او في الملازمة اذا ثبتت ابوة زيد بالاستصحاب ثبتت الاثار الشرعية للبنوة مع ان المحقق لم يقبل ان يترتب اثار الملزوم والملازم بل خصوص اثر اللازم.

وان كان المقصود في كلامه ان الاقتضاء الإثباتي بمعنى ما يقتضيه المتيقن من زاوية اليقين لا مطلقا فنحن نسلم ان ذات المتيقن في حد نفسه يقتضي اثر اللازم لكن ذات المتيقن في نفسه لا يقتضي اثر الملزوم، مثلاً اذا استصحب حرمة وطئ المرأة فان ذات الحرمة لا اليقين بها لا تقتضي الحيض كي تقتضي اثار الحيض، اذن ذات المستصحب –بغض النظر عن احرازه او اليقن به- اذا كان هو اللازم او الملازم لا يقتضي ملزومه ولا ملازمه وانما يقتضي خصوص لوازمه، اذن اخذنا في عنوان لا تنقض اليقين بالشك اقتضاء ذات المتيقن فلا تسري المسالة الى الملازم والملزوم.

واخذنا عنصرا ثانيا فيه وهو ان المتيقن انما يقتضي هذا الاثر من حيث كونه متيقنا لا مطلقا كي يكون الاقتضاء اثباتيا فهو يقتضيه من زاوية ان به يقينا لا من حيث ذاته فلأجل ذلك لم نعممه للاثر البعيد مع ان يقتضيه في حد ذاته لكن حيث لا يعد رفع اليد عن الاثر البعيد نقضا له لاجل ذلك لم تمتد المسالة للاثر البعيد.

فاذا كان هذا هو المقصود فتختص الحجية باثر اللازم اذا عد اللازم مجرد واسطة بنظر العرف في ثبوت الاثر للملزوم كي يعد رفع اليد عن اثر اللازم رفع لليد عن الملزوم ونقضا لليقين بالملزوم لا مطلق اثر اللوازم وبيان ذلك:

ان اللازم تارة يعد بنظر العرف موضوعا مستقلا لاثار شرعية مثلاً العرف يرى ان هناك فرقا بين بقاء زيد تحت اللحاف الى حين ضرب اللحاف بالسيف وبين قتل زيد الذي هو موضوع لاثار شرعية مع وجود التلازم بينهما فان بقاء زيد تحت اللحاف الى حين ضرب اللحاف بالسيف مستلزم لقتله، لكن بنظر العرف القتل موضوع لاثار وبقاء زيد تحت اللحاف قد يكون موضوعا لآثار الاخرى وان كان بينهما ملازمة واقعية فالقتل ليس واسطة بنظر العرف في ثبوت اثره وهو القصاص للمستصحب وهو بقاء زؤد تحت اللحاف بل هو موضوع مستقل

فاذا لم يعد واسطة عرفا لم يكن اثره اثرا للملزوم كي يعد رفع اليد عنه رفعا لليد عن الملزوم للمستصحب.

اما اذا كان بنظر العرف يعد واسطة وان اثره اثر للمستصحب فهنا يتم كلامه ان رفع اليد عن الاثر رفع لليد عن المستصحب ونقض لليقين به وذلك في موردين:

1- ما اتفق عليه لدى الاغلب من مورد خفاء الواسطة فمثلاً اذا استصحابنا رطوبة النجس الى حين مس اليد فنقول مقتضى استصحاب الرطوبة الى حين مس اليد تنجس اليد مع ان تنجس اليد اثر للسراية لا لنفس الرطوبة الا ان العرف يرى السراية مجرد واسطة والا فالاثر اي النجاسة اثر لكون النجس رطبا حين المماسة.

2- كذلك في مورد تكون الواسطة جلية وليست خفية ولكن كانت الواسطة بنظر العرف عنوانا للملزوم وليست عملا مباينا ولا موضوعا مستقلا وهذا ما التزم به جملة من الاساتذة مثلاً جميع موارد القيد والتقيد من هذا القبيل حيث يرى العرف ان التقيد مجرد عنوان مشير لاجتماع القيد وذات المقيد مثلاً يعتبر في صحة الصلاة تقيدها بالطهور وبالاستقبال وبستر العورة وووو ، فلو ان المكلف قبل ساعة من الصلاة كان مستقبل القبلة وكان على طهور ومستور العورة وشك حين شرع في الصلاة هل كان جامعا لهذه الشرائط ام لا فاستصحب بقاء القيد يعني بقاء الطهور والاستقبال وستر العورة

فهنا اشكل السيد الخوئي بانه اصل مثبت لان استصحاب بقاء القيد لا يثبت التقيد وما هو الشرط ومتعلق الامر الضمني هو التقيد لاالقيد

لكنه يقال عرفا صحيح ان الاثر مترتب على التقيد لكن العرف لا يرى التقيد الا معنى حرفي مشير لواقع القيد وذات المقيد فلا يفهم من قوله صل بطهور او مستقبل القبلة او مستور العورة الا التركيب يعني صلاة مع ستر العورة مع استقبال القبلة مع طهور فالواسطة هنا وهي التقيد عنوان انتزاعي مشير عرفا لمنشأ انتزاعه لا انه وجود مستقل عنهما كي يكون موضوعا مستقلا لاثاره فهنا يرى العرف ان اثر الاثر اثر وان رفع اليد عنه رفع لليد عن المستصحب.

وكذلك في مثل استصحاب بقاء الوقت الى حين الصلاة لإثبات تقيد الصلاة بالوقت

ومن هذا القبيل ايضا موارد العنوان الانتزاعي الذي لا يرى الا مشيرا لمنشا انتزاعه وان لم يكن من باب القيد والتقيد فمثلاً موضوع وجوب الصلاة هو الفوت فهل استصحاب عدم الاتيان بالصلاة في الوقت يثبت الفوت ام لا؟

قال سيدنا الخوئي ان هذا اصل مثبت ولكن العرف لا يرى ان للفوت موضوعية مستقلة عن عدم الاتيان بالصلاة الى اخر الوقت وان كان عنوانا منتزعا منه لكنه يراه مجرد عنوان مشير الى عدم الاتيان بالصلاة في الوقت فيقول اذن استصحاب عدم الاتيان يترتب عليه وجوب القضاء فان رفع اليد عن القضاء مع استصحاب عدم الاتيان يعد نقضا لليقين بعدم الاتيان

وكذا في مسالة استصحاب عدم التذكية لإثبات اثار الموت من النجاسة وحرمة البيع وامثال ذلك

والخلاصة انه في الموارد التي يعد العرف اللازم واسطة لإثبات اثره للملزوم وانها ليست موضوعا مستقلا للاثر كما في الواسطة الخفية او موارد ما يكون العنوان الانتزاعي مشيرا لنفس المستصحب لامستقلا عنه فانه يتم كلامه

اما فيما يعده موضوعا مستقلا كما مثلنا استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين موضوع لوجوب الصوم وكون اليوم التالي اول ايام شوال موضوع مستقل لاثار وان كان بينهما تلازم الا ان العرف لا يرى كون هذا مجرد واسطة لثبوت اثره لنفس المستصحب

فافهم وتامل

### 089

### الوجه الخامس لا ثبات حجية الاصل المثبت اي الاستصحاب هو ما ذكره المحقق الاصفهاني قده ومحصله: ان في البين مقدمتين

الاولى [[67]](#footnote-68)

ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك مطلق ومقتضى اطلاقه النهي عن كل ما يعد رفعا لليد عن المستصحب سواء كان رفعا بالمباشرة او بالواسطة

المقدمة الثانية

ان الواسطة اما واسطة في الثبوت او واسطة في العروض او الاسناد المجازي ومنظورنا هو الثالث لا الاولان

اما الواسطة في الثبوت فهي الحيثية التعليلية التي يكون دورها اثبات الاثر للموضوع من دون ان تكون هي موضوعا لأثر فمثلاً الملاك في وجوب الصلاة انها ناهية عن الفحشاء والمنكر فهذا الملاك واسطة في ثبوت الوجوب لذات الصلاة فالصلاة واجبة لاجل هذا الملاك ومن الواضح ان الواسطة في الثبوت لا ربط لها بمحل كلامنا لان محل الكلام في الاصل المثبت هو ما اذا كان للواسطة اثر شرعي ونتكلم هل ان الاثر الشرعي للواسطة يثبت للمستصحب ام لا؟ واما اذا كان دور الواسطة مجرد انها حيثية تعليلية لثبوت الاثر للمستصحب بالمباشرة فهذا خارج عن البحث

النوع الثاني

هي الواسطة في العروض مقابل العارض الذاتي كما ذكر في محله من ان اتصاف الانسان بالنطق بلا واسطة في العروض فانه عارض ذاتي اما اتصاف الانسان بالمشي او القيام فهو بواسطة في العروض اي بواسطة قيام عرض بهذا الجوهر

وفي المقام هل الواسطة في العروض ينسب اثرها للمستصحب ام لا

فهنا افاد المحقق الاصفهاني ان الواسطة في العروض في الموضوعات والقضايا الشرعية هي موضوع بنفسه لأثر شرعي وبالتالي يأتي السؤال هل ان اثرها هو اثر للمستصحب كي يكون رفع اليد عن اثرها رفعا لليد عن المستصحب ام لا.

فقال لا مثلاً عندنا الحياة ولها اثر وهو وجوب الانفاق على الولد الذي ثبتت حياته بالوجدان او بالاستصحاب وعندنا واسطة وهي نبات اللحية وهذه موضوع مستقل له اثر مستقل حيث ان نبات اللحية موضوع لحرمة الحلق وموضوع لاستحباب الخضاب فهي موضوع مستقل لاثر مستقل

وبالتالي ما دام بين ذي الواسطة وهو الحياة والواسطة وهي نبات اللحية ما دام بينهما تباين من حيث الموضوعية للأثر حيث ان كلا منهما موضوع لأثر له فحينئذ لا وجه لان يقال ان رفع اليد عن اثر الواسطة رفع لليد عن المستصحب وهو الحياة فلو استصحبنا الحياة ولم نرتب على استصحابها استحباب خضاب اللحية لم يكن ذلك رفعا لليد عن المستصحب لان هذا الاثر اثر لموضوع آخر.

فاذن ما هو محل بحثنا الاسناد المجازي لا الواسطة في الثبوت ولا الواسطة في العروض.

والمقصود بالإسناد المجازي هو ما كان اثره ينسب للمستصحب عرفا بمصحح مجازي ، صحيح ان موارد الاسناد المجازي تحتاج الى واسطة لامحالة لأن الاثر لو كان اثرا حقيقيا للمستصحب لكان اثرا مباشرا بلا واسطة لكن حيث افترضنا انه ليس اثرا حقيقيا وانما اسناده للمستصحب اسناد مجازي اذن فلا محالة هو اثر لواسطة وليس اثرا مباشرا لكن الفرق بينه وبين الواسطة في العروض في هذه النقطة ان اثر الواسطة ان صح اسناده عرفا للمستصحب فهو داخل في محل الكلام وان لم يصح اسناده للمستصحب لان العرف يرى ان المستصحب والواسطة امران مستقلان لكل منهما اثر لم يدخل في محل كلامنا.

وفي المقام نقول

لو فرضنا ان المكلف وضع يده على مال الغير وتلف المال تحت يده ولا ندري هل ان تلف المال تحت يده كان باذن المالك فلا ضمان عليه ام لم يكن بإذنه فعليه الضمان فهل ان استصحاب عدم اذن المالك يثبت الضمان ام لا؟

فيقال استصحاب عدم الاذن في المقام بان يقال هذه يد لم يؤذن لها ببركة الاستصحاب ويترتب عليه عرفا ان يقال اليد التي لم يؤذن لها ولو بالاستصحاب ضامنة مع ان الضمان اثر لليد العادية.

وقد يقال استصحاب عدم الاذن لا يثبت ان اليد عادية كي تضمن

ولكن نقول بما ان الضمان وان كان اثرا حقيقة لليد العادية ولكن العرف يسنده الى المستصحب وهي اليد التي لم يؤذن لها اسنادا مجازيا له مصحح.

وبالتالي ما دام يصح اسناده اليه فيشمله اطلاق لا تنقض اليقين بالشك لأن الاسناد المجازي العرفي منقح للصغرى واطلاق الرواية منقح للكبرى ومع اجتماعهما يتم حجية الاستصحاب المثبت في المقام

اما اثبات الصغرى فهي ان المستفاد من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو لا ترفع يدك عن المتيقن حدوثه برفع يدك عن آثاره فمفاده النهي عن رفع اليد عملا برفع اليد عن الاثار الشرعية للمستصحب

فنسال هل هنا يصدق رفع اليد ام لا فنقول نعم بما ان العرف يسند اثر الواسطة للمستصحب ويراه اثرا له ولو مجازا لكنه مجاز صحيح صدق على رفع اليد عنه انه رفع اليد عن المستصحب فالصغرى صادقة

اما الكبرى

فنحن لا ندعي ان النهي عن رفع اليد عن المستصحب صادق بالحقيقة على رفع اليد مجازا فانه من الواضح انه فرق بين الاثر الحقيقي والاثر المجازي فليس مدعانا ان قوله لا ترفع يدك عن المستصحب يصدق حقيقة على رفع اليد عن اثر الواسطة وانما مقصودنا انه ما دام يصح اسناده اليه عرفا فالنهي عن رفع اليد عن المستصحب بالأصالة يوجب نهيا عن رفع اليد عن اثر الواسطة بالتبع فكان النهي ينحل الى فردين الاول نهي عن رفع اليد عن اثر الواسطة بالأصالة ونهي عن رفع اليد عن اثر الواسطة بالتبع والسر في انحلال النهي ان العرف يسند اثر الواسطة للمستصحب اسنادا مجازيا صحيحا

هذا تمام وجه الاستدلال

واشكل عليه المحقق بقوله

لو كان العنوان المنهي عنه هو عنوان رفع اليد لتم الاستدلال بان يقول لا ترفع يدك عن اثار المستصحب حقيقة او مجازيا اما ان العنوان المنهي عنه هو النقض فلا بد من صدق انه اذا رفع يده عن اثر الواسطة كان نقضا لليقين بالمستصحب عملا ومجرد الاسناد المجازي العرفي لا يوجب صدق نقض اليد صحيح انه يصدق عرفا برفع اليد عن اثر الواسطة انه رفع اليد مجازا اما لا يصدق عرفا انه نقض يقينه اذ لايقين له بالواسطة وانما يقينه بخصوص المستصحب فاذا لم يكن له يقين بالواسطة فرفع اليد عن الواسطة ليس نقضا لليقين بنفس المستصحب لا حقيقة ولا مجازا.

وبالتالي فلا نحتاج الى ان نقول المنصرف من النهي عن نقض اليقين هو نقض الاثر المباشر او المتيقن من النهي عن نقض اليقين هو نقض الاثر المباشر بل يكفي في منع الاطلاق منع موضوعه وهو انه لا يصدق على رفع اليد عن اثر الواسطة انه نقض لليقين بالشك .

### 090

ذكرنا كلام المحقق الاصفهاني قده واشكاله على التقريب.

لكن للتأمل في هذا الا شكال مجال وذلك لان الواسطة التي لها اثر شرعي تارة تكون بنظر العرف مجرد واسطة لثبوت الاثر لنفس المستصحب كما اذا كانت واسطة خفية كما في وساطة السراية لثبوت النجاسة للجسم الرطب او كانت واسطة جلية ولكنها من سنخ المعنى الحرفي الذي يعد مشيرا لطرفيه لا ملحوظا على نحو الاستقلالية كما في مسالة التقيد عند استصحاب القيد او اذا كانت الواسطة مما لا مصداق لها خارجا وراء المستصحب نفسه بحيث تعد وجها من وجوهه وعنوانا له بل في هذه الموارد الثلاثة حيث ان موضوع الاثر مجرد واسطة بنظر العرف وليس موضوعا مستقلا يصدق على عدم ترتيب اثر الواسطة عند جريان الاستصحاب انه نقض لليقين بالشك ورفع لليد عن المستصحب.

اما اذا افترضنا ان موضوع الاثر بنظر العرف هو موضوع مستقل كما مثلنا سابقا في العلقة بين استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين وكون اليوم التالي عيدا تترتب عليه آثار العيد او استصحاب بقاء الانسان تحت اللحاف وثبوت القتل الذي هو موضوع لاثار اخرى فان في هذه الموارد يكون موضوع الاثر موضوعا مستقلا بنظر العرف عما هو المستصحب فلا يعد رفع اليد عنه رفعا لليد عن المستصحب ولا نقضا لليقين بالشك وبالتالي فلا فرق بين ان يكون العنوان المأخوذ في دليل الاستصحاب عنوان نقض اليقين بالشك او عنوان رفع اليد عن المستصحب فان المدار ليس اختلاف العنوان وانما هو ان موضوع الاثر هل هو مجرد واسطة بنظر العرف ام انه مستقل في الموضوعية.

### الوجه السادس لإثبات حجية الاستصحاب في مثبتاته ما قيل من ان (اثر الاثر اثر) وبيانه بذكر مقدمتين:

الاولى:

ان ثبوت الحياة مثلاً بالاستصحاب اثره نبات اللحية وبما ان لنبات اللحية اثرا وهو حرمة الحلق او استحباب الخضاب فيقال ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بوجود المستصحب والمصحح للتعبد بالوجود كالتعبد بالحياة هو ترتيب آثار الحياة سواء كانت اثرا مباشرا او بالواسطة فان المهم ان يكون الاثر اثرا للمستصحب نفسه الذي تعبد الشارع بوجوده.

المقدمة الثانية:

هل ان الاثر بالواسطة العقلية او العادية اثر للمستصحب كي يشمله التعبد الاستصحابي ؟ نقول نعم ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة لكبرى اثر الاثر اثر كقولنا ولد الولد ولد فببركة هذه الكبرى شمل دليل الاستصحاب آثار الوسائط العقلية والعادية.

ولكن يلاحظ عليه بملاحظتین:

الاولى:

ان التعبد ينال ما تحت حيطة الشارع بما هو شارع فهو انما ينال الوسائط الشرعية التي تقبل التعبد بها واما الوسائط العقلية والعادية فهي خارجة عن حيطته بما هو مشرع ومعتبر فالتعبد بالحياة بلحاظ اثرها الشرعي المباشر كوجوب الانفاق ليس تعبدا بأثرها العادي وهو نبات اللحية كي يترتب عليه اثره الشرعي وهو حرمة الحلق مثلاً .

وثانيا:

ما ذكره الشيخ الحلي قده في شرحه لكلام شيخه النائيني قده:

من ان قياس المساواة وهو قولنا اثر الاثر اثر كقولنا ولد الولد ولد انما يصح في فرض اشتمال القياس على الكبرى التي يتكرر فيها الحد الاوسط ولذلك يصح ان يقال زيد ولد لبكر وولد الولد ولد فولد زيد ولد لبكر لان هذه الكبرى وهي ان ولد الولد ولد ثابتة فحيث استند اليها القياس كان منتجا.

اما اذا قلنا الاثنان نصف الاربعة والاربعة نصف الثمانية فهل ان الاثنين نصف الثمانية من باب ان نصف النصف نصفا؟ كلا ليس صحيحا لان هذا القياس لا يشتمل على الكبرى المنتجة له، فقياس المساواة انما يصح في العلل والمعلولات التكوينية باعتبار ان السلسلة كلها علل ومعاليل فيقال الف معلول باء وباء معلول ج فالف معلول ج لان معلول المعلول لعلة معلول لتلك العلة.

هذا من ناحية قياس الصغرى.

اما تطبيق الكبرى على باب الاستصحاب فنقول:

اذا افترضنا ان الوسائط كلها شرعية اي من سنخ واحد كما في اجود التقريرات كما لو فرضنا ان حلية لحم الحيوان يترتب عليه صحة الصلاة في جلده وصحة صلاة الظهر في جلده يترتب عليها صحة صلاة العصر لأنها فرع صلاة الظهر وصحة صلاة العصر يترتب عليها جواز الائتمام بمن يصليها لان صلاته صحيحة وجواز الائتمام به يترتب عليه سقوط القراءة عن المأموم فالوسائط كلها شرعية وكل واسطة هي موضوع لأثر شرعي يترتب عليه.

فهنا نقول اذا ثبتت الحلية للحم هذا الحيوان كان لا ندري ان لحم الطاووس حلال ام لا فاثبتنا حليته شرعا فتترتب كل هذه الاثار وانما تترتب الاثار لا بقياس المساواة وهو ان اثر الاثر اثر لان اثر الاثر ليس اثرا بل كل اثر تابع لحدود موضوعه وانما تترتب هذه الاثار لاجل ان كل اثر ثبت التعبد بموضوعه نظير ما قيل في الاخبار بالواسطة فاذا اخبرنا الشيخ الطوسي بان المفيد اخبره بكذا والمفيد يخبر ان الصدوق اخبره بكذا والصدوق يخبر ان والده اخبره بكذا وهكذا فانه اذا ثبت خبر الطوسي لدينا بدليل حجية خبر الثقة ثبت في طوله ان المفيد اخبر بكذا واذا ثبت حجية خبر المفيد بدليل حجية خبر الثقة ثبت خبر الصدوق وهكذا .

فشمول دليل حجية خبر الثقة للأول نقح موضوع الحجية للثاني وشمول الدليل الثاني نقح موضوع الحجية للثالث لا من باب ان خبر الخبر خبر بل من باب ان دليل الحجية ينحل الى حجيات بعدد الاخبار.

وفي المقام كذلك فانه اذا شمل دليل الاستصحاب استصحاب الحياة كما اذا افترضنا ان هذا الحيوان غنم ولكنه اصابه الجلل فلا ندري انه خرج بالجلل عن كونه حلالا الى كونه حراما فاستصحبنا حليته فان استصحاب حليته انما هو تعبد بالأثر الاول وهو عدم مانعية جلده من صحة الصلاة واذا ثبت الاثر الاول بالاستصحاب تنقح موضوع الاثر الثاني فدليل الاستصحاب لشموله للموضوع وهو استصحاب الحلية انحل الى تعبدات بعدد الموضوعات فثبوت الاثر الاخير وهو سقوط القراءة عن المأموم لا من باب ان اثر الاثر اثر بل من باب ان موضوعه ثبت التعبد به ببركة انحلال دليل الاستصحاب الى هذه التعبدات

ولذلك في المقام ايضا انما يثبت الاثر وهو صحة الصلاة بجلد هذا الحيوان اذا جرى الاستصحاب وهو استصحاب الحلية والا لو اثبتنا الحلية لا بالاستصحاب بل باصالة الحل كما اذا شككنا ان الطاووس حلال ام لا فاجرينا اصالة الحل فانه لا يفيد لان موضوع صحة الصلاة في جلد الحيوان ان يكون جلدا من حيوان حلال واقعا فلابد ان يكون الاصل مثبتا للحلية الواقعية والاستصحاب محرز للحلية الواقعية .

واما لو كان الاصل معذرا فقط لا محرزا كاصالة الحل والبراءة فانه لا يترتب عليه مثل هذه الاثار.

الوجه الاخير في كون الاستصحاب حجة في مثبتاته هو التمسك بصحيح زرارة :

حيث قال فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك .

ببيان ان في المقام اصلا موضوعيا واصلا حكميا حيث ان مورد الشك هو النوم هل حصل نوم ام لا؟ فمقتضى القاعدة جريان استصحاب عدم النوم وهو الاصل الموضوعي لكن الامام ع انتقل للأصل الحكمي وهو استصحاب الطهارة ولم يجر الاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم النوم فيقال لولا ان استصحاب اللازم يثبت الملزوم لما اجرى استصحاب الطهارة لنفي النوم او لإثبات عدم النوم فان استصحاب الطهارة لنفي النوم من باب اجراء الاستصحاب في اللازم لتنقيح حال الملزوم .

فهل هذا صحيح ام لا يأتي الكلام عنه.

### 091

ذكرنا سابقا انه قد يستدل على شمول دليل الاستصحاب لأثر الأثر العقلي، بأن أثر الأثر أثر،

كما لو افترضنا ان اثر الحياة هو البلوغ وأثر البلوغ حرمة النظر فيستدل باستصحاب الحياة لإثبات حرمة النظر لان اثر الأثر اثر او ان عدم ترتيب هذا الأثر الشرعي وهو حرمة النظر على استصحاب الحياة يعد نقضا لليقين بالشك.

ويمكن تقريب ذلك بوجه آخر غير ما ذكره المحقق الاصفهاني قده وبيانه بذكر أمور ثلاث:

الأول:

وهو ظهور دليل الاستصحاب في التعبد بوجود الأثر، كما لو فرضنا ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالوجود بلحاظ جميع ما له من أثر، سواء كان مباشرا أو بالواسطة ما دام يعد عرفاً أثرا له.

والأمر كذلك -كما هو الظاهر- بما اذا كان مفاد دليل الاستصحاب النهي الطريقي عن النقض العملي.

ومن الواضح أن النقض العملي هو عبارة عن عدم ترتيب الأثر سواء كان اثرا مباشراً أو اثرا بالواسطة إذا عد أثراً للمستصحب.

بخلاف ما لو قلنا ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل للمستصحب، أو قلنا ان مفاده التعبد باليقين بقاءً؛ فإنه على هذين المبنيين لا يكون لدليل الاستصحاب ظهور في التعبد بالأثر.

إذن الأمر الأول مبني على ظهور دليل الاستصحاب في التعبد بأثر المستصحب.

الامر الثاني:

ان دليل الاستصحاب محتف بكبرى ارتكازية عرفية أن أثر الأثر أثر، وهذه الكبرى الارتكازية إنما يبني عليها العرف إذا كان اللازم لازماً بينا وكان ثبوت الأثر الشرعي لهذا اللازم أيضا بيناً فحينئذ يقول العرف: لازم بقاء الحياة الى خمس عشر سنة أنه بالغ، ولزوم البلوغ للحياة لزوم بيّن، وبما أن ترتب هذه التكاليف سواء كانت شرعية او عرفية على البالغ امرا واضحاً فلأجل ذلك يعد أثر البلوغ أثراً للحياة، فيكون مصداقاً لهذه الكبرى الارتكازية وهي: ان أثر الأثر أثر،

بل ان مصداق هذه الكبرى يدخل تحت عنوان لا تنقض اليقين بالشك فإنه إذا كان أثر البلوغ أثرا للحياة عرفا فعدم ترتيب اثر البلوغ على ثبوت الحياة يعد نقضاً لليقين بالشك.

الامر الثالث:

هناك كبرى طرحها المحقق الهمداني (قده) في بحث العدالة وتعرض لها السيد الحكيم (قده) في المستمسك والسيد الخوئي (قده) في التنقيح: ج1 باب الاجتهاد والتقليد، وهي سارية في كثير من أبواب الفقه ومحصلها:

أن المحقق الهمداني أفاد في باب العدالة مطالب ثلاثة:

المطلب الاول:

ان العدالة هي الاستقامة على جادة الشرع بان لا يفعل معصية، فاذا ارتكب كبيرة فانه يخدش في استقامته ولو كانت مرة واحدة.

اما اذا ارتكب الصغيرة، فتارة يكون عن عمد والتفات فهذا يخدش في صدق الاستقامة، اما لو فرضنا انه ارتكب الصغيرة حياء كما اذا جلس في مجلس الغيبة حياءا مع كراهته ذلك، او ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع تحقق شرائطه حياء لا لحرج شديد يرفع التكليف عنه .وبالجملة انه فعل الصغيرة لعذر عرفي لا لعذر شرعي رافع للتكليف . فهنا لا يسلب عنه عرفاً عنوان الاستقامة على جادة الشرع .

انما قلنا بانحفاظ عنوان الاستقامة حتى مع فعل الذنب الصغير لعذر عرفي بلحاظ ان التطبيقات العرفية مرجع في التحديد كالرجوع للعرف في تحديد المفاهيم إذا كانت هذه التطبيقات من باب التوسعة للمفهوم.

بيان ذلك ان عنوان الماء الذي هو موضوع لاثار شرعية يطبقه العرف على الماء المخلوط بالتراب وان كان فيه رغوة الطين او التراب ويرتب عليه آثار الماء مع التفات العرف الى انه ليس مصداقا حقيقيا للماء. وكذلك في مثل الحنطة المختلطة بالتراب. او مثل الذهب المختلط بالصفر وامثال ذلك

وهذا التطبيق وان كان تسامحا بمعنى ان العرف يطبقه مع التفاته الى انه ليس مصداقا حقيقيا للمفهوم الا ان هذا التطبيق توسعة لمفهوم الماء بما يشمل هذا المصداق.

وهذا ينطبق على عنوان العدالة بمعنى الاستقامة، فان العرف يرى ان مرتكب الصغيرة لعذر عرفي كالحياء - وليس لعذر شرعي- ليس مصداقا حقيقيا للاستقامة لانه فعل الذنب، لكنه يطبق عليه عنوان ما ورد في موثق ابن ابي يعفور : ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واللسان والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا على جميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عيوبه.

فان عنوان اهل الستر والعفاف مما ينبق عليه عرفا ولو كان قد فعل المعصية الصغيرة لعذر عرفي فقط.

المطلب الثالث

ان هذا الكلام انما لا نلتزم به في موارد فعل الكبيرة التي قد يفعلها المكلف لعذر عرفي؛ باعتبار ان الشارع تدخل فذكر الكبيرة بعنوانها وتوعد عليها بالنار والعقوبة فمقتضى تدخل الشارع عدم الاخذ بهذا التطبيق العرفي حتى في الكبيرة.

ولكن السيد الخوئي (قد) اشكل على المحقق الهمداني (قد) بهذا التعبير: ان ما ذكره لا يرجع الى محصَّل، وقد أبان في مناقشته ان العرف مرجع في تحديد المفاهيم لا في تحديد المصاديق؛ وحيث ان المحقق الهمداني قد اعترف بان هذا الفرد ليس مصداقا حقيقا للمفهوم وانه انما يقوم العرف بتطبيقه عليه تسامحا فلا عبرة بهذا التطبيق ولا حجية له،

وانما يبنى على ان الماء المختلط بالتراب ماء لشمول المفهوم له عرفا لا لأجل تسامحهم بالتطبيق، وكذا الأمر بالنسبة للذهب المختلط بالصفر وامثال ذلك,

ولأجل هذا لم يقل احد من الفقهاء ان تحديد المسافة الموجبة لقصر الصلاة تنطبق على ثمانية فراسخ إلا شبر؛ لأجل تسامح العرف في التطبيق، وكذا الأمر في تسامحهم في الكر بسبعة وعشرين شبرا مكعب ينطبق عليه الا باصبع أنه ينطبق على الأقل وهكذا كل ما يتسامح فيه لأجل التطبيق.

ولأجل هذا من فعل الصغيرة لأجل غفلة أو لأجل حرج شديد يرفع الحرمة فهذا عذر شرعي والا فليس مصداقا للاستقامة.

وبعين هذا الكلام يأتي في مقامنا فان بناء المرتكز العرفي على ان أثر الأثر أثر، هل هو من باب ما ذكره المحقق الهمداني بمعنى ان المرتكز العرفي يقول ليس منطبقا اثرا له حقيقة ولكن جرى التطبيق العرفي في موارد على ان أثر الأثر اثر وبناء على هذا التطبيق العرفي يدخل هذا الاثر ضمن الاستصحاب بلحاظ ان ظاهر دليل الاستصحاب التعبد بالأثر وهذا اثر، او يشمله عنوان النقض وان لم يكن مصداقا حقيقيا لنقض اليقين بالشك.

ويأتي مناقشة السيد الخوئي (قد) ان العرف مع اعترافه انه ليس مصداقا حقيقيا لنقض اليقين بالشك وليس مصداقا حقيقيا لأثر الأثر أثر فكيف يشمله دليل الاستصحاب فالعرف مرجع في تحديد مفهوم نقض اليقين بالشك ولا يرجع له في تحديد المصاديق.

وياتي اشباع هذه النقطة لانها كبرى كلية يكثر الكلام فيها في الفقه.

### 092

### وقع البحث في حجية التطبيقات العرفية في موارد تنقيح الموضوع او المتعلق للحكم.

وتحقيق هذا المطلب الكبروي يعتمد على بيان عدة مطالب:

المطلب الأول :

ان التطبيقات العرفية على نوعين:

1- فان بعضها في مقام الانشاء والاعتبار .

2- وبعضها في مقام الاخبار عن الواقع .

فالنوع الأول:

وهو ما كان في مقام الانشاء فهذا يدخل اثبات حجيته في موضع آخر مثلاً اعتبار العرف ان الاستنساخ او الاستصناع عقد من العقود او اعتبار العرف ان وجوب النفقة في فترة العقد وقبل الدخول شرط على الزوج او سقوط النفقة شرط على الزوجة او اعتبار العرف حق البراءة او حق الاختراع او اعتبارهم العملة الرقمية مالا.

فكل هذه الاعتبارات التي هي تطبيقات عرفية ولكن بنحو الانشاء والاعتبار انما تكون حجة في احد وجوه ثلاثة.

الوجه الاول:

ان تكون تنقيحاً لموضوع الدليل فقوله (اوفوا بالعقود) يكون شاملا للعقود المستحدثة بلحاظ ان العقود اي كل ما صدق عليه عنوان العقد لدى العرف.

كما ان اعتبار العرف سقوط النفقة عن الزوج في فترة العقد وقبل الدخول بها مصداق لقوله المؤمنون عند شروطهم، كما ان اعتبار العرف العملة الرقمية مالا يدخل تحت قوله عليه السلام: (ما ترك الميت من مال فهو لوارثه) .

الوجه الثاني:

ان يكون الاعتبار عملا معاصرا لزمان الشارع، فمقتضى سكوت الشارع امضاءه كما لو فرضنا ان العقلاء اعتبروا حق الاختصاص وحق السبق في الزمان المعاصر للشارع فكان سكوته مع تمكنه من الردع امضاءا .

الوجه الثالث:

ان يقطع بعموم النكتة الارتكازية الممضاة فيقال مثلاً ان ما دل على ان من احيى ارضا مواتا فهي له كما في النبوي من غرس شجر او حفر واديا لم يسبقه اليه احد او احيا ارضا مواتا فهي له، فيقال بأن النكتة العرفية المستظهرة من الرواية وامثالها ان الوجه في الملكية هو الجُهد والعمل فمن بذل جهدا او عملا ملك نتيجة عمله فلا خصوصية لغس الشجر او حفر الوادي وامثاله،

اذن بالنتيجة حق البراءة وحق الاختراع يدخل ضمن هذه النكتة. من بذل جهدا ملك نتيجة عمله. فالتطبيق العرفي اذا كان من سنخ الانشاء والاعتبار كان حجة بأحد الوجوه الثلاثة.

النوع الثاني من التطبيقات العرفية:

ما كان بنحو الاخبار عن الواقع

كأن يقول العرف الحنطة التي هي مورد للزكاة اذا بلغت النصاب تصدق على الحنطة المختلطة بالتبن والتراب، او ان الماء الذي ثبت انه مطهر يصدق على الماء المختلط بالتراب فهذا تطبيق في مقام الاخبار عن الواقع وان المفهوم الواقعي يشمل مثل هذا الفرد . فهذا هو محل البحث في حجية التطبيقات العرفية اي ما كانت من سنخ الاخبار.

المطلب الثاني:

ان التطبيقات العرفية التي هي من سنخ الاخبار تنقسم الى انحاء ثلاثة:

1- فتارة يكون دخيلا في بيان حدود الموضوع للحكم

2- وتارة يكون دخيلا في تشخيص الموضوع خارجا

3- وتارة يكون دخيلا في اختراع وايجاد مصداق للموضوع خارجا.

اما النحو الأول:

وهو ان يكن التطبيق العرفي بيانا لحدود الموضوع مثلاً اذا جرت معاملة بين طرفين كمعاملة البيع فقال: بعتك بدينار فما هو المرجع في الدينار دينار البلد؟ او الدينار العام؟ هذا يرجع لتحديد حدود الموضوع

فيقال المنصرف من المعاملة ما عليه عرف البلد من الدينار.

او انه اذا حصل تداين فهل المنصرف منه اداءه في بلد الدين او في أي بلد آخر فيقال ان المصرف بلد المعاملة بلد الدين، كما يقال ان المنصرف من حرمة استعمال ادوات اللهو ما كان أداة لهو او اداة قمار بحسب بلد الاستعمال. فهنا يرجع الى التطبيق العرفي لبيان حدود موضوع الدليل او موضوع المعاملة.

النحو الثاني:

ان يرجع للتطبيق العرفي في تشخيص حصول الموضوع او عدم حصوله فهناك موضوع متفق عليه انما الكلام: وجوده او عدم وجوده أحيانا بنحو التطبيق العرفي فالعرف يقول ان الدم الذي هو موضوع للنجاسة لا ينطبق على الدم المجهري وان كان فيه خصائص الدم ولا ينطبق على اللون وان كان فيه خصائص الدم بل ينطبق على ما كان له جرم.

او ان عنوان الدرهم ينطبق على المغشوش بنحاس، فهذا تدخل بالتطبيق العرفي في مقام تشخيص الموضوع.

والنحو الثالث:

ان يرجع الى التطبيق العرفي في إيجاد مصداق او اختراع مصداق للموضوع وهذا هو مشغل البحث : ان ما يخترعه العرف من ايجاد لمصداق جديد للموضوع هل يكون النظر التطبيقي للعرف فيه حجة أولا؟

المطلب الثالث:

الرجوع للعرف في مقام التطبيق والبناء عليه ممكن في عدة موارد وبعدة وجوه :

الأول :

ان يكون وضعا تعينيا على نحو الحكومة العرفية على المفهوم الوارد في لسان الدليل: مثلاً لنفترض انه في زمان النبي ص كان مفهوم الحول في ادلة الزكاة منصرفا للسنة القمرية ولكن حيث شاع استعماله في السنة الشمسية في زمن الائمة ع المتأخرين نتيجة لاختلاط العرب بغيرهم اصبح للحول وضع تعيني فكان الاستعمال الشائع في زمن الائمة المتأخرين بمثابة توسعة المفهوم عرفا وهذا ما يصح ان يعبر عنه بالحكومة العرفية.

او يقال ان لفظ الامام في زمان في زمن النبي ص منصرف للامام المعين من قبل الله تعالى، لكن في زمن الائمة المتأخرين شاع استعمال الامام في كل حاكم لذلك في صحيحة محمد بن قيس التي استدل بها على ثبوت الهلال بحكم الحاكم: اذا شهد شاهدان عند الامام على انهما رايا الهلال منذ ثلاثين يوما امر الامام بالافطار، فيقال ان الامام في الرواية يشمل الامام بمعنى الحاكم ومن بيده أمور المسلمين حتى لو لم يكن اماما حقا بلحاظ ان عنوان الامام حصل له توسعة في مفهومه لما يشمل ذلك نتيجة شيوع الاستعمال ، فاذا كان من باب الوضع التعيني صارت له حكومة عرفية على العنوان الوارد في لسان الأدلة.

ومن هذا القبيل ما ذكره بعض اساتذتنا من ان عنوان لا ينبغي وان كان في زمن القرآن ظاهرا في عدم الميسورية بحيث يكون ظاهرا في الحرمة والالزام، لكن حيث شاع استعماله في رجحان الترك اصبح له سعة في المفهوم بما يشمل الرجحان فلا يستفاد منه لو ورد في لسان الأئمة المتأخرين الحرمة والالزام بالترك

فاذن فلا اشكال في هذا القسم من التطبيقات العرفية لان مرجعه الى ظهور انعقد في زمان النص.

الوجه الثاني:

ان يكون ذلك من باب الدلالة الالتزامية العرفية للدليل وهذا ما تعرض له الصدر قده في بحث الاستصحاب في مورد: هل تعتبر الوحدة بين المتيقن والمشكوك بحيث يصدق لا تنقض اليقين بالشك؟

فأفاد هناك بأنه حتى لو كان التطبيق العرفي غير حجة في نفسه لكن احتفاف الدليل به مع كونه امرا متعارفا ولا يشترط ان يكون هو الغالب فان احتفاف الدليل به مؤثر في فهم المراد الجدي من الدليل، حيث ان احتفاف الدليل به يشكّل دلالة التزامية عرفية على ضوء هذا الامر المتعارف،

فمثلاً استدل سيدنا الخوئي قده بان الأدلة الواردة ان من قطع ثمانية فراسخ قصر الصلاة تنصرف الى ثمانية فراسخ مبدؤها آخر البلد لا مبدؤها مسكن الانسان والسر في هذا الانصراف ان هناك ديدنا متعارفا لدى الناس وهو تقدير المسافة بين البلدان والمدن, فينصرف لما عليه هذا المتعارف

او عندما يرد في لسان الدليل من قصد الإقامة في بلد عشرة أيام اتم وصام فيقال بما ان المتعارف في البلد شموله لضواحيه ومزارعه فلأجل ذلك لو خرج لمزارع البلد فهو ما زال مقيما والدليل ينصرف الى ذلك.

او يقال لا يجوز نقل زكاة الفطرة من بلد المكلف الى غيره فالتطبيق العرفي لبلد المكلف بحيث يشمل مزارعه واحياءه ولو كانت منقطعة في البنيان عن ذات البلد يكون بمثابة القرينة المتصلة الحافة بالأدلة بحيث تنصرف اليها فلا كلام في الحجية اذا كان بهذا النحو.

المورد الثالث:

ان يكون من باب الاطلاق المقامي بمعنى انه امر متعارف وكان بإمكان الشارع الردع عنه وحيث لم يردع عنه مع كونه في مقام البيان كان مقتضى الاطلاق المقامي للأدلة امضاء هذا المتعارف. فيقال بدخول كثير من التطبيقات العرفية حتى لو كانت تسامحية بلحاظ الاطلاق المقامي. فاذا فرضنا ان العرف بنى على شمول عنوان الحول للسنة الشمسية كما في باب الزكاة، حيث العرف متفاوت فيتسامح في التراب الذي هو موضوع للتيمم بما لا يتسامح في الحنطة التي هي موضوع الزكاة فالتراب المختلط بالتراب بالتبن بدرجة 30 بالمئة تراب فيصح التيمم بخلاف الحنطة فلا يتسامحون فيها بهذا النسبة، فلا تكون نصابا زكويا ويتسامحون في الحنطة بما لا يتسامحون في الذهب فان الحنطة اذا كانت مختلطة بالتراب بنسبة 2 او 3 بالمئة يقبلون وقد لا يقبلون ذلك في الذهب.

فهذا التفاوت في التطبيق العرفي بمقتضى الاطلاق المقامي يكون ممضى وحجة اذا كان معاصرا للشارع ومحل التفات وإمكان الردع عنه. فمقتضى الاطلاق المقامي حينئذ امضاؤه.

### 093

المطلب الرابع:

وهو ما اذا فرضنا ان التطبيق العرفي للعناوين الواردة في لسان الادلة لم يصل الى حد الوضع التعيني ولم يكن شائعا شيوعا يدرجه في القرائن المتصلة بالأدلة، او كان بهذه المثابة ولكن كان تسامحيا مع التفات العرف الى كونه تسامحيا حيث افاد السيد الصدر قده في البحوث في بحث الاستصحاب ان التطبيق وان كان شائعا الا انه اذا التفت الى كونه تسامحيا فهو مانع من صلوحه للقرينية على مفاد النصوص او مانع من صلاحيتيه للتأثير في استظهار المراد الجدي من النصوص ولو على نحو المانعية من الاخذ بالظهور او كان فردا شائعا في زمان النصوص ولكن كان تسامحيا بحيث لا يحرز امضاؤه بالإطلاق المقامي او لم يكن موجودا في زمن النص كما لو كان تطبيقا حادثا مستجدا ككثير من التطبيقات التي سنشير اليها.

فمع ذلك كله فحينئذ ما هو وجه حجيته ؟

وهنا يمكن ذكر عدة وجوه:

الاول:

ان يكون التطبيق العرفي كاشفا عن سعة المفهوم فهو ملحوظ على نحو الطريقية لسعة المفهوم او ضيقه .

فمثلاً لو ورد في لسان الدليل انه لو اقام المسافر في بلد عشرة ايام اتم الصلاة وقام تطبيق عرفي على ان الخروج من البلد لمناطق ليست من البلد ولكن لا تبلغ المسافة الشرعية بينها وبين بلد الاقامة وكان خروجه يسيرا كان يخرج ساعة من النهار او ساعات ولكن مرة واحدة خلال عشرة ايام فان العرف يراه مقيما مع انه خرج عنه فان هذا التطبيق كاشف عن سعة مفهوم الاقامة بما يشمل مثل هذا المصداق.

او كما قيل في الدم بان الدم المجهري بنظر الصدق العرفي ليس دما مع انه دم عقلا فان هذا النظر العرفي كاشف عن ضيق المفهوم المستفاد من الدليل.

اذن ففيما اذا كان التطبيق كاشفا عن سعة المفهوم او ضيقه بنحو لوحظ على نحو الطريقية لحدود المفهوم فلا اشكال في حجيته بلحاظ ان مرجعه حينئذ الى حجية الظهور اذ بعد تحديد المفهوم بالتطبيق كان العنوان الوارد في الدليل ظاهرا على طبق مساحة التطبيق سعة وضيقا.

وهذا ما ارتضاه سيدنا الخوئي قده في باب التطبيقات العرفية.

الوجه الثاني:

ان نفس العنوان الوارد في لسان الدليل ليس له معنى واقعي نفس امري بل معناه ومفهومه ابتداءا هو ما صدق عليه عرفا وهذا كثير الورود في لسان الادلة فمثلاً اسماء المدن كعنوان مكة والمدينة ، فانه ظاهر في لسان الادلة انه ما صدق عليه عرفا انه مكة ترتبت عليه اثار معينة فهو يتسع باتساع التطبيق في كل زمن او يضيق ومن هذا القبيل عنوان الهتك وعنوان التعظيم فاذا قيل لا يجوز الصلاة متقدما على قبر المعصوم اذا صدق عليه عنوان الهتك عرفا بلحاظ ان عنوان الهتك من البداية ليس له معنى واقعي بل معناه ما صدق عليه عرفا وكذا عنوان التعظيم.

ومن هذا القبيل عنوان اداة القمار او عنوان اداة اللهو او ما اخذ في مفهوم الغناء بانه (الترجيع بنحو مناسب لمجالس اللهو) فان المناسبة ليس لها معنى واقعي وراء الصدق العرفي واشباه ذلك.

فاذا كان العنوان الوارد في لسان الدليل ظاهرا فيما صدق عليه عرفا اتسعت مساحة المفهوم لكل تطبيق عرفي بشرط ان يكون تطبيقا معتبرا عرفا.

الوجه الثالث:

ان لا يكون كاشفا عن سعة المفهوم وليس مفهومه هو ما صدق عليه عرفا بل كان له مفهوم واقعي والتفت العرف الى ان التطبيق مجرد تطبيق محض لا انه ملحوظ على نحو الطريقية للكشف عن حدود المفهوم فهل يمكن البناء على حجيته ام لا؟

وهنا اراء ثلاثة:

الراي الاول:

ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قده

وذكر ذلك عند بحثه حول هذه الفقرة من دليل الاستصحاب وهي لا تنقض اليقين بالشك عند بحثه حول اعتبار الوحدة سنخا بين المتيقن والمشكوك كما ذهب اليه المحقق الحائري في درر الفوائد وتبعه السيد الامام قده في كتاب الطهارة وفي رسالته في الاستصحاب من ان التطبيقات العرفية وان كانت ملحوظة على نحو الموضوعية الا انها حجة في نفسها ما لم تكن على نحو التسامح بان يلتفت العرف الى انها تسامح وتساهل في مقام التطبيق.

ووجه الحجية بمقدمتين :

المقدمة الاولى:

ان المشرع ليس له طريقة خاصة لا في تحديد المفاهيم ولا في مقام تطبيقها على المصاديق كي تشكل ردعا او قرينة على الخلاف فمقتضى ذلك انه جرى على وفق الارتكاز العرفي في تحديد المفاهيم وفي تطبيقها على المصاديق اما من باب الاطلاق المقامي او من باب لو كان لبان اذا عد نهجا مستقلا عن الاطلاق المقامي في كشف امضاء الشارع.

المقدمة الثانية:

اننا اذا رجعنا الى المرتكز العرفي وجدنا ان العرف في خطاباتهم القانونية من بعضهم لبعض كما في تلقي اوامر الاب او شيخ العشيرة او الدولة يعتمدون في مقام العمل بالعنوان الوارد في لسان الدليل على ما يتلقاه العرف عند سماع العنوان كحد للمفهوم وعلى ما يشخصه العرف من مصاديق حقيقية بنظره للعنوان الوارد في لسان الدليل من دون نكير او توقف.

وقد عبر المحققان الحائري والاصفهاني قده عن ذلك بانه : ان المشرع في مقام القاءه للأدلة تحدث بما هو واحد من اهل العرف وخاطب المكلفين مخاطبة العرف بعضهم لبعض لا بما هو مطلع على حقائق الامور، فمقتضاه امضاء هذا الارتكاز العرفي حتى في مقام تطبيق المفاهيم على مصاديقها.

بل وزاد المحقق الحائري في درر الفوائد بان المرتكز العرفي في التطبيق على المصاديق حجة على المكلف وان احرز خطا العرف في التطبيق لا انه بمجرد الشك في صحة التطبيق العرفي وعدمه اذ المفروض ان التطبيق العرفي على المصداق ليس على نحو الاعتبار كي لا يكون قابلا للتخطئة والتصويب وانما هو على نحو الاخبار على الموضوع الذي فرض له معنى واقعي ومع ذلك يكون بناء العرف على التطبيق حجة عليه وان كان مخطئا.

وبناءً على هذا اذا فرضنا ان العقل يرى ان الكلب الميت ليس كلبا لان قوام الكلبية بروح الحياة فيه لكن العرف يراه كلبا حقيقة بنظره فيترتب عليه آثار الكلب.

او اخذ عنوان الحول سواء في الزكاة او في الخمس فاذا كان المنصرف هو الحول القمري الذي يعتمد على الاهلة وبدا الحول في النصف من الشهر لاول السنة بلحاظ الهلال فهل يتم الحول بالنصف من الشهر فيما قابله مع انه يحتاج الى نوع من التلفيق اذ ليس هناك عدد محدد يعمل فهنا يؤخذ بنظر العرف في مقام التطبيق وان كان على نحو التلفيق والكسر والانكسار.

او مسالة الرشد حيث ان المكلف الرشيد البالغ له الولاية على امواله او ان البنت البكر الرشيدة بناءً على بعض الاراء لها الولاية في عقد النكاح بل في فرض فقد الاب والجد لها الولاية عند الجميع، فان تحديد مصداق الرشد بان تكون معاملاته المالية عن تدبير ونظر مما لا يتصف الا بنظر العرف فيقال بان هذا التطبيق العرفي حجة.

ولكن اورد عليه سيدنا الخوئي:

بانه لم يقم دليل على حجية نظر العرف في مقام التطبيق فانه اذا كشف التطبيق عن المفهوم سعة وضيقا اي اخذ التطبيق على نحو الطريقية للمفهوم كان حجة لا من باب حجية التطبيق والصدق العرفي بل لأوله الى حجية الظهور حيث ان المفهوم سيكون ظاهرا بحدود مقام التطبيق وحينئذ ما دل على حجية الظهور من امضاء الشارع يشمله، واما اذا لم يدخل في حجية الظهور والمفروض ان ليس لنا اطلاق مقامي يمضيه لانه لم يكن في زمن النص او لم يحرز وجوده و شيوعه في زمن النص كي يشمله الاطلاق المقامي بل كان مستجدا كما اذا افترضنا ان العرف يرى ان الميت دماغيا ميت وان لم يتوقف قلبه عن النبض وامثال ذلك ، فلا دليل على حجية التطبيق العرفي.

ودعوى:

ان العرف في مقام خطاب بعضهم لبعض بالخطابات القانونية يتكئون على نظر العرف في تشخيص المصاديق اول الكلام اذ لم نحرز بناءهم على مؤاخذة من يشك في ان هذا المصداق مصداق للمفهوم ام لا فضلا عن مؤاخذتهم لمن يقوم بتخطئة العرف في الصدق فلو اعتذر شخص لمنشأ عقلائي انني لا احرز هذا المكلف رشيدا كي يسلم اليه امواله او اعتذر الطبيب انني لا احرز ان هذا ميت و ان مات دماغيا ويقطع بعدم عوده الى الحياة مرة اخرى فاننا لم نحرز بناء العرف على الاحتجاج عليه ومؤاخذته بالاثار في فرض الشك فضلا عن فرض التخطئة فمع عدم الدليل كيف يقال بحجية التطبيقات العرفية في نفسها؟

### 094

### الراي الثاني:

هو التفصيل بين التحديدات الشرعية والموضوعات القابلة للقلة والكثرة.

فاذا كان الموضوع المأخوذ في لسان الدليل من التحديدات كتحديد الكر ، و تحديد المسافة الموجبة لقصر الصلاة ، او تحديد الصيام بشهر ، او تحديد اقل الحيض واكثره ، او تحديد عدتي الطلاق والوفاة وما اشبه ذلك من الموضوعات التي هي من قسم التحديدات.

فهنا لا يؤخذ بالنظر العرفي في مقام الصدق.

اما اذا كان من الموضوعات المشككة التي ليس لها حد شرعي فهي قابلة للقلة والكثرة كما اذا كان موضوع المطهرية هو الماء ، وصدق عنوان الماء على مراتب وجود الماء وافراده تشكيكي ، فهناك المرتبة الخالصة وهناك المرتبة المخلوطة بالتراب و غيرها.

فيقال اذا كان الموضوع المأخوذ في لسان الدليل من الموضوعات القابلة للتشكيك فحينئذٍ يعد القاء الحكم بموضوعه الى العرف العام مع الالتفات الى وجود تطبيقات عرفية لهذا العنوان بل بعضها تسامحية شائعة ، فان مقتضى الاطلاق المقامي لإلقاء هذا الحكم بما له من موضوع ذي تطبيقات عرفية امضاء لهذه التطبيقات.

او فقل حيث ان الشرع ليس له طريقة في مثل هذه العناوين لا بالنسبة لتحديد المفهوم ولا بالنسبة للتطبيق على مصداقه فظاهر حال الشارع في القائه لهذه القضية التشريعية انه على طبق نظر العرف في حد المفهوم والمصداق وهذا من باب الاخذ بظاهر حال الشارع في مثل هذا المورد الذي يكون تحكيما لنظر العرف.

اما اذا كان الموضوع من التحديدات فيقال ان نفس تصدي الشارع للتحديد ظاهر في انه لا ترتب للأثر الا بهذا الحد او انه ظاهر في الغاء نظر العرف في مقام التطبيق خصوصاً اذا كان التطبيق مسامحيا.

او فقل ان نفس اهل العرف عندما يتلقون خطابا قانونيا من شيخ العشيرة او الدولة و كان موضوعه محددا من قبل المقنن فانهم لا يُخضعون تنقيح الموضوع للنظر في مقام التطبيق ، بل يعملون به بحذافيره.

ولذا اشكل سيدنا (قده) الذي لا يرى حجية نظر العرف في مقام التطبيق جملة و تفصيلا انه لا يمكن الإلتزام بذلك خصوصاً في التحديدات ، فهل يلتزم احد بانه لو عقد على المعتدة قبل ساعة من نهاية العدة لم تحرم عليه؟! ولو دخل بها لم تحرم مؤبدا؟! لأن للعرف نظرا تطبيقيا في مصداق العدة ؟ او هل يلتزم احد بان الماء الناقص عن الكر بمقدار اصبعين لا ينفعل بملاقاة النجاسة لان العرف يراه كرا وان لم يبلغ الحد ؟ وغير ذلك من التحديدات.

ولكن ظاهر كلام السيد الإمام (قده) عند بحثه حول حجية النظر العرفي في مقام التطبيق انه لا فرق بين الموضوعات سواء كانت من قبيل التحديدات او غيرها ، لأن نكتة الحجية واحدة ، اما ان تقبل في الجميع او ترفض في الجميع ، حيث ذكرنا ان النكتة هي ان مخاطبة الشرع للمكلفين كمخاطبة اهل العرف بعضهم لبعض ، وان المشرع في خطابه للمكلفين انما يخاطبهم بما هو واحد من اهل العرف ومقتضاه امضاء طريقتهم ، فكما ان هذه النكتة تقتضي الاخذ بما يستظهره العرف من تحديد للمفهوم تقتضي الاخذ بالنظر العرفي في مقام التطبيق و مقتضى عموم هذه النكتة شمولها للموضوعات التي هي من قبيل التحديدات.

نعم لا عبرة بالتسامح العرفي فاذا افترضنا ان المسافة وهي ثمانية فراسخ الا عشرة امتار تعد ثمانية فراسخ تسامحا فحينئذٍ لا نحرز احتجاج العرف على بعضهم البعض في مثل هذا الفرض وهو النظر التسامحي

اما اذا كان العرف يرى ان ثمانية فراسخ الا شبر هي ثمانية فراسخ ، وان 27 شبرا في الكر الا اصبع كر ، أي انه يرى الكر مراتب تشكيكية ، وهذا من مراتبه على نحو الحقيقة ، فكيف يتأمل في ذلك بالتفصيل بين الموضوعات التي هي قابلة للتشكيك والموضوعات التي هي من قسم التحديدات فان النكتة واحدة ، اذ لا نزعم حجية النظر العرفي التسامحي كي يقال ان القاء الحد من قبل الشارع الغاء للتسامح وانما المدعى ان الفرد الناقص بنظر العرف مصداق حقيقي للعنوان.

اقول:

نعم إذا رجع الا شكال الى التفصيل في بناء العرف انفسهم وان العرف أي عرف اهل المحاورة اذا تلقوا خطابا على نحو التحديد كان لهم جمود على الحد الوارد ، او لا اقل اننا لا نحرز بنائهم على الاخذ بالفرد الناقص في مقام التحديدات ، فهذا يكفي في المنع فيرجع النقاش الى الصغرى و هي هل ان اهل العرف في الخطابات القانونية المشتملة على التحديد يأخذون بالفرد الناقص كمصداق حقيقي للعنوان ام لا ، والا فاذا لم يحرز ذلك لم يحرز امضاء الشارع له لا بظاهر حاله ولا بالإطلاق المقامي.

### الراي الثالث: ما ذكره المحقق الهمداني قده

ان نظر العرف التسامحي اذا كان شائعا حجة حتّى مع الالتفات الى كونه تسامحيا و قد ذكرنا في المطلب الثاني عند دخولنا في البحث ان نظر العرف في مقام التطبيق تارة يكون بيانا لحدود الموضوع وأخرى يكون تشخيصا للموضوع في مصداق معين وثالثة يكون ايجادا لمصداق.

وهذا ما يقصده المحقق الهمداني ان العرف في النظر التسامحي يقول: هذا وان لم يكن فردا حقيقة الا ان العرف يعتبره فردا و مصداقا ، و ذكرنا ان هذا هو مشغل البحث و نقطة رئيسة في البحث .

والبحث في توجيه ما ذكره المحقق الهمداني (قده) تارة بوجه عام وأخرى بوجه خاص في باب الاستصحاب من حيث صدق نقض اليقين بالشك ، فهنا في مقام الاستدلال على تمامية الراي الثالث نذكر وجهين:

وجها عاما و وجها خاصا بباب الاستصحاب.

اما الوجه العام :

فهو ما أشار اليه المحقق قده من ان النظر العرفي التسامحي كإطلاق عنوان اهل الستر و العفاف على من يرتكب صغيرة بعذر عرفي كالحياء مثلاً هو توسعة عرفية للمفهوم ، ومرجع هذه النكتة الى ان العرف عندما يتلقى المفهوم من لسان الدليل يتلقاه بنحو السعة الشاملة لهذا المصداق التسامحي،

والعبرة بما يتلقاه العرف بما هو عرف من العناوين الواردة في لسان الأدلة ، وحيث ان العرف يتلقى عنوان اهل الستر بالنحو الواسع الشامل لهذا الفرد التسامحي كان النظر العرفي حجة.

وامثلة المقام كثيرة:

فمثلاً لو قال صل مستقبلا او قال فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام ، فان الاستقبال او تولية الوجه شطر المسجد له فرد حقيقي وهو مسامتة الجبهة لجرم الكعبة المشرفة ، وله مصداق تسامحي وهو مسامتة الجبهة لجهة الكعبة ، ولذا لو ان البوصلة الموثوق بها عيّنت ان القبلة في الجنوب الغربي بمقدار خمس و اربعين درجة مثلاً فان العرف يرى ان استقبال الجنوب الغربي بمقدار خمس وثلاثين او اربعين درجة استقبال وتولية.

بل ان هناك مصاديق يقر العرف بانها مصاديق مستجدة بعد مضي زمان النص ومع ذلك يتلقى العنوان شاملاً لها ، مثلاً في استقبال القبلة في أمريكا هل المدار على الجنوب الشرقي ام الشمال الشرقي؟ و هذا الاختلاف راجع الى ان النظر العرفي للاستقبال في زمن النص كان مبنيا على البعد المسطح ، أي النظر للأرض على انها مسطحة ، و حيث ان مكة تقع في الجنوب الشرقي بالنسبة الى هذه البلاد فالاستقبال الى الجنوب الشرقي ، ولكن بعد ان التفت العرف الى كروية الأرض و مقتضى ذلك رسم خطوط العرض عليها ومقتضى رسم خطوط العرض عليها تقوس الخط نتيجة لكروية الجسم وهذا يقتضي ارتفاع الخط بمقدار الى جهة الشمال وان كان المستقبل في جهة الغرب ولكنه اذا توجه للشرق عبر هذا الخط الكروي كان استقباله للشمال الشرقي لا الى الجنوب الشرقي ، فان نظر المحقق الهمداني قده من شمول الحجية للنظر العرفي يشمل ما يراه العرف نظرا مستجدا لما بعد زمان النص.

و كذلك الكلام في الغَسل فاذا اعتبر المشرع الغسل للوجه من الا على للأسفل فان العرف يرى انه اذا ابتدأ الغسل بالا على نحو الأسفل فان غسل يمين الوجه من اليمين الى اليسار وغسل يساره من اليسار الى اليمين لا يخل بعنوان الغسل من الا على الى الأسفل فهو مصداق تسامحي له ، و هكذا الأمثلة.

ولكن يلاحظ على ما افيد:

ان انطباق العنوان الوارد في لسان الدليل على المصداق التسامحي ان دخل ضمن الوجوه الخمسة التي ذكرناها بان كان وضعا تعينيا في زمن النص، او كان عرفا تسامحيا لم يلتفت العرف الى كونه تسامحيا بحيث عد قرينة متصلة بالدليل ، او كان لشيوعه دخلٌ في شمول الاطلاق المقامي له ، او ان بناء العرف على تطبيق العنوان عليه كاشف عن سعة حدود المفهوم له ، او كما ذكرنا من ان نفس العنوان الوارد في لسان الأدلة يراد به ما صدق عليه عرفا، من دون ان يكون له معنى واقعي.

ولا يبعد ذلك في عنوان اهل الستر بان ظاهر هذا العنوان ما صدق عليه بالنظر النوعي انه من اهل الستر ، ولذا لا يخل به من اكتشف خطيئته او ذنبه ولا يخرج بذلك عن عنوان كونه من اهل الستر اذ المراد بذلك اهل الستر بنظر العرف فحينئذٍ لا كلام لنا بالحجية .

اما مع اعتراف العرف بانه تسامح و عدم اندراجه تحت احد الوجوه الخمسة و مع ذلك يعتبر توسعة عرفية للمفهوم بحيث يتلقى العرف المفهوم شاملاً له ، فهذا محل منع.

وان كان المثال وهو من ارتكب صغيرة و كان جامعا لعنصرين: أي كان كارها للعمل كما إذا حضر في مجلس الغيبة كارها و كان بقاؤه لمرتبة من الحرج وان لم يبلغ الحرج الشديد فان هذا لا یخرجه عن عنوان العدالة والمصداق حينئذٍ حقيقي وليس تسامحيا.

ويأتي الكلام في الوجه الخاص في باب الاستصحاب.

### 095

ذكرنا في توجيه مدعى المحقق الهمداني قده بان هناك وجهين: وجها عاما لسائر الموارد ووجها خاصا بباب الاستصحاب.

وذكرنا ان النكتة في الوجه العام كما يظهر من عبارته هو ان التسامح العرفي توسعة عرفية للمفهوم وسبق النقاش في ذلك.

وقد تذكر نكتة اخرى للمحقق الهمداني قده وهي التمسك بالاطلاق المقامي .

وبيان ذلك:

ان المشرع عندما القى تكاليفه على العرف العام مع التفاته الى ان للعرف العام انظار تطبيقية تسامحية في جملة من الموارد يعمل بها مع التفاته للتسامح فيها ولم يصدر من الشارع تنبيه على خطأ هذه الطريقة، فيستفاد من الاطلاق المقامي لا لدليل خاص مثل ( ان تعرفوه بالستر والعفاف، او دليل حرمة ادوات القمار، او دليل لا تنقض اليقين بالشك) بل الاطلاق المقامي لمجموع الادلة الشرعية يرشد لحجية النظر العرفي في مقام التطبيق ولو كان تسامحيا، اذ المشرع مع التفاته لذلك لم ينبه ولم يخطئ.

ولكن

نكتة الاطلاق المقامي انما يتم التمسك بها في المقام اذا احرزنا ان العرف فيما بينهم اي في تكاليفهم الخاصة الصادرة من بعضهم للبعض الاخر يحتجون على بعضهم بالنظر العرفي التسامحي ولو كان من يحتجون عليه مخطئا لذلك او مشككا، فاذا احرزنا هذه النقطة فيقال المستفاد من الظهور المجموعي لسائر الادلة الشرعية او من الاطلاق المقامي لسائر الادلة الشرعية امضاء هذا النظر التسامحي لبناء العرف في كل مورد على حجيته حتى في حق من يخطئ او يشكك.

اما اذا قلنا ان هذا لم يحرز او احرز العدم فلم نحرز بالاطلاق المقامي وجود حجية لهذا النظر العرفي التطبيقي كي يستفاد من السكوت امضاؤه او البناء عليه.

هذا ما يتعلق بالوجه العام.

### اما الوجه الخاص

وهو ما يرتبط بدليل الاستصحاب فقد تعرض الاعلام في اواخر بحث الاستصحاب الى شروط جريان الاستصحاب ومنها هو شرط بقاء الموضوع اي ان الموضوع المشترك بين القضية المتيقنة والمشكوكة لابد من بقاءه من اجل اجراء الاستصحاب.

وهناك افاد المحققان الاصفهاني والعراقي وتبعهم سيد المنتقى قدست اسرارهم :

انه هل يمكن اعتماد النظر العرفي التسامحي في بقاء الموضوع ام لا

وهذا ما نريد اقتناصه في محل كلامنا مع انه لم يتعرضوا له في محل الكلام

فنقول ان هناك امورا ثلاثة يترتب عليها الاستدلال لإثبات حجية النظر العرفي التسامحي في تطبيق دليل الاستصحاب

الامر الاول:

ان هناك فرقاً بين نظر العقل ونظر العرف في بقاء الموضوع فان بينهما عموماً من وجه، اذ قد ينتفي الموضوع عقلا ويبقى عرفا وقد ينتفى الموضوع عرفاً ويبقى عقلاً، فاذا قيل الماء المتغير بالنجاسة نجس، وزال تغير الماء بعامل خارجي، فهل يجري استصحاب النجاسة ام لا وجريان استصحاب النجاسة فرع بقاء موضوع القضية المتيقنة وهي نجاسة الماء بالتغير والقضية المشكوكة وهي نجاسة الماء بعد زوال التغير

فيقال بالنظر العقلي ارتفع الموضوع لان حيثية التغير بنظر العقل حيثية تقييدية في ثبوت النجاسة

بينما بالنظر العرفي الموضوع هو ذات الماء لا الماء المتغير وان التغير بنظر العرف مجرد واسطة في الثبوت اي حيثية تعليلية لعروض النجاسة على الماء، فيجري الاستصحاب

وقد ينتفي الموضوع بنظر العرف ويبقى بنظر العقل

فمثلاً الماء المصعد المتحول الى بخار فانه بنظر العرف اختلف الموضوع حيث كان ماءا فصار بخارا فلا مجال لاستصحاب النجاسة بينما الموضوع بالنظر العقلي هو الذرات المائية لم تتغير وان اكتسبت صورة اخرى

او لو افترضنا ان النجس استحال الى شيء اخر كما لو استحال الدم الى صورة اخرى فانه بنظر العرف انتفى الموضوع وبنظر العقل ما زال باقيا. فبين نظر العقل ونظر العرف اختلاف في بقاء الموضوع.

واذا لاحظنا نظر العرف فانه ايضا يختلف اذ تارة يلاحظ نظر العرف بالنسبة للمدلول اللغوي الى الدليل واخرى يلاحظ بحسب المناسبات الارتكازية لديه

فمثلاً اذا نظرنا الى رؤية العرف بالمنظار الاول وهو ما يفهمه العرف من المدلول اللغوي للسان الدليل فهناك فرق بين ان يقول المولى الماء المتغير نجس او يقول الماء نجس اذا تغير، فان قوله الماء المتغير نجس ظاهر في ان التغير جزء من الموضوع لانه اخذه وصفا

واما قوله الماء اذا تغير ينجس فان ظاهره ان التغير واسطة في ثبوت النجاسة للماء فبناءً على المدلول اللغوي للدليل لا يجري الاستصحاب في الاول لو زال التغير بخلافه في الثاني.

بينما اذا اخذنا بنظر العرف بحسب المناسبات الارتكازية فان العرف لا يرى فرقا بين الصيغتين اذ بمناسباتها الارتكازية يرى ان التغير مجرد واسطة في ثبوت النجاسة لذات الماء لا انه قيد في موضوع النجاسة .

كما ان نظر العرف ايضا بحسب المناسبات الارتكازية يختلف، فقد يكون موضوع واحد بلحاظ حكم بقي موضوعه وبلحاظ حكم اخر لم يبق موضوعه،

مثلاً اذا افترضنا ان الكلب استحال ملحا او استحال متربة فان لاحظنا الحكم بالنجاسة فالموضوع بنظر العرف تغير حيث ان موضوع النجاسة هو الصورة النوعية وهي صورة الكلب وقد زالت.

واما ان نظرنا للحكم بالملكية اي كان الكلب ملكا لزيد فهل هو مملوكا له بعد ان صار مملحة فيقال ان العرف بحسب مناسباته الارتكازية يرى ان الموضوع باق بلحاظ حكم الملكية مع ان المورد واحد الا ان نظر العرف بحسب مناسباته الارتكازية يختلف من حيث تقريره لبقاء الموضوع وعدمه.

كما ان العرف بحسب مناسباته الارتكازية قد يكون له نظر حقيقي في بقاء الموضوع وقد يكون له نظر تسامحي في بقاء الموضوع،

فمثلاً في التفريق الذي نقله الشيخ الاعظم قدس سره في الرسائل عن المحقق الثاني في الفرق بين النجس والمتنجس قال اذا استحال الخمر خلا او استحالت الميتة ملحا فانه يحكم بالطهارة لانتفاء الموضوع حقيقة بنظر العرف

اما في المتنجس اذا استحال الخشب المتنجس رمادا مثلاً فان العرف يرى بحسب نظره الدقي لا نظره العقلي ان الجسم هو الجسم فالموضوع باق لكن زال بالنظر التسامحي

او مثلاً بشكل اوضح فيما اذا تغير الجنس بان حول الذكر نفسه انثى بإزالة موطن العورة مثلاً او حولت الانثى نفسها ذكرا بتغيير موطن العورة فيقال اذا اعتمدنا على النظر العرفي الحقيقي فالجسم هو الجسم والروح هي الروح كان هذا انثى فهو انثى وكان ذكرا فهو ذكرا

اما النظر العرفي التسامحي فيقول مناط الذكرية والانثوية هو الموضع الخاص وقد تغير

اذن النظر العرفي نفسه قد يكون حقيقيا وقد يكون تسامحيا، وهذا يعني هل ان المناط في بقاء الموضوع هو النظر العقلي ام النظر العرفي والنظر العرفي بحسب ما يفهمه من المدلول اللغوي من لسان الدليل او بحسب ما يستظهره بلحاظ مناسباته الارتكازية ، وعلى الثاني فهل المدار على خصوص النظر العرفي الحقيقي ام يكفي النظر التسامحي في جريان الاستصحاب .

الامر الثاني:

لا اشكال اننا في اجراء الاستصحاب لابد ان نرتكب تسامحا وتجوزا لان المولى عندما قال لا تنقض اليقين بالشك فانه جعل ميزان الاستصحاب صدق النقض اي ان يكون رفع اليد عن المستصحب بقاءً نقضا له ولكن النقض لا يصدق حقيقة في باب الاستصحاب بتمام موارده لان ما تعلق به اليقين غير ما تعلق به الشك فان ما تعلق به اليقين هو حدوث العدالة وما تعلق به الشك بقاء العدالة.

او في مثال اخر:

ما تعلق به اليقين هو نجاسة الماء المتغير وما تعلق به الشك هو نجاسة الماء الذي زال تغيره فلم يتحد متعلق الشك واليقين، فحينئذ لم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين كي يكون رفع اليد عن المتيقن نقضا حقيقيا

وبالتالي فاذا كان الميزان في جريان الاستصحاب صدق النقض فلا يمكن تحصيل النقض الحقيقي في باب الاستصحاب اذ يتعذر صدق النقض الحقيقي لاختلاف متعلق اليقين والشك فلا محالة المناط هو النقض التجوزي بان يتجاوز العرف عنوان الحدوث والبقاء وان يلحظ ذات المتيقن لكي يرد الشك على ما ورد عليه اليقين فيصدق النقض

او فقل لا بد ان يتجاوز العرف حيثية الزمن لاختلاف متعلق اليقين والشك بلحاظ الزمن كي يصدق عنوان النقض

فحيث ان جريان الاستصحاب منوط بصدق النقض ولكن الذي يكون مناطا لجريانه هو النقض التجوزي فهل نتوسع في النقض التجوزي لما يكون بقاءً بالنظر التسامحي العرفي وهل نتوسع بالنقض التجوزي لما يراه العرف نقضا للمتيقن مع انه في الحقيقة اثر الاثر.

فاذا افترضنا ان الحياة لازمها نبات اللحية ونبات اللحية اثره الشرعي حرمة الحلق فيقال ان استصحاب الحياة يثبت الاثر الشرعي لنبات اللحية اذ عدم ترتيب حرمة الحلق على استصحاب الحياة وان لم يكن نقضا حقيقة لكنه نقض تسامحي فان المناط ان اثر الاثر اثر ويكفي في صدق هذه القاعدة ان للحياة دخلا ولو تكوينا في ترتب الاثر الشرعي وهو حرمة الحلق على موضوعه وهو نبات اللحية .

وياتي الكلام في شرح كلام المحقق العراقي في هذا الموطن مع تعليق سيد المنتقى عليه وهو التوسعة في النقض التجوزي.

### 096

### الأمر الثالث: أفاد المحقق العراقي (قده) كما في نهاية الأفكار (ج4، ق2، ص11)

أنّه من أجل تحديد أنّ بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب هل هو البقاء بالنظر العقلي، أم البقاء بالنظر العرفي الحقيقي أو التسامحي، يُعتمد على تنقيح ما هو المدرك في اعتبار بقاء الموضوع.

والمدرك أحد وجهين:

الوجه الأوّل:

أن يستفاد اعتبار البقاء للموضوع من إرجاع الشكّ لليقين في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)؛ فإنّنا إذا لاحظنا هذه الفقرة، فبغضّ النظر عن عنوان النقض المأخوذ فيها بحيث يتمّ الاستدلال حتى لو لم يعبّر الإمام (ع) بعنوان النقض، كما لو قال: "لا ترفع يدك بالشكّ عمّا تيقّنت به"، أو قال: "إذا شككت فامضِ على ما تيقّنت به"،

فإنّ نكتة الاستدلال هي تعلّق الشكّ بما تعلّق به اليقين، أي أخذ في متعلّق الشكّ اليقين بشيء؛ لأنّه ليس شكّاً ابتدائيّاً، بل هو شكّ فيما تيقّن به وأنّه باقٍ أم لا،

فبما أنّه أخذ في متعلّق الشكّ اليقين بشيء، فهذا ظاهر في اتّحاد المشكوك والمتيقّن، وإلا لم يؤخذ في متعلّق الشك اليقين، ودلالة هذه الفقرة على اعتبار اتّحاد القضيّة المشكوكة والمتيقّنة تعني دلالتها على اعتبار بقاء الموضوع؛ لأنّه إذا اتّحدت المشكوكة والمتيقّنة، انتُزِع من هذا الاتّحاد بقاء الموضوع؛ إذ لو لم يكن الموضوع باقياً، لما اتّحدت القضيّة المشكوكة والمتيقّنة، فما دلّ على اعتبار الاتّحاد فقد دلّ على ما هو المنتزَع منه، وهو اعتبار البقاء للموضوع، فهذا هو الوجه في أنّه لا جريان للاستصحاب حتى يكون الموضوع المشترك بين القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة باقياً.

وحينئذٍ يتصوّر في المقام مبنيان بناء على هذا المدرك:

المبنى الأوّل:

أن التجوّز في اتّحاد القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة لا يسري إلى التجوّز في البقاء، بمعنى أنّه -كما ذكرنا سابقاً- لا يوجد اتّحاد حقيقيّ بين المشكوك والمتيقّن، حيث إنّ اليقين تعلّق بالحدوث، والشكّ تعلّق بالبقاء، فمن حيث اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة لا يوجد اتّحاد حقيقي، فهل التجوّز في الاتّحاد يسري للتجوّز في الأمور الأخرى، فنقول: كما أنّ اتّحاد المشكوك والمتيقن إنّما هو تجوّز عرفي، وإلا ليس هناك اتّحاد حقيقي، إذن أيضاً بقاء الموضوع بقاء تجوّزي،

فيقال: لا ملازمة بينهما؛ فإنّ التجوّز في الاتّحاد لا يسري للتجوّز في بقاء الموضوع، والوجه في ذلك أنّ هذه الفقرة -وهي قوله (لا تنقض اليقين بالشكّ)- حيث دلّت بالدلالة الالتزامية العرفية على اعتبار البقاء للموضوع؛ لأنّها دلّت على اعتبار الاتّحاد، فدلّت على اعتبار البقاء، فكأنّ عنوان البقاء وارد في لسان الدليل، فكأنّه قال: استصحب إن كان الموضوع باقياً؛ لأنّه مدلول التزامي عرفي للرواية،

فإذن ندور مدار عنوان البقاء، وحيث إنّ عنوان البقاء ظاهر في البقاء الحقيقي، فلا بدّ من الاقتصار على البقاء الحقيقي للموضوع، وإذ لا خلاف في مفهوم البقاء كي يرجع إلى العرف في تحديد مفهومه؛ فإنّ العقل والشرع والعرف متّفقون على مفهوم البقاء وحقيقة البقاء، كما أنّ الرجوع إلى العرف في مصاديق البقاء بعد المفروغيّة عن وضوح مفهومه ممّا لا وجه لحجّيّته؛ إذ لا حجّية للنظر العرفيّ في التطبيق بعد المفروغيّة عن وضوح المفهوم، إذن، لا بدّ من الاقتصار على البقاء الحقيقي، حيث إنّ مفهومه واضح، ولا خلاف فيه، ولا يرجع إلى العرف في المصاديق، فأين موقع البحث حينئذٍ بين الأعلام بناء على هذا التحليل؟

إذن، يقع البحث بين الأعلام في دليل الحكم المستصحب، لا في دليل الاستصحاب، أي نرجع للقضية التي نريد إجراء الاستصحاب فيها، ونلحظ دليلها؛ لأنّ دليل الاستصحاب تطبيق لكبرى لها دليل، فلا بدّ أن نرجع إلى دليل تلك الكبرى، فإذا رجعنا ووجدنا أنّه قال: "الماء المتغيّر نجس"، وإنّما احتجنا للاستصحاب لأجل زوال التغيّر بعامل خارجي،

فهنا يقع البحث، أي في دليل المستصحب، وهو قوله: "الماء المتغيّر نجس"، فهل المرجع في تحديد موضوعه إلى النظر العقلي، حيث يرى أنّ التغيّر جزء من الموضوع، أم النظر العرفي بما يفهمه من المدلول اللغوي للدليل، الذي عبّر عنه المحقق العراقي بالنظر العرفي الدليلي،

أم أنّ المرجع في تحديد الموضوع للنظر العرفي بما له من مناسبات ارتكازية، ومنها مناسبة الحكم للموضوع، الذي عبّر عنه العراقي بالنظر العرفي التسامحي، فعلى ضوء تحديد أيّ واحد من الأنظار هو المدار في تحديد موضوع المستصحب نطبّق دليل الاستصحاب؛ إذ المهمّ أن يبقى الموضوع؛ إمّا بالنظر العقلي، وإمّا بالنظر الدليلي، وإمّا بالنظر العرفي التسامحي،

فنحن لا نعمل تسامحاً في عنوان البقاء، ولا في مصداقه، وإنّما نعمل التسامح -إن كان هو المبنى- في تحديد موضوع دليل الحكم المستصحب، وبعد الفراغ منه يتحقّق المصداق الحقيقي للبقاء على ضوء ذلك.

المبنى الثاني:

أن يقال: إنّ المدار على تنقيح كبرى (لا تنقض اليقين بالشكّ)، لا على النظر إلى دليل الحكم المستصحب، بل نركّز النظر على نفس دليل الاستصحاب،

والوجه في ذلك أنّ عنوان البقاء لم يرد في لسان دليل الاستصحاب، وإنّما هو منتزع بواسطة، بأن يقال: إنّ دليل الاستصحاب دلّ على إرجاع الشكّ لليقين؛ لأنّه دلّ على تعلّق الشكّ باليقين بشيء، وهذا الإرجاع –أي إرجاع الشكّ لليقين- دلّ على اعتبار الاتحاد بين المشكوك والمتيقّن، وفي طول ذلك انتزعنا عنوان البقاء للموضوع، وإلا فلم يرد عنوان البقاء، ولا هو ظاهر فيه ظهوراً عرفياً كي نسير على مفهومه.

إذن، بالنتيجة، إنّ تطبيق دليل الاستصحاب على أيّ مورد من الموارد يحتاج إلى تنقيح ما هو المناط والميزان في بقاء الموضوع، فعلى هذا المبنى لا حاجة ولا وجه للرجوع إلى دليل الحكم المستصحب؛ لأنّنا إنّما نرجع إليه لو كان دليل الاستصحاب ظاهراً في اعتبار عنوان البقاء.

كما أنّه ليس البحث في عنوان البقاء ومفهوم البقاء؛ فإنّ مفهومه واضح، وإنّما البحث في مصداقه وفي تطبيقه، أي هل نطبّقه بلحاظ النظر العقلي، أو بلحاظ النظر العرفي ولو كان تسامحياً؟

من هنا، أفاد المحقق العراقي أنّه إذا نظرنا إلى نكتتين وجدنا أنّ مؤدّاهما هو الأخذ بالنظر العرفي التسامحي في ميزان البقاء:

النكتة الأولى:

قرينة داخلية، وهي أنّ اعتبار بقاء الموضوع إنّما هو منتزع من اعتبار اتّحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة، فإذا كان الاتّحاد تجوّزياً، فالمنتزَع منه تجوّزي؛ لأنّه لم يأخذ الشارع عنوان البقاء في لسان الدليل بحدّه حتى نسير عليه، وإنّما استفدناه انتزاعاً من دلالة الرواية على اعتبار الاتّحاد، فلأجل ذلك نقول: بما أنّ قوله (لا تنقض اليقين بالشكّ) أخذ في متعلّق الشك اليقين، وهذا يعني اتّحاد المشكوك والمتيقّن، فهو منشأ لانتزاع اعتبار البقاء، فكما أنّ الاتّحاد تجوّزي فالبقاء الكافي في جريان الاستصحاب البقاء التجوّزي بنظر العرف، فيقول العرف بأنّ الخشب المتنجّس إذا استحال رماداً، جرى استصحاب النجاسة؛ إذ يكفي أنّ الذرّات المشتركة بين الخشب والرماد باقية، أو أنّ الذكر إذا أجرى عمليّة وأزال العضو التناسلي، كفى ذلك في إجراء استصحاب الذكرية بلحاظ بقاء أصل الجسم، وما أشبه ذلك.

النكتة الثانية:

أنّنا إذا لاحظنا التطبيقات الواردة في نصوص الاستصحاب فلا يوجد في أحدها بقاء حقيقي للموضوع، وإنّما كلّه من قبيل البقاء العرفي التسامحي، فهذه أيضاً قرينة سياقيّة على كفاية البقاء التسامحي؛ إذ لا نشترط البقاء التسامحي،

ولكن نقول:

يكفي في جريان الاستصحاب البقاء التسامحي.

وبناء على ذلك يسري التجوّز من مصداق الاتّحاد إلى مصداق البقاء.

هذا كلّه بناء على المدرك الأوّل لاعتبار البقاء.

المدرك الثاني:

أنّ الوجه في اعتبار البقاء عنوان النقض (لا تنقض)، لا أخذ اليقين في متعلّق الشك، بل إنّ نفس قوله (لا تنقض) ظاهر في اعتبار المشكوك والمتيقّن واحداً؛ إذ النقض هدم لما هو متّصل، فلولا اعتبار اتّحاد المشكوك والمتيقّن في رتبة سابقة، لما تعلّق النهي بعنوان النقض (لا تنقض)، فإذا كان العنوان المنهيّ عنه عنوان النقض دالّاً على اعتبار الاتّحاد، فهو دالّ بالالتزام على بقاء الموضوع، وإلا لم يصدق عنوان النقض.

وحينئذٍ أيضاً يتصوّر مبنيان على هذا المدرك:

المبنى الأوّل:

أنّ مفهوم النقض هو ما صدق النقض عليه عرفاً، كسائر العناوين التي معناها ما صدق عرفاً، كعنوان الهتك، وعنوان التعظيم، أيضاً عنوان النقض ما صدق عليه عرفاً أنّه نقض، فيشمل بإطلاقه وعمومه ما كان بقاء بنظر العقل؛ لأنّ رفع اليد عنه نقض عقلاً، ما كان بقاء بنظر العرف؛ لأنّ رفع اليد عنه نقض عرفاً؛ حقيقة، أو تسامحاً؛ إذ المدار على ما يصدق عليه أنه نقض، وهو يصدق على المجاري الثلاثة، فيكفي أحدها.

وهذا يعني كفاية البقاء بالنظر التسامحي.

المبنى الثاني:

أنّ عنوان النقض له معنى واقعيّ، وهو هدم الهيئة الاتّصالية، ولا خلاف بين العقل والشرع والعرف في مفهومه، وبعد المفروغيّة عن وضوح المفهوم، لا معنى للرجوع إلى العرف في التطبيقات؛ إذ لا حجّية للنظر العرفي في التطبيق، فلو كنا نحن وعنوان النقض لقلنا باعتبار البقاء الحقيقي، وإلا لم يصدق النقض الحقيقي.

فعلى هذا الأساس، يسقط الإطلاق اللفظي، وهو إطلاق عنوان النقض، عن إفادة كفاية البقاء التسامحي؛ إذ لا يدلّ الإطلاق حينئذٍ على كفاية البقاء التسامحي، فتصل النوبة إلى الإطلاق المقاميّ؛ إذ الإطلاق اللفظي لا يكفي لذلك لظهور النقض في النقض الحقيقي،

فيقال: لمّا كان العرف يعمل نظره في مقام التطبيق في باب الاستصحاب وغيره، باعتبار أنّ الاستصحاب أيضاً ارتكاز عرفي، فحيث إنّ العرف يعمل نظره التسامحي في إجراء الاستصحاب؛ لأنّه يعمل نظره التسامحي في بقاء الموضوع، فمع التفات المولى لذلك، وإلقاء (لا تنقض اليقين) للعرف العامّ مع عدم تنبيهه على تخطئته في الاكتفاء بالنظر التسامحي في تحقيق مصداق البقاء والنقض، فمقتضى الإطلاق المقامي كفايته.

ولا تعارض بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي؛ فإنّ النسبة بينهما اللا قتضاء مع الاقتضاء، حيث إنّ الإطلاق اللفظي لا يثبت كفاية البقاء التسامحي، لكنّه لا ينفيها، والإطلاق المقامي يثبت كفايته، فيؤخذ به.

فالنتيجة كلّها على سائر المدارك أنّه وصل إلى كفاية البقاء التسامحي.

### 097

قد اضاف سيد المنتقى قده على ما افاده المحقق العراقي قده عدة امور:

الاول:

ان المعنى الحقيقي للنقض متعذر في المقام لأن النقض الحقيقي للمتيقن هو رفع اليد عنه بتمام خصوصياته وهذا انما يتصور في قاعدة اليقين بلحاظ سراية الشك الى نفس المتيقن فيقال اذا تيقن بوجود شيء ثم حصل الشك في اصل وجوده بحيث قد انتقض يقينه من الاساس فهنا يكون النقض حقيقيا بلحاظ انه رفع لليد عن المتيقن بتمام خصوصياته ومنها اصل وجوده

والمفروض ان المراد هو الاستدلال بهذه الروايات على اعتبار الاستصحاب الذي هو عبارة عن التحفظ على اليقين بالحدوث وتعلق الشك بالبقاء اذن فالنقض الحقيقي في باب الاستصحاب متعذر لانه لو كان حقيقيا لكان مفاد هذه الروايات القاعدة المغايرة للاستصحاب وهي قاعدة اليقين

مع ان المفروض ان هذه الروايات محتفة بالقرائن المتكثرة التي تعني نظرها لباب الاستصحاب لا لقاعدة اليقين

فلأجل ذلك نقول بان افادة هذه الروايات لقاعدة الاستصحاب متوقف على كون النقض تجوزيا لتعذر النقض الحقيقي في باب الاستصحاب

الامر الثاني:

ان قلت:

اذا تعذر النقض الحقيقي بلحاظ حيثيتي الحدوث والبقاء فليتحفظ على النقض الحقيقي بلحاظ الخصوصيات الاخرى فانه اذا وقع التجوز والتسامح في جهة ما فلا مبرر للتجوز في باقي الجهات لان التجوز في كل مورد يفتقر الى المقتضى والمبرر له والقرينة عليه،

فاذا تم رفع اليد عن النقض الحقيقي بلحاظ جهة ما لا يعني ذلك مسوغا عرفيا لرفع اليد عن النقض الحقيقي بلحاظ بقية الجهات فان التجوز يفتقر الى عنصرين المقتضي والقرينة

ولاجل هذا يقال حيث لا يمكن ارادة اتحاد المشكوك والمتيقن حتى في الزمن بمعنى ان ينصب الشك على ما تعلق به اليقين حتى حدوثا والا ارتفع الاستصحاب وكان مفاد الرواية قاعدة اليقين فحينئذ يقال اذن بمقدار ما قام المقتضي لرفع اليد عنه نجمد عليه بان نقول لم يتحد المشكوك والمتيقن في خصوصية الزمن فاليقين تعلق بالحدوث والشك بالبقاء فالمقتضي لرفع اليد عن اتحادهما في خصوصية الزمن قائم اذ لولاه لما كان استصحابا.

والقرينة على ذلك مضافا الى المقتضي هو سياق الرواية الناظر لباب الاستصحاب

واما رفع اليد عن الخصوصيات الأخرى التي يتحد المشكوك فيها مع المتيقن كخصوصية بقاء الموضوع المشترك بين المشكوك والمتيقن بقاء عقليا او حقيقيا بنظر العرف فلا مقتضي لرفع اليد عنه فضلا عن وجود القرينة على ارادته اثباتا.

قلت:

لو كان هناك اطلاق يدل على اعتبار اتحاد المشكوك والمتيقن في كل الخصوصيات واضطررنا لرفع اليد عن هذا الاطلاق الاستغراقي في خصوصية الزمن ، فنقول مقتضى القاعدة العمل بالإطلاق في غير مورد قام فيه المقيد، لأنّه اذا وردنا عام استغراقي وجاء مخصص له في فرد او قطعة فلا موجب لرفع اليد عن العموم في غير المورد المخصص، اذ العام حجة في عمومه فلا يرفع اليد عن حجة الا بحجة على الخلاف والحجة على الخلاف انما قامت في مورد التخصيص لا اكثر.

فلو كان لدينا ذلك في المقام بان قال المولى استصحب اذا كان هناك اتحاد بين المشكوك والمتيقن في خصوصياتهما

فنقول نعم هذا عام وقد رفعنا اليد عنه بمقدار ما يتحقق به الاستصحاب وهو رفع اليد عن خصوصية الزمن واما اذا لم يكن لدينا هذا العام و انما نحن و عنوان لا تنقض فحينئذٍ نقول اما ان يراد بالنقض مصداقه الحقيقي او لا ولا يوجد شق ثالث

فان اريد منه المصداق الحقيقي فليس المورد مورد الاستصحاب وانما مورد قاعدة اليقين واما ان لا يراد منه المعنى الحقيقي وحينئذ فأي فرق بعد ارادة النقض التجوزي التسامحي بين التجوز من جهة خصوصية الزمن او التجوز من جهة بقاء الموضوع عرفا ، اذ لا فرق بينهما من هذه الناحية بعد الجزم بعدم إرادة النقض الحقيقي.

فما ذكرناه في تقرير كلام العراقي من وجود القرينة الداخلية في الرواية وهي ان النقض لا يمكن حمله على المصداق الحقيقي لتعذر المصداق الحقيقي للنقض هو المقتضي وهو نفسه القرينة لسراية التجوز لبقية الخصوصيات لكونه واضحا في مقام الإثبات فهو صالح للقرينية على التجوز اذ ليس المدعى في المقام استعمال النقض مجازا حتّى مع عدم المصحح العرفي كي يقال بأن بعض موارده غلط وانما مقصودنا بعد عدم إرادة المصداق الحقيقي للنقض فان الظاهر هو النقض المجازي الذي يصح عرفا ان يشمل موارد البقاء للموضوع بنظر العرف التسامحي مع المصحح له

الامر الثالث:

ان النقض الحقيقي ليس امرا مشككا ذا مراتب كي يقال اذا تعذرت المرتبة العليا لمانع وهو تقوّم الاستصحاب برفع اليد عنها فلا يصار الى المرتبة الدنيا ، بل الى المرتبة التالية ، بل النقض معنى متواطئ لا تشكيك فيه فإما ان يراد به المعنى الحقيقي او المعنى المجازي الصحيح عرفا فيشمل ما كان المورد بقاء للموضوع تجوزا كما في استصحاب المتنجس المستحيل لشيء اخر او استصحاب الذكورة او الانوثة مع التغيير الخلقي.

الامر الرابع:

بعدما ذكرنا من ان النقض يراد به ما يصدق عرفا انه نقض ولو كان تجوزا سائغا عرفا فلا نحتاج الى التوسل بالاطلاق المقامي الذي ذهب اليه المحقق العراقي قده، اذ المفروض ان الاطلاق المقامي متفرع على قصور عنوان النقض عن الشمول لفرض التجوز فاذا صح صدق عنوان النقض على النقض التجوزي فلا تصل النوبة الى ما يتفرع على عدم ارادته وهو التشبث بالاطلاق المقامي.

كما اننا بذلك لا نحتاج الى ما ذكره المحقق العراقي قده بناء على المدرك الأول وهو ان مدرك اعتبار بقاء الموضوع تعلق الشك بما تعلق به اليقين ،

وبناء عليه افاد ان المتجه هو البحث في دليل المستصحب وانه ما هو المدار هناك في تحديد الموضوع الوارد فيه هل هو النظر العقلي ام العرفي؟ الحقيقي ام التسامحي؟ فان كل ذلك لا تصل النوبة اليه اذ بعد صحة شمول النقض في نفسه للنقض التجوزي الصحيح عرفا حتّى لو لم يتم أي نظر لتنقيح مصداق الموضوع الوارد في دليل المستصحب فانه يكفينا شمول دليل الاستصحاب.

### 098

والمتحصل مما سبق في كلام العلمين العراقي وسيد المنتقى قدس سرهما مما يرتبط بمحل الكلام وهو حجية الاستصحاب في اثر لوازمه العقلية او العادية ثلاث نكات

النكتة الاولى

ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ظاهر في اعتبار اتحاد متعلق اليقين والشك فان ظاهر ورود الشك على ما ورد عليه اليقين بغض النظر عن عنوان النقض انه يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة فكأنه قال اذا اتحد متعلق الشك واليقين فاستصحب

وحينئذ حيث لا يعتبر في الاتحاد الاتحاد الحقيقي وهو الاتحاد من جميع الخصوصيات فلا مناص من كون المراد بالاتحاد هو الاتحاد المجازي فانه لا يعقل اصلا اتحاد متعلق الشك ومتعلق اليقين في جميع الخصوصيات اذ ان متعلق اليقين هو الحدوث ومتعلق الشك هو البقاء فلا يعقل اتحادهما في سائر الخصوصيات والا لكان مفاد الصحيحة هو قاعدة اليقين مع ان سياقها وامثلتها وارد في النظر للاستصحاب

وحيث اريد من الاتحاد الاتحاد المجازي شمل محل كلامنا وهو ما اذا استصحبنا الحياة لإثبات اثر نبات اللحية فان ما هو المتيقن حدوثه هو الحياة وما هو المشكوك هو هل يحرم حلق اللحية على فلان ام لا، ولكن اذا قلنا بكفاية الاتحاد التجوزي بين القضية المتيقنة والمشكوكة قلنا كفى في اتحادهما ان الحياة قيد في موضوع حرمة حلق اللحية فان موضوع حرمة حلق اللحية هو لحية الحي فحيث ان الحياة قيد في موضوع الحرمة كان ذلك مصححا للاتحاد المجازي بين القضية المشكوكة وهي هل يحرم حلق اللحية على فلان ام لا، والقضية المتيقن حدوثها قبل عشرين سنة وهو اليقين بحياة زيد ، فيثبت بذلك حجية الاستصحاب في آثار لوازمه العادية او العقلية، كما اذا شككنا في ان زيدا صار مكلفا ام لا، فاستصحاب حياته يثبت بلوغه وبذلك تترتب آثار البلوغ ومنها كونه مكلفا

ولكن يلاحظ على هذه النكتة

اولا

بان اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة هو اتحاد حقيقي على كل حال لا انه اتحاد تجوزي كي ننتقل من مصداق للتجوز الى مصداق آخر بل ان الاتحاد حقيقي غاية ما في الباب يختلف حيث الاتحاد وجهة الاتحاد

فمثلاً اتحاد زيد مع اخيه في الاخوة حقيقي واتحاده مع ابن عمه في الرحم حقيقي واتحاده مع عمرو في الانسانية حقيقي فان الاتحاد من كل جهة حقيقي من تلك الجهة لا انه تجوزي لانه لم يستوعب تمام الجهات

وبالتالي عندما يقال ان الميزان المستفاد من صحيحة زرارة في جريان الاستصحاب هو اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة في ذات المستصحب كما اذا تيقنا بوجود زيد وشككنا في فوته فان ذات المستصحب واحدة او تيقنا بطهارة الثوب وشككنا في بقاءها فان موضوع الاستصحاب وهو الثوب واحد

فاعتبار الاتحاد في ذات المستصحب اي موضوع المستصحب حقيقي وان لم يكن اتحادا في سائر الخصوصيات ومنها خصوصية الزمن حيث ان اليقين تعلق بالحدوث والشك تعلق بالبقاء

نعم لو ورد لفظ الاتحاد في الرواية كان قال استصحب ان اتحدت القضيتان قلنا ان ظاهر الاتحاد هو الاتحاد في جميع الخصوصيات وحيث لا يمكن الاخذ بالظاهر لان الاتحاد في باب الاستصحاب قطعا ليس اتحادا في جميع الخصوصيات لعدم الاتحاد في الزمن انتقلنا الى الاتحاد التجوزي ولكن لم يرد عنوان الاتحاد في دليل الاستصحاب وانما ورد لا تنقض اليقين بالشك ويكفي في الاسناد الحقيقي اي اسناد ورود الشك على متعلق اليقين اتحادهما في موضوع الاستصحاب

وثانيا

لو فرضنا ان عنوان الاتحاد وارد في الدليل وان ظاهر هذا العنوان هو الاتحاد في جميع الخصوصيات ولكن حيث لا يمكن العمل بهذا الظاهر فانتقلنا الى مصداق تجوزي للاتحاد

ولكن حتى لو لم يكن المعنى الحقيقي مشككا ذا مراتب ولم يكن المعنى المجازي مشككا ذا مراتب كما افاد سيد المنتقى الا ان للمعنى التجوزي مصاديق تتفاوت في البعد والقرب من المعنى الحقيقي فدعوى انه ان رفعنا اليد عن المعنى الحقيقي انفتح الباب لكل مصداق مجازي مع تفاوت المجازات في القرب والبعد غير عرفي فان شمول هذا العنوان للمصداق البعيد وان كان المقتضي له ثبوتا تاما وهو عدم ارادة المعنى الحقيقي الا ان القرينة عليه اثباتا اي على شمول المعنى المجازي لتمام هذه المصاديق مفقودة

فلو قال الاب لابنه: خذ من البحر، وقطعا لا يراد من البحر المعنى الحقيقي فلابد ان يراد المعنى المجازي فهل البحر في العلم او البحر في المال او البحر في النصيحة والموعظة او يشمل البحر من حيث الانس والفكاهة فانه لامعنى لان يقال حيث لا يراد المعنى الحقيقي من البحر صح كل مصداق مجازي مكانه فانه غير عرفي جزما

هذا بلحاظ النكتة الاولى

النكتة الثانية

وهي ما ركز عليه سيد المنتقى قده من ان الوارد في الرواية عنوان النقض وظاهره ان الميزان في جريان الاستصحاب في كل مورد ان يصدق على رفع اليد انه نقض وحيث لا يراد النقض الحقيقي جزما لان اليقين في باب الاستصحاب يقين بالحدوث والشك شك في البقاء فلو رفع يده عن البقاء لم يكن نقضا حقيقيا لليقين بالحدوث فالنقض الحقيقي ليس مرادا

والنتيجة ان المراد بالنقض هو المصداق المجازي فاذا انفتح الباب للتجوز فكما ان رفع اليد بقاءً عما تيقن حدوثه نقض تجوزي فان رفع اليد عن اثر اللازم العقلي او العادي نقض تجوزي للملزوم فاذا استصحبنا حياة زيد رتبنا على استصحاب حياته اثر بلوغه وهو التكليف حيث ان عدم ترتيب هذا الاثر وان لم يكن نقضا حقيقيا لكنه نقض تجوزي بلحاظ ان هذا الاثر اخذ في موضوعه الحياة ولو على نحو القيد حيث ان التكليف موضوعه بلوغ الحي

ولكن يلاحظ عليه

اولا:

سبق البحث في حجية الاستصحاب مع الشك في المقتضي هل ان لعنوان النقض موضوعية اصلا في جريان الاستصحاب ام لا؟ حيث افاد الشيخ الاعظم والمحقق النائيني قدس سرهما ان لعنوان النقض موضوعية وبما ان النقض رفع الهيئة الاتصالية فلابد ان يفرض للمستصحب اقتضاء الاتصال والاستمرار والا لم يصدق عنوان النقض فاخذ عنوان النقض دال على ان موضوع جريان الاستصحاب هو احراز المقتضي والشك في الرافع

ولكن ناقشه صاحب الكفاية وغيره ممن لم ير هذا المبنى ان عنوان النقض مما لا موضوعية له وانما هو تعبير ادبي كناية اما عن جعل العلمية اي اعتبار اليقين بقاء او كناية عن تنزيل المستصحب منزلة الواقع في تمام اثاره وهو ما يعبر عنه بالتعبد بالمتيقن بقاءً او جعل للحكم المماثل او نهي عن النقض العملي ، باي مبني من مباني الاستصحاب فان عنوان النقض كناية عن احد هذه المباني من دون ان يكون له موضوعية في جريان الاستصحاب

نظير ما ذكر في بحث لاتعاد الصلاة من ان هذا العنوان كناية عرفية عن صحة الصلاة التي احتفظت بالخمسة لا اننا ندور مدار صدق عنوان اعاد ولا تعاد

وكذا في المقام ليس المدار على نقض او لم ينقض وانما هو مجرد كناية وانما عبر بهذا العنوان ولم يعبر بغيره مع ان الغرض هو الكناية بلحاظ تعبيره باليقين حيث ان النقض يستعمل عرفا فيما له استحكام واستيثاق كنقض العهد والبيعة واليمين، او كالتي نقضت غزلها لان الغزل له استحكام ، واليقين كذلك حيث فيه استحكام في النفس اسند له عنوان النقض ولذلك لو لم يعبر باليقين بان قال ما ثبت حدوثه فابق عليه فانه لا موجب للتعبير بالنقض لانه لم يعبر بلفظ اليقين

ويؤكد ذلك الروايات الاخرى التي خلت من عنوان النقض كقوله في حديث الأربعمائة من كان على يقين فشك فليمض على يقينه او قوله في موثق عمار اذا شككت فابن على اليقين بناءً على نظرها للاستصحاب

### 099

ما زال الكلام في مناقشة النكات التي استدل بها على حجية الاستصحاب في اثر لوازمه العقلية والعادية

وذكرنا فيما سبق انه ان قلنا بان النقض الوارد في دليل الاستصحاب مما لا موضوعية له بل هو مجرد كناية عن التعبد باليقين او التعبد بالمتيقن بقاء فالمدار في شمول دليل الاستصحاب لأثر اللازم العقلي والعادي على المكني عنه لا على الكناية فلابد من ملاحظة ما هو المكني عنه

وان قلنا بان النقض له موضوعية فلا ريب ان المراد بالنقض في روايات الاستصحاب هو النقض العملي لا النقض التكويني فان النهي عن النقض لا يصح لا بالإضافة الى اليقين بالحدوث ولا بالإضافة الى اليقين بالبقاء.

اما بالنسبة لليقين بالحدوث فهو موجود ولم ينتقض في فرض الشك بالبقاء

اما بالنسبة لليقين بالبقاء فهو لم يحصل حتى ينهى عن نقضه فهذه قرينة واضحة على ان المقصود بالنقض المنهي عنه هو النقض العملي اي عدم ترتيب الاثر

وبالتالي فإما ان نقول ان الاستصحاب امارة او اصل عملي

فان قلنا ان الاستصحاب امارة بمعنى ان اليقين بالحدوث يقتضي الوثوق بالبقاء لو لا المانع وان ما يقتضي الوثوق بالبقاء يقتضي ترتيب اثار البقاء فرفع اليد عن اثار البقاء نقض عملي حقيقي لا نقض مجازي للمستصحب كي يقال اذا تعذرت الحقيقة ووصل الامر الى المجاز شمل كل مصاديق المجاز فان النقض حقيقي لا مجازي

واما ان قلنا ان الاستصحاب اصل عملي فتارة يراد بالنقض ما صدق عليه النقض عرفا واخرى يقال ان له معنى واقعي وهو مثلاً هدم الهيئة الاتصالية فلابد من مراعاة هذا المعنى

فان بنينا على الاول اي ان المراد بالنقض ما صدق عليه النقض عرفا فلا نسلم ان عدم ترتيب اثر اللازم العقلي او العادي نقض عرفا لليقين بالملزوم [[68]](#footnote-69)

وان قلنا بان له معنى واقعي لابد من مراعاته في المقام فقد افيد في كلمات سيد المنتقى انه اذا تعذر المعنى الحقيقي للنقض وصلت النوبة للمعنى المجازي والمهم ان يكون مجازا صحيحا عرفا فيشمل المعنى المجازي الاوسع.

ولكن يلاحظ على ذلك

اولا ان تعذر المعنى الحقيقي لا يوجب ظهور اللفظ في المعنى المجازي الاوسع خصوصا مع تفاوت مصاديق المجاز قربا وبعدا من المعنى الحقيقي، اذ لا يكفي في صحة المجاز مجرد المقتضي له ثبوتا وهو عدم ارادة المعنى الحقيقي بل لابد من القرينة عليه اثباتا.

وثانيا لو سلمنا كبرى ان تعذر المعنى الحقيقي يوجب ظهور اللفظ في المعنى المجازي الا ان ذلك انما يتم اذا لم تكن قرينة على الخلاف او مانع من الظهور التصديقي وهنا قد يقال ان اشتمال نصوص الاستصحاب جميعها على خصوص امثلة للأثر المباشر او اثر الاثر الشرعي صالح للقرينية[[69]](#footnote-70) على كون المراد الجدي هو النقض من حيث الاثر الشرعي المباشر او بواسطة اثر شرعي او وان لم يكن صالحا للقرينية فهو مانع من اقتناص ان المراد الجدي هو النقض التجوزي بالمعنى الواسع

النكتة الثالثة

وهي التمسك بالاطلاق المقامي الذي ورد في كلمات المحقق العراقي قده وتطبيقه باحد وجهين

الاول

ان يقال بان الاستصحاب ارتكاز عرفي وان العرف يقوم بتطبيقه حتى بلحاظ آثار لوازمه العقلية والعادية

وهذا مما يحتاج الى اثبات

الثاني

ان هناك بناءً عرفيا ارتكازيا على ان اثر الاثر اثر والتالي فان القاء الشارع دليل الاستصحاب على العرف العام مع التفاته لهذا البناء العرفي وعدم تنبيهه على خطئه يقتضي ان يكون مؤدى الاطلاق المقامي لأدلة الاستصحاب امضاء ذلك فيشمل دليل الاستصحاب بالاطلاق المقامي اثر اللوازم العقلية والشرعية

ولكن لم نحرز هذا البناء العرفي[[70]](#footnote-71) الا فيما كانت الواسطة بين الملزوم والاثر واسطة خفية او واسطة جلية لكن لا مصداق لها الا نفس المستصحب فحينئذ قد يقال اثر الاثر اثر لان الاثر الوسط مجرد واسطة في ثبوت الاثر الثاني للمستصحب وهذا ما يدخل تحت عنوان نقض اليقين بالشك

فتلخص

ان النكات الثلاث غير تامة لإثبات حجية الاستصحاب في اثر اللوازم

الوجه الأخير في اثبات حجية الاستصحاب في مثبتاته

ان يقال ان ظاهر صحيح زرارة في قوله ع فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا، حتي يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك ان ظاهرها اجراء الاستصحاب في الطهارة مع ان الشك في عروض الناقض اي عروض النوم فإجراء الاستصحاب في الطهارة لا يخلو عن احد وجهين كلاهما ينتج حجية الاستصحاب في مثبتاته وهما

ان يقال ان مقصود الامام ع استصحاب عدم النوم لإثبات الطهارة وهذا من الاصل المثبت فان ثبوت عدم النوم لازمه العقلي في هذا المورد وهو من كان على وضوء هو الطهارة

او ان مقصوده استصحاب الطهارة لإثبات عدم النوم اي عدم الناقض وهو من اجراء الاستصحاب في اللازم لإثبات الملزوم وهذا اصل مثبت

فعلى كلا الفرضين تكون الرواية الشريفة دالة على حجية الاصل المثبت

ولكن يلاحظ على ذلك

انه يمكن اختيار ان الجاري هو استصحاب عدم النوم لإثبات الطهارة وذلك ليس من الاصل المثبت لامكان ان يكون موضوع الطهارة مركبا من حدوث الوضوء وعدم الناقض، وحيث ان الجزء الاول وهو حصول الوضوء محرز بالوجدان والجزء الثاني وهو عدم الناقض بالاستصحاب فتنقح موضوع ثبوت الطهارة بقاءً وليس من الاصل المثبت

كما يمكن اختيار ما هو ظاهر الرواية من ان الجاري هو استصحاب نفس الطهارة لإثبات عدم الناقض بل لترتيب اثر الطهارة نفسها وانما لم يجر الامام الاستصحاب في عدم الناقض مع انه مورد السؤال لأن الاصول المتوافقة بحسب النتيجة لا حكومة لأحدها على الاخر ولو اجرى استصحاب عدم النوم فانه لا غرض له فيه الا اثبات الطهارة لو كانت مترتبة عليه وبالتالي فالنتيجة واحدة

اذن اجراء الامام استصحاب الطهارة لا يدل على حجية الاستصحاب في مثبتاته

فتلخص من هذه الوجوه جميعا

انه ان قلنا بأن الاستصحاب أمارة كما اخترناه في صدر الشروع في بحث الاستصحاب وذلك في فرض ان يكون اليقين بالحدوث مقتضيا للوثوق بالبقاء لولا المانع، وهذا انما يتم اذا كان المتيقن حدوثه قريب العهد وكان مستحكما راسخا وكان له اقتضاء البقاء والاستمرار ولم يكن منشأ عقلائي على خلافه ففي مثل هذا المورد يحصل الوثوق بالبقاء لولا المانع

فمن تيقن بحياة شخص او بناء بيت او جريان ماء او امثال ذلك وكان المستصحب قريب العهد وذا اقتضاء للبقاء فانه يحصل له وثوق بالبقاء عادة لولا المانع ففي مثل هذه الموارد نقول بامارية الاستصحاب لغلبة بقاء ما يحدث اذا كان بهذه الشروط

وبناءً عليه

فان الاستصحاب يثبت لوازمه العقلية والعادية اذا كانت من اللوازم البينة فاستصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين يثبت ان اليوم التالي له اول شوال ليترتب عليه آثاره او استصحاب بقاء الوقت مع شك المكلف في اداء الصلاة يثبت ان شكه في الوقت فيترتب عليه اثر الشك في الوقت وهو لزوم الاتيان بالصلاة وشمول صحيح الفضيل له مثلاً

هذا كله فضلا عن ما اذا كانت الواسطة خفية واما اذا قلنا ان الاستصحاب اصل عملي يدور تطبيقه مدار صدق لا تنقض اليقين بالشك فمتى كانت الواسطة بين الملزوم والاثر خفية كما في استصحاب رطوبة النجس لإثبات تنجس الملاقي حيث ان الواسطة وهي السراية خفية او في فرض ان الواسطة جلية ولكنها عنوان انتزاعي ليس له مصداق خارجا الا المستصحب كما في استصحاب عدم الاتيان بالصلاة الى آخر الوقت لإثبات عنوان الفوت او استصحاب عدم التذكية لإثبات الميتة فانه يجري فيه الاستصحاب ويكون حجة في مثبتاته

يأتي الكلام في ما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على واسطة شرعية

### 100

### وقع الكلام في انه بناءً على ان الاستصحاب اصل عملي ليس حجة في مثبتاته والوجه في ذلك ان عدم ترتيب اثر اللازم العقلي والعادي لا يعد نقضا لليقين بالشك

فما هو الفرق بين اثر اللازم العقلي و اثر اللازم الشرعي فانه كما ان المكلف اذا استصحب الحياة فانه لا يعد عدم ترتيب اثر نبات اللحية وهو حرمة الحلق نقضا لليقين بحدوث الحياة بالشك اذ يكفي في صدق العنوان هو ان عدم ترتيب الاثر المباشر وهو وجوب الانفاق نقض لليقين بالشك ولا يشمل اثر اللازم العقلي والعادي فكذلك اذا استصحب نجاسة الماء فلاقاه الثوب فانفعل بملاقاة مستصحب النجاسة وهو الماء فان عدم ترتيب اثر منجسية الثوب لما يلاقيه بلحاظ كبرى ان المتنجس منجس لا يعد نقضا لليقين بالشك فلو قلنا بان الاستصحاب انما يثبت الاثر المباشر لأن عدم ترتيبه نقض لليقين بالشك اذن كذلك في هذا المثال اذا لم نرتب على تنجس الثوب هذا الاثر –وهو ان المتنجس منجس- لا يعد عدم ترتيبه نقضا لليقين بنجاسة الماء بالشك اذ يكفي في صدق نقض اليقين بالشك عندما نستصحب نجاسة الماء الاثر الشرعي المباشر وهو نجاسة الملاقي وهو الثوب

واما كون الملاقي منجسا لملاقيه ايضا فعدم ترتيب هذا الاثر ليس نقضا لليقين بالشك فاي فرق بين اثر اللازم العقلي في ان عدم ترتيبه ليس نقضا لليقين بالشك واثر اللازم الشرعي في ان عدم ترتيبه نقض لليقين بالشك فما هو الفرق بينهما

وهناك وجوه في كلمات الاعلام للجواب

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية بتقريب يعتمد على ذكر امرين

الاول

تارة نقول ان مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي فندور مدار صدق النقض العملي فيقال ان عدم ترتيب الاثر المباشر نقض عملي واما عدم ترتيب اثر الاثر سواء كانت الواسطة بينهما عقلية او شرعية فليس نقضا عمليا للمستصحب، كما اننا اذا قلنا ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل العلمية او التعبد باليقين بقاءً فان غاية مفاده ان من تيقن بالحياة فهو على يقين بها بقاءً لا اكثر من ذلك وغاية ما يترتب على اعتبار الاستصحاب يقينا بالحياة بقاءً هو تنجز الاثر لا ثبوت الاثر لان اثر العلم وجدانا او تعبدا هو المنجزية فاستصحاب الحياة يترتب عليه تنجز وجوب الانفاق على الحي لا ثبوت وجوب الانفاق شرعا

وبالتالي فاذا لم يستفد من دليل جعل العلمية اكثر من تنجز وجوب الانفاق فلم يثبت وجوب الانفاق نفسه كي يترتب عليه آثاره الشرعية

اما اذا قلنا بان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل اي تنزيل المستصحب منزلة الواقع في جميع اثار الواقع او قلنا ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل فان كان المستصحب حكما فقد جعل مثله وان كان موضوعا فقد جعل حكم مماثل لحكم هذا الموضوع كما في فرض استصحاب الحياة فان الاب مثلاً اذا شك في حياة ولده فاستصحب حياته ومعنى الاستصحاب جعل حكم مماثل لحكم المستصحب فقد جعل الشارع وجوب الانفاق على الولد الحي واذا ثبت وجوب الانفاق على الولد الحي حرم اعطاء الزكاة له فان من يجب الانفاق عليه حرم اعطاء الزكاة له

فترتب اثر الاثر لا من باب حجية الاستصحاب في اثبات اثره غير المباشر بل من باب ثبوت الحكم لثبوت موضوعه فان الحكم هو حرمة اعطاء الزكاة لمن وجب الانفاق عليه وقد ثبت وجوب الانفاق عليه بالاستصحاب اذ مرجع الاستصحاب الى جعل حكم او التنزيل منزلة الواقع في اثبات سائر اثاره وقد ثبت هذا الاثر فترتب عليه حكمه

اما اذا كانت الواسطة بين المستصحب والاثر عقلية كما لو استصحب حياة الولد واردنا ان نتعبد بحرمة حلق اللحية عليه فانه يقال ان التعبد بحرمة حلق اللحية اما بغض النظر عن موضوعه وهو نبات اللحية فهذا خلف ترتب الحكم على موضوعه وان كان التعبد به لاجل ثبوت التعبد بموضوعه فالمفروض ان موضوعه لم يثبت التعبد به اذ التعبد بالمستصحب ليس تعبدا الا بما يدخل في اطار المشرع بما هو مشرع والاثار العقلية والعادية لا تدخل في اطار المشرع بما هو مشرع

فهذا هو الفرق بين كون الواسطة شرعية او كونها عقلية او عادية.

ولكن ما ذكره الاخوند قده انما يتم عند ثبوت نقطة واحدة وهي هل المستفاد من دليل حجية الامارة ودليل حجية الاستصحاب ان معنى جعل الحجية هو جعل الحكم المماثل بلسان انه الواقع فيقال قد ثبت وجوب الانفاق عليه واقعا غاية ما في الامر بمحرز تعبدي لا وجداني وهو الاستصحاب او الامارة و بالنتيجة احرزنا الواقع بحجة

اما لو قلنا ان مفاده ليس الا جعل الحكم المماثل لا جعله بعنوان انه الواقع فقد يقال ان حرمة اعطاء الزكاة موضوعها من وجب الانفاق عليه واقعا ولم يثبت ذلك واما التعبد بذلك ظاهرا لاجل تنقيح موضوعه بالاستصحاب فلا يكفي في تنقيح موضوع حرمة اعطاء الزكاة

فتمامية ما افيد في الكفاية يترتب على رجوع حجية الاستصحاب لجعل الحكم المماثل بعنوان انه الواقع والا فهو محل تامل

الوجه الثاني

ما افاده في حاشيته على الكفاية ايضا من انه لو لم يتم ذلك بثبوت موضوع الاثر تم بالإجماع، فانه اذا ثبت بالاستصحاب الاثر الشرعي المباشر وهو وجوب الانفاق عليه ثبت اثره لعدم القول بالفصل حيث لم نجد احدا فصل بين الاثر الشرعي المباشر واثر الاثر ما دامت الواسطة شرعية ،

فاذا تم اجماع محصل على عدم الفصل فهو جواب فقهي في باب الاستصحاب لا جوابا عن الا شكال الاصولي وهو ان عدم ترتيب اثر الاثر ليس نقضا لليقين بالشك سواء كانت الواسطة عقلية ام شرعية مع غمض النظر عن عدم ثبوت هذا الاجماع

الوجه الثالث

ما افاده المحقق النائيني من ثبوت اثر الاثر اما بالاطلاق اللفظي او الاطلاق المقامي

وبيان ذلك انه اذا استصحب الاب حياة ولده فثبت ب الاستصحاب وجوب الانفاق على ولده الا انه ليس موضوع حرمة الزكاة هو جعل وجوب الانفاق وانما موضوع الحرمة المجعول وهو الحكم الفعلي وهو عبارة اتصاف المكلف كالأب بانه يجب عليه الانفاق على ابنه او اتصاف الابن بانه ممن يجب الانفاق عليه وبما ان موضوع حرمة اعطاء الزكاة اتصاف الموضوع فعلا بالحكم لا نفس الحكم

فحرمة اعطاء الزكاة للولد فرع كون الولد ممن يجب الانفاق عليه وهذا لم يثبت باستصحاب الحياة لكن لان الواسطة خفية حيث لا يلتفت العرف الى ان هناك واسطة بين ثبوت حياة الولد وبين حرمة اعطاء الزكاة له وهي كون الولد ممن يجب الانفاق عليه يعد عدم ترتيب حرمة اعطاء الزكاة على وجوب الانفاق نقضا لليقين بالشك فيشمله الاطلاق اللفظي لا تنقض اليقين بالشك

وهذا بخلاف اللوازم العقلية والعادية لوضوحها

واما اذا لم نسلم بذلك فيكفينا الاطلاق المقامي وتوضيحه حيث ان العرف لديه بناء ارتكازي وهو ان اثر الاثر اثر اذا كانت من سلسلة واحدة مثلاً لو كانت الوسائط كلها عقلية فيقال اذا ثبتت الحياة ثبت البلوغ واذا ثبت البلوغ ثبت خشونة الصوت وهكذا فيرون ان خشونة الصوت اثر للحياة

باعتبار ان الجميع من سنخ واحد

كذلك في المقام اذا كانت السلسلة من سنخ واحد وهي كون الجميع شرعيا فيقال ثبت وجوب الانفاق عليه فثبت حرمة اعطاء الزكاة له فثبت اشتغال الذمة بالزكاة دينا عليه لو اعطاها اياه لان العرف يقول اثر الاثر اثر فحرمة اعطاء الزكاة اثر للحياة وحيث ان العرف لديه هذا المبنى ولم ينبه الشارع على خطا تطبيق هذا المبنى في باب الاستصحاب كان مقتضى الاطلاق المقامي لدليل الاستصحاب ثبوت هذا الاثر للمستصحب وان كان بواسطة شرعية وهذا اذا لم يكن مبنى اثر الاثر اثر واضحا جدا بحيث يشكل قرينة متصلة بدليل الاستصحاب توجب ظهور عنوان النقض في الشمول له والا استغنينا بالاطلاق اللفظي عن المقامي

### 101

### الوجه الرابع في الجواب عن الشبهة :

وهو يعتمد على مقدمتين:

الاولى :

ما ذكره السيد الصدر قده في مناقشته لتطبيق سائر المسالك في مفاد دليل الاستصحاب على المقام لإثبات شمول دليل الاستصحاب للاثر غير المباشر ولو كانت الواسطة شرعية، وبيان ذلك ان المسالك في تحليل مفاد دليل الاستصحاب عديدة

المسلك الاول:

هو التنزيل اي تنزيل المستصحب منزلة المتيقن في أثاره، ومن الواضح ان شمول التنزيل للاثر غير المباشر مع انه ليس اثرا لنفس المستصحب وانما هو اثر لاثره مبني على التسليم بكبرى ان اثر الاثر اثر، والا اذا انكرنا هذه الكبرى فلا وجه لشمول دليل الاستصحاب للاثر غير المباشر حتى لو قلنا بأن مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل والوجه في انكار الكبرى ان هناك فرقا بين المعاليل التكوينية والاثار الاعتبارية

ففي المعاليل التكوينية يصح ان نقول: معلول معلول المعلول لعلة معلول لتلك العلة بلحاظ دخل كل علة في معلولها ومعاليل معلولها تكوينا، اما في الامور الاعتبارية فهي تدور مدار الاعتبار، فاذا اعتبر المولى ان وجوب دفع زكاة الفطرة موضوعه من كان عيالا، اي من كان المكلف متكفلا بنفقته ولو لوجوب نفقته عليه ولم يؤخذ في موضوعه شرعا من كان حيا وان كان تكوينا هو دخيل ولكن بما ان الاثر اعتبار فموضوع الاعتبار بحدود الجعل والاعتبار لا اكثر

فلأجل ذلك اذا شك الولد في حياة ابيه فاستصحب حياته وكان ابوه على تقدير حياته ممن يجب على الولد الانفاق عليه بحيث يعد الاب من عيال الابن، فان وجوب دفع زكاة الفطرة ليس من آثار الحياة شرعا وان كانت الحياة دخيلة تكوينا في موضوع ذلك الاثر

فلا وجه لدعوى ان اثر الاثر اثر حتى نطبقه على المقام

المسلك الثاني

ما ذكره صاحب الكفاية قده من ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل، فان كان المستصحب حكما جعل مثله وان كان موضوعا جعل مثل حكمه، فلأجل ذلك ادعى انه ثبت باستصحاب الحياة وجوب الانفاق شرعا فثبت اثره وهو اداء زكاة الفطرة عنه

ولكن يلاحظ عليه (من قبل السيد الشهيد ص 186 ج 6) انه لم يثبت المجعول في فرض اليقين فكيف يثبت في فرض الشك، بمعنى ان المكلف لو تيقن بحياة زيد الاب او حياة زيد الابن فهل ينحل قوله في الكبرى (يجب على الولد الانفاق على ابيه حال كبره وحاجته للنفقة) الى وجوب الانفاق في حق هذا الاب؟ كلا ، فان هذا مبني على مبنى الميرزا النائيني قده من وجود المجعول ولا مجعول اي ليس وراء كبرى الجعل وصغرى المجعول شيء يسمى (مجعول)، وما يدعى من الانحلال وهم عرفي لا حقيقة له،

فاذا قال يجب على المستطيع الحج فليس هناك الا كبرى وهي جعل وجوب الحج على المستطيع وصغرى الموضوع وهي تحقق الاستطاعة في الخارج واذا احرز المكلف الكبرى والصغرى تنجزت عليه الكبرى فقط اي تنجز عليه وجوب الحج لا ان هناك شيئا مجعولا في حقه نسميه بالمجعول وهو عبارة عن اتصافه بانه وجب عليه الحج او انه مكلف بالحج، فان هذا مجرد وهم عرفي لا اكثر .

وبالتالي اذا كان في فرض اليقين بتحقق الموضوع لا يوجد مجعول فكيف في فرض الشك واجراء الاستصحاب، فاذا حصل اليقين بان الولد حي فلم يجعل الشارع وجوب انفاق في حق هذا الولد وانما بالجمع بين احراز الكبرى واحراز الصغرى وهو انه ولد حي تتنجز الكبرى لا ان هناك مجعولا في حق الاب بالنسبة للولد وهو وجوب الانفاق عليه، فكيف اذا شك في حياة الولد واستصحب حياته فيدعى ان دليل الاستصحاب مفاده جعل حكم في حق المستصحب؟ فان هذا مبني على الانحلال والانحلال مبني على دعوى المجعول الفعلي وهو مجرد وهم.

المسلك الثالث

ان مرجع دليل الاستصحاب الى جعل العلمية، كما افاده سيدنا الخوئي قده اي اعتبار اليقين باقيا، واعتبار المكلف عالما بالبقاء،

ولكن من الواضح ان اثر العلم هو مجرد المنجزية اذا كان وجدانيا فكيف اذا كان تعبديا، فان غاية العلم بحياة زيد وجدانا او تعبدا هو تنجز اثر الحياة لا ثبوت الاثر شرعا كي يقال ثبت الموضوع فتثبت اثاره

المسلك الرابع

ان مفاد دليل الاستصحاب هو النهي عن النقض العملي، وهذا هو الذي صار موردا للا شكال فان النقض العملي للمستصحب انما هو برفع اليد عن اثره المباشر ولا يتوقف على رفع اليد عن اثر اثره،

المسلك الخامس

ان مفاد دليل الاستصحاب هو ابقاء اليقين عملا، و ليس المقصود به ترتيب اثار اليقين بما هو يقين نظير من تيقن بالواقع جاز له الاخبار عنه ، واذا تيقن الفقيه بالوظيفة جاز له الإفتاء بها ، وانما المقصود بإبقاء اليقين عملا العمل بلحاظ المتيقن لا بلحاظ نفس اليقين، فان كان المتيقن حكما شرعيا فالعمل به عبارة عن وجوب اطاعته، وان كان موضوعا كحياة زيد وكالكرية وامثالهما فالمفروض انه لا يمكن العمل به لانه موضوع خارجي وليس بحكم، كي يعمل به فيقال:

حيث ان دليل الاستصحاب شمله وشموله له لغو ان لم يمكن العمل به فلامحالة من باب دلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية يقال بأن معنى شمول دليل الاستصحاب للموضوعات هو التعبد باثرها المباشر ولا يتوقف رفع اللغوية على التعبد باثر الاثر، وبالتالي ليس مفاد دليل الاستصحاب بالمدلول المطابقي هو التعبد بالاثر المباشر فضلا عن الاثر غير المباشر وانما مفاده العمل بنفس المستصحب غايته عممناه للاثر المباشر للموضوعات بدلالة الاقتضاء والا ليس مصب دليل الاستصحاب هو الاثر.

ولهذا لو سلمنا بكبرى ان اثر الاثر اثر مع ذلك لا تنفعنا في المقام اذ ليس مصب دليل الاستصحاب هو الاثر كي نطبق القاعدة وانما مصب دليل الاستصحاب ابقاء اليقين عملا بمعنى تفعيل المستصحب

ثم ناقش السيد الصدر التمسك بهذا المسلك في المقام :

حيث قال لا يمكن على هذا المسلك التعميم للأثر المباشر فضلا عن الاثار الاخرى ولو بدلالة الاقتضاء وذلك لان غاية ما افيد انه من باب رفع اللغوية شمل دليل الاستصحاب الاثر المباشر ونحن نقول في مقابله: لو كان مورد ادلة الاستصحاب هو الموضوعات التكوينية كما لو وردت ادلة الاستصحاب في الحياة وفي الكرية وفي القبلة لقلنا لامعنى للتعبد للموضوعات التكوينية الا التعبد بأثرها والا لكان التعبد لغوا، لكن مورد الصحاح التي ثبتت دلالتها على الاستصحاب هو شرط صحة الصلاة وهي الطهارة الحدثية والطهارة الخبثية مما هو في نفسه حكم

وحينئذ فغاية مفاد دليل الاستصحاب فيها الذي هو بمعنى ابقاء اليقين بها عملا هو احراز الامتثال فان مقتضى ابقاء اليقين بالطهارة الحدثية لا بما هي بل بما هي شرط لصحة الطواف او الصلاة الى حين الطواف او الصلاة احراز شرط الذي هو احراز امتثال الامر بالصلاة والطواف المشروط بالطهارة ، وكذلك في الطهارة الخبثية .

ولا معنى لتحميل دليل الاستصحاب شموله للموضوعات التكوينية كي يقال لولا التعبد باثره المباشر لكان الشمول لغوا بل غاية دليل الاستصحاب هو التعبد بنفس المستصحب الذي هو في الصحاح عبارة عن احراز الامتثال.

وعلى هذا اصبح الا شكال مستحكما لان ما اشكل به الاعلام انه كيف يشمل دليل الاستصحاب أثر الاثر الشرعي ولا يشمل اثر الاثر العقلي بناءً منهم على المفروغية عن كون مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالأثر المباشر والحال بان هذا ممنوع لو كنا نحن ودليل الاستصحاب،

### 102

ما زال الكلام في المقدمة الاولى التي تضمنت مناقشة المسالك المذكورة في تحليل مفاد دليل الاستصحاب وتطبيقها على مورد البحث وهو شمول دليل الاستصحاب للأثر غير المباشر

وقد تعرض السيد الصدر قده لتعميق مسلك التنزيل والا شكال عليه واختيار المسلك الاصوب فهنا مطلبان ضمن هذه المقدمة:

المطلب الاول: في مسلك التنزيل من جهتين ١ تعميقه ٢ مناقشته الجهة الاولى

و بيانها ان مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة الواقع، بلحاظ ترتب الاثر عليه، وهذا متضمن عرفا لتنزيل آخر وهو تنزيل اثره منزلة الواقع فان تنزيل المشكوك منزلة الواقع له مدلول التزامي عرفي وهو تنزيل اثره ايضا منزلة اثر الواقع،

وليس المقصود بتنزيل اثره منزلة الواقع مجرد تعبير ادبي اي مجرد تشبيه بل ظاهر صدور هذا التنزيل من المشرع بما هو مشرع ان تنزيل اثر المشكوك منزلة الواقع هو عبارة عن اعتبار قانوني يقتضي ترتب آثار هذا الاثر ايضا،

وبالتالي فدليل الاستصحاب ينحل لعدة تنزيلات وهي : (تنزيل المستصحب المشكوك منزلة الواقع في ترتيب اثاره المتضمن عرفا تنزيل اثاره منزلة الاثار الواقعية المستتبع لتنزيل اثر الاثر منزلة الاثر الواقعي)

وبالتالي فثبوت الاثر الثالث للمستصحب ليس بالتنزيل الاول كي يقال ان دليل الاستصحاب منصرف للتنزيل بلحاظ الاثر المباشر فلا يشمل غيره من الاثار وان كانت بوسائط شرعية، وانما ثبوت الاثر الثالث والرابع بانحلال التنزيل الى تنزيلات اخرى

وعليه لا فرق بين ان نقول ان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل او نقول ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل فان جعل الحكم المماثل لا من حيث المشاكلة مع المستصحب فقط او مع حكمه وانما الجعل متعلق به بعنوان انه الواقع استطراقا لترتب اثره ايضا

الجهة الثانية قد اورد الصدر قده على هذا المسلك بهذا التوجيه الذي افاده ايرادين: ايرادا كبرويا وايرادا تطبيقيا على المورد

اما الا يراد الكبروي

فقد افاد انه لا وجه لحمل دليل الاستصحاب على مسلك التنزيل، لأن قوله ع لا تنقض اما نفي او نهي فان كان نفيا اي نفي انتقاض اليقين بالشك فهذه عبارة عرفية عن بقاء اليقين اذ لا وجه لمقالة ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا الا ان المقصود هو الكناية عن بقاء اليقين ولو من حيث اقتضاءه للجري العملي لا ان المراد باليقين المتيقن من حيث تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في اثاره وانما المنظور هو نفس اليقين كما هو ظاهر الجملة التي اشتملت على اسناد النقض لليقين ، والتعبد ببقاء اليقين ينصرف الى بقاء اليقين عملا لا بلحاظ أثر نفس اليقين وانما بلحاظ متعلقه

وان كان نهيا كما هو ظاهر جملة لا تنقض اليقين بالشك فلا يخلو المفاد اما النهي عن النقض الحقيقي او النهي عن النقض العملي، وعلى الاول فالنقض الحقيقي غير مقدور لان اليقين بالحدوث ما زال باقيا ولم ينتقض بالشك في البقاء واليقين بالبقاء لم يحصل حتى ينقض،

فامتناع النقض الحقيقي بمعنى ازالة اليقين عن صفحة النفس قرينة على ان المراد التفهيمي للنهي هو بيان عدم القدرة على نقض اليقين بالشك، والمراد الجدي هو الكناية عن بقاء اليقين

فان كون المراد التفهيمي مجازيا لا يمنع كونه كناية عن امر آخر فان قوله ع يكفيك من التراب عشر سنين اسناد مجازي قطعا لان التراب لا يكفي في التطهير عشر سنين ولكنه كناية عن طهورية التيمم وكذلك المفاد المجازي في لا تنقض كناية او استعارة عن بقاء اليقين اذ لا وجه لبيان عدم القدرة على نقض اليقين الا التوصل لاعتبار بقاء اليقين عملا بلحاظ المتعلق

و على الثاني اي النهي عن النقض العملي فمن الواضح ان النهي ليس تكليفيا مولويا بقرينة جريان الاستصحاب حتى في الاحكام الوضعية كالملكية والزوجية وفي المباحات التكليفية كاستصحاب الاباحة والجواز وانما هو نهي طريقي بلحاظ تنجيز الواقع او التعذير منه والنتيجة ايضا ليست هي التنزيل

فتلخص :

ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك لاينسجم مع مسلك التنزيل وانما ينسجم مع مسلك ابقاء اليقين بالعنوان الجامع بين ان يكون هذا التعبير نفيا او نهيا كناية عن اعتبار بقاء اليقين او ان يكون مفاده النهي الطريقي عن النقض العملي فان العبارة الجامعة للمبنيين ابقاء اليقين عملا.

هذا هو الا يراد الاول وهو ايراد كبروي

الا يراد الثاني

لو سلمنا تمامية المبنى فهل يصح تطبيقه على الاثر الشرعي بواسطة شرعية دون الاثر الشرعي بواسطة تكوينية او عقلية

والجواب

كلا، فلا يصح التفصيل بينهما ، وبيان ذلك انه اذا نزل المشكوك المستصحب منزلة الواقع وكان التنزيل يتضمن تنزيل آثاره منزلة الاثار الواقعية شمل ذلك الاثار التكوينية كما في استصحاب الحياة بلحاظ نبات اللحية او بلوغ الحي سن التكليف،

والسر في شمول التنزيل للواسطة التكوينية انه ليس جعلا للواسطة التكوينية كي يمتنع من المشرع بما هو مشرع الجعل التكويني وانما هو تنزيل للاثر التكويني المشكوك منزلة الواقع.

واما دعوى الانصراف للاثر الشرعي فانما يتم لو كان التنزيل واقعيا لاظاهريا حيث ان التنزيل الواقعي يرجع الى توسعة المنزل عليه واقعا بما يشمل المنزل

فاذا قال الطواف بالبيت صلاة او الفقاع خمر فهو راجع الى توسعة اثار الصلاة واقعا لما يشمل الطواف فيقال بما ان التوسعة واقعية فتختص لامحالة بما تحت يد الشارع وهو الاثار الشرعية

واما في التنزيل الظاهري فلا يراد منه التوسعة الواقعية كي يرد الا شكال وانما الغرض من تنزيل نبات اللحية منزلة النبات الواقعي ظاهرا الاستطراق الى اثره الشرعي وهو حرمة حلق اللحية وحينئذ فلا مانع من ان يقال ان تنزيل الحياة المشكوكة منزلة الحياة الواقعية دال عرفا على تنزيل اثار الحياة ظاهرا منزلة الواقع وهو تنزيل صحيح عرفا ما دام تنزيلا ظاهريا بغرض الاستطراق الى ترتيب الاثار الشرعية على ذلك.

وبالتالي فلايضر بما ذكرنا دعوى ان التنزيل ينصرف الى الاثر المباشر او ان القدر المتيقن منه هو الاثر المباشر ولايحرز اطلاقه لسائر الاثار ولو لم تكن مباشرة فان التنزيل في الاثر التكويني المباشر ظاهري استطراقا لترتب آثاره.

### 103

ذكرنا فيما سبق المناقشتين الكبروية والصغروية لمسلك التنزيل في مفاد دليل الاستصحاب.

وقلنا: بناءً عليه يشمل دليل الاستصحاب آثار اللازم العقلي والتكويني ولايختص بآثار الواسطة الشرعية.

ان قلت:

بان مورد دليل الاستصحاب هو المماثلة بين الاثر وموضوع الاثر، فاذا اريد من استصحاب حياة الولد اثبات فعلية حرمة حلق اللحية بواسطة اثبات نبات اللحية فهذا المورد فاقد للمماثلة بين الاثر المراد اثباته بالاستصحاب وهو حرمة حلق اللحية -حيث انه اثر اعتباري- وبين موضوع هذا الاثر وهو نبات اللحية -فانه امر تكويني-.

وهذا بغض النظر عن صفة الواقعية والظاهرية والوجه في ذلك ان الاثر المطلوب اثباته هو اثر اعتباري ومقتضى مناسبة الحكم للموضوع ان تكون الواسطة في اثباته واسطة اعتبارية ايضا فاذا كانت الواسطة بين المستصحب وبين الاثر تكوينية -كما في فرض نبات اللحية- فلا شمول في دليل الاستصحاب لمثله.

قلت:

(كما في كلمات السيد الصدر ) ان هذا مدفوع بالنقض والحل:

اما النقض

فبأن لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في فرض خروج احد الاطراف عن محل الابتلاء سواء كان هو المستصحب او الواسطة بين المستصحب والاثر،

مثلاً:

اذا كان قبل سنة ماء مستصحب النجاسة و لاقاه الثوب في وقته ، واريد باستصحاب نجاسة الماء اثبات صحة الصلاة بهذا الثوب، فهل يجري استصحاب نجاسة الماء الذي كان موجودا قبل سنة الى حين ملاقاة الثوب التي تمت ايضا قبل سنة لإثبات اثره الفعلي وهو عدم صحة الصلاة فيه ام لا؟

والظاهر انه لا اشكال في جريان الاستصحاب مع ان المستصحب خارج عن محل الابتلاء فعلا اذ لا ماء موجود.

او فرض ان الماء المستصحب النجاسة والثوب الملاقي له كلاهما معدومان بالفعل كما ان الصلتة في الثوب وقعت قبل سنة ولا يعلم هل يجب قضاء هذه الصلاة ام لا، فاريد باستصحاب نجاسة الماء الى حين ملاقاة الثوب اثبات وجوب قضاء الصلاة فعلا، فكما ان المستصحب خارج عن محل الابتلاء فان الواسطة بين المستصحب وبين اثره وهو وجوب القضاء خارج عن محل الابتلاء وهو الصلاة في الثوب الملاقي للنجاسة ولاإشكال في جريان الاستصحاب في هذا الفرض ايضا .

فلو كانت مناسبة الحكم للموضوع تقتضي المماثلة بين الاثر المراد اثباته بالاستصحاب وبين الواسطة في ثبوته من جميع الجهات لم يجر الاستصحاب في موارد خروج المستصحب او خروج الواسطة عن محل الابتلاء مع انه يجري بلا كلام.

واما الحل:

فلأن دليل الاستصحاب دليل يتكفل اثبات الوظيفة العملية، فلذلك يعتبر في شموله لمورد ان لا يكون شموله لغوا ويكفي في رفع اللغوية ترتب اثر على شموله سواء كانت هناك مماثلة بين الاثر وبين واسطة ثبوته ام لا، فان المدار والمناط في صحة الشمول ترتب اثر عليه والا لكان شموله لغوا.

ولا فرق في ذلك بين توفر مماثلة بين الاثر والواسطة او عدم توفر مماثلة، كما لو كان الاثر اعتباريا والواسطة تكوينية ومناسبة الحكم للموضوع غاية ما تقتضي ان تكون الواسطة ولو كانت تكوينية مما من شأنه ان يترتب عليها الاثر، فاذا افترض فعلا انها موضوع للاثر كما في البلوغ الذي هو امر تكويني وموضوع ثبوت التكاليف فكونه واسطة تكوينية لاثر شرعي

لا يتنافى مع مناسبة الحكم للموضوع ما دام هذا الامر التكويني من شانه ان يترتب عليه هذا الاثر وهو ادانة البالغ بالتكاليف القانونية والشرعية.

والمتلخص:

انه لو ثبت مسلك التنزيل من ناحية كبروية لشمل دليل الاستصحاب آثار اللوازم العقلية التكوينية.

\*هذا تمام الكلام في المقدمة الاولى وهي مناقشة المسالك المذكورة في تحليل مفاد دليل الاستصحاب كبرويا وصغرويا من حيث شمول دليل الاستصحاب لأثر الاثر او عدم شموله.

\*

المقدمة الثانية:

بناءً على ان مفاد دليل الاستصحاب هو النهي عن النقض العملي او مرجعية اليقين السابق وبتعبير آخر ابقاء اليقين عملا، فهل يمكن من خلال ذلك شمول دليل الاستصحاب لأثر الواسطة الشرعية دون شموله لأثر الواسطة التكوينية ام لا؟

وهنا ذكر السيد الامام قده:

ان شمول دليل الاستصحاب لأثر الواسطة الشرعية انما هو بالامارة لا بالاستصحاب فلا محذور في ذلك وبيانه:

ان لدينا امارة وهو دليل اجتهادي يدل على وجوب الانفاق من الاب على الولد الحي، او دليل يدل على وجوب دفع زكاة الفطرة عن العيال الحي، وقد ثبت موضوع هذا الدليل وهو حياة الولد او حياة العيال بالاستصحاب، وبناءً عليه فثبوت وجوب الانفاق على مستصحب الحياة او وجوب دفع زكاة الفطرة عنه لا بالاستصحاب وانما بنفس دليل الامارة فان دليل الامارة مطلق وغير قاصر من هذه الجهة فهو يثبت وجوب الانفاق على من ثبتت حياته من الاولاد او وجوب دفع زكاة الفطرة على من ثبت حياته من العيال

فاذا ثبت الموضوع بالاستصحاب كان هذا الاثر فعليا متنجزا بالامارة لا بالاستصحاب، اذ لو كان ثبوته بالاستصحاب لقيل بأن دليل الاستصحاب منصرف الى ثبوت الاثر المباشر او ان القدر المتيقن هو الاثر المباشر فلا يحرز شموله للاثر غير المباشر ولو كانت الواسطة شرعية،

ولكن الصحيح ان هذا الاثر المباشر لم يثبت بالاستصحاب وانما ثبت بالأمارة، فاذا ثبت وجوب الانفاق على الولد بالامارة ثبت ما ترتب عليه وهو ان من وجب الانفاق عليه حرم اعطاء الزكاة له، او من وجب دفع زكاة الفطرة عنه حرم اعطاء زكاة الفطرة له.

و انما ثبت الاثر غير المباشر لأن الواسطة ثبتت بأمارة لا بأصل عملي ومقتضى اطلاق دليل الامارة ثبوت اثارها واثار اثارها ، فان البينة اذا قامت على عدالة زيد ثبت اثر العدالة واثر اثرها واذا قامت الامارة على وجوب الانفاق على مستصحب الحياة ثبت وجوب الانفاق واقعا لقيام دليل محرز للواقع الا وهو الامارة واذا ثبت الواقع ببركة الامارة المحرزة للواقع ثبتت اثار الواقع.

وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة عقلية، كما في نبات اللحية بالنسبة الى حرمة الحلق او البلوغ بالنسبة الى فعلية التكاليف فانه لا يوجد عندنا دليل يقول اذا كان الولد حيا ثبت نبات اللحية في حقه او اذا كان الولد حيا ثبت البلوغ في حقه كي يقال: بما ان الحياة ثبتت بالاستصحاب ونبات اللحية ثبت بالامارة ترتب على ثبوت نبات اللحية بالأمارة واقعا اثره، اذليس عندنا دليل يتكفل بثبوت أثار تكوينية عقلية او عادية لموضوعات معينة كي يتم تطبيق ذلك الدليل في موارد الاستصحاب فيترتب على جريان الاستصحاب فيه آثار اللوازم العقلية والعادية

فهذا هو المناط في الفرق بين اثر اللازم العقلي واثر اللازم الشرعي

ولكن يلاحظ على ذلك:

انه لو كان ظاهر دليل الامارة ان موضوعها هو الاعم من الظاهري والواقعي لجرى الاستصحاب وكان واردا،

كما لو فرض ان ظاهر الدليل القائل: (يجب الانفاق على الولد الحي او يجب دفع زكاة الفطرة عن العيال الحي) ان مفاد عنوان الحياة الحياة الاعم من الواقعية والظاهرية، فحينئذ يكون جريان الاستصحاب واردا على دليل وجوب الانفاق على الولد الحي، لانه محقق لموضوعه حقيقة وهو الاعم من الحياة الواقعية والظاهرية، فالاستصحاب محقق لمصداق واقعي لما هو موضوع الدليل.

ولكن هذا خلاف الظاهر فان ظاهر العناوين المأخوذة في موضوعات الادلة الاجتهادية هو الواقع لا الظاهر ولذلك ليست نسبة الاستصحاب للادلة الاجتهادية نسبة الوارد للمورود وانما هو اصل عملي يتشبث به في مورد الشك سواء كان على نحو الشبهة الحكمية او الشبهة الموضوعية.

وبالتالي فان استصحاب الحياة لم ينقح لنا موضوع (اذا كان الولد حيا وجب الانفاق عليه واقعا) حتى يقال اذا تنقح موضوع وجوب الانفاق واقعا ثبت وجوب الانفاق واقعا فتترتب عليه آثاره.

بل غاية ما تحقق بالاستصحاب ثبوت الحياة ظاهرا ويترتب عليه تنجز الاثر ، ومجرد تنجز وجوب الانفاق ليس هو الموضوع لحرمة اعطاء الزكاة له، لأن وجوب الانفاق لم يثبت واقعا حتى يترتب عليه اثره وانما تنجز ظاهرا بثبوت الحياة ظاهرا وهذا ليس موضوعا للاثار الشرعية كي تترتب عليه بتنجزه ظاهرا على المكلف.

فتلخص بذلك

ان هذا الوجه ليس تاما في تحقيق الفرق بين الواسطة التكوينية فلايترتب اثرها بالاستصحاب والواسطة الشرعية فيقال بترتب اثرها بالاستصحاب

وياتي الكلام غدا عن الوجه الاخير الذي افاده السيد الصدر قدس سره

### 104

وهنا تعليقة للمحقق العراقي قدس سره كما في نهاية الافكار ج4 القسم الاول ص179:

حيث افاد ان هناك فرقا بين مسلكه في تحليل مفاد دليل الاستصحاب وبين مسلك شيخه الآخوند و بعض المسالك الاخرى

و تعرض في المقام الى اربعة مسالك وقام بالمقارنة بينها:

المسلك الاول:

وهو مسلكه قده

ومحصله ان مفاد دليل الاستصحاب هو المعاملة مع المشكوك معاملة المتيقن، وهذا يرجع الى التعبد ببقاء المتيقن في ظرف الشك بمعنى توسعة وجوده توسعة صورية الى ظرف الشك في البقاء، والمصحح للتوسعة في الوجود هو انتهاء هذا التعبد الى اثر عملي، من دون ان يتضمن هذا التعبد جعلا للأثر او تنزيلا، وانما مفاده هو مجرد التعبد ببقاء المتيقن وتوسعة وجوده الى ظرف الشك في بقاءه، واما الاثر العملي فهو مصحح لهذا التعبد اذ يكفي في صحته انتهاؤه الى اثر عملي.

وعلى هذا المبنى قد يقال بحجية الاصل المثبت، بلحاظ ان التعبد ببقاء المتيقن هو عين التعبد بموضوعيته للآثار لأن المتيقن الواقعي لو كان باقيا لكان موضوعا للآثار، والتعبد بموضوعيته للاثار دال بالدلالة الالتزامية العرفية على التعبد بلوازمه التي بينه وبينها ملازمة عرفية.

وهذا يتضمن عرفا ايضا التعبد باثره بنحو مماثل للتعبد به فانه اذا تعبد بوجوده وتعبد بموضوعيته للاثار كان ذلك متضمنا عرفا للتعبد باثره بما هو موضوع للاثار ايضا والتعبد بالاثر الثالث بما هو موضوع للاثار ايضا الى ان تنتهي السلسلة الى اثر عملي فعلي،

فانحلال التعبد بالوجود الى انحاء من التعبدات (كما ذكر في كلمات السيد الصدر في تحليل مسلك التنزيل من انه ينحل الى تنزيلات عديدة بلحاظ الاثار) (بل ان نكتة الانحلال الى التنزيلات المتعددة بناءً على مسلك التنزيل مستقاة من كلمات المحقق العراقي قده في تحليل مسلك التنزيل ايضا).

وبناءً على ذلك قد يقال

ما دام المصحح للتعبد بالوجود هو انتهاؤه الى اثر عملي ولو كان الاثر العملي بوسائط كان مقتضى اطلاق هذا التعبد شموله للاثار الشرعية المترتبة على المستصحب بوسائط عقلية او عادية فالتعبد بحياة زيد هو عبارة عن التعبد ببقاء الحياة الى حين ظرف الشك، والمصحح لهذا التعبد انتهاؤه الى اثر عملي ولو كان هو حرمة حلق اللحية في حقه.

وقد اجاب عن ذلك المحقق العراقي قده:

بان هذا الا شكال وارد على هذا المسلك ولا جواب عنه الا دعوى الانصراف الى خصوص الاثار المترتبة بوسائط شرعية،

ولعل النكتة في هذا الانصراف ان هذا هو ما جرى عليه المرتكز العرفي في مقام التقنين فان المقنن العرفي تارة يتعبد بالموضوع الخارجي ذي الاثر المباشر كالتعبد بالحياة او التعبد بالعدالة او التعبد بالمائية بمعنى الاطلاق مقابل الاضافة ونحو ذلك فحينئذ قد يقال ان التعبد بالموضوع الخارجي راجع الى التعبد بأثره العملي ،

وتارة لا يكون الموضوع الخارجي مصبا للتعبد المباشر وانما هو واسطة من جملة الوسائط لأثر عملي فلا شمول في التقنين العرفي لمثله وان كان المنظور هو الوصول الى التعبد بالآثار العملية ذات الواسطة، كما في المقام.

فلو اريد باستصحاب حياة الولد الانتهاء الى التعبد بحرمة الزكاة عنه او وجوب دفع زكاة الفطرة عنه، فكان المنظور في التعبد هو الاثر العملي المترتب بالواسطة لا بالمباشرة الا ان ما قام عليه المرتكز العرفي في مقام التقنين وما جرى عليه المقنن العرفي انه لا ينال تعبده الوسائل التكوينية العقلية او العادية

نعم لو انصب تعبده عليها بالمباشرة كما في الصورة الاولى فانه بنظرهم تعبد بآثارها العملية .

والا فان التعبد والتقنين العرفي لا ينال الوسائط التكوينية عقلية او عادية حيث ان المرتكز العرفي لا يرى ان من شان المقنن ان ينال تعبده الوسائط التكوينية ولو كان ذلك بغرض الوصول الى اثارها الاعتبارية و انما يصح التعبد بغرض الوصول الى آثارها الاعتبارية لو كانت هي مصب التعبد بشكل مباشر واما لو لم تكن كذلك فانه لم يجر المرتكز العرفي على التعبد بها بل لا يرى من شان المقنن ان ينال تقنينه اياها .

وبالتالي فاحتفاف هذه الادلة بمثل هذه المرتكزات العرفية موجب لانصرافها الى خصوص التعبد بالآثار الشرعية بوسائط شرعية ولا اقل من عدم احراز اطلاقها

المسلك الثاني:

هو ان مفاد دليل الاستصحاب جعل المؤدى، او جعل الحكم المماثل المباشر

، فان كان المستصحب حكما كاستصحاب الوجوب او الحرمة فالمجعول مثله وان كان موضوعا لحكم فالمجعول حكم مماثل لحكمه المباشر،

وبناءً على هذا المسلك يتجه التخلص من اشكال حجية الاصل المثبت لأن المنظور جعل المؤدى مباشرة او جعل الحكم المماثل لحكم المؤدى مباشرة، فلا تعرض في دليل الاستصحاب للوازم المؤدى او لوازم المستصحب التكوينية عقلية او عادية، اذ المفروض ان مفاد دليل الاستصحاب من البداية هو جعل المؤدى او جعل الحكم المماثل بالمباشرة.

او كما ذكر المحقق الخراساني ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل المنصرف الى الحكم المماثل بالمباشرة او ان هذا هو القدر المتيقن من دليله ولا اطلاق له لغير ذلك باعتبار ان مورد دليل الاستصحاب هو التعبد بالطهارة الحدثية او الخبثية كما في صحيحي زرارة فلا يحرز اطلاقه لغير الحكم المماثل بالمباشرة. فبناءً على ذلك يكون الاصل المثبت امرا اجنبيا وخارجا عن مفاد دليل الاستصحاب

ولكن يلاحظ على هذا المسلك

بالنقض الذي تعرض له السيد الصدر (وهو مستقى من كلمات المحقق العراقي) وهو النقض بالآثار الشرعية لاثار شرعية خارجة عن محل الابتلاء، وباستصحاب الكلي من القسم الثاني وبيان ذلك:

اما النقض الاول:

فان المستصحب لو كان خارجا عن محل الابتلاء هو واثره الشرعي المباشر كما اذا لاقى الثوب الماء المستصحب النجاسة قبل سنة وقد تمت الصلاة بذلك الثوب في وقته ايضا قبل سنة وشككنا فعلا في صحة تلك الصلاة بحيث يجب قضاؤها ام لا؟

فان استصحاب نجاسة الماء الى حين ملاقاة الثوب من اجل ان يترتب على هذا المستصحب نجاسة الثوب ويترتب على نجاسة الثوب فساد الصلاة فيجب قضاؤها فعلا، خارج عن محل الابتلاء لتلف الماء فعلا كما ان اثره وهو نجاسة الثوب خارج عن محل الابتلاء لتلف الثوب فعلا.

فبناءً على هذا المسلك وهو ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل المؤدى اي جعل النجاسة للماء او جعل الحكم المماثل بالمباشرة مرجعه الى جعل نجاسة الماء او جعل نجاسة الثوب وكلاهما خارج عن محل الابتلاء فشمول دليل الاستصحاب لهما لغو.

فعلى هذا المسلك يرد النقض بمثل هذه الموارد.

وهذا بخلاف ما لو بنينا على مسلك المحقق العراقي من ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء المتيقن بغرض انتهاء هذا التعبد لاثر عملي فان شمول دليل الاستصحاب لمثل هذا المورد ليس لغوا باعتبار انتهاء التعبد ببقاء نجاسة الماء الى حين ملاقاة الثوب لاثر عملي فعلي في حق المكلف وهو وجوب قضاء الصلاة.

اما النقض الثاني

وهو استصحاب الكلي من القسم الثاني

كما لو صدر حدث من المكلف فقام وتوضأ ثم شك في ان الحدث الصادر هل هو اصغر فهو مرتفع او اكبر فهو باق فجرى في حقه استصحاب كلي الحدث فيقال ان مفاد دليل الاستصحاب ان كان هو جعل المؤدى اي جعل كلي الحدث فمن الواضح امتناعه ولو بالنظر العقلائي اذ كما لا يعقل وجود الطبيعي خارجا من دون ان يكون في ضمن خصوصية موجبة لتشخصه كذلك من المستهجن لدى العقلاء نيل الجعل الشرعي او القانوني للطبيعي بما هو طبيعي من دون تخصيصه بخصوصية موجبة لتشخصه في وعاء الاعتبار.

وكذلك لو كان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل بالمباشرة فان مرجع ذلك الى جعل الكلي ايضا بما هو كلي وهو مستهجن لدى المرتكز العقلائي .

وهذا بخلاف مالو كان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء المتيقن في ظرف الشك

والمصحح لهذا التعبد انتهاؤه لاثر عملي فانه لا استهجان لدى العقلاء في التعبد ببقاء كلي الحدث او المعاملة مع الحدث المشكوك معاملة الباقي بغرض انتهاءه الى اثر عملي وهو حرمة مس المصحف وحرمة اللبث في المساجد وعدم مشروعية الصلاة والطواف ونحو ذلك من الاثار.

فهذان النقضان يرشدان الى ان المسلك الاصوب في تحليل مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء المتيقن لا جعل المؤدى ولا جعل الحكم المماثل بالمباشرة.

وسياتي ان شاء الله التعليق على كلمات المحقق العراقي غدا ان شاء الله تعالى

### 105

### المسلك الثالث والرابع الذي تعرض له المحقق العراقي بالمناقشة والتحليل هما مسلك جعل الحكم المماثل و مسلك تنزيل المستصحب منزلة الواقع

وذكر قده في المقام امرين

الامر الاول

ان الانحلال وارد على كلا المسلكين فكما انه على مسلك التنزيل يكون تنزيل المستصحب منزلة الواقع مما يتضمن عرفا تنزيلا لأثره منزلة الاثر الواقعي وتنزيل اثره منزلة الاثر الواقعي يتضمن تنزيلا ثالثا وهو تنزيل اثر الاثر منزلة الاثر الواقعي وهكذا تترتب سلسلة الاثار على جريان الاستصحاب حتى لو كان المنظور في التنزيل هو الاثر المباشر

كذلك يتصور الانحلال بناءً على ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل

كما افيد في الكفاية ؛بلحاظ ان استصحاب الحياة مثلاً هو عبارة عن جعل حكم مماثل لأثرها وحيث ان اثر وجود الحياة هو وجوب الانفاق على الولد الحي فمقتضى جعل اثر مماثل لوجوب الانفاق ان يترتب على هذا المجعول اثار وجوب الانفاق فان هذا هو مقتضى المماثلة

كما يترتب على وجوب الانفاق ظاهرا الذي ثبت بالاستصحاب اثر وجوب الانفاق الواقعي وهو حرمة اعطاء الزكاة لمن وجب الانفاق عليه

وهو متضمن جعل مماثل آخر

لأثر حرمة اعطاء الزكاة له وهي اشتغال الذمة بضمان الزكاة في فرض اعطاءها له وهكذا

والنتيجة ان مفاد دليل الاستصحاب بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل يتضمن جعولا لمماثلات بعدد الاثار على نسق الانحلال بناءً على مسلك التنزيل

الامر الثاني:

بناءً على هذين المسلكين (اي جعل الحكم المماثل وتنزيل المستصحب منزلة الواقع) لا شمول في دليل الاستصحاب للأصل المثبت وهو اثر الواسطة التكوينية العقلية والعادية، لأنه اذا كان للحياة مثلاً لازم تكويني وهو نبات اللحية وكان لنبات اللحية اثر شرعي فان استصحاب الحياة سواء كان بمعنى جعل الحكم المماثل لحكم الحياة او كان بمعنى تنزيل الحياة المشكوكة منزلة الحياة الواقعية لا يكفي لترتيب اثر حرمة حلق اللحية لان المنظور في ترتيب هذه الحرمة على استصحاب الحياة اما ترتيبها بدون التعبد بواسطتها التكوينية التي بين الحياة وبين الحرمة وهي نبات اللحية او مع التعبد بواسطتها،

و الاول خلف المبنى لان المفروض ان مبنى جعل الحكم المماثل عبارة عن جعل الحكم المماثل بالمباشرة وانما امتد ذلك لاثار الاثار بواسطة الانحلال ؛ والمفروض ان حرمة حلق اللحية ليس حكما مباشريا للحياة

وان كان المنظور هو ترتيب اثر حرمة حلق اللحية ببركة التعبد بالواسطة وهي نبات اللحية فالمفروض ان الواسطة مما لايناله التعبد مستقلا لخروجها عن دائرة المشرع بما هو مشرع سواء كان بمسلك جعل الحكم المباشر او مسلك التنزيل

وهذه النقطة هي التي اورد عليها السيد الصدر قده انه لا مانع من ترتيب اثر حرمة حلق اللحية على استصحاب الحياة مثلاً بواسطة التعبد بثبوت نبات اللحية ، حيث يمكن صدوره من المشرع بما هو مشرع ما دام تعبدا ظاهريا بغرض الاستطراق الى اثره الشرعي وهو حرمة حلق اللحية

ولكن هنا ثلاث ملاحظات على ما افيد في كلمات المحقق العراقي قده

الملاحظة الاولى

ان ما افاده المحقق العراقي بناءً على مبناه وهو التعبد ببقاء المتيقن في ظرف الشك من انصراف دليل التعبد الاستصحابي لخصوص الاثار الشرعية المباشرية وما كان بالواسطة الشرعية وعدم شموله للاثار الثابتة بالوسائط التكوينية ياتي على مبنى صاحب الكفاية ايضا من ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل بالمباشرة ومبنى تنزيل المستصحب منزلة الواقع من حيث الاثر المباشر وان كان الصدق على نحو الانحلال بلا حاجة للنكتة التي عرضها المحقق العراقي قده سابقا

والوجه في ذلك

ان جعل الحكم المماثل انما يشمل اثر الواسطة التكوينية بالاطلاق فيقال مقتضى اطلاق جعل الحكم المماثل شموله لجعل الحكم المماثل بواسطة تكوينية او يقال مقتضى اطلاق تنزيل المستصحب منزلة الواقع شموله لاثار الواقع ولو كانت بواسطة تكوينية

ومن الواضح ان انعقاد الاطلاق فرع كون المولى في مقام البيان الا ان هنا نكتتان تمنعان من احراز كون المولى في مقام البيان من جهة اثر الواسطة التكوينية

الاولى

ما ذكر في بحث المطلق والمقيد ومحصله

انه لو احرز كون المولى في مقام البيان من جهة معينة بقرينة سياقية او مقالية او حالية وشك في كونه في مقام البيان من جهة اخرى فليس في البين اصل عقلائي يحرز لنا كون المولى في مقام البيان من الجهة الاخرى

فمثلاً في قوله تعالى (فكلوا مما امسكن) اذا شك في ان المولى في مقام اصل البيان مقابل كونه في مقام الاجمال او الاهمال جرى اصل عقلائي وهو ان الاصل في المتكلم انه في مقام البيان بل الاصل العقلائي ان مقتضى كون المولى في مقام التقنين انه في مقام بيان الحكم ومتعلقه وموضوعه ، فاذا قامت مضافا للاصل العقلائي قرينة على تحديد الحكم بجهة خاصة

كما قامت قرينة سياقية في المثال وهي ورود هذه الآية في مقام بيان حلية الصيد تدل على ان المولى في مقام البيان من جهة التذكية وان ما اصطاده الكلب المعلم مذكى، وشك هل انه مضافا لذلك في مقام البيان من جهة الطهارة في موضع عض الكلب له ام لا؟ فجوابه انه لا يوجد اصل عقلائي يحرز ان المولى في مقام البيان من الجهة الاخرى وانما هو في مقام البيان من جهة حكمه ومتعلقه وموضوعه

وبالامكان تطبيق هذه النكتة في المقام بان يقال

ان مقتضى الاصل العقلائي ان المولى في دليل الاستصحاب في مقام بيان الحكم وهو التعبد الاستصحابي وموضوعه ومتعلقه، ومقتضى القرينة المقامية و السياقية المستفادة من الصحاح الواردة في باب الاستصحاب ان المولى في مقام البيان من جهة التعبد بالاثر الشرعي المباشر والاثار الشرعية المترتبة على المستصحب بوسائط شرعية،

كما في استصحاب طهارة الماء لإثبات صحة الوضوء به ومقتضى صحة الوضوء صحة الطواف به ومقتضى صحة الطواف صحة الاعمال المترتبة على الطواف ومقتضى صحة الاعمال المترتبة على الطواف صحة الحج وسقوط امره ومقتضى صحة الحج وسقوط امره هو عدم مديونية المكلف به بعد موته ومقتضى عدم مديونية المكلف به بعد موته خلو التركة من الدين ومقتضى خلو التركة من الدين ملكية الورثة لمقدار قيمة الحج من التركة،

فكل هذه السلسلة من الاثار الشرعية تترتب على الاستصحاب، باطلاق دليله

حيث ان المولى بما هو مشرع في مقام البيان من جهة التعبد الشرعي بالمستصحب واثاره الشرعية ولو كانت بوسائط شرعية

فاذا شك في ان المولى مضافا لذلك في مقام البيان من جهة التعبد بالاثار الشرعية بوسائط تكوينية ام لا فلا يوجد اصل عقلائي يحرز لنا انه في مقام البيان من الجهة الاخرى كي ينعقد اطلاق في جعل الحكم المماثل او التنزيل لما يشمل التعبد بالاثار المترتبة على الوسائط التكوينية

النكتة الثانية

بما ان المعهود من المقنن العرفي والشرعي انه في مقام التعبد بما هو في دائرته كمقنن وما هو في دائرته هو التعبد بالاثر الشرعي او الموضوع التكويني اذا كان موردا للتعبد بالمباشرة بحيث يكون التعبد به تعبدا باثاره الشرعية ، وليس من المعهود ان يشمل التعبد بالاثار القانونية والاعتبارية اثار اثارها التي تثبت لها بوسائط تكوينية ، وحيث ان ذلك ليس معهودا فلا يحرز كون المولى في مقام البيان من جهته، فان اصالة البيان في كل مقنن انه في مقام بيان حكمه ومتعلق حكمه وموضوع حكمه ما لم يقم منشأ عقلائي على الخلاف)، وعدم معهودية كون المولى في مقام البيان من جهة سائر اثار المتعبد به بوسائط غير اعتبارية منشأ عقلائي مانع من احراز جريان اصالة البيان في مثل هذا المورد فلم يحرز انعقاد الاطلاق فلا شمول لجعل الحكم المماثل للاثار الشرعية الثابتة للمستصحب بوسائط غير شرعية

والنتيجة

انه حتى لو كان المختار في تحليل مفاد دليل الاستصحاب هو مسلك جعل الحكم المماثل او مسلك التنزيل بناءً على انحلالهما لتنزيلات وجعولات متعددة بعدد الاثار فانه لا يحرز اطلاق دليل الاستصحاب للتعبد بالاثار الشرعية الثابتة بوسائط غير شرعية بلا حاجة للنكتة التي ذكرها المحقق العراقي وصارت موردا لا شكال السيد الصدر قده

الملاحظة الثانية

ان ما افاده المحقق العراقي والسيد الصدر قده من انه لو كان المختار في تحليل مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل بالمباشرة او جعل المؤدى او تنزيل المستصحب منزلة الواقع من حيث اثره المباشر لورد عليه النقض بجريان الاستصحاب فيما كان خارجا عن محل الابتلاء

بخلاف ما لو قلنا بان المختار في مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء المتيقن على مبنى العراقي او التعبد ببقاء اليقين على مبنى السيد الصدر فانه على هذين المبنيين لا يرد النقض باعتبار انه يكفي في التعبد ببقاء المتيقن او بقاء اليقين انتهاء التعبد لاثر عملي ولو كان اثرا فعليا لموضوع خارج عن محل الابتلاء

ولكن يمكن دفع النقض حتى لو كان المختار في تحليل مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل بالمباشرة او جعل المؤدى او التنزيل منزلة الواقع بلحاظ اثره المباشر، والسر في ذلك ان التعبد بثبوت ما هو خارج عن محل الابتلاء فعلا كما لو لاقى الثوب قبل سنة ماءا مستصحب النجاسة وتحققت صلاة في ظرفه بهذا الثوب، وشك بالفعل في صحة تلك الصلاة، فالتعبد ببقاء نجاسة الماء الى حين ملاقاة الثوب المستتبع للتعبد بوقوع الصلاة في الثوب النجس المستتبع لفساد الصلاة في ظرفها ان كان اخذ في موضوع التعبد خروج المورد عن موضع الابتلاء فان التعبد لغو اذ لامعنى للتعبد بمورد اخذ في موضوع التعبد به خروجه عن محل الابتلاء فانه خلف ان الغرض المقوم للتعبد ترتب الاثر عليه وكيف يترتب الاثر عليه وقد اخذ في موضوع ترتب الاثر خروجه عن محل الابتلاء

واما اذا كان المنظور في التعبد به هو ظرف وجوده لا بلحاظ خروجه عن محل الابتلاء فلامحذور في التعبد به حيث ان التعبد بنجاسة الماء والصلاة في الثوب النجس وان كان تعبدا بما هو خارج عن محل الابتلاء ولكن التعبد به ليس بقيد خروجه عن محل الابتلاء كي يكون لغوا وانما التعبد به في ظرف وجوده والمفروض ان ثبوت نجاسة الماء في ظرف وجوده وثبوت الصلاة في الثوب النجس في ظرفه موضوع لاثر فعلي وهو وجوب قضاء الصلاة

وبالتالي فلاإشكال حتى بناءً على ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل او جعل المؤدى فان جعل الحكم المماثل لنجاسة الماء في ظرفه، او جعل نجاسة الماء بناءً على جعل المؤدى او تنزيل النجاسة المشكوكة منزلة النجاسة الواقعية اثره

وجوب القضاء فعلا بلا حاجة الى ضميمة اخرى فالتعبد الاستصحابي كان فعلي لفعلية موضوعه وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولفعلية الاستطراق به لأثر فعلي الا ان متعلق موضوعه هو الخارج عن محل الابتلاء وهو غير ضائر

نظير ما ذكر في اجازة العقد الفضولي بناءً على الكشف الحكمي او الكشف الانقلابي حيث ان عقد الفضولي مما وقع قبل سنة مثلاً جامعا للشرائط ما سوى اجازة المالك فاذا اجاز فببركة اجازته الفعلية تحقق موضوع الحكم بنفوذ البيع فعلا المثبت لملكية المشتري للمبيع الا ان متعلق موضوعه البيع السابق ومقتضى ذلك ملكية المشتري للمبيع منذ وقوعه وفي ظرف وقوعه كما ترتب على الملكية في ظرف البيع صحة بيع المشتري لهذا المبيع او انتقاله لوارثه وسائر اثار الملكية بل قد يقال ان ملاقاة الثوب للماء المشكوك النجاسة موضوع لجريان الاستصحاب من حينه لا من حين الالتفات فعلا بناءً على ان للحكم الظاهري وجودا واقعيا بوجود موضوعه التقديري وان لم يلتفت له المكلف

فالنقض المذكور ليس واردا على مسلك جعل الحكم المماثل بالمباشرة او جعل المؤدى او التنزيل بلحاظ الاثر المباشر

### 106

وصل الكلام الى الملاحظة الثالثة على ما افاده المحقق العراقي قدس سره:

وهي ما ذكره بعض الأجلة ره في تعليقته على تحليل استاذه السيد الصدر قده لمسلك التنزيل وجعل الحكم المماثل بنحو الانحلال لكي يستفاد من تصوير الانحلال في شمول دليل الاستصحاب للاثر الشرعي غير المباشر مع كون الواسطة شرعية

وبيان هذه الملاحظة بذكر مقدمتين

الاولى

ان هناك فرقا بين الانحلال بحسب الموضوع والانحلال بحسب المحمول

فالانحلال بحسب الموضوع مقتضى القاعدة بينما الانحلال بحسب المحمول يتوقف على اطلاق المحمول من هذه الجهة كي يستفاد منه الانحلال

مثلاً

اذا قال المولى: (خبر الثقة حجة) وقد اخبر الشيخ الصدوق عن ابيه عن محمد بن الحسن الصفار عن الجعفري عن الامام العسكري عليه السلام بأمر معين، فان قوله ع (خبر الثقة حجة) ينحل بلحاظ موضوعه انحلالا طوليا بعدد هذه الاخبار المنطوية في سلسلة السند، وبيان ذلك ان كبرى (خبر الثقة حجة) اذا انطبقت على خبر الشيخ الصدوق تنقح بانطباقها على خبر الصدوق فعلية مصداق جديد لها وهو خبر ابيه اذ لا يصدق على اخبار ابيه انه خبر ثقة بالنسبة الينا الا في طول انطباق حجية خبر الثقة على خبر الشيخ الصدوق ، وبانطباق حجية خبر الثقة على خبر والده يتنقح موضوع ثالث لنفس كبرى ( وهو صدق خبر الثقة على اخبار محمد بن الحسن الصفار) وبانطباق الكبرى على اخبار محمد بن الحسن يتنقح موضوع للكبرى وهو خبر الجعفري الى ان يتحقق لنا وصول المروي عن الامام العسكري عليه السلام

فانحلال كبرى (خبر الثقة حجة) انحلالا طوليا انما هو بلحاظ موضوعها حيث ان شمول الحكم للخبر الاول محقق للموضوع في الثاني وكذا في الثالث والرابع على طبق القاعدة من دون حاجة الى فرض قرينة خاصة بل ان مقتضى ثبوت الحكم لأول السلسلة ثبوت الموضوع في ثاني السلسلة وهكذا الى آخرها

واما الانحلال في المحمول وهو الحجية فهو فرع الانحلال في الموضوع اذ لولا فعلية الموضوع وهو عنوان خبر الثقة في خبر الصدوق لما كان المحمول وهو الحجية فعليا، ولولا ثبوت الموضوع في خبر ابيه لما شملته كبرى حجية خبر الثقة فانحلال الحجية الى حجيات عديدة بتبع انحلال الموضوع

واما لو اريد انحلال المحمول في نفسه مستقلا عن تبعيته للموضوع فليس ذلك على ضوء القاعدة بل يحتاج الى قرينة خاصة تثبت اطلاق المحمول من هذه الجهة

و من الواضح ان مقتضى ظهور الاسناد عرفا ان لا اطلاق في المحمول الا بقرينة خاصة فاذا قيل مثلاً : (فلان ولي على الوقف او القصر) لم يستفد منه ان له الولاية بتمام شؤونها وانحائها فان مقتضى الظهور العرفي لإسناد المحمول في الجملة الحملية للموضوع ان المولى في مقام بيان ثبوت اصل المحمول للموضوع لا ثبوت المحمول بتمام مصاديقه ومراتبه للموضوع، فان ذلك بحاجة الى القرينة الخاصة

وكذا اذا قيل زيد شاعر فانه لا يستفاد منه انه شاعر بكل مصاديق الشعر ودرجاته حيث ان ظاهر الجملة الحملية اسناد اصل المحمول للموضوع فلابد من قرينة خاصة تثبت الاطلاق في المحمول

وبالتالي فانحلال المحمول مع غمض النظر عن انحلال الموضوع بحاجة الى قرينة خاصة تثبت اطلاقه بنحو يحقق الانحلال المزبور

المقدمة الثانية

اذا بني على مسلك جعل الحكم المماثل او مسلك التنزيل ورد السؤال هل ان المماثلة والتنزيل اخذ في ما هو المجعول ام انه عنوان انتزاعي من المجعول؟

والجواب ان المماثلة والتنزيل عنوانان انتزاعيان من المجعول لا انهما مأخوذان في حقيقة المجعول

وبيان ذلك

ان مرجع مسلك جعل الحكم المماثل لحكم المستصحب في استصحاب حياة الولد مثلاً الى اسراء المنزل عليه الى المنزل، وهو اسراء وجوب الانفاق الذي هو حكم واقعي ثبت لواقع حياة الولد الى ثبوت الحياة ظاهرا، لا اكثر، وانما الذهن ينتزع في طول اسراء الحكم المنزل عليه وهو حكم الحياة الواقعية الى الحياة الظاهرية عنوان المماثلة، فيرى ان الحياة الظاهرية مماثلة للحياة الواقعية في آثارها لا ان المولى اخذ في المجعول عنوان المماثلة كأن قال جعلت المستصحب مماثلا للواقع، وانما مرجع قوله لا تنقض اليقين بالشك الى اسراء حكم المنزل عليه للمنزل لا اخذ عنوان المماثلة في المجعول وانما هو منتزع مما هو المجعول بالمقارنة مع موضوعه

وكذلك الامر بناءً على مسلك التنزيل

فان مرجع مسلك التنزيل المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك الى اسراء حكم المنزل عليه وهو الحياة الواقعية للمنزل وهو الحياة الظاهرية فكما يترتب على الحياة الواقعية وجوب الانفاق واقعا يترتب على الحياة الظاهرية وجوب الانفاق ظاهرا

وحينئذ يتبين ان عنوان المماثلة والتنزيل حيث لم يؤخذا فيما هو المجعول وانما هو عنوان انتزاعي ان لا وجه للانحلال، لان انحلال التنزيل الاول وهو تنزيل المستصحب منزلة الواقع بلحاظ اثره المباشر مستبطن لتنزيل ثان بلحاظ اثره واثر اثره

كما ان دعوى انحلال التعبد الاول في مسلك جعل الحكم المماثل الى تعبدات وجعولات بعدد الاثار المترتبة الطولية بنكتة المماثلة مبني على اخذ عنوان المماثلة فيما هو المجعول وحيث لم يؤخذ فلا مبرر لهذا الانحلال الا في طول نظر الجاعل له في رتبة سابقة اذ ليس هو انحلالا في الموضوع وانما هو انحلال في المحمول، بمعنى ان ثبوت الاثر الاول الذي هو حكم لا موضوع محقق لثبوت الاثر الثاني وثبوت الاثر الثاني محقق لثبوت الاثر الثالث، وهكذا وهو متوقف على القرينة الخاصة المحققة لاطلاق جعل الحكم المماثل او التنزيل بحيث يقتضى ترتب اثر اثر اثر الاول.

والنتيجة:

ان المماثلة والتنزيل بما انهما عنوانان منتزعان من حقيقة المجعول ولم يؤخذا في نفس المجعول فاستفادة الانحلال وعدمه تتوقف على تحديد مقدار نظر دليل الاستصحاب الى الاثار، فهل المنظور في دليل الاستصحاب جميع الاثار ام خصوص الاثر المباشر ام الاثار الملازمة ملازمة بينة عرفا للاثر المباشر الاول؟

فاذا ثبت في رتبة سابقة ان المنظور في دليل الاستصحاب وهو قوله لا تنقض اليقين بالشك سلسلة الاثار الطولية بما لها من المدى البعيد ثبت في طول ذلك انحلال المحمول وهو ثبوت الاثر الشرعي لأثار عديدة، وجعول وتعبدات عديدة، فالتعبد بالاثر الاول تعبد بالاثر الثاني والتعبد بالاثر الثاني تعبد بالاثر الثالث وما اشبه ذلك

وان لم يثبت بل كان مفاد لا تنقض اليقين بالشك جعل المؤدى او جعل الحكم المباشر او ان المقدار المتيقن من صحاح الاستصحاب بحسب موردها وسياقها هو الاثر المباشر فلايترتب على ذلك انحلال في محمول دليل الاستصحاب وهو التعبد باثر المستصحب لتعبدات طولية بحسب سلسلة الاثار

ولكن قد يقال

اولا

ان ظاهر كلمات اصحاب مسلك التنزيل دعوى ان التنزيل مستبطن في نفس المجعول وان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك كناية عرفية عن تنزيل المشكوك منزلة الواقع بلحاظ ما للواقع من اثر ، غاية الامر ان فعلية الاثر قد تكون عرضية وقد تكون طولية فاذا كان ثبوت الاثر الثالث في طول الثاني والثاني في طول الاول كان مقتضى الاطلاق ترتبها فان جميعها مصداق لأثر الواقع كما ان ظاهر كلمات اصحاب مسلك جعل الحكم المماثل هو اخذ المماثلة في ما هو المجعول وان مرجع قوله لا تنقض اليقين بالشك الى ان عنوان النقض متضمن للمماثلة والا لو لم يكن اثر المشكوك مماثلا لاثر الواقع المتيقن لم يصدق على رفع اليد عنه انه نقض والنتيجة هي جعل المستصحب مماثلا للواقع من حيث موضوعيته لآثاره التي تترتب عليه عرضا او طولا

وثانيا

اذا لم يكن في دليل الاستصحاب ظهور في نفسه في التنزيل او المماثلة ولا يستفاد منه اكثر من مجرد اسراء حكم المنزل عليه للمنزل فالمفروض ان حيثية المماثلة واضحة لدى المرتكزات العرفية في جريهم على طبق الاستصحاب العرفي ولوضوحها عرفا فهي بمثابة القرينة الكاشفة عن نظر دليل الاستصحاب لما للواقع من أثر ولو من باب المدلول الاتزامي فيقال ان المدلول الالتزامي العرفي للدليل هو مماثلة المستصحب للواقع بلحاظ اثاره ومقتضى هذه المماثلة عدم الفرق بين الاثر المباشر وغيره.

وثالثا

قد يقال الانحلال في المقام من سنخ انحلال الحكم بانحلال الموضوع لا انحلال الحكم مستقلا حيث ان دليل الاستصحاب مشتمل على موضوع وحكم فالموضوع هو اليقين السابق والشك اللاحق والمحمول هو التعبد ببقاء المتيقن او اليقين او جعل الحكم او التنزيل ونحوه وكل ذلك وان لم يؤخذ فيه عنصر المماثلة الا ان شمول هذا التعبد للموضوع وهو الحياة المشكوكة البقاء نقح موضوعا آخر لحصة اخرى من المحمول حيث ثبت بشمول التعبد لهذا الموضوع ثبوت تعبدي لموضوع آخر وهو ان الحي ممن يجب الانفاق عليه الذي موضوع لحرمة اعطاء الزكاة وحيث ثبت اعطاء الزكاة كان موضوعا لتعبد ثالث فالانحلال في المقام من انحلال المحمول بلحاظ انحلال الموضوع

نظير كون شمول حجية خبر الثقة لخبر الصدوق منقحا للموضوع بالنسبة لخبر ابيه

فتامل

### 107

ما زال الكلام في الوجوه التي ذكرت للإجابة عن شبهة وهي:

تخريج شمول دليل الاستصحاب للتعبد بالاثار الطولية ذات الوسائط الشرعية

ووصل الكلام الى الوجه الرابع

وهو ما ذكره السيد الصدر قده وتعرض له في بحوث في علم الاصول ج6 ص185:

و مضمونه مشتمل على عدة امور:

الامر الاول

ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء اليقين بجعل الطريقية له لمتعلقه، وجعل الطريقية له لمتعلقه يقتضي منجزيته لمتعلقه واثار متعلقه، او ان مفاده النهي عن النقض العملي لليقين ارشادا الى اقتضاءه للعمل من حيث المنجزية لمتعلقه ان كان حكما او اثار متعلقه ان كان موضوعا

والجامع بين هذين المسلكين هو ابقاء اليقين عملا سواء كان ذلك عن طريق جعل الطريقية له المستبطن لمنجزيته لمتعلقه ان كان حكما او اثر متعلقه المباشر ان كان موضوعا،

او بالنهي عن نقضه ارشادا الى اقتضائه للمحركية والمنجزية لمتعلقه.

وبناءً على هذا المسلك يرد الا شكال في ترتيب الاثار الشرعية غير المباشرة وان كانت الواسطة شرعية فان التعبد ببقاء حياة الولد مثلاً انما هو تعبد ببقاء اليقين بها وهو يقتضي منجزية اليقين التعبدي لاثر الحياة وهو وجوب الانفاق

فلا شمول في دليل الاستصحاب للاثر المترتب على وجوب الانفاق وهو حرمة اعطاء الزكاة لمن وجب الانفاق عليه ولا اثر حرمة اعطاء الزكاة وهو اشتغال الذمة بالزكاة عند اعطاءها اذ ليس في دليل الاستصحاب تنزيل كي يتمسك باطلاقه ولاجعل للاثر كي يتمسك باطلاقه للاثر غير المباشر بل غاية التعبد ببقاء اليقين اما بلحاظ كاشفيته عن تنجز متعلقه او تنجز اثره او محركيته لمتعلقه او اثر متعلقه ،

اذ ما دامت طريقية كل يقين وجدانا تختص بمتعلقه فكذلك منجزية اليقين ومحركيته وجدانا تختص بمتعلقه فالتعبد ببقاء اليقين او النهي عن نقضه العملي انما يقتضي توجيه المنجز للحالة السابقة بالمباشرة او اثرها المباشر لا آثار الاثر حتى لو كانت شرعية

ان قلت

ان من يكون على يقين بشيء فهو على يقين بآثاره واثار اثاره

قلت

نعم ولكن هناك فرق بين اليقين التكويني واليقين التعبدي فالأول مولد لليقين التكويني بما يعرف من اثاره واثار اثاره ، الا ان المحرك نحو الآثار هو اليقين الثاني المتولد من اليقين الاول لا اليقين الأول.

واما اليقين التعبدي بشيء فلا يقتضي ان يكون تعبدا باليقين بلحاظ اثره واثر اثره لان التعبد تابع سعة وضيقا لمقدار الجعل ، والمفروض ان المجعول في دليل الاستصحاب التعبد باليقين بالحالة السابقة وما لها من اثر ان كانت موضوعا من حيث تنجز اثره لا من حيث ثبوت اثره

كما في مورد صحيحتي زرارة حيث ان المستصحب فيهما هو الطهارة الحدثية والخبثية لا بلحاظ اثر شرعي لهما فضلا عن اثر اثرهما بل بلحاظ اثر عقلي وهو احراز الامتثال حيث ان الطهارة الحدثية والخبثية شرط في صحة الصلاة

فاذا صدر تعبد من الشارع ببقاء اليقين بهما الى حين الصلاة كان مقتضى التعبد ببقاء اليقين بهما الى حين الصلاة هو ثبوت الاثر العقلي وهو المعذرية اي احراز امتثال الامر بالصلاة المشروطة بالطهارتين فالاثر المنظور هو اثر عقلي وهو متى تيقن المكلف بوجدان الصلاة للطهارتين سواء كان الوجدان حقيقيا او تعبديا فقد احرز الامتثال و كان معذورا من جهة الامر بالمشروط وبالتالي فليس المنظور الا الاثر العقلي وهو المعذرية ببركة التعبد ببقاء اليقين

الامر الثاني :

ان هذه المشكلة وهي شمول دليل الاستصحاب للاثر الشرعي المعتمد على واسطة شرعية كترتب حرمة اعطاء الزكاة للولد على استصحاب حياته بواسطة شرعية وهي وجوب الانفاق عليه مبنية على دعوى وجود حكم شرعي فعلي ، وان موضوع المنجزية عقلا هو ذلك الحكم الشرعي الفعلي

ففي المقام دعويان اصرت عليهما مدرسة المحقق النائيني قده وهما

وجود حكم فعلي بفعلية الموضوع

وان موضوع المنجزية عقلا هو الحكم الفعلي بفعلية الموضوع

فمثلاً

في قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) قضية حقيقية مجعولة وهي وجوب الحج في فرض الاستطاعة الا ان هذه القضية الحقيقية انما يكون لها اثر بالنسبة الى المكلف اذا صار واجدا للاستطاعة، فتنحل القضية المجعولة الكلية الى حكم فعلي في حقه وهو اتصاف المكلف بكونه ممن وجب عليه الحج فعلا، او فقل ان الوجوب المجعول على نحو القضية الحقيقية انحل لوجوب فعلي لفعلية موضوعه وهو الاستطاعة

وحكم العقل بالمنجزية والادانة واستحقاق العقوبة موضوعه علم المكلف بالحكم الفعلي اي احراز انه مخاطب بوجوب الحج فعلا لفعلية الاستطاعة لديه ، وبناء على هاتين الدعويين في كلمات مدرسة المحقق النائيني قده ورد الا شكال : وهو ان التعبد المستفاد من دليل الاستصحاب كالتعبد بحياة الولد هو متضمن للتعبد باثر الحياة وهو وجوب الانفاق عليه ، واذا كان متضمنا لحكم فعلي في فرض حياة الولد وهو وجوب الانفاق عليه من قبل الاب فهل يشمل التعبد الاستصحابي اثر وجوب الانفاق وهو حرمة اعطاء الزكاة له؟

فسياق البحث هو افتراض وجود حكم فعلي في فرض ثبوت الحياة يراد اثباته بالاستصحاب ولذلك ورد السؤال هل ان اثر الحكم الفعلي يترتب عليه بالاستصحاب ايضا ام لا ؟

فلو حصل يقين وجداني بحياة زيد او يقين تعبدي ببركة امارة كقيام البينة على حياة الولد فانه يترتب على اليقين الوجداني بحياة الولد او اليقين التعبدي المستفاد من قيام البينة او خبر الثقة على حياته حكم شرعي فعلي وهو وجوب الانفاق عليه،

فيقال اذا ثبت هذا الحكم الفعلي ببركة الاستصحاب فهل يترتب عليه اثره وهو حرمة اعطاء الزكاة كما يترتب عليه لو حصل اليقين الوجداني او التعبدي به المستفاد من الامارة؟

ولكن مسلك السيد الصدر انكار كلتا الدعويين

فليس في البين حكم فعلي ولا ان المتنجز هو الحكم الفعلي، فكلتا الدعويين وهم في وهم

اما الدعوى الاولى

فدفعها واضح حيث لم يصدر من المشرع وراء المجعول الكلي على نحو القضية الحقيقية ووجود الموضوع خارجا شيء يوصف بالحكم الفعلي بل ما صدر من المشرع قضية حقيقة كلية وهي وجوب الحج في فرض الاستطاعة او وجوب الانفاق على الولد الحي، ولم يصدر منه في فرض تحقق الموضوع خارجا وهو الاستطاعة او حياة الولد شيء اخر يعبر عنه بالحكم الفعلي وانما هناك وهم عرفي وهو الانحلال ومحصله انه اذا وجب الحج على المستطيع واصبح المكلف مستطيعا فكأن هذا الوجوب الكلي انحل الى حكم في حقه لفعلية الموضوع لديه فاتصف بكونه ممن يجب عليه الحج و وهو وهم عرفي لا حقيقة له ،

وكما انه لم يصدر من الشارع حين تحقق الموضوع خارجا مجعول يوصف بالمجعول الفعلي فكذلك ليس للعقل حكم بثبوت شيء في حق المكلف عند فعلية الموضوع خارجا فلا حكم فعلي لا من قبل الشرع ولا من قبل العقل

واما الدعوى الثانية

فقد انكشف زيفها ايضا فانه اذا لم يوجد حكم فعلي في البين فكيف يكون موضوع المنجزية عقلا هو الحكم الفعلي بل ما يحكم به العقل ان موضوع المنجزية احراز الكبرى والصغرى فمتى

احرز المكلف كبرى وجوب الحج على المستطيع واحرز الصغرى وهو انه مستطيع تنجز عليه الوجوب الكلي

لا ان موضوع المنجزية عقلا هو ثبوت حكم فعلي في حقه واقعا فاذا علم به تنجز بل لم يثبت حكم فعلي يتنجز بالعلم وانما المتنجز بالعلم نفس الكبرى المجعولة عند العلم بها وحصول الموضوع خارجا ، والنتيجة ان

ما بني عليه الا شكال في شمول الاستصحاب لأثر الاثر مبني على وجود اثر فعلي هو واسطة بين المستصحب والاثر الثاني والمفروض عدم وجوده

الامر الثالث

في تحديد علاج المشكلة :

ان الحكم الثاني وهو حرمة اعطاء الزكاة للولد الحي لم يؤخذ في موضوعه الحكم الاول بل لا يفهم من لسان دليله الا ان موضوعه مجموع الكبرى والصغرى

ففي فرض استصحاب الحياة من اجل تنجيز وجوب الانفاق على الولد الحي وتنجيز حرمة اعطاء الزكاة له يقال ان موضوع تنجز وجوب الانفاق على الاب هو احراز حياة الولد وموضوع ثبوت الاثر الثاني وهو حرمة اعطاء الزكاة ليس هو ثبوت حكم فعلي في حق الاب وهو وجوب الانفاق عليه بل موضوع حرمة اعطاء الزكاة للولد هو ثبوت الكبرى والصغرى في حق الاب وهي وجوب الانفاق على الولد الحي كقضية حقيقية وثبوت حياة الولد خارجا فمتى تم العنصران ترتب على المجموع الكبرى الاخرى وهي حرمة اعطاء الزكاة للولد الذي وجب الانفاق عليه

فليس الماخوذ في موضوع الاثر الثاني الا مجموع الكبرى والصغرى المحققان للاثر الاول كما ان موضوع الاثر الاول ليس الا تحقق الصغرى خارجا، وبالتالي فكما ان الموضوع للاثر الثاني مجموع الكبرى والصغرى في الاثر الاول كذلك موضوع تنجز الاثر الثاني عقلا احراز الكبرى والصغرى في الاثر الاول فاحراز حياة الولد موضوع لتنجز وجوب الانفاق واحراز القضية الحقيقية وهي وجوب الانفاق على الولد وصغراها وهي كون الولد حيا موضوع لتنجز حرمة اعطاء الزكاة له

والنتيجة

ان الحياة تمام الموضوع بالنسبة للحكم المباشر وهو وجوب الانفاق على الولد كقضية حقيقية وجزء الموضوع بالنسبة لأثر الاثر اي حرمة اعطاء الزكاة له ، فان موضوع حرمة اعطاء الزكاة مجموع الصغرى والكبرى فالصغرى وهي الحياة جزء الموضوع وجزء جزء الموضوع بالنسبة للاثر الثالث وهو اشتغال الذمة بالزكاة في فرض اعطاءها لمن وجب الانفاق عليه

وبهذا تندفع الشبهة وهي شمول دليل الاستصحاب للاثر الشرعي الطولي الثابت بواسطة شرعية بهذا التخريج وهو ان مجموع الكبرى والصغرى هما موضوع ثبوت الاثر الثاني واحرازهما هو موضوع تنجزه و

بهذا يتم ما نقل عن المحقق النائيني من ان اثر الاثر اثر اذا كان كلاهما شرعيين بمعنى ان موضوع الموضوع موضوع ، فكما ان علة العلة علة في الامور التكوينية كعلية النار للإحراق وعلية الاحراق لغليان الماء وعلية غليان الماء لتبخره فالنار علة للتبخر كذلك الحياة موضوع لوجوب الانفاق ووجوب الانفاق موضوع لحرمة اعطاء الزكاة وحرمة اعطاء الزكاة موضوع للضمان واشتغال الذمة فالحياة موضوع لاشتغال الذمة لا ان الموضوع الاول علة لثبوت الاثر الثالث او الرابع

واذا كان مقصود المحقق النائيني هو هذا التوجيه فهو امر صحيح لطيف

وسياتي مناقشة بعض الأجلة من تلامذته ره له كما هو مذكور في ص 187 ج 6 من بحوث في علم الاصول مفصلا

### 108

وهنا عدة ملاحظات:

الاولى:

قد افيد ان مورد صحيحتي زرارة التعبد بالطهارة الحدثية والخبثية وان الاثر الملحوظ فيها اثر عقلي احراز الامتثال وسقوط الامر المساوق للمعذرية

فلو قصر النظر على مورد الصحاح لم يجر الاستصحاب حتى في الموضوعات الخارجية بلحاظ اثرها الشرعي المباشر كاستصحاب الكرية لإثبات الاعتصام والطهارة

الا ان المستفاد عرفا من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك الكناية عن ابقاء اليقين او النهي عن النقض العملي ونتيجته شمول دليل الاستصحاب للتعبد بالموضوع بلحاظ اثره كما ان المرتكز المتشرعي لا يحتمل التفكيك بين جريان الاستصحاب في الحكم لإثبات اثره العقلي وجريان الاستصحاب في الموضوع الخارجي لإثبات اثره الشرعي المباشر

فلذلك كان مفاد دليل الاستصحاب شاملا لهذين الموردين

واما شمول دليل الاستصحاب للاثر غير المباشر ولو كانت الواسطة شرعية فلا دلالة فيها عليه

وموطن الملاحظة في ما افيد ان الطهارة الحدثية والخبثية سواء فسرت بالمسبب وهو الاعتبار المسبب عن وجود الوضوء او الغسل او فسرت بالسبب وهو نفس الوضوء والغسل اعتبار شرعي لا عمل خارجي اذ لولا اعتبار الشارع كيفية خاصة فيها لما كانت شرطا في مركب او مطلوبا تكليفيا على نحو الوجوب او الندب

الا ان لها وصفين فهي من جهة متعلق للحكم ومن جهة موضوع للحكم

فعندما يلحظ امر الشارع بايقاع الصلاة متقيدة بالطهارة الحدثية والطهارة الخبثية بحيث يجب تحصيلها شرعا كانت الطهارة متعلقا للحكم وهو الامر بالمشروط لكونها طرفا للشرطية

وعندنا تلحظ بالنسبة لأعمال اخرى فهي موضوع لجواز مس المصحف و لجواز اللبث في المسجد بالنسبة الى الطهارة من الجنابة لذلك لا يجب تحصيلها شرعا ولكن اذا تحققت ترتب عليه الاثران كما ان الطهارتين اللتين هما شرط في صحة صلاة الظهر موضوع لصحة صلاة العصر ونحو ذلك من الموارد، فدلالة دليل الاستصحاب على التعبد بالطهارة الحدثية الطهارة الخبثية عبارة عن التعبد بهما بما لهما من اثر عقلي كما في فرض كونهما متعلقا للحكم بالشرطية وكان الاثر العقلي هو احراز الامتثال وسقوط الامر المساوق للمعذرية من ناحية المشروط، او اثر شرعي وهو ترتب صحة صلاة العصر على الظهر الواجدة للطهارتين او ترتب صحة السعي على الطواف الواجد للطهارتين او ترتب جواز اللبث في المسجد او مس المصحف على وجدان الطهارة الحدثية ونحو ذلك

فالصحيحتان دالتان بالدلالة المطابقية على التعبد بالطهارة بما لها من اثر عقلي او شرعي لا خصوص اثر احراز الامتثال فهي في نفسها شاملة لجريان الاستصحاب في الحكم وفي الموضوع بغض النظر عن تحليل مفاد بأي مسلك من المسالك ،

ولو اغمض النظر عن كون الطهارة واجدة للاثر العقلي والشرعي فان في قوله ع فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك كفاية في شمول دليل الاستصحاب لكل ما يعد اثرا للمستصحب عقليا او شرعيا حيث ان سياقه سياق التعليل الظاهر في عموم النكتة

الاعتراض الثاني

ان ظاهر سياق عبارة البحوث في ص186: ان سر المشكلة وهي عموم دليل الاستصحاب للاثر غير المباشر او عدم عمومه مبني على التصور المتعارف من افتراض شيء اسمه الحكم الشرعي الفعلي، مع انه لا يوجد اثر شرعي فعلي بل الحكم يتنجز بمجرد وصول كبراه وصغراه

والحال بان سر المشكلة يكمن في الاطلاق وعدمه ، حيث ان ظاهر كلمات المحققين كصاحب الكفاية والنائيني والعراقي ومن تلاهم انه ان قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل المؤدى او جعل الحكم المماثل او التنزيل فهو وان كان مستبطنا للتعبد باثر المستصحب ولكن هل يشمل اثر الاثر

بحيث اضطر المحقق النائيني للتعويض عن الاطلاق بدعوى ان اثر الاثر اثر اذا كانا شرعيين، وان قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل العلمية فكما ان العلم الوجداني منجز للاثر فكذلك العلم التعبدي كالاستصحاب منجز لاثر المستصحب فهل لدليل الاستصحاب شمول لتنجيز الاثر غير المباشر ؟

فموطن المشكلة في الاطلاق وعدمه ولذلك لا ربط للمشكلة بوجود حكم فعلي وراء كبرى الجعل وصغراه وعدم وجوده، اذ حتى مع منع وجوده يعود الا شكال مرة اخرى وهو هل ان دليل الاستصحاب الذي يتكفل تنجيز الكبرى عند احراز الصغرى شامل لتنجيز اثر تنجز الكبرى عند التعبد بالصغرى ام يختص بتنجيز الاثر المباشر وهو الكبرى الاولى عند احراز موضوعها

فبما ان سر المشكلة في الاطلاق فلا فرق بين ان يقال بمسلك مدرسة المحقق النائيني من وجود حكم فعلي او عدم القول به

الملاحظة الثالثة

ما ذكره بعض الأجلة رحمه الله في 187 في تعليقته على البحوث:

بأن ما افيد خلاف ظاهر الادلة، حيث ان دليل الاثر الشرعي غير المباشر ظاهره ان موضوعه فعلية الحكم الشرعي الاول لا مجموع الكبرى والصغرى، فمثلاً: دليل حرمة اعطاء الزكاة لمن وجب الانفاق عليه كما لو ورد (يحرم اعطاء الزكاة لمن وجب الانفاق عليه ) ظاهره ان موضوع حرمة اعطاء الزكاة من اتصف بكونه من واجبي النفقة بالفعل لا ان موضوعه كبرى وجوب الانفاق علي الولد الحي وصغراه وهو ثبوت حياة الولد بل هو كون وجوب الانفاق فعليا في حق الاب بالنسبة للولد او اتصاف الولد بكونه ممن يجب الانفاق عليه فعلا،

وهذا المستظهر وهو كون الموضوع هو الحكم الفعلي وان كان واقعه امرا وهميا اذ ليس في الخارج وراء الكبرى والصغرى وجود لشيء يعبر عنه بالحكم الفعلي لا شرعا ولا عقلا هو المناط فان ما هو المدار في موضوعات الاثار الشرعية والعقلية ما يفهمه العرف من الخطابات سعة وضيقا عند تلقيه لها لذلك لابد من الرجوع في تحديد مفهوم الموضوع والمتعلق للمرتكز العرفي ، والمرتكز يفهم ان موضوع الاثر هو الحكم الفعلي

ونتيجة ذلك عودة الا شكال مرة اخرى وهو انه بما ان موضوع الاثر الثاني فعلية الاثر الاول كموضوعية فعلية وجوب النفقة لحرمة اعطاء الزكاة فلابد من ثبوت هذا الموضوع في رتبة سابقة بالاستصحاب كي يترتب عليه اثره والمفروض انه لم يثبت لا وجدانا وهو واضح ولا تعبدا بناءً على التفسير المقترح من قبل السيد الصدر قده لمفاد دليل الاستصحاب،

وهذه الملاحظة واردة

فان ما ذكر من ان موضوع الاثار هو مجموع الصغرى والكبرى مناف لظاهر الادلة،

الملاحظة الرابعة:

ما افيد ايضا في التعليقة ص 187:

من انه لو لم نحكم النظر العرفي في المقام في اجراء دليل الاستصحاب وان كان وهما لما امكن دفع شبهة التعارض التي طرحها المحقق النراقي والسيد الخوئي قدهما بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد، حيث ان محور اشكال هذين العلمين على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية هو المعارضة بين استصحاب المجعول (وهو استصحاب نجاسة الماء المتغير الذي زال تغير من قبل نفسه) واستصحاب عدم سعة الجعل لنجاسة زائدة على النجاسة المتيقنة وهي النجاسة في ظرف فعلية التغير. فلا يجري الاستصحاب في اي شبهة حكمية لوجود هذه المعارضة

وقد تصدى السيد الصدر لدفع هذه المعارضة كما سبق ببيان ان لدينا نظرين: (نظرا عقليا ونظرا عرفيا)، فاذا لوحظ النظر العقلي فليس في وعاء الاعتبار الا عملية ذهنية يعبر عنها بالجعل والاعتبار ، واذا شك في نيل هذا الجعل للنجاسة بعد زوال التغير استصحب عدم شموله، وهذا نظر عقلي بحت، لان الجعل عملية ذهنية ابداعية تحدث وتنقضي ولا يتصور العقل لها بقاءً وامتدادا كي تكون مجرى للاستصحاب فان ما هو مجرى الاستصحاب ما يتصور له الحدوث و الانبساط على عمود الزمن وعملية الجعل والاعتبار عملية آنية لا يتصور لها عقلا انبساط على عمود الزمن كي يتصور فيها البقاء فتكون مجرى للاستصحاب فلامحالة الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية هو استصحاب عدم نيل الجعل وشموله للنجاسة الزائدة على القدر المتيقن وهي النجاسة في ظرف فعلية التغير

واذا لوحظ النظر العرفي فان مركزه هو المجعول لا الجعل، اي النجاسة المجعولة لا جعل النجاسة فان النظر العرفي يرى ان المولى اذا اعتبر النجاسة للماء المتغير بالنجاسة كان للنجاسة التي تعلق بها الجعل حدوث في وعاء الاعتبار وبقاء وانبساط على عمود الزمن ما دام التغير، وهذا مجرد تصور وهمي عرفي والا فليس للنجاسة نوع بقاء، ولكن ببركة هذا النظر العرفي يرى للنجاسة بقاء في الماء المتغير بها ويشك في استمرار هذا البقاء لما بعد زوال التغير فيجري فيه الاستصحاب ولولا هذا النظر العرفي لما جرى استصحاب المجعول في اي مورد ولما تمت المعارضة التي طرحها العلمان بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب المجعول اذ لو لم يكن النظر العرفي ولو وهميا كافيا في جريان دليل الاستصحاب لكان المتعين جريان استصحاب عدم الجعل دون استصحاب المجعول والحال ان المعارضة بين الاستصحابين تعني ان النظر العرفي وان كان وهميا معتبر في تطبيق دليل الاستصحاب.

وحيث ان النظرين متهافتان اذ على احدهما لم يحصل نقض وعلى الاخر قد حصل نقض فانه اذا لوحظ النظر العقلي الذي لا يرى للجعل امتدادا فالمتعين استصحاب عدم الجعل الزائد، فهو بنظره ان رفع اليد عن النجاسة بعد زوال التغير ليس نقضا لليقين بالشك، بينما على النظر العرفي الذي يرى ان هناك مجعولا قد حدث وبقي ويشك في استمرار بقاءه لما بعد زوال التغير يرى ان رفع اليد عنه نقض لليقين بالشك

ولأجل تهافت النظرين لابد من تطبيق دليل الاستصحاب على ضوء احد النظرين اذ لا يعقل التهافت في نفس مفاد دليل الاستصحاب بلحاظ اطلاقه للشبهة الحكمية ، فالمحكم هو النظر العرفي لان المدار على النظر العرفي في تلقي الادلة وتحديد مفاهيمها.

ومن هنا جاءت الملاحظة من بعض الأجلة على استاذه وهو انه

لولا تحكيم النظر العرفي الوهمي لاستفحلت المعارضة بين استصحاب عدم الجعل الزائد و استصحاب المجعول فلابد من التحفظ على النظر العرفي لدفعها فكذلك الامر في المقام اذ المفروض ان النظر العرفي يرى ان موضوع الاثر الثاني وهو حرمة اعطاء الزكاة الحكم الفعلي وهو وجوب الانفاق فعلا على الولد

وهذا وان كان امرا وهميا الا ان المدار في تحديد الموضوعات على فهم العرف

كما ان المدار في شمول دليل الاستصحاب وعدمه على النظر العرفي والا لرجعت شبهة المعارضة، وحيث ان النظر العرفي يرى ان رفع اليد عن حرمة اعطاء الزكاة نقض لليقين بالشك شمله الاستصحاب

والنتيجة

ان كان المناط النظر العرفي جرى دليل الاستصحاب وشمل اثر الاثر وان كان المناط النظر العقلي الذي لا يرى ثبوتا للحكم الفعلي فاليقين بموضوع الاثر الشرعي الاول وهو اليقين بالحياة، ليس محركا ولا منجزا بنفسه للأثر الشرعي الثاني وهو حرمة اعطاء الزكاة وانما ان كان يقينا تكوينيا كان مولدا لليقين بالأثر الثاني والا فالمحرك للأثر الثاني هو اليقين الثاني المتولد لا اليقين الاول وان كان يقينا تعبديا فلا لان التعبد بمقدار الجعل ، وما تعبد به هو اليقين بمقدار الاثر الاول لا اكثر

والنتيجة بناءً على تحكيم النظر العقلي هي عدم شمول دليل الاستصحاب للاثر الثاني

فان قلت

اذا كان العقل يكتفي في تنجز الاثر الثاني بإحراز الصغرى وهي الحياة والكبرى وهي وجوب الانفاق على الولد الحي كفى ذلك في جريان الاستصحاب وشموله للأثر الثاني بمعنى تنجيزه للاثر الثاني بعد تنجيزه للاثر الاول وان لم يفهم العرف ذلك، لان الفهم العرفي في المقام ليس راجعا لتحديد المفهوم وانما هو راجع لتشخيص المصداق وهو ليس بحجة في تشخيص المصاديق فاذا لم يصدق على رفع اليد عن الاثر الثاني نقض اليقين بالشك فان هذا تدخل في المصداق والا فمع التفات العرف وتنبهه الى ان تنجز الكبرى الاولى بضميمة احراز الصغرى منجز للأثر الثاني كفى ذلك في صدق النقض،

وان شئت قلت ان الاثر الثاني في الحقيقة اثر مباشر للمستصحب وهو الحياة وان كان العرف لا يدرك ذلك وهذا غير ضائر كما لو فرضنا ان العرف لا يرى انتقاض الطهارة بالسِّنة لقلتها وضئالتها اذا شك في وقوع السِّنة كان بقاء الطهارة جزميا لان السِّنة ليست ناقضا لها لكنها في الواقع ناقض، فهنا قد يختلف النظر العقلي والعرفي فالنظر العقلي ان السِّنة مصداق حقيقي للنوم فهي ناقض للطهارة فاذا شك في حصول السنة جرى استصحاب الطهارة والا يعد نقضا

بينما النظر العرفي لا يراها مصداقا للنوم فليست ناقضا فلا حاجة للاستصحاب

فالاختلاف في تشخيص مصداق النقض بين العرف والعقل الدقي لا يؤثر في المقام شيئا ما دام النظر العرفي وهميا والمدار على المصداق الحقيقي العقلي للنقض

### 109

وصل الكلام الى اشكال محصله

انه اذا كان الأثر الشرعي الثاني كحرمة اعطاء الزكاة للولد اثرا مباشرا بنظر العقل للمستصحب وهو الحياة بضميمة كبرى وجوب الانفاق على الولد الحي، فعدم اذعان العرف بترتب الاثر الثاني على المستصحب تدخل منه في تشخيص المصداق بعد وضوح المفهوم، وهو مما لا حجية له.

وجوابه:

ان نظر العرف في المقام لا يرجع لتشخيص المصداق وانما لتحديد موضوع الاثر بحسب ما يفهمه من لسان الدليل عند تلقيه له ، فكما ان قول الشارع: الدم نجس لا يشمل بنظر العرف الدم المجهري فلا تترتب النجاسة عليه بينما هو بنظر العقل موضوع لترتب النجاسة والرجوع للعرف في هذا المورد ليس رجوعا للعرف في تشخيص المصداق الذي ليس بحجة بل هو رجوع له في تحديد مفهوم موضوع النجاسة سعة وضيقا حيث يرى ان مفهوم الدم الذي هو موضوع للنجاسة هو الدم المحسوس، لا مطلق الدم.

فكذلك الامر في المقام حيث يرى العقل ان صغرى الحياة وكبرى وجوب الانفاق على الولد الحي محرك نحو الاثر الثاني وهو وجوب دفع زكاة الفطرة عن الولد ومنجز له ، بينما النظر العرفي لا يرى الحياة بضميمة كبرى وجوب الانفاق على الولد الحي موضوعا لوجوب دفع الزكاة عنه، بل الموضوع هو الحياة بضميمة فعلية وجوب الانفاق عن الاب بالنسبة للولد.

وليس هذا اختلافا في تشخيص المصداق بل هو اختلاف في حدود ما هو موضوع الاثر الثاني بحسب ما يستفيده العرف عند تلقيه لأدلة الاثار الشرعية ، وفي طول ذلك لا يصدق على رفع اليد عن وجوب دفع زكاة الفطرة عن الولد المستصحب حياته نقض لليقين بالشك، فان عدم رؤية العرف ان رفع اليد عن الاثر الثاني نقض لليقين بالشك ليس رجوعا لتشخيص المصداق وانما عدم صدق نقض اليقين بالشك متفرع على تحديد مفهوم موضوع الاثر الثاني بحسب ما يستفاد من الادلة.

وقد اجاب بعض الاجلة ره في ص187 من ج 6 من البحوث:

اولا : انه لو كان اختلاف العقل والعرف اختلافا في تشخيص المصداق لجرى ذلك في شبهة المعارضة و ادى لجريان استصحاب عدم الجعل الزائد ومعارضته لاستصحاب بقاء المجعول اذ ان الاختلاف بين نظر العقل والعرف انما هو في المصداق فلا مانع من جريان استصحاب عدم الجعل الزائد، واذا جرى كان معارضا لاستصحاب بقاء المجعول.

وثانيا:

قد ذكر في البحث السابق ان هذين النظرين متهافتان اذ ان مقتضى النظر العقلي ان اليقين الفعلي للمكلف بالحالة السابقة هو اليقين بعدم الجعل، والشك الفعلي شك في استمرار العدم، بينما مقتضى النظر العرفي ان اليقين الفعلي بالحالة السابقة هو اليقين بالوجود وان الشك الفعلي في البقاء هو الشك في بقاء الوجود ولا اشكال في تهافت النظرين فان هناك تغايرا واضحا بين اليقين الفعلي بسبق العدم واليقين الفعلي بسبق الوجود ولو شمل دليل الاستصحاب لهما للزم التعارض بين اطلاقيه فان مقتضى اطلاقه لحال الشك في بقاء العدم عدم اطلاقه لحال الشك في بقاء الوجود في مورد واحد والعكس ايضا ولازم التعارض بين الاطلاقين هو اجمال دليل الاستصحاب بلحاظ المورد لتهافت الاطلاقين وتباينهما فيه .

وكما ذكر هناك ان النظر العرفي هو المحكم فلا يجري الاستصحاب الا بلحاظه ومقتضى ذلك عدم شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم الجعل الزائد واقتصار شموله على استصحاب المجعول.

فكذلك الامر في المقام فان مقتضى تحكيم النظر العرفي هو عدم جريان استصحاب الحياة لتنجيز الاثر الثاني ما لم يحرز فعلية الحكم بوجوب الانفاق في حق الاب بالنسبة للولد الذي استصحب حياته، وان كان بالنظر العقلي مما يجري الاستصحاب الا انه لتهافت النظرين لا يمكن شمول دليل الاستصحاب لكليهما لتعارض اطلاقيه فلابد من تحكيم احدهما وحيث ان المحكم هو النظر العرفي لم يجر الاستصحاب في المقام لتنجيز الاثر الثاني بمجرد ثبوت الحياة تعبدا.

ولكن لدينا تأملا في قياس النظر العرفي في مرحلة الحكم الفعلي على النظر العرفي في المجعول الكلي:

حيث ان بعض الأجلة رحمه الله نقض على استاذه (في ص 187) : بانه لو لم يكن المحكّم في جريان دليل الاستصحاب النظر العرفي في ثبوت الحكم الفعلي لعاد الا شكال وهو المعارضة بين استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب المجعول.

ولكن اذا رجعنا الى صفحة 135 و137 من نفس الجزء في تقرير كلام السيد الصدر قده نجد ان النقض بجريان الاستصحاب في المجعول الكلي ودفع المعارضة به غير وارد لأن قياس نظر العرف في المقام وهو رؤية العرف ان في البين حكما فعليا بفعلية الموضوع على رؤية العرف ان وراء الجعل مجعولا كليا يجري بلحاظه استصحاب الوجود قياس مشكل ويتبين ذلك بالنظر لعدة امور:

الاول:

ان الارتكاز العرفي الدقيق لا التسامحي يرى ان لمتعلق الصفات الاضافية وجودا وراء وجود الصفة وان لم يكن هناك وجودان بالنظر العقلي، ففي صفة الارادة والعلم والحب (كما اذا اراد الانسان الصلاة او علم بها او احبها) يرى ان المرتسم في افق النفس بالحمل الشائع بالنظر العقلي صورة واحدة فقط وهي صورة الصلاة بينما العرف يرى على نحو الحقيقة لا التسامح -بحيث لو قيل له بخطأ نظره لرأى ان رؤيته ذات واقعية وليست خاطئة- وهو ان المراد وهو الصلاة غير الارادة ، وان المعلوم وهو الصلاة غير العلم بها.

وان حرر في الفلسفة اتحاد العالم والعلم والمعلوم الا ان العرف يرى ان لكل من هذه المفاهيم الثلاثة وجودا مستقلا عن الاخر اذ ليس المقصود في المقام المعلوم بالعرض وهو الصلاة الخارجية بل حتى في فرض عدم وجود معلوم بالعرض كعدم وجود صلاة في الخارج من قبل الانسان فان الرؤية الارتكازية العرفية ترى ان تعلق العلم او الارادة او الحب بطبيعي الصلاة وجود ، وان وجود الصلاة بما هي معلوم ومراد ومحبوب مع غمض النظر عن الوجود الخارجي وجود اخر.

فكذلك الامر في باب الجعل والاعتبار، فان اعتبار وجوب الحج على المستطيع او جعل وجوب الحج على المستطيع يرى بالنظر العرفي منحل لوجودين : (احدهما عملية الجعل والاعتبار القائمة بالنفس ، ومتعلق الجعل والاعتبار وهو وجوب الحج على المستطيع المرتسم في وعاء الاعتبار)، وهو وجود آخر غير الاول، وان كان مقتضى النظر العقلي للاعتبار بالحمل الشائع هو ان ليس في افق النفس غير وجود واحد وهو عملية الاعتبار.

الامر الثاني:

حيث ان للمعتبر وللمجعول وهو وجوب الحج على المستطيع مثلاً وجودا بغض النظر عن اي وجود في الخارج بل حتى لو لم يوجد مستطيع في الخارج فان لوجوب الحج على المستطيع كقضية

كلية على نحو القضية الحقيقة وجودا حقيقيا بنظر العرف فان هذا الوجود هو الحكم بنظر العرف وهو موطن الاثار العقلية والشرعية ففي المقام عنصران ملحوظان بالنظر العرفي:

الاول:

ان حقيقة الحكم او حقيقة الاعتبار القانوني او حقيقة الخطاب الجعلي تكليفيا كان او وضعيا هي بهذا النظر العرفي وهو المجعول في وعاء الاعتبار لا عملية الجعل، فكما انه في مقام الايجاد التكويني كما اذا اوجد الانسان عملا معينا كان بالنظر العرفي شيئين: (احدهما ايجاد وهو عملية الصنع والاخر وجود ومنه تنتزع الماهية والحقيقة، كما في صنع المشي حيث تنتزع ماهية المشي من الفعل المنتظم خارجا بشكل تدريجي لا من عملية ايجاده ) كذلك في العلقة بين الاعتبار والمعتبر حيث يرى ان الاعتبار والجعل مجرد مقدمة ايجادية للمعتبر والا فالمعتبر وجود اخر مرتسم في وعاء الاعتبار وهو الحكم لا عملية جعله فانها مجرد مقدمة ايجادية له والا فالحكم حقيقة هو المرتسم في وعاء الاعتبار وهو المجعول والمعتبر لا الجعل والاعتبار.

وليس النظر العرفي في مرتكز

العرف نظرا قابلا للتخطئة بحيث لو نبه العرف على انه لم يصدر من المولى الا عملية الجعل وان لا شيء في الخارج يسمى بوعاء الاعتبار كي يكون ظرفا للمجعول على نحو القضية الحقيقية فان العرف لا يرجع عن ارتكازه بل يرى ان نظره في تشخيص وجود المجعول نظرا حقيقيا لا خاطئا نظير وجود الوجود ووجود الماهية ، حيث يرى اهل الحكمة ان الموجود خارجا هو الوجود لا الماهية وانما الماهية منتزعة من حدود الوجود فليست هي موجودة لوجود ما بازائها بل لوجود منشأ انتزاعها.

وقد. يقال ان جملة الانسان موجود بالنظر العقلي مجاز اذ الموجود وجوده لا نفس الانسان بينما النظر العرفي يرى ان الموجود خارجا بوجود ما بحذائه هو الانسان ولو نبه العرف الف مرة على ان الموجود هو الوجود لا الانسان لرأى العرف ان نظره في وجود الانسان بوجود ما بحذائه نظر حقيقي كاشف عن الواقع وليس نظرا وهميا.

وكذلك الامر في المقام فان المرتكز العقلائي عموما بمجرد ان يصدر اعتبار من قبل من له صلاحية الاعتبار يرى ان للمعتبر وجودا حقيقيا بنحو لايقبل التخطئة في نظره بل لا يرى ان للحكم حقيقة غير ذلك.

والعنصر الثاني:

انه هو موطن الاثار الشرعية والعقلية، فان ما هو موضوع للمنجزية هو المجعول الكلي حيث ان العلم بوجوب الحج على المستطيع على نحو القضية الحقيقية والعلم بوجود استطاعة في الخارج منجز عقلا للتكليف وهو موضوع جواز الافتاء والاخبار عن الشارع وان لم يوجد موضوع خارجا فان الفقيه اذا علم ان وظيفة الحائض ترك الصلاة والصيام وحرمة اللبث في المسجد ساغ له الافتاء بذلك والاخبار عن ثبوت ذلك شرعا ،وان لم يوجد في الخارج امراة ولا حيض مما يعني ان موضوع الاثر هو المجعول الكلي .

كما ان وجوب الحج على المستطيع موضوع لاشتغال ذمته بالحج دينا

عليه ان لم يحج الى حين وفاته وهو موضوع لاشتغال تركته بالدين قبل الارث .

والنتيجة:

عدم صحة قياس نظر العرف في الحكم الفعلي، على نظره في المجعول الكلي فان العرف لو نبه على انه ليس وراء الجعل الكلي للقضية الحقيقية وتحقق الصغرى في الخارج كصغرى الاستطاعة وجود يعبر عنه بالحكم الفعلي فان العرف يقبل ذلك ويرى ان نظره في ثبوت حكم فعلي وهم اذ ليس هناك حكم فعلي، ولو نبه على انه يكفي في المنجزية عقلا احراز الكبرى والصغرى وان لم يثبت وجود حكم فعلي لقبل ذلك، بينما في المقام في المجعول الكلي لا يقبل العرف تخطئة نظره ، بل يرى ان الحكم الحقيقي هو المجعول الكلي لا عملية الجعل، وان هناك وعاءا اعتباريا لدى العقلاء يكون للمجعول الكلي وجود فيه وانه هو موطن الاثار العقلية والشرعية.

الامر الثالث:

ما ذكره السيد الشهيد قده في ص 137 ج6:

ان لجميع العوارض الاعتبارية والخارجية لحاظين واقعيين ثابتين لكل وجود ذهني وهو منشأ اختلاف ظرف العروض عن ظرف الاتصاف، فمثلاً: في الصفات الحقيقية كالعلم يثبت لحاظان (لحاظ لصفة العلم بالنسبة للعالم وهذا منشأ ظرف العروض حيث يقال عرض العلم عليه، ولحاظ لانتساب هذه الصفة لما هو مرئي في الخارج في رتبة سابقة على العلم، كالعلم بوجود الكرونا، فانه منشأ ظرف الاتصاف حيث يقال ان وجود الكرونا معلوم مع ان العلم بالحمل الشائع صورة واحدة مرتسمة في النفس الا ان هذه الصورة الواحدة عندما تلحظ منتسبة الى ظرفها وهو النفس كانت عروضا وعندما تلحظ منتسبة الى متعلقها وهو العنوان الملحوظ على نحو الفناء في الخارج كانت اتصافا).

كذلك في الامور الانتزاعية كالفوقية والتحتية فانه بالحمل الشائع ليس للفوقية اي وجود في الخارج وانما الوجود للسقف ولكن هذه الفوقية اذا نسبت لظرفها فهي بالحمل الشائع وجود ذهني واذا نسبت للعنوان الذي يرى فانيا في الخارج وهو عنوان فوقية السقف رؤيت وصفا حقيقيا لما في الخارج مع انها وصف مجازي بنظر العقل الا انها بالنظر الارتكازي العرفي وصف حقيقي فيقال السقف فوق حقيقة لا تقبل صحة السلب

كذلك الامر في الامور الاعتبارية فان المجعول كنجاسة الماء المتغير اذا لوحظ بالحمل الشائع فهو اعتبار نفساني قائم بنفس المولى وهو بهذا اللحاظ يوجد دفعة واحدة لا تدريجا وله خصائص الوجود الذهني.

واما اذا لوحظ بالحمل الاولي فهو صفة وقذارة لعنوان الماء المتغير وان لم يوجد ماء متغير في الخارج وله حدوث لو فرض حدوث التغير للماء على نحو كلي وبقاء ببقاءه فبهذه النظرة صار للحكم وهو النجاسة حدوث وبقاء، والنتيجة انه متى لوحظ الحكم وصفا للعنوان المفروض في الخارج وان لم يوجد بعد كان له حدوث وبقاء وهذه النظرة وان كانت نظرة اولية الى عنوان القضية لا الى واقعها بالحمل الشائع الا ان المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الاحكام التي يراد التعبد الاستصحابي بها هذه النظرة العرفية لا النظر اليها بالحمل الشائع عبر النظر العقلي.

وفي ضوء علاج ذلك يقال ان الجاري هو استصحاب المجعول دون استصحاب عدم الجعل لان استصحاب عدم الجعل الزائد مبني على ملاحظة الحكم بالحمل الشائع.

### 110

الامر الرابع

ان السيد الشهيد افاد بنفسه الفرق بين المجعول الكلي والحكم الفعلي بفعلية الموضوع بحيث لا مجال لقياس احدهما بالآخر في ص 133 من ج6 حيث قال:

قد يخطر في الذهن قياس القضايا الحقيقية المجعولة بالقضايا الشرطية الخارجية كقولنا النار حارة اذ أن هناك نحوين من الثبوت للمحمول في هذه القضايا، ١ الثبوت التقديري المعلق على فرض تحقق موضوعه (ثبوت الحرارة للنار على فرض تحقق النار خارجا ) وهذا الثبوت التقديري الّذي يكون صدقه تاما و لو لم يتحقق موضوعه في الخارج ، هو ما يسمى بالجعل،

٢ ثبوت فعلي عند فعلية الموضوع في الخارج و يسمى بالمجعول (كما اذا حصلت النار خارجا فاتصفت بالحرارة اتصافا حقيقيا)، فالجعل يوجد بوجود القضية التقديرية الشرطية بينما المجعول لا يوجد إلّا بوجود موضوعه في الخارج، فيقال في القضايا الشرعية بمثل ما ثبت في القضايا الشرطية الخارجية فمثلاً قضية ( الحج واجب على المستطيع ) مثل قضية (النار حارة ) بمعنى ان له ثبوتا تقديريا يصدق حتى مع انتفاء الموضوع خارجا وثبوتا فعليا يثبت بفعلية الموضوع فيكون لوجوب الحج ثبوت فعلي بفعلية الاستطاعة خارجا

و الحصة المشكوكة من الحكم إذا أريد بها حصة اخرى من الوجود التقديري‏ فليست بقاء للحصة الأولى ، و اما إذا أريد بها الوجود الثاني الفعلي فهي لا محالة بقاء و امتداد للحصة الأولى فيكون التعبد بها استصحابا.

و هذا العلاج قد أوضحنا مرارا عدم تماميته، حيث قلنا في محله من بحوث الواجب المطلق و الواجب المشروط ان قياس القضايا المجعولة الشرعية بالقضايا الحقيقية الخارجية كالنار حارة غير صحيح، و ان الحكم الّذي يتحقق في طول الجعل و الاعتبار (وهو ما يعبر عنه بالمجعول والمعتبر الكلي) لا يعقل‏ ان يكون له وجود ثان وراء نفس الجعل يتحقق خارجا عند تحقق موضوعه بل وجوده بنفس الجعل، لأن هذا الوجود الثاني ان أريد به الوجود الخارجي فهو واضح الفساد، فان الاحكام اعتبارية والاعتباريات ليس لها وجود خارجي ، و ان أريد به وجود اعتباري في نفس المولى (اي ان المولى الذي اعتبر الوجوب الكلي على كل مستطيع اعتبر وجوبا جزئيا في حق المستطيع الخارجي) فمن الواضح عدم تحقق شي‏ء في نفس المولى عند تحقق الموضوع خارجا،

بل قد لا يكون المولى ملتفتا أو عالما بتحقق موضوع جعله وان هناك مكلفا قد استطاع في الخارج بل يستحيل بالنسبة للمولى العادي ان يحيط بجميع المكلفين واحوالهم وتحقق الموضوع بالنسبة اليهم على ما قرر في محله.

على انه إذا كان مركز الاستصحاب الوجود الفعلي بفعلية الموضوع لزم عدم جريان استصحاب المجعول الا عندما يتحقق هذا الوجود للحكم خارجا فلا يمكن للمجتهد ان يجري استصحاب بقاء النجاسة في الماء المتغير بعد زوال تغيره إلّا إذا تحقق ماء متغير في الخارج فوجدت نجاسته الفعلية و شك في بقاءها، و هذا خلاف ما هو المرسوم و المرتكز في محله فقهيا من ان المفتي في الشبهات الحكمية يفتي بالمستصحب على أساس الاستصحاب في الحكم الكلي كما إذا دل عليه دليل اجتهادي لا انه يفتي مقلديه بالرجوع إلى الاستصحاب عند تحقق الحكم الفعلي في حقهم و شكهم في بقائه.

فمقتضى ما افاده في المقام قده ان لا قياس للحكم الفعلي على المجعول الكلي حتى يقال اذا لم يجر الاستصحاب في الموضوع كاستصحاب الحياة لترتيب الحكم الفعلي وهو وجوب الانفاق فعلا على ضوء تحكيم النظر العرفي لم يجر استصحاب المجعول او كان استصحاب المجعول الكلي معارضا باستصحاب عدم الجعل الزائد فان القياس في غير محله انتهى كلامه

ولكن هل يمكن توجيه الا شكال على السيد الصدر ام لا؟

او فقل هل يمكن تصويب كلامه في ان استصحاب الموضوع كاستصحاب الحياة مما لا يترتب عليه حكم فعلي وانما استصحاب الحياة بضميمة الكبرى وهو وجوب الانفاق على الولد الحي يترتب الاثر الثاني وهو كبرى حرمة اعطاء الزكاة لمن يجب الانفاق عليه او وجوب دفع زكاة الفطرة عمن يجب الانفاق عليه، غاية الامر ان الحكم الكلي الثاني موضوعه الحكم الكلي الاول مع الصغرى وقد ثبتت الصغرى بالاستصحاب من دون حاجة الى تنقيح اثر فعلي للمستصحب كي يترتب الاثر الثاني

فقد يقال ان ما افاده قده منقوض بكلامه في ج6 ص 147 حيث صرح بجريان الاستصحاب في الحكم الفعلي ومن خلاله يمكن ترتيب الاثر فقد ذكر في تنبيهات شبهة المعارضة في الشبهة الحكمية

التنبيه الثالث-

ان استصحاب المجعول في الشبهة الموضوعية هل يجري في نفسه بناء على مبنانا من إنكار الوجود الفعلي للمجعول و مباينته مع الجعل أم لا؟ ( مثلاً اذا غسل ثوب متنجس بماء توارد عليه الاطلاق والاضافة فكان ماءا مطلقا حينا ما ومضافا حينا ما ولا يدرى ما هو المتقدم من الحالتين كي يجري استصحاب الحالة السابقة وفرض ان اجراء اصالة الطهارة في الماء لا يترتب عليه الاثر وهو طهارة ما غسل به وحيث لا يجري الاستصحاب في الموضوع وهو الماء اذ لم تحرز حالته السابقة تصل النوبة لجريان الاستصحاب في الحكم وهو استصحاب نجاسة الثوب المغسول بهذا الماء، مع ان نجاسة الثوب حكم جزئي وليس هو المجعول الكلي لان المجعول الكلي لا شك فيه اذ لا شك في ان الجسم الملاقي للنجس برطوبة مسرية متنجس، فليس هو مجرى للاستصحاب، وانما المشكوك هو بقاء تلك النجاسة الجزئية الفعلية بفعلية حدوث الموضوع، فهل يجري الاستصحاب فيها مع انها حكم جزئي و مجعول فعلي بفعلية الموضوع مع ان المبنى هو ان ليس وراء المجعول الكلي مجعول فعلي)

قد يقال بعدم جريانه إذ لو أريد إجراء الاستصحاب في امر فعلي يتحقق بتحقق الموضوع في الخارج و يزول بزواله، فهذا مبني على فكرة التفكيك بين الجعل و المجعول بالحمل الشائع وان المجعول يصبح فعليا بفعلية الموضوع و قد عرفت بطلانه،

و ان أريد إجراء استصحاب المجعول الكلي في الجعل بالحمل الأولي فقد تقدم ان الجعل لا شك في بقائه أو ارتفاعه في الشبهات الموضوعية (حيث يحرز بقاء الحكم وهو نجاسة الجسم الملاقي للنجس برطوبة مسرية) و انما يتصور ذلك في الشبهة الحكمية و بالعناية المتقدم شرحها وهي ان المجعول الكلي مما له حدوث وبقاء بالنظر العرفي.

واجاب عنه بقوله :

والصحيح جريان الاستصحاب في المجعول حتى في الشبهة الموضوعية لأن لحاظ الحكم و الجعل بالحمل الأولي (وهو المجعول الكلي) كما يقتضي تصور الحدوث و البقاء لحصص المجعول بهذا الجعل في الشبهة الحكمية (كما لو شك في بقاء وجوب صلاة الجمعة الذي كان ثابتا في عصر الحضور او ثبوت ملكية المشتري بعد فسخ البائع للمعاملة حيث يتصور للوجوب حدوث وبقاء ويتصور للملكية حدوث وبقاء فيجري الاستصحاب في المجعول الكلي) هناك ثبوت للمجعول و فعلية عند تحقق موضوعه في الخارج (بمعنى ان المجعول الكلي يصبح فعليا عند فعلية موضوعه في الخارج فيصبح لوجوب الحج فعلية عند فعلية الاستطاعة) لأن الملاحظ من خلال العنوان (كعنوان وجوب الحج او نجاسة الثوب) رؤية المعنون في الخارج بواسطته (بمعنى ان العنوان وهو المجعول الكلي اذا نظر اليه من زاوية المرتكز العرفي لا يرى على نحو الموضوعية بل يرى على نحو الفنائية والمشيرية لما في الخارج) فكأن هناك امرا يتحقق بتحقق الموضوع و يزول بزواله خارجا،

و هذا و ان كان مجرد أمر اعتباري ووهمي لا حقيقي (لانه اذا نبه العرف فقد يلتفت الى خطأه في ذلك) إلّا انه يكفي لصدق دليل الاستصحاب وجريانه فيه (اي لصدق نقض اليقين بالشك ما دام العرف يرى ان النجاسة قد حدثت في الثوب بملاقاته للدم فاذا شك في بقاء النجاسة صدق على رفع اليد عن النجاسة نقض اليقين بالشك).

وان شئت قلت:

ان المجعول و ان كان امرا وهميا لا حقيقيا إلّا ان هذا الأمر الاعتباري في طول اعتباره و جعله يكون له حدوث بحدوث الموضوع خارجا و بقاء ببقاء الموضوع خارجا فينطبق عليه دليل الاستصحاب حقيقة.

وكانه يريد بهذه الجملة الاخيرة ان يقول ان اجراء دليل الاستصحاب تحكيما للنظر العرفي في هذا المورد ليس من باب الرجوع الى العرف في تشخيص المصداق كي يقال لا حجية له، وانما هو من باب الرجوع الى المرتكز العرفي في تشخيص موضوع الحكم الشرعي وان موضوع الاثار الشرعية هو مجعول كلي يصبح فعليا بفعلية الموضوع خارجا وهذا ما يعبر عنه في كلماتهم بالانحلال بحسب الموضوع حيث ان الانحلال تارة يكون بلحاظ الموضوع واخرى بلحاظ الحكم فمثلاً اذا قال يجب على المستطيع الحج فان وجوب الحج ينحل لوجوبات عديدة بعدد الموضوعات وهي فعلية الاستطاعة لدى كل مكلف مع ان المتعلق لا ينحل وهو الحج الواجب اذ الواجب من الحج صرف الوجود في سنة من العمر الا ان الانحلال بلحاظ الموضوع بينما قوله ع الكذب حرام ينحل الى حرمات عديدة بعدد افراد الكذب فكل كذب حرام او قوله يحرم شرب الخمر فان الحرمة تنحل لحرمات عديدة بعدد افراد الشرب وان كانت من مكلف واحد

ومحل الكلام في الانحلال بحسب الموضوع وهو هل ان المجعول الكلي وهو وجوب الحج ينحل لوجوبات عديدة بعدد افراد المستطيع خارجا

فهنا افاد السيد الصدر قده ان المرتكز العرفي يرى الانحلال ويرى ان هذا الوجوب الفعلي لفعلية الموضوع موضوع لأثر فاذا شك في بقاءه كان مجرى ل الاستصحاب فتطبيق دليل الاستصحاب ليس ابتدائيا كي يقال بان هذا رجوع للعرف في تشخيص مصداق النقض وهو ليس بحجة بل تطبيق لدليل الاستصحاب بعد المفروغية عن ان لموضوع الاحكام الشرعية حالات ومن حالاته انه يصبح فعليا عند فعلية الموضوع خارجا

والنتيجة

ان وجه التامل في الوجه الرابع الذي افاده الصدر قده جوابا عن الشبهة منقوض بنفس كلامه فانه اذا صح جريان الاستصحاب في المجعول الفعلي لان المرتكز العرفي يرى انه حالة من حالات موضوع الاثار الشرعية صح جريان الاستصحاب في الموضوع الخارجي كاستصحاب الحياة لتنقيح هذا المجعول الفعلي اذ ما دام المجعول الكلي من حالاته بنظر المرتكز العرفي انه يتحول لمجعول فعلي بفعلية الموضوع وهو موضوع الاثار العقلية والشرعية فحينئذ كما يكون هذا المجعول الفعلي مجرى للاستصحاب لكونه موضوعا للاثار فكذالك يمكن جريان الاستصحاب في موضوعه كاستصحاب بقاء الاستطاعة لا ثبات بقاء المجعول الفعلي وهو وجوب الحج و استصحاب بقاء الحياة لإثبات وجوب الانفاق الفعلي على الاب بالنسبة الى الولد

واذا ثبت ذلك ترتب عليه حرمة اعطاء الزكاة او وجوب دفع الزكاة الفطرة عنه اذ ما دام المناط في استصحاب المجعول الفعلي رؤية المرتكز العرفي دخالته في موضوعية الاثر جرى الاستصحاب في الصورتين ، والا لو قيل ان العرف وان توهم وجود مجعول فعلي الا ان المجعول الفعلي مما لا دخل له في موضوعية الاثر فحينئذ لا وجه لجريان الاستصحاب فيه فان جريان الاستصحاب فرع ثبوت اثر عقلي وهو المنجزية او اثر شرعي

فاذا لم تثبت موضوعيته للاثر العقلي بدعوى انه يكفي في المنجزية العقلية احراز الصغرى كاحراز الحياة واحراز الكبرى وهي وجوب الانفاق على الولد الحي ولا حاجة لإثبات مجعول فعلي من اجل تحقيق المنجزية العقلية فلا مجال لانكار موضوعيته للاثار الشرعية بذريعة ان المجعول الفعلي كما لا دخل له في المنجزية العقلية لا دخل له في الاثار الشرعية ،فان المرتكز العقلائي قائم على المجعول الفعلي هو نفس المجعول الكلي وكما ان المجعول الكلي كوجوب الحج على المستطيع موضوع لبعض الآثار الشرعية فانه عند فعليته بفعلية المورد موضوع لآثار شرعية نحو اشتغال الذمة بدين الحج لو لم يحج حتى مات وهو مستطيع واشتغال الذمة بدين الحج موضوع لانشغال التركة بالدين المانع عن ملكية الورثة لها فان المجعول الكلي الذي هو موضوع لبعض الاثار هو بنفسه اذا اصبح فعليا بفعلية الموضوع يبقى متصفا بالموضوعية بالنسبة لبعض الاثار الاخرى ، ولاجل ان له موضوعية للاثار كان مجرى للاستصحاب فان شرط جريان الاستصحاب في اي مستصحب ترتب اثر عليه

فاذا كان موضوعا للاثر الشرعي جرى فيه الاستصحاب واذا جرى فيه الاستصحاب جرى الاستصحاب ايضا في موضوعه لتنقيحه اذ لا فرق بينهما عقلا وعرفا فاما ان يكون المجعول الفعلي موضوعا لاثر فكما يجري فيه الاستصحاب لو شك فيه كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بماء توارد فيه الاطلاق والاضافة يجري الاستصحاب في موضوعه ايضا لتنقيحه كاستصحاب الحياة لتنقيح وجوب الانفاق الفعلي

واما ان لا يكون له دخل في الاثار الشرعية فكما لا يجري الاستصحاب في موضوعه وهو استصحاب الحياة لتنقيحه لا يجري الاستصحاب فيه اذ لا اثر له

واما التفكيك بين الموردين بان يجري الاستصحاب في المجعول الفعلي لكن لا يجري الاستصحاب في موضوعه لتنقيح ترتبه وثبوته فهو خلف اذ النكتة واحدة في الجريان عدم الجريان

### 111

الوجه الخامس

ما ذكره بعض الاجلة في تعليقته على البحوث ص 187 ويبتني على امور:

الاول

ان الحكم الظاهري هو عبارة عن الخطاب الطريقي الصادر في مقام التزاحم الحفظي بين الاغراض اللزومية والاغراض الترخيصية الواقعية، بترجيح احد المحتملين على الاخر على اساس مرجح كيفي وهو نوع المحتمل او مرجح كمي وهو قوة الاحتمال مع ضم نكتة نفسية او بدونها.

الامر الثاني

ان الصياغات الإثباتية لااثر لها في حقيقة الحكم الظاهري وانما هي مبرزات عرفية لحقيقة واحدة، فاذا كان الحكم الظاهري في باب الامارة هو ترجيح احد المحتملين على الاخر على اساس قوة الاحتمال فلا فرق في مقام الإثبات بين رجوع حجية الامارة الى تنزيل المؤدى او جعل العلمية او جعل المنجزية والمعذرية

وكذلك الامر على مستوى الاصل العملي ومنه باب الاستصحاب، فان روح الحكم الظاهري وحقيقته في باب الاستصحاب ترجيح احد المحتملين على الاخر على اساس مرجح كيفي وهو نوع المحتمل مع ضم نكتة نفسية وهي مراعاة الميل الطبيعي للانسان للبقاء على الحالة السابقة

ولا فرق في هذه الحقيقة بين كون المختار على مستوى الصياغة الإثباتية ان مفاد دليل الاستصحاب جعل المؤدى او جعل الحكم المماثل او التنزيل او ابقاء اليقين او ابقاء المتيقن او النهي عن النقض العملي فكلها مبرزات عرفية لحقيقة واحدة

الامر الثالث

لا فرق بين الافتراض الاول والافتراض الثاني من حيث حقيقة الاستصحاب و حيث سعة الاثر او ضيقه، وبيان ذلك

ان السيد الشهيد قده فصل بين افتراضين (افتراض ان مفاد دليل الاستصحاب هو تنزيل المشكوك منزلة الواقع بلحاظ الاثر الشرعي) وافاد ان شمول دليل الاستصحاب للاثر الشرعي غير المباشر حينئذ يبتني على انحلال التنزيل لتنزيلات عديدة بعدد الاثار الطولية، وبين (افتراض ان مفاد دليل الاستصحاب هو ابقاء اليقين عملا )فلاحاجة لدعوى الانحلال اذ يكفي في تنجز الاثر الشرعي الثاني تنجز الاثر الشرعي الاول بمقتضى ضم احراز الصغرى كاستصحاب الحياة مثلاً واحراز الكبرى وهي وجوب الانفاق على الولد الحي بلا حاجة لدعوى الانحلال كما احتيج اليه بناء على الافتراض الاول،

كما لا حاجة لاقحام دعوى وجود مجعول فعلي يترتب على الموضوع الخارجي من اجل اثبات شمول دليل الاستصحاب للاثر الشرعي غير المباشر ذي الواسطة الشرعية،

ولكن الظاهر ان لا فرق بين الافتراضين اذ يمكن بناءً على الافتراض الاول وهو ان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل ان ينظر الى التنزيل بما يشمل الاثر العقلي وهو المنجزية والمعذرية بلا إختصاص بالاثر الشرعي ،فيكون مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المستصحب منزلة الواقع من حيث الاثر العملي للواقع سواء كان اثرا شرعيا او اثرا عقليا كالمنجزية والمعذرية،

وبالتالي فمقتضى تنزيل الحياة المشكوكة منزلة الحياة الواقعية هو تنجز وجوب الانفاق اذ يكفي في المنجزية العقلية بعد احراز الكبرى احراز الصغرى بالتنزيل ، واذا تنجز الاثر المباشر وهو وجوب الانفاق على الولد الحي تنجز الاثر الشرعي غير المباشر وهو حرمة اعطاء الزكاة له اذ يكفي في تنجزه تنجز موضوعه وهو مجموع احراز الكبرى والصغرى ،

فمقتضى التنزيل المستفاد من دليل الاستصحاب وهو تنزيل المستصحب منزلة الواقع في ما له من اثر عقلي او شرعي هو تنجز أي أثر سواء كان المستصحب كالحياة مثلاً تمام الموضوع له كما في الاثر المباشر او جزء الموضوع له كما في الاثر غير المباشر او جزء جزء الموضوع له كما في الاثر الثالث وهكذا

فلا فرق بين الافتراضين عموم دليل الاستصحاب للاثار الشرعية الطولية مع كون الواسطة شرعية بخلاف ما اذا كانت عقلية فانه لا ترتب لها

وما افيد متين الا انه يبتني على الاطلاق حيث سبق ان لب المشكلة في المقام هي الاطلاق سواء بني على الافتراض الاول او الثاني وعلى اي صيغة اثباتية في تحليل مفاد دليل الاستصحاب فلو كان المختار مثلاً انه تنزيل المستصحب منزلة الواقع بلحاظ ما له من اثر عقلي او شرعي فيقال هل ان المنظور في دليل الاستصحاب تنجز الاثر المباشر او تنجز الاثر بواسطة بينة بحيث يعد عدم تنجزه نقضا لليقين بالشك او مطلق الاثار الطولية؟

فلابد في الغاء الفرق بين الافتراضين والبناء على ان حقيقة الحكم الظاهري واحدة وان اختلفت المبرزات الإثباتية لحقيقته

في باب الاستصحاب من ضميمة الاطلاق لإثبات عموم دليل الاستصحاب للاثار الطولية ذات الوسائط الشرعية.

الوجه السادس

ما ذكره بعض الاجلة ايضا في تعليقته على البحوث ويبتني على مقدمتين

الاولى

لا فرق بين الصيغ الإثباتية في تحليل مفاد دليل الاستصحاب بيم دعوى ان مفاد دليله التعبد ببقاء اليقين كما هو مسلك السيد الشهيد او التعبد ببقاء المتيقن كما هو مسلك المحقق العراقي او النهي عن النقض العملي كما هو المسلك المعروف او غير ذلك فان جميع هذه التحليلات ترجع لبا لحقيقة واحدة وهي حقيقة المجعول في باب الاستصحاب وهي عدم رفع اليد عما يستتبعه المتيقن من مواقف عملية، فجوهر الاستصحاب هو البناء على التعبد بجميع المواقف العملية التي يستتبعها المتيقن بما هو متيقن تجاه الحكم الشرعي الصادر من المولى

المقدمة الثانية

ان الاثار الطولية على قسمين :

(الاول)

ما كان معتمدا على واسطة شرعية

كحرمة اعطاء الزكاة للولد الحي المترتب على حياته بواسطة شرعية وهي وجوب الانفاق عليه، و هذا القسم يترتب على المستصحب اذ ان مرجع دليل الاستصحاب الى عدم رفع اليد عن الموقف العملي الذي يستتبعه المتيقن بما هو متيقن وحيث لا فرق بنظر العرف في المواقف العملية للحياة المتيقنة بين تنجز الاثر المباشر او غير المباشر، اذ لو كانت الحياة متيقنة بقاء لتنجز الاثر المباشر وهو وجوب الانفاق على الولد الحي والاثر الثاني وهو حرمة اعطاء الزكاة له والاثر الثالث وهوضمان الزكاة في فرض تسليمها له، فمقتضى حقيقة الاستصحاب ترتب جميعها فكما ان هذه المواقف عملية تجاه الحكم الشرعي مماتترتب في فرض كون الحياة متيقنة بقاء فكذلك في فرض كون الحياة متعبدا بها بقاءً وان لم تكن متيقنة وجدانا بلحاظ ان المنظور لبا في حقيقة الاستصحاب هو عدم رفع اليد عن كل موقف عملي يستتبعه المتيقن بقاءً.

القسم الثاني

هو الاثار الشرعية الطولية المترتبة على واسطة عقلية، وهذه ليست مواقف عملية لنفس المتيقن وهو الحياة وانما هي مواقف عملية لليقين بتلك الوسائط ، فاذا كان للمكلف يقين بنبات اللحية كان مقتضى الموقف العملي هو حرمة الحلق لا ان حرمة الحلق موقف عملي مترتب على الحياة المتيقنة وان لم يكن هناك يقين بنبات اللحية بخلاف وجوب الانفاق على الولد الحي او حرمة اعطاء الزكاة له او دفع زكاة الفطرة عنه فان تنجزها مواقف عملية مترتبة على نفس الحياة المتيقنة.

ويلاحظ على هذا الوجه:

ما اشير اليه فيما سبق من انه لا فرق فيما يقتضيه المتيقن من مواقف عملية بين كون الاثر غير المباشر ذا واسطة شرعية اوكونه ذا واسطة عقلية، اذ متى ما كانت الواسطة العقلية من اللوازم البينة عرفا للمستصحب فان الاثر الشرعي المترتب عليها يعد من المواقف العملية للمستصحب فلو كان رمضان متيقنا بقاءً في يوم الثلاثين لكان من المواقف العملية المترتبة عليه تنجز آثار اول شوال في اليوم التالي ، فان كون اليوم التالي ليوم الثلاثين من رمضان اول شوال من اللوازم البينة عرفا، بحيث يعد المتيقن وهو كون يوم الثلاثين من شهر رمضان مقتضيا لترتيب المواقف العملية المنوطة بكون يوم التالي له اول شوال

فكما ان كون اليوم الثلاثين من رمضان مستتبع لتنجز وجوب الصوم فيه كذلك كون اليوم الثلاثين من رمضان مستتبعا لتنجز الاثار الشرعية المنوطة باول شوال فانها تعد مواقف عملية لكون يوم الثلاثين من شهر رمضان، فلو فرض ان مفاد دليل الاستصحاب هو عدم رفع اليد عن المواقف العملية التي يستتبعها المتيقن لو كان متيقنا بقاء فلا فرق في تلك المواقف العملية بين ذات الواسطة الشرعية وذات الواسطة العقلية اذا كانت من اللوازم البينة عرفا.

الوجه الاخير

ما ذكره بعض الاجلة ايضا في تعليقته على البحوث ص 188: وهو التشبث بنكتة جلاء الواسطة.

وبيان ذلك:

ان هناك ملازمة عرفية بين تنجز الاثر الشرعي المباشر كوجوب الانفاق على الولد الحي وتنجز الاثر الشرعي الثاني المترتب عليه وهو حرمة اعطاء الزكاة له، لاستهجان التفكيك بينهما في مقام التعبد، فانه لو اختص التعبد بوجوب الانفاق عليه دون حرمة اعطاء الزكاة له لكان مستنكرا عرفا، وذلك للملازمة العرفية بين التنجزين، ومقتضى هذه الملازمة العرفية انعقاد مدلول التزامي لاطلاق دليل الاستصحاب للمورد، فانه متى شمل دليل الاستصحاب موضوعا ذا اثار طولية كان مقتضى المدلول المطابقي له تنجز الاثر الشرعي المباشر ومقتضى المدلول الالتزامي له تنجز الاثار الشرعية الطولية ذات الوسائط الشرعية وهذا ليس من الاصل المثبت في شيء ، لانه ليس تشبثا بلوازم المستصحب عقلا وانما هو مدلول التزامي لاطلاق دليل الاستصحاب الذي هو امارة لفظية وليس من اللوازم العقلية لنفس المستصحب

وهذا بخلاف الاثر الطولي المترتب على واسطة عقلية اذ لا ملازمة بين التعبد الظاهري بالاثر الشرعي الاول والتعبد به، لعدم كونه مترتبا على المستصحب فالتعبد بالحياة لإثبات تنجز وجوب الانفاق لا يستلزم التعبد بحرمة حلق اللحية لعدم الملازمة بين التعبدين، لعدم كون حرمة حلق اللحية اثرا مترتبا على نفس الحياة وانما هو مترتب على لازم عقلي للحياة وهو نبات اللحية

ان قلت

اذا كان تنجز الاثر الشرعي الثاني منوطا بتنجز الاثر الشرعي المباشر لم يطرد دليل الاستصحاب لموارد لا يكون الاثر الشرعي المباشر متنجزا ولو لخروجه عن محل الابتلاء كما لو فرض ان الماء المستصحب النجاسة تلف قبل سنة، وان اثره الشرعي المباشر وهو تنجز نجاسة الثوب الملاقي له مما تلف موضوعه قبل سنة ايضا وان تنجز الاثر الشرعي الثاني له وهو فساد الصلاة الواقعة في الثوب المحكوم بالنجاسة بناء على استصحاب النجاسة في الماء مما خرج موضوعه عن محل الابتلاء ولم يبق في محل الابتلاء الا الاثر الثالث وهو وجوب قضاء الصلاة فعلا وعدمه فمقتضى ذلك عدم شمول دليل الاستصحاب لمثل هذا المورد بلحاظ ان تنجز الاثر الشرعي الثاني او الثالث منوط بتنجز الاثر الشرعي المباشر ،والمفروض انه غير متنجز لخروجه عن محل الابتلاء

قلت

يكفي في تنجز الاثر الشرعي الثاني او الثالث التنجز التقديري للاثر المباشر فيقال بما ان الاثر المباشر متنجز في حق المكلف في ظرفه او متنجز في حق المكلف لو كان داخلا في محل الابتلاء فهذا يقتضي تنجز الاثر الشرعي الثاني او الثالث الداخل في محل الابتلاء

والملاحظة على هذا الوجه الاخير

هو ما لوحظ على سابقه من انه ما دام المناط في شمول دليل الاستصحاب للاثار الشرعية الطولية ذات الوسائط الشرعية هو الملازمة العرفية بين التعبدين فلا فرق في هذه الملازمة العرفية بين كون الواسطة شرعية او عقلية اذا كانت الواسطة العقلية من اللوازم البينة عرفا، فكما ان استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين منه موجب لتنجز الاثر الشرعي المباشر وهو وجوب صوم ذلك اليوم والاثر الشرعي غير المباشر ذي الواسطة الشرعية كوجوب قضاء ذلك اليوم في فرض فوته او وجوب الكفارة في فرض الافطار فيه عمدا كذلك لدليل الاستصحاب شمول للاثر الشرعي غير المباشر ذي الواسطة العقلية وهو تنجز اثار يوم العيد واول شوال باستصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين اذ ان التفكيك بين الاثرين كأن يقال مقتضى استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين تنجز وجوب صومه ووجوب قضاءه في فرع فوته ووجوب الكفارة في فرض الافطار فيه عمدا وعدم تنجز اثار اول شوال في اليوم التالي له مستهجن عرفا لوجود الملازمة العرفية بين التعبدين.

فالصحيح بناءً على ان الاستصحاب اصل عملي انه لو اختير ان لا اطلاق لدليل الاستصحاب وان مفاد دليله باي صيغة اثباتية له هو تنجز الاثر المباشر او جعل الاثر المباشر فان شموله للاثر الشرعي غير المباشر ذي الواسطة الشرعية انما هو بالاطلاق المقامي حيث ان لدى المرتكز العرفي بناءً على ان اثر الاثر اثر اذا كانت الاثار من سنخ واحد وكان عدم ترتيب الاخر على الاول نقضا له عرفا فانه بملاحظة هذا البناء العرفي ينعقد لدليل الاستصحاب اطلاق مقامي مقتضاه امضاؤه وببركة هذا الاطلاق المقامي يتم شمول دليل الاستصحاب للاثار الشرعية الطولية ذات الوسائط الشرعية دون شموله للاثار الشرعية ذات الوسائط العقلية.

هذا تمام الكلام في هذا المقام

### 112

### من الجهات المهمة في مبحث حجية الاصل المثبت البحث في دفع المعارضة وبيان ذلك:

انه ان قيل بحجية الاصل المثبت فهل هو معارض بالاستصحاب العدمي لنفي الاثر ام لا؟

حيث ذكر صاحب الفصول رحمه الله تبعا لكاشف الغطاء ان دليل الاستصحاب كما له اطلاق يشمل الاثر الشرعي غير المباشر ذا الواسطة الشرعية كما في شمول دليل الاستصحاب لحياة الولد من اجل ترتيب حرمة اعطاء الزكاة له كذلك له اطلاق يشمل الاثر الشرعي ذا الواسطة العقلية كاستصحاب الحياة من اجل ترتيب حرمة حلق اللحية او استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين من اجل ترتيب اثار اول شوال على اليوم التالي له.

ولكن تمامية المقتضي لا تعني فعلية جريان الاستصحاب لوجود المانع .

فاطلاق دليل الاستصحاب بمثابة المقتضي لشمول دليله لما يعبر عنه بالأصل المثبت وهو اثبات الاثر الشرعي ذي الواسطة العقلية للمستصحب.

الا ان الجريان مبتلى بوجود المانع وهو معارضة استصحاب الملزوم باستصحاب عدم اللازم العقلي

فمثلاً استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين بغرض اثبات الاثار الشرعية لليوم التالي له بعنوان انه اول شوال معارض باستصحاب عدم كون اليوم التالي له من شوال على نحو استصحاب العدم الازلي، او معارض بالأصل الحكمي وهو استصحاب عدم شمول دليل هذه الاثار الشرعية كصلاة العيد ووجوب دفع زكاة الفطرة لهذا اليوم

فالمقتضي لشمول دليل الاستصحاب للأصل المثبت مبتلى بوجود المانع وهو جريان استصحاب عدم اللازم العقلي لنفي الاثر الشرعي المترتب عليه،

كما ان المكلف اذا شك في وجود الحاجب المانع من جريان ماء الوضوء على كفه فان استصحاب عدم الحاجب من اجل اثبات تحقق غسل البشرة معارض باستصحاب عدم جريان الماء بلحاظ ان جريان الماء امر تكويني حادث فمقتضى الاصل عدمه.

وقد اجيب عن اشكال المعارضة بعدة وجوه:

الاول:

ما افاده الشيخ الاعظم في الرسائل من ان استصحاب الملزوم حاكم على استصحاب عدم اللازم فان الشك في ترتب اثار اول شوال مسبب عن الشك في ان اليوم التالي اول شوال ام لا والشك في كونه اول شوال مسبب عن الشك في شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين ، فاذا شمل دليل الاستصحاب باطلاقه لهذا الفرض وثبت ان اليوم السابق هو الثلاثين من رمضان ثبت الاثر الشرعي غير المباشر وهو ترتب الاثار الشرعية على اليوم التالي.

فلا مجال لمعارضته باستصحاب عدم كون هذا اليوم من شوال، فان الشك فيه مسبب عن الشك في ان اليوم السابق هل هو الثلاثين من رمضان ام لا، فاذا ثبت ان اليوم السابق هو الثلاثين من رمضان بالاستصحاب كان بمثابة الاصل السببي الحاكم على الاصل المسببي وهو استصحاب عدم كون اليوم التالي للثلاثين من شوال او استصحاب عدم شمول ادلة اثار اول شوال لهذا اليوم.

لكن المحقق الايرواني قده في كتاب الاصول في علم الاصول ناقش الشيخ الاعظم قده وبيان مناقشته بتقريب مني ان يقال

هناك لحاظان

الاول

ان استصحاب الملزوم يثبت اللازم وفي هذا الفرض لا تصل النوبة لاستصحاب عدم اللازم بل يكون استصحاب الملزوم حاكما على استصحاب عدم اللازم، وذلك بنكتة سبقت الاشارة اليها وهي انه اذا قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل وانحلال ذلك التنزيل لتنزيلات عديدة بعدد الاثار الطويلة،

فمقتضى تنزيل يوم الثلاثين منزلة آخر يوم من شهر رمضان ترتب الاثار الواقعية لعنوان اخر شهر رمضان ومنها ان اليوم التالي له اول شوال، فتنزيل يوم الشك منزلة يوم الثلاثين من شهر رمضان ببركة دليل الاستصحاب له يتضمن تنزيل اثره وهو كون يوم التالي له منزلة اول شوال واقعا، بناءً على حجية الاصل المثبت ، ومقتضى التنزيل الثاني وهو تنزيل اليوم التالي ليوم الثلاثين منزلة اول شوال واقعا ترتب اثره الشرعي عليه وهو استحباب صلاة العيد ووجوب دفع زكاة الفطرة وغيرها

فبناءً على ان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل على نحو الانحلال او جعل الحكم المماثل على نحو الانحلال في المماثلة في استصحاب الملزوم كاستصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين يثبت اللازم وان كان لازما عقليا وهو كون اليوم التالي له اول شوال، واذا ثبت اللازم ثبت اثره الشرعي وهو اثار اول شوال ولا مجال لمعارضته باستصحاب عدم اللازم اي استصحاب عدم كون اليوم التالي له من شوال لحكومة الاصل الاول على الاصل الثاني من باب الحكومة العرفية لا الحكومة الشرعية، بلحاظ ان كون اليوم التالي اول شوال ليس اثرا شرعيا لكون اليوم السابق الثلاثين من رمضان، كي تكون حكومة استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين على استصحاب عدم كون اليوم التالي من شوال حكومة شرعية من باب حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي، وانما هو من باب الحكومة العرفية، وهي ما يعبر عنه بحكومة الاصل الناسخ على الاصل المنسوخ التي بها دفعت المعارضة بين استصحاب عدم الجعل الزائد و استصحاب بقاء المجعول

والنكتة في ذلك انه متى ما كانت لدينا حالتان تكوينيتان احداهما ناسخة للاخرى وكان هذا النسخ من الامور الارتكازية العرفية كان بمثابة القرينة المتصلة بدليل الاستصحاب الموجبة لتحكيم اطلاق دليل الاستصحاب في الحالة الناسخة على اطلاقه في الحالة المنسوخة

كما في المقام، حيث ان كون اليوم السابق هو الثلاثين من شهر رمضان ناسخ تكوينا لعدم كون اليوم التالي اول شوال

وحيث ان بينهما ناسخية تكوينية واضحة عرفا فمتى شمل دليل الاستصحاب للحالة الناسخة وهو استصحاب بقاء رمضان ليوم الثلاثين وترتب عليه اثره الشرعي وهو وجوب صوم ذلك اليوم كانت ناسخيته الواضحة عرفا بمثابة القرينة المتصلة باطلاق دليل الاستصحاب الموجبة لتحكيم اطلاق دليل الاستصحاب في الحالة الناسخة وهو استصحاب بقاء رمضان الى اليوم السابق لإثبات انه يوم الثلاثين من رمضان على اطلاق دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم كون اليوم التالي من شوال فيعد جريان الاستصحاب في الثلاثين ناسخا لجريان الاستصحاب في عدم كون اليوم التالي من شوال ويكون اطلاق دليل الاستصحاب للاول حاكما حكومة عرفية ببركة الملازمة العرفية الناشئة عن وضوح الناسخية عرفا على الاستصحاب العدمي في اللازم العقلي وهو استصحاب عدم كون اليوم التالي من شوال

اللحاظ الثاني

ان جريان الاستصحاب في الملزوم لا يثبت اللازم العقلي وانما يثبت اثره الشرعي ابتداءا، وبيان ذلك:

ان جريان استصحاب الحياة يثبت حرمة حلق اللحية ابتداءا لا انه يثبت نبات اللحية وفي طوله يثبت حرمة حلقها، وذلك بنكتة الملازمة العرفية بين التعبدين بلحاظ انه اذا ثبت باستصحاب الحياة وجوب الانفاق على الحي ثبت ادانته بالتكاليف المترتبة على بلوغه ومنها وجوب الصلاة والصوم و حرمة حلق اللحية فان التفكيك بين الاثار مستهجن عرفا بان يقال يجب الانفاق عليه لكونه حيا تعبدا ولكن لاتترتب عليه تكاليف البالغ ، فبنكتة الملازمة العرفية بين التعبدين واستهجان التفكيك بينهما كان الاستصحاب في الملزوم وهو الحياة مثلاً منقحا للاثر الشرعي لللازم ابتداء وهو حرمة حلق اللحية من دون ان يثبت اللازم وهو نبات اللحية لانه ليس اثرا شرعيا للمستصحب كي يكون مثبتا له

وبناءً على ذلك لا تحقق لحكومة شرعية ولا عرفية بين استصحاب الملزوم و استصحاب عدم اللازم اذ المفروض ان استصحاب الحياة لا يثبت نبات اللحية وانما يتكفل اثبات اثر نبات اللحية ابتداء وهو حرمة الحلق

اذن فما زال نبات اللحية مشكوك الحدوث ولم يقم اصل لإثباته ولا امارة عليه وبالتالي فيشمله دليل الاستصحاب وهو استصحاب عدم نبات اللحية واثر استصحاب عدم نبات اللحية عدم ترتب اثره الشرعي وهو حرمة الحلق،

والنتيجة هي التعارض بين استصحاب الحياة لإثبات حرمة حلق اللحية ابتداءا وبين استصحاب عدم نبات اللحية لنفي اثره وهو حرمة حلق اللحية فهذا مثبت وهذا ناف ولا مرجح لاحدهما على الاخر، اذ ما دام استصحاب الملزوم لا ينقح لنا ثبوت اللازم العقلي فلا وجه لحكومته على استصحاب عدم اللازم لعدم تعرضه له حيث يعتبر في حكومة اصل على الاخر ان يكون الحاكم متعرضا لموضوع الاصل المحكوم نافيا او مثبتا فاذا لم يكن للاصل الحاكم تعرض للاصل المحكوم فلا وجه للحكومة لا شرعا ولا عرفا

بل مقتضى جريان الاستصحاب العدمي في اللازم نفي اثره فيتعارض الاستصحابان ويرجع كلام صاحب الفصول

اذن فما ذكره الشيخ الاعظم من حكومة الاستصحاب في الملزوم على استصحاب عدم اللازم انما يتم لو كان الاستصحاب في الملزوم منقحا لثبوت اللازم فتتم الحكومة العرفية بناءً على قرينية الناسخية

واما اذا لم يكن مثبتا له فالحق انهما متعارضان كما ذكره صاحب الفصول تبعا لكاشف الغطاء

هذا هو الوجه الاول

وياتي الكلام في الوجه الثاني

### 113

### الوجه الثاني ما ذكره السيد اليزدي قده في حاشيته على الرسائل

بان ما ذكر من اشكال المعارضة بين استصحاب الملزوم كاستصحاب الحياة واستصحاب عدم اللازم متعارضان اخص من المدعى، اذ قد لا تكون الحالة السابقة العدمية للازم العقلي او العادي معلومة فلا يكون استصحاب عدمه معارضا لاستصحاب بقاء الملزوم.

كما لو فرضنا انه جرى استصحاب عدم الحاجب على اعضاء الوضوء لإثبات جريان الماء على العضو، فان كانت الحالة السابقة للجريان هي الحالة العدمية كان استصحاب عدم الحاجب معارضا باستصحاب عدم جريان الماء.

اما اذا افترضنا ان الحالة السابقة للماء مما علم منه الوصفان معا فهو في زمن كان جاريا وفي زمن كان متجمدا نتيجة لبرودة الجو وشككنا في المتقدم والمتأخر من الوصفين فهنا لا يجري استصحاب عدم الجريان، لعدم احراز الحالة السابقة العدمية لتوارد الوصفين عليه وحيئنذ يجري استصحاب عدم الحاجب بلا معارض.

وهذا الوجه الذي طرحه السيد اليزدي قده مبني على مختاره في فرض توارد الحالتين مع الجهل بتاريخهما حيث ان هناك مبنيين:

1- اذا توارد الحالتان على المستصحب لم يشمل دليل الاستصحاب كلتا الحالتين فلا يجري استصحاب التجمد ولا يجري استصحاب الجريان فانهما لتنافيهما ذاتا لا اطلاق لدليل الاستصحاب لشمولهما معا بلحاظ انصراف الدليل وقصوره عرفا عن الشمول للمتنافيين بالذات

فلا مقتضى لجريان الاستصحاب في فرض توارد الحالتين وعلى هذا المبنى يتم كلام السيد اليزدي قده بان الجاري في المقام استصحاب عدم الحاجب فيثبت به جريان الماء واثر جريان الماء وهو حصول الطهارة ولا يجري استصحاب عدم الجريان لعدم المقتضي وهو عدم شمول دليل الاستصحاب للمورد لكونه مورد توارد الحالتين المساوق لتنافيهما بالذات ودليل الاستصحاب قاصر عن الشمول للمتنافيين بالذات.

2- ان دليل الاستصحاب لا يقصر عن الشمول للحالتين المتواردتين غاية الامر انه يقع التعارض بينهما حيث ان الاستصحاب وظيفة عملية وليس امارة كي تكون حجة في لوازمها ويقع التكاذب بين الامارتين بلحاظ المدلول الالتزامي،

وبالتالي فالمقتضي لجريان استصحاب التجمد قائم كقيام المقتضي لجريان استصحاب الجريان فان كليهما وظيفة عملية يراد من التعبد بها التوصل للأثر العملي المترتب عليها فلا قصور في شمول دليل الاستصحاب لهما وان كانا متنافيين المقصود من الشمول لهما التعبد بهما بما لهما من الاثر العملي وانما يقع التعارض بينهما بحسب الاثر فاستصحاب عدم الجريان تام المقتضي ولكنه معارض لاستصحابين في عرض واحد وهو استصحاب التجمد الجاري في الماء و استصحاب عدم الحاجب الذي اريد به اثبات الجريان فالمعارضة باقية ولكنها ثلاثية لا ثنائية اذ ان استصحاب عدم جريان الماء معارض لاستصحاب عدم الحاجب لإثبات الجريان ومعارض لاستصحاب عدم التجمد

الوجه الثالث من الجواب

ما هو مجموع كلمات سيدنا الخوئي والمحقق العراقي والسيد الصدر قدست اسرارهم

ومحصل هذا الوجه ان في استصحاب مسلكين:

المسلك الاول:

الامارية فحينئذ يقع البحث في ان امارية الاستصحاب متقومة بالظن الشخصي ام بالظن النوعي، فبناءً على تقوم امارية الاستصحاب بالظن الشخصي لا يعقل الظن بالملزوم والظن بعدم اللازم اذ لا يمكن ان يجتمع في نفس الانسان ظن ببقاء الحياة الى حين البلوغ وظن بعدم البلوغ، ولكن هذا لا يعني تقديم الاستصحاب في جانب الملزوم على جانب عدم اللازم، بدعوى ان من حصل له الظن بالملزوم المستتبع للظن باللازم فلا مجال لجريان استصحاب عدم اللازم في حقه، والسر في ذلك انه بناءً على امتناع اجتماع الظن الشخصي ببقاء الملزوم والظن الشخصي بعدم اللازم فلا معارضة ولا حكومة بل لا يعقل شمول دليل الاستصحاب المتقوم في حجيته بالظن الشخصي لهما معا لتنافيهما وجدانا، فلا معارضة بين استصحاب بقاء الملزوم كالحياة و استصحاب عدم اللازم وهو عدم نبات اللحية او عدم البلوغ.

كما لا حكومة لاستصحاب بقاء الملزوم وهو استصحاب بقاء الحياة على استصحاب عدم اللازم وهو عدم نبات اللحية اذ لا وجه للمفروغية عن حصول الظن في الملزوم دون الظن بعدم اللازم مع توفر المقتضي لكليهما لتحقق موضوع الاستصحاب في كليهما المساوق لحصول الظن الشخصي بمتعلق كل منهما.

وتارة نقول كما هو الصحيح بان امارية الاستصحاب متقومة بافادة الظن النوعي لا الظن الشخصي فتكون امارية الاستصحاب على نسق امارية خبر الثقة فيقال بدوا: ( كما لا حكومة لخبر الثقة القائم على بقاء الملزوم على مفاد خبر الثقة القائم على عدم اللازم كما لو اخبر ثقة ببقاء حياة زيد واخبر ثقة اخر بعدم نبات لحيته حيث لا حكومة لاحدهما على الاخر بل هما متعارضان عرفا كذلك لا حكومة لاستصحاب الملزوم كاستصحاب الحياة على استصحاب عدم اللازم كعدم نبات اللحية او عدم البلوغ بناءً على امارية الاستصحاب المتقومة بإفادة الظن النوعي، بل يكونان متعارضين.

ولكن ذكر سيدنا الخوئي قده وجها لحكومة الاستصحاب في الملزوم على الاستصحاب في عدم اللازم بناءً على الامارية.

وتصدى السيد الصدر قده لتخريجه بنكتة وجدانية ومحصل كلامهما ان هناك فرقا بين نكتة الامارية المتقومة بإفادة الظن النوعي في خبر الثقة و الاستصحاب، فنكتة امارية خبر الثقة بحيث تكون طريقا لإفادة الظن النوعي مجموع غلبة مطابقة الواقع وموهومية احتمال الخطا والكذب،

فاذا اخبر ثقة ببقاء حياة زيد الى حين بلوغه كان الخبر مفيدا للظن النوعي بلحاظ غلبة مطابقة خبر الثقة للواقع، وان احتمال خطا هذا الثقة في احراز الواقع موهوم كما ان احتمال كذبه المخبري منفي بوثاقته.

وفي مقابله قد يقوم خبر ثقة على عدم بلوغ زيد او عدم نبات لحيته بالفعل والثاني مفيد للظن النوعي كالاول فيقع التعارض بينهما ولا وجه لتقدم الاول على الثاني لتساويهما في النكتة المفيدة للظن النوعي.

واما بالنسبة لأمارية الاستصحاب فان النكتة في افادتها للظن النوعي ان طبيعة الاشياء تقتضي الاستمرار فكما ان حدوث الحياة يقتضي الاستمرار لتمامية المقتضي للحياة فكذلك طبيعة عدم نبات اللحية تقتضي الاستمرار لتوفر المقتضي للعدم ما لم يزاحم احد المقتضيين بالمقتضي الاقوى، وذلك يمكن تحليله باحد نحوين بتقريب منا:

النحو الاول:

ان النكتة تبتني على مقابلة الوجود بالعدم، اذ قد يقال بان استمرار العدم لا لمقتضي يقتضي استمراره وانما لعدم تمامية مقتضي الوجود، فلو تم مقتضي الوجود كان موجبا لتقدم الامارة القائمة على الوجود على الامارة القائمة على العدم او الاستصحاب القائم على الوجود على الاستصحاب القائم على العدم،

ولازم ذلك تقديم استصحاب حياة زيد على استصحاب عدم نبات لحيته بلحاظ ان الحياة وجود فمع تمامية المقتضي لهذا الوجود كان ذلك موجبا لرفع العدم وتبدله للوجود بخلاف عدم نبات اللحية فان استمراره متفرع على عدم تمامية مقتضي الوجود

وحيث ان المقتضي تام فلا تعارض بين استصحاب بقاء الحياة الى حين نبات اللحية و استصحاب عدم نبات اللحية وانما الاول حاكم على الثاني حكومة عرفية حيث ان المرتكز بالوجدان العرفي ان لا تقابل بين العدم والوجود في مورد واحد بل اما ان مقتضي الوجود ليس تاما فالعدم مستمر او ان مقتضي الوجود تام فالعدم مرتفع

الا ان يتامل في هذا النحو بان لازمه عدم مقاومة او معارضة الامارة على عدم الملزوم بالامارة على اللازم، فلو قامت امارة على عدم حياة زيد اصلا وامارة على بلوغه فلا يمكن ان يلتزم في هذا المورد بان لا مجال لمعارضة الامارة القائمة على عدم الوجود بالامارة القائمة على البلوغ بلحاظ ان استمرار العدم مما لا يتوقف على المقتضي بل على تمامية مقتضي الوجود فاذا توفر مقتضي الوجود انتفى العدم.

بل هما متعارضان بحسب المرتكز العقلائي مما يكشف عن ان هذه النكتة العقلية وهي ان العدم مما لا مقتضي له وهو متفرع على عدم مقتضي الوجود لا تصلح ان تكون مبررا لحكومة الامارة القائمة على الوجود على الامارة على العدم او عدم معارضة الثانية للاولى

النحو الثاني

ان الحالتين وهما حالة استمرار الملزوم وحالة عدم اللازم اذا عرضتا على المرتكز العرفي فانه يرى ان لا مجال لتمامية المقتضي لعدم اللازم مع تمامية المقتضي للملزوم، فان نكتة الناسخية متوفرة فيهما حيث ان بقاء الملزوم كالحياة ناسخ بحسب الوجدان العرفي لعدم نبات لحيته ولا منافاة ولا تعارض بينهما،

والنكتة في ذلك هي تقديم اقوى المقتضيين بنظر العرف على الاخر نظير ما لو اخبر ثقة باشتعال النار في البيت واخبر ثقة اخر بنزول مطر غزير في وقت لاحق فانه لا منافاة بين اقتضاء النار لاحتراق البيت مع حدوث المانع عن الاحتراق وهو المطر الغزير فلا يرى الخبران متعارضين ولا متكاذبين بل يرى ان الثاني حاكم على الاول ، والنكتة في ذلك ان اقوائية المقتضي لاحد المضمونين موجب لحكومة ما دل عليه على حكومة ما دل على المقتضي الاضعف.

ولذلك متى ما تحقق في كل مورد وجود العلة فان المقتضي لبقاء العلة الى حين تأثيرها في وجود المعلول اقوى بنظر العرف من مقتضي عدم المعلول، بل ان هذه الموارد صغرى لحكومة الاستصحاب الجاري في الحالة الناسخة على الاستصحاب الجاري في الحالة المنسوخة حيث يرى بنظر العرف ان بقاء الملزوم ناسخ لعدم اللازم

الا ان يتامل في ذلك فيقال:

لو كان هذا كافيا كنكتة موجبة لتقديم الاستصحاب في بقاء الملزوم على الاستصحاب في عدم اللازم لكان ذلك وجها عرفيا صالحا للجمع بين الخبرين الدال احدهما على الملزوم والاخر على عدم اللازم فلو قام لدينا خبران عن مخبر واحد تضمن احدهما الملزوم وهو بقاء الحياة الى حين البلوغ والاخر عنه على عدم البلوغ في ذلك الظرف المنظور اليه في الخبر الاول فان مقتضى النكتة الوجدانية العرفية التي اقتضت حكومة احد الاستصحابين على الاخر بناءً على الامارية هو الجمع العرفي بين الخبرين فيحمل ما دل على عدم اللازم على النظر لوقت آخر او على انه اخبار عن العدم اللولائي اي عدم اللازم لولا تمامية المقتضي لبقاء الملزوم مع انه لا يصلح جمعا عرفيا للجمع بينهما

مما يعني ان امارية الاستصحاب المتقومة بافادة الظن النوعي وان كانت تبتني على اقتضاء طبيعة الاشياء للاستمرار والبقاء، لكنها لا تصلح نكتة عرفية لتقديم اطلاق دليل الاستصحاب في احد الطرفين على اطلاقه في الطرف الاخر ما لم تكن الناسخية واضحة عرفا بحيث تعد من اللوازم البينة لاطلاق دليل الاستصحاب التي ترى بنظر العرف مدلولا التزاميا لاطلاق دليل الاستصحاب فلا فرق بين هذا النحو والنحو الاول في عدم صلاحيته للحكومة .

### 114

ما زال الكلام في الوجوه التي ذكرت للاجابة عن شبهة المعارضة بين الاصل المثبت واستصحاب عدم اللازم العقلي او العادي

ووصل الكلام الى الوجه الثالث

وهو مجموع كلمات السيد الخوئي والمحقق العراقي والسيد الصدر قده

وقد سبق عرض كلمات سيدنا الخوئي قده المبتنية على كون الاستصحاب امارة وبلغ الكلام لما افاده المحقق العراقي قده مع تعليقة السيد الصدر عليه وهو مبتن على كون الاستصحاب اصلا عمليا

حيث تعرض المحقق العراقي الى محتملات ثلاثة

الاول

ان يقال بحجية الاستصحاب مطلقا فكما ان استصحاب الملزوم كاستصحاب الحياة يثبت اللازم وهو نبات اللحية استطراقا لإثبات اثره وهو حرمة حلق اللحية كذلك استصحاب عدم اللازم وهو استصحاب عدم نبات اللحية يثبت عدم الملزوم وهو عدم الحياة، وبناءً عليه تقع المعارضة بين الاستصحابين ام يقع التوارد بينهما ام ان احدهما حاكم على الاخر؟

و قبل الشروع في بيان هذه الاتجاهات لابد من ذكر مقدمة تشتمل على مطلبين :

احدهما

ان الفرق بين التوارد وبين التعارض هو انه اذا كان كل من الاصلين صالحا لرفع موضوع الاصل الاخر وقع توارد بين الاصلين وحينئذ يكون دليل الاستصحاب قاصرا عن الشمول لكليهما اذ ما دام شمول دليل الاستصحاب لاي منهما رافعا لمقتضي الشمول للاخر حيث ان شمول دليل الاستصحاب لاي منهما رافع للشك في موضوع الدليل الاخر ومقتضاه انتفاء موضوع شمول دليل الاستصحاب للدليل الاخر كان دليل الاستصحاب قاصر الشمول لكليهما ولا مرجح لاحدهما .

بخلاف ما لو كان الاستصحابان متعارضين فان المقتضي لشمول الاستصحاب لكل منهما في نفسه تام اذ ليس لاحدهما ورود على الاخر وانما هما متعارضان في النتيجة فالمقتضي للشمول لكليهما تام وانما المانع هو التعارض و ثمرة الفرق بين التعارض والتوارد مضافا لما مضى في مناقشة الوجه الثاني الذي ذكره السيد اليزدي قده ان التعارض يختص بمورده فيتساقطان في مورده دون غيره

فمثلاً اذا علم المكلف اجمالا بخلل ركني في احدى الفريضتين اما العصر او العشاء كانت قاعدة الفراغ في العصر معارضة لقاعدة الفراغ في العشاء ولكنهما ينفيان اصلا ثالثا في موردهما وهو اصالة البراءة وبالتالي فتساقطهما لاجل المعارضة لا يعني جريان البراءة موضعهما

ثانيهما ان في المقام مباني مختلفة اذ يبنى على انه يكفي في شمول دليل الاستصحاب لاحد الطرفين المعارضة للاخر وان لم يكن للاستصحاب اثر في نفسه ، وانما المصحح لشمول الدليل له كونه معارضا لاستصحاب اخر واخرى يبنى على انه لابد للاستصحاب بغض النظر عن معارضته لاستصحاب اخر اثر يكون مصححا لشمول دليل الاستصحاب ومجرد المعارضة ليست اثرا عرفيا مصححا لجريان الاستصحاب

فلابد حينئذ من تحديد ان الاثر المصحح لجريان الاستصحاب هل هو اثر نفس الاستصحاب ام لابد من اثر للمستصحب؟

وهنا خلاف بين المحقق النائيني قده وغيره، حيث انه يرى ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله لكل مورد توفر على عنصر الشك في البقاء وانما لرفع لغوية الشمول لاي مورد لابد من اثر مصحح للشمول ، ويكفي في رفع اللغوية ان يكون هناك اثر لنفس جريان الاستصحاب وهو المعبر عنه بالاثر الطولي

بينما ذهب اتجاه اخر الى انه يعتبر في شمول دليل الاستصحاب ان يكون للمستصحب اثر في نفسه في رتبة سابقة على جريان الاستصحاب ولا يكفي في شمول دليل الاستصحاب لمورد الاثر الطولي وانه لو جرى الاستصحاب لترتب على جريانه اثر بل لابد من اثر للمستصحب في رتبة سابقة يراد تنقيح موضوعه وترتيبه ببركة الاستصحاب

فهنا مبان ثلاثة لوحظت فيما افاده المحقق العراقي قده

وبعد بيان هذه المقدمة، ذكر المحقق العراقي انه بناءً على المحتمل الاول وهو حجية مثبتات الاستصحاب مطلقا فكما ان استصحاب الملزوم كاستصحاب الحياة يثبت اللازم وهو نبات اللحية كذلك استصحاب عدم اللازم وهو استصحاب عدم نبات اللحية ينفي الملزوم وهو الحياة

وبناءً على ذلك يقع التوارد بين الاستصحابين بتعبير السيد الصدر (وان لم ترد هذه العبارة في كلمات المحقق العراقي) باعتبار ان كل واحد من الاصلين صالح لرفع موضوع الاخر فان مقتضى استصحاب حياة زيد ارتفاع الشك في نبات اللحية لانه اثره فاذا ارتفع الشك في الملزوم ببركة الاستصحاب ارتفع الشك في اللازم واذا ارتفع الشك في نبات اللحية ترتب عليه اثره وهو حرمة حلق اللحية فاستصحاب الملزوم وارد على استصحاب عدم اللازم لانه رافع للشك في مورده وهو وجود نبات اللحية .

كذلك استصحاب عدم اللازم اي استصحاب عدم نبات اللحية رافع للشك في مورد الملزوم حيث ان الشك في حياة زيد يرتفع باستصحاب عدم نبات اللحية ،فان مقتضى استصحاب عدم نبات اللحية عدم الحياة ومقتضاه ارتفاع الشك في الحياة وارتفاع اثارها

فكل من الاستصحابين صالح لرفع الشك في مورد الاخر فيقع التوارد بينهما ومقتضى تواردهما ان لا شمول لدليل الاستصحاب لاي منهما فان هذا مقتضى التوارد باعتبار ان شمول دليل الاستصحاب لكل منهما رافع لموضوع شموله للاخر ولا اطلاق في دليل الاستصحاب لمثل ذلك

ولكن السيد الصدر قده اشكل على ذلك

بانه تارة نقول بانه يكفي في شمول دليل الاستصحاب لاي مورد حصول المعارضة بلا حاجة الى اي اثر فكأن الاثر المصحح لجريان الاستصحاب هو المعارضة اذن يكفي في جريان استصحاب عدم نبات اللحية معارضته لاستصحاب حياة زيد بلا حاجة لاثر اخر ومقتضاه هو تعارض الاستصحابين

وان قلنا بان المقتضي لشمول دليل الاستصحاب لكل منهما وان كان تاما الا انه لابد من مصحح للجريان والا كان الشمول لغوا ،ولا يكفي في مصحح الجريان المعارضة فان المعارضة ليست اثرا عرفيا مصححا للشمول بل لابد من اثر في رتبة سابقة

فان اكتفي بما ذكره المحقق النائيني من الاثر وهو انه يكفي في شمول دليل الاستصحاب لاي مورد اثر طولي وهو ان الاستصحاب لو جرى لترتب عليه اثر ، فمن الواضح انه يترتب على الاستصحاب في كل من الطرفين اثر لنفس الاستصحاب وان لم يكن للمستصحب اثر وهو جواز الافتاء على طبقه واسناد مؤداه الى الشارع ، فيقال ان مقتضى استصحاب حياة زيد ثبوت نبات لحيته وهذا المؤدى مما يجوز اسناد مؤداه الى الشارع ، كما ان مقتضى استصحاب عدم نبات اللحية جواز اسناد مؤداه الى الشارع فبناءً على ذلك يقع التوارد بينهما لأن كلا منهما رافع للشك في مورد الاخر حيث ان مقتضى استصحاب الحياة ان لا شك في مورد نبات اللحية وهذا مصحح لاسناد المؤدى الى الشارع كما ان مقتضى استصحاب عدم نبات اللحية ان لا شك في عدم الحياة فيصح اسناد هذا المؤدى الى الشارع ،فبما ان كلا منهما بلحاظ اثر نفس الاستصحاب وهو جواز اسناد المؤدى الى الشارع يرفع الشك في مورد الاخر يقع التوارد بينهما

اما اذا قلنا كما هو مختار الكثير ان المصحح لشمول دليل الاستصحاب لاي مورد ثبوت اثر للمستصحب في رتبة سابقة ولا يكفي الاثر الطولي لنفس الاستصحاب فحينئذ يقال هل ان الاستصحاب بناءً على حجية الاصل المثبت كما يثبت لوازمه يثبت ملازماته ؟

فان قلنا ان الاستصحاب كما يثبت لوازمه يثبت ملازماته فمقتضاه ان استصحاب الحياة كما يثبت نبات اللحية يثبت ملازماته وهو وجوب التصدق كما لو فرضنا ان المكلف نذر ان نبتت لحية ولده تصدق فكما ان للحياة لازما وهو نبات اللحية فللحياة ملزوما وهو وجوب التصدق وان كان ملازما للحياة في فرض نبات اللحية الا ان نبات اللحية ليس موضوعا له شرعا وانما الموضوع لوجوب التصدق الحياة التي بلغت درجة نبات اللحية .

فبما ان موضوع النذر هو الحياة التي بلغت حين نبات اللحية فكما ان استصحاب الحياة يثبت لازمه وهو نبات اللحية يثبت ملازمه وهو وجوب التصدق عند بلوغ الحياة درجة نبات اللحية بالفعل

فاذا قلنا بان الاستصحاب كما يثبت لازمه يثبت ملزومه كان الاصلان متعارضين لا متواردين حيث ان استصحاب الحياة يثبت وجوب التصدق راسا لكونه ملازما له بلا حاجة الى اثبات نبات اللحية و استصحاب عدم نبات اللحية ينفي الحياة ونفي الحياة ينفي ملازمها وهو وجوب التصدق فلا تعرض في كل منهما لرفع الشك في مورد الاخر وان كانا متعارضين في مسالة وجوب التصدق

وان قلنا ان الاصل المثبت انما يتكفل اثبات اللازم دون الملازم فاستصحاب الحياة انما يتكفل اثبات نبات اللحية لا ملازمه وهو وجوب التصدق ،فالصحيح حكومة استصحاب الملزوم على استصحاب عدم اللازم وليس المعارضة ولا التوارد وبيان ذلك

ان استصحاب الحياة يثبت اثره وهو نبات اللحية وبثبوت اثره يترتب اثر اثره وهو حرمة حلق اللحية او وجوب التصدق بينما استصحاب عدم نبات اللحية يحتاج الى مصحح لجريانه لان شمول دليل الاستصحاب لكل مورد فرع وجود اثر فلابد من اثر مصحح لجريان استصحاب عدم نبات اللحية

والمنظور فيه هو التوصل باستصحاب عدم نبات اللحية لعدم الحياة، ومجرد هذا التوصل لا يكفي لشمول دليل الاستصحاب بل لابد من اثر منظور في نفي الحياة ايضا ، فان لم يكن لنفي الحياة اثر عملي لم يشمل دليل الاستصحاب استصحاب عدم نبات اللحية لانه لااثر له ولو بالواسطة، وان كان لنفي الحياة اثر عملي فان كان الغرض نفي اثر اخر من اثار الحياة كنفي آداب البلوغ مثلاً فليس هذا موردا للبحث لان مورد البحث ثبوت اثر واحد لاستصحاب الملزوم و استصحاب عدم اللازم كي يقال اذا قورن الاستصحابان بهذا الاثر فهل هما متواردان ام متعارضان ام ان احدهما حاكم على الاخر

واما اذا كان المنظور اثرا اخر يختص باحدهما فلا معارضة ولات وارد ولا حكومة وخرج هذا الفرض عن مورد البحث

وان كان المنظور في استصحاب عدم نبات اللحية نفي الحياة بغرض نفي الاثر الملحوظ وهو حرمة حلق اللحية فلا يجري استصحاب عدم نبات اللحية اذ لامعنى لجريان استصحاب عدم نبات اللحية لنفي الحياة توصلا لنفي حرمة حلق اللحية، لان نفي الحياة لا ينفي حرمة حلق اللحية بالمباشرة وانما ينفي نبات اللحية لكي يكون نفيا لحرمة حلق اللحية

ونتيجة ذلك ان استصحاب عدم نبات اللحية يقتضي عدم الحياة وعدم الحياة يقتضي عدم نبات اللحية وهو يقتضي عدم حرمة حلق اللحية فيكون استصحاب عدم نبات اللحية اثره عدم نبات اللحية ايضا. وهذا اشبه بتحصيل الحاصل او ان يكون اثر نفي الشيء نفيه وهو مستهجن عرفا فالنتيجة ان لا شمول في دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم اللازم وهو عدم نبات اللحية لان الشمول يحتاج الى اثر والاثر يتوقف على نفي نفسه مرة اخرى وهذا تحصيل للحاصل فلا شمول لدليل الاستصحاب لمثله فيجري استصحاب الحياة المنقح لاثره وهو نبات اللحية المحقق لاثره الحكمي وهو حرمة حلق اللحية بلا معارض وهذا هو معنى الحكومة

والمتلخص من مناقشة السيد الصدر انه:

ان قلنا بان الاصل المثبت حجة في لوازمه وملازماته كان الاستصحابان متعارضين لا متواردين وان قلنا بعدم بحجيته في اثبات ملازماته كان استصحاب الملزوم حاكما على استصحاب عدم اللازم فلا يبقى للتوارد مورد مع ان المحقق العراقي لم يتعرض للتوارد في شيء.

### 115

سبق عرض اشكال السيد الصدر قده على المحقق العراقي (ومحصله ان كان الاصل المثبت حجة في لوازمه وملازماته كان استصحاب الملزوم معارضا لاستصحاب عدم اللازم

وان لم يكن الاصل المثبت حجة الا في لوازمه كان استصحاب الملزوم حاكما على استصحاب عدم اللازم ولا فرض للتوارد بين الاستصحابين)

وقد اجيب عن هذا الا شكال في كلمات بعض الأجلة من تلامذته ره في كتابه اضواء واراء:

وملخص ما افيد منه:

انه لو قيل ان الاصل المثبت حجة في لوازمه وملازماته فمقتضى ذلك هو الحكومة وليس التعارض والوجه فيه ان استصحاب الحياة مثلاً كما يثبت ملازمه وهو وجوب التصدق (في فرض ان المكلف نذر ان امتدت حياة ولده الى حين نبات لحيته بالفعل ان يتصدق على الفقراء) كذلك استصحاب الحياة يثبت لازمه وهو نبات اللحية استطراقا لثبوت اثره وهو حرمة حلق اللحية ووجوب التصدق بناءً عليه فان مقتضى اطلاق لا تنقض اليقين بالشك هو ان له انحلالا لمصداقين: فان كل مستصحب يشمله لا تنقض اليقين بالشك بلحاظ سائر ما يترقب ثبوته به ومنها لازمه وملازمه حيث يعد اثرا لاحرازه عرفا.

فكما يشمله لا تنقض اليقين بالشك بلحاظ ملازمه وهو وجوب التصدق يشمله لا تنقض اليقين بالشك بلحاظ لازمه وهو نبات اللحية استطراقا لاثاره فاذا ثبت باستصحاب الحياة ملازم الحياة وهو وجوب التصدق ولازمها وهو نبات اللحية كان استصحاب الحياة حاكما على استصحاب عدم نبات اللحية لان استصحاب الحياة يرفع الشك في وجود نبات اللحية حيث ان التعبد بالملزوم تعبد بوجود اللازم فلا يبقى شك في نبات اللحية كي يكون مجرى لاستصحاب عدمه

ومن هنا يكون استصحاب الحياة حاكما على استصحاب عدم نبات اللحية وليس العكس فان استصحاب عدم نبات اللحية لا يرفع الشك في وجود الحياة اذ ليس وجود الحياة مسببا عن وجود نبات اللحية كي يكون الشك في وجود الحياة مسببا عن الشك في وجود اللحية بل الامر بالعكس

وبالتالي فاستصحاب عدم نبات اللحية لا يرفع الشك في وجود الحياة كي يكون استصحاب عدم نبات اللحية حاكما على استصحاب الحياة وانما صح التعبير بالحكومة في المقام اي حكومة استصحاب الحياة على استصحاب عدم نبات اللحية بلحاظ ان المقتضي لجريان الاستصحاب في كليهما تام فان مقتضى اطلاق لا تنقض اليقين بالشك جريان استصحاب الحياة للشك في بقاءها وجريان استصحاب عدم نبات اللحية للشك في تبدل العدم للوجود

وبما ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله لكليهما فلولا كون استصحاب الحياة رافعا للشك في نبات اللحية لجرى استصحاب عدم نبات اللحية اذن فاستصحاب عدم نبات اللحية جار في نفسه بمعنى تمامية مقتضيه لولا حكومة استصحاب الحياة عليه.

بل قد يقال بناءً على ان الاصل المثبت حجة في اللوازم والملازمات بحصول التوارد بين الاصلين لان استصحاب الحياة كما يثبت الحياة فانه يثبت وجوب التصدق راسا من دون حاجة لإثبات نبات اللحية استطراقا لإثباته بلحاظ ان وجوب التصدق من ملازمات الحياة، واستصحاب عدم نبات اللحية يقتضي نفي وجوب التصدق راسا من دون حاجة لنفي الحياة باعتبار ان من ملازمات عدم نبات اللحية عرفا هو عدم وجوب التصدق لان المنذور هو وجوب التصدق في فرض امتداد الحياة لحين نبات اللحية ، فمن ملازمات عدم نبات اللحية هو عدم وجوب التصدق فمقتضى استصحاب عدم نبات اللحية نفي وجوب التصدق .

او فقل:

ان استصحاب عدم نبات اللحية ينفي الحياة استطراقا لنفي ملازمها وهو وجوب التصدق فلا يكون استصحاب عدم نبات اللحية تعبدا بعدم الحياة من حيث التوصل به لنفي نبات اللحية كي يكون تحصيلا للحاصل وانما استصحاب عدم نبات اللحية ينفي الحياة استطراقا لنفي ملازمها وهو وجوب التصدق فكما ان استصحاب الحياة يثبت وجوب التصدق لان استصحاب الملزوم يثبت ملازمه فينفي الشك في وجوب التصدق وهو بهذا اللحاظ يكون واردا على استصحاب عدم نبات اللحية كذلك استصحاب عدم نبات اللحية ينفي وجوب التصدق من باب نفي الملازم بنفي ملازمه فكل منهما صالح للحكومة على الاخر حيث ان كلا منهما صالح لرفع الشك في مورد الاثر وهو الملازم وهو وجوب التصدق ومقتضاه وقوع التوارد .

وما ذكر من الا شكال على استاذه قدس سره متين.

هذا كله بلحاظ المحتمل الاول وهو البناء على حجية الاصل المثبت مطلقا بلحاظ لوازمه وملزوماته وملازماته.

المحتمل الثاني

ان يبنى على حجية الاصل المثبت من حيث اثباته للوازمه دون ملزوماته وملازماته:

وحينئذ ان قيل بان المدار في حكومة الاصل السببي على المسببي كون الشك في مورد احد الاصلين مسببا عن الشك في مورد الاخر كان استصحاب الملزوم كاستصحاب الحياة حاكما على استصحاب عدم نبات اللحية حيث ان الشك في نبات اللحية مسبب عن الشك في وجود الحياة فاستصحاب الحياة رافع للشك في نبات اللحية فهو حاكم عليه وليس العكس اذ المفروض ان الاصل المثبت يثبت اللازم دون الملزوم والملازم ،فاستصحاب عدم نبات اللحية ينفي اثر نفسه وهو حرمة الحلق لكنه لا ينفي الحياة ولا ينفي ملازمها وهو وجوب التصدق ،فهو في نفسه جار بمقتضى اطلاق دليل الاستصحاب لولا حكومة استصحاب الحياة عليه حكومة الاصل السببي على المسببي

وان قيل ان المناط في تقدم الاصل السببي على المسببي هو ان يكون مورد الاصل الثاني اثرا شرعيا لمورد الاصل الاول لا مجرد ان الشك فيه مسبب عن الشك في الاول فلا حكومة في المقام اذ المفروض ان نبات اللحية ليس اثرا شرعيا للحياة كي يكون استصحاب الحياة حاكما حكومة شرعية على استصحاب عدم نبات اللحية حكومة الاصل السببي على المسببي

نعم هو حاكم بالحكومة العرفية وهو حكومة الاصل الناسخ على المنسوخ لا حكومة شرعية حكومة الاصل السببي على المسببي .

المحتمل الثالث:

ان يبنى على حجية الاصل المثبت لا بنحو اثبات لوازمه العقلية والعادية فضلا عن اثبات ملزوماته وملازماته بل بنحو اثبات الاثر الشرعي للازم العقلي ابتداء وكأنه لا يوجد واسطة عقلية في البين بينهما بحيث يكون استصحاب الحياة مثلاً مثبتا لحرمة حلق اللحية مباشرة من دون توسط اثبات نبات اللحية ،ولو لاستهجان العرف التفكيك بين الاثر الشرعي المباشر للحياة وهو وجوب الانفاق على الولد الحي والاثر الشرعي غير المباشر وهو المعتمد على واسطة عقلية كحرمة حلق اللحية

وبناءً على ذلك تأتي دعوى الحكومة ايضا حيث ان استصحاب الحياة رافع للشك في حرمة حلق اللحية لانه المثبت له مباشرة من باب اثبات اثر الموضوع بثبوت الموضوع تعبدا ،ولا مجال لمعارضته باستصحاب عدم نبات اللحية لانه لا ينفي الشك في الحياة كي يكون حاكما عليه فهو جار لولا حكومة استصحاب الحياة عليه

ثم علق السيد الشهيد قده

بان ما افيد تام الا اذا قيل بانه اذا دار الامر بين تخصيص عموم الدليل وتقييد اطلاقه فان ظهوره في العموم اقوى من ظهوره الاطلاقي فيقدم عمومه على اطلاقه ومقتضى ذلك جريان استصحاب عدم اللازم من دون معارضة الاصل المثبت وهو استصحاب الملزوم له فضلا عن حكومته عليه.

وبيان ذلك يعتمد على مقدمتين كبروية وصغروية

الكبرى :

ان كل دليل ينعقد له عموم افرادي وظهور اطلاقي بلحاظ احواله وملابساته ويقع التعارض والتهافت بين عمومه الافرادي واطلاقه الاحوالي في مورد قدم عمومه الافرادي على اطلاقه الاحوالي بلحاظ ان ظهوره في العموم اقوى من ظهوره في الاطلاق

الصغرى :

قد جاء في الصحيحة الثالثة : ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وهو ظاهر في العموم الافرادي او فقل ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك بمثابة قوله لا تنقض يقينا بشك والنكرة في سياق النفي ظاهرة في العموم.

وبالتالي فان لدليل الاستصحاب عموما افراديا يشمل كل شك في البقاء واطلاقا احواليا عند التعبد بالمستصحب يشمل التعبد بثبوت اثره وملابسات اثره، فان هذا مقتضى الاطلاق الاحوالي للتعبد.

وفي المقام يقال:

ان مقتضى العموم الافرادي لقوله ولا يعتد بالشك في حال من الحالات شمول الاستصحاب لاستصحاب الملزوم وهو استصحاب الحياة الذي يفضي لثبوت الاثر الشرعي غير المباشر وهو حرمة حلق اللحية مباشرة من دون حاجة لتوسيط اثبات نبات اللحية و شموله لاستصحاب عدم نبات اللحية حيث يشك في تبدل العدم للوجود فهو مصداق من مصاديق الشك في البقاء فيكون مندرجا تحت عموم دليل الاستصحاب

الا ان هذا العموم المقتضي لشمول دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم نبات اللحية المفضي لنفي اثره وهو حرمة حلق اللحية معارض للاطلاق الاحوالي لدليل الاستصحاب حيث ان مقتضى الاطلاق الاحوالي لدليل الاستصحاب بعد المفروغية عن شمول العموم الافرادي لاستصحاب الحياة وثبوت الاثر المباشر لها وهو وجوب الانفاق على الولد الحي ثبوت مقارنات الاثر المباشر وهو الاثر غير المباشر كحرمة حلق اللحية، فلو رفع المكلف يده عن استصحاب عدم اللازم وهو استصحاب عدم نبات اللحية لكان رفعا لليد عن العموم الافرادي وهذا تخصيص يحتاج الى مخصص ولا مخصص في البين ،بينما لو رفع المكلف يده عن الاثر غير المباشر للحياة وهو حرمة حلق اللحية مع التحفظ على الاثر المباشر وهو وجوب الانفاق على الولد الحي لم يكن رفعا لليد عن العموم وانما هو رفع لليد عن الاطلاق الاحوالي

فبالتالي يقع التعارض بين بقاء العموم الافرادي المقتضي لجريان استصحاب عدم نبات اللحية النافي لاثره وهو حرمة حلق اللحية وبقاء الاطلاق الاحوالي الذي يقتضي الاثر غير المباشر عند ثبوت الاثر المباشر

ومقتضى تقديم العموم الافرادي لاقوائية ظهوره على الاطلاق الاحوالي رفع اليد عن الاثر غير المباشر بالنسبة لاستصحاب الملزوم وهو الحياة ومقتضاه ان لا تعارض بين الاستصحابين فان استصحاب الحياة يثبت اثره المباشر وهو وجوب الانفاق على الولد الحي و استصحاب عدم اللازم وهو استصحاب عدم نبات اللحية ينفي اثره المباشر وهو حرمة حلق اللحية ولا تعارض بينهما فضلا عن حكومة الاول على الثاني

الا ان ما افاده قده محل مناقشة من جهتين :

الاولى :

ان التعارض بين العموم الافرادي والاطلاق الاحوالي موجب لاجمال الدليل في مورد تعارضهما لا تقديم العموم الافرادي على الاطلاق الاحوالي

نعم لو كان العموم الافرادي لدليل معارضا لاطلاق دليل اخر لربما قيل بتقدم العموم على الاطلاق من باب تقديم اقوى الظهورين على الاخر، واما لو كانا في دليل واحد فلاتنعقد الاقوائية في مورد التعارض بل يكون احتفاف العموم الافرادي بالاطلاق الاحوالي في مورد التعارض مانعا من اقوائيته ومقتضاه اجمال الدليل .

هذا بناءً على ان العموم وضعي

واما اذا كان العموم مستندا لمقدمات الحكمة في مدخوله كما هو مبنى المحقق النائيني فلا فرق بين العموم والاطلاق من حيث درجة الظهور

وثانيا

قد يقال شمول لا تنقض اليقين بالشك للاثر الشرعي المباشر والاثر الشرعي غير المباشر بالعموم لابالاطلاق الاحوالي

فكما ان شمول دليل الاستصحاب لكل شك في البقاء بالعموم فان شمول لا تنقض اليقين بالشك لكل نقض بلحاظ اي اثر بالعموم ايضا فكما ان رفع اليد عن الاثر المباشر مصداق من مصاديق النقض كذلك رفع اليد عن الاثر غير المباشر مصداق من مصاديق النقض فالمقام من باب تعارض العمومين لا من باب تعارض العموم والاطلاق كي يكون احدهما مقدما على الاخر

وقد تم الكلام في هذه الجهة وهي معارضة الاصل المثبت باستصحاب عدم اللازم بناءً على حجية الاصل المثبت وقد سبق ان الصحيح ما ذكره المحقق الايرواني قده من انه على فرض تتحقق الحكومة وعلى فرض آخر يتحقق التعارض.

وياتي البحث في مستثنيات الاصل المثبت .من خفاء الواسطة وجلاءها

### 116

وصل البحث الى جهة مهمة من جهات بحث الاصل المثبت وهي

### مستثنيات الاصل المثبت

وقد تعرض لها الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية قده

وقد ذكرا موردين :

(خفاء الواسطة وجلاء الواسطة)

المورد الاول:

### خفاء الواسطة:

وهو عبارة عن كون رؤية العرف اثر الواسطة اثرا لنفس المستصحب بحيث يعد رفع اليد عن الاثر في فرض جريان الاستصحاب في ذي الواسطة نقضا لليقين بالشك.

ولذا عبر صاحب الكفاية بقوله: بدعوى ان مفاد الاخبار عرفا ما يعمه ايضا حقيقة فافهم.

بمعنى ان رفع اليد عن اثر الواسطة الخفية نقض للمستصحب حقيقة بحسب النظر العرفي لا مجازا.

وقد ذكرت عدة امثلة في كلمات الاعلام:

المثال الاول:

استصحاب رطوبة النجس الى حين ملاقاة الثوب لإثبات انفعاله بالنجاسة .

وهذا يتوقف على تنقيح المبنى في هذا المثال وهو هل المستظهر من لسان الادلة ان موضوع انفعال الملاقي للنجاسة هو ملاقاة النجس ذي الرطوبة المسرية ام المستظهر منها ان موضوع الانفعال سراية النجاسة من النجس لملاقيه؟

فعلى المبنى الاول لا حاجة للاصل المثبت، فان موضوع انفعال الملاقي بالنجاسة ملاقاة النجس ذي الرطوبة المسرية، وحيث ان الموضوع مركب من جزئين: (الملاقاة + كون الملاقى نجسا ذا رطوبة مسرية)

فاستصحاب كون الملاقى نجسا ذا رطوبة مسرية الى حين الملاقاة محقق لموضوع الانفعال ،حيث ان احد جزئيه وهو الملاقاة محرز بالوجدان وجزئه الاخر وهو كون الملاقى نجسا ذا رطوبة مسرية بالتعبد فمقتضى ذلك ترتب الاثر وهو الانفعال بالنجاسة من دون حاجة لادراج المثال تحت الاصل المثبت

وعلى المبنى الثاني

وهو ان موضوع انفعال الملاقي للنجاسة سراية النجاسة من النجس اليه بتقريب : ان النجاسة كسائر القذارات العرفية انما تنتقل من جسم لجسم بواسطة سراية الرطوبة لابمجرد الملاقاة، فحتى لو كان ظاهر ادلة الانفعال ان موضوع الانفعال هو ملاقاة النجس الرطب فان احتفافها بهذا المرتكز العرفي وهو ان القذارة انما تنتقل بالرطوبة المسرية بمثابة القرينة المتصلة الموجبة لظهور هذه الادلة في ان موضوع النجاسة هو سراية النجاسة من النجس لملاقيه،

وبالتالي فاستصحاب رطوبة النجس الى حين ملاقاة الثوب مثلاً لا يثبت انفعال الثوب وتنجسه الا بواسطة سراية النجاسة من النجس لملاقيه،

فاذا قيل ان العرف لا يلتفت لدور الواسطة وهي سراية النجاسة او لا يرى لها دورا في انتساب الاثر للموضوع فلازم ذلك انه يرى ان انفعال الجسم بملاقاة النجس اثر لملاقاة النجس الرطب بحيث يعد رفع اليد عن نجاسة الملاقي نقضا لليقين بالشك ،وحينئذ يندرج المقام في حجية الاصل المثبت لاجل خفاء الواسطة وهي سراية النجاسة من النجس لملاقيه.

وقد حكى في الذكرى عن المحقق الحلي الحكم بطهارة الثوب الذي طار الذباب من النجاسة اليه، معللا ذلك بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذباب الى حين وقوعه على الثوب.

ولعله لا يرى حجية الاصل المثبت بلحاظ ان استصحاب نجاسة الذباب الى حين وقوعه على الثوب لا يثبت نجاسة الثوب لاحتمال عدم رطوبته او جفاف رطوبته حين ملاقاة الثوب، لا ان نظره كما احتمل هو معارضة استصحاب طهارة الثوب لاستصحاب نجاسة الذباب، اذ بعد الاعتراف بحجية الاصل المثبت فالاصل السببي حاكم على الاصل المسببي ، حيث ان استصحاب نجاسة الذباب الى حين وقوعه على الثوب اصل سببي و استصحاب طهارة الثوب حين وقوع الذباب عليه اصل مسببي ، وبما ان استصحاب نجاسة الذباب الى حين وقوعه على الثوب رافع للشك في نجاسة الثوب كان حاكما على استصحاب طهارة الثوب.

المثال الثاني:

ما ذكره سيدنا قده في مصباح الاصول من استصحاب عدم الحاجب لا ثبات الغسل الوضوئي

وذلك لأن الشك في وجود الحاجب في فرض جريان الماء على العضو لا مطلقا شك في انغمار موضع الحاجب بالماء، فبجريان استصحاب عدم الحاجب يثبت الغسل الوضوئي للعضو الذي هو واجب غيري، مع ان بينهما واسطة وهي انغمار مكان الحاجب بالماء اذ مجرد جريان الماء على العضو لا يثبت الغسل الوضوئي الا بواسطة انغمار موضع الحاجب بالماء

فلاجل ذلك كان المورد من موارد خفاء الواسطة حيث ان العرف يرى ان تحقق الغسل الواجب للعضو اثر لعدم الحاجب وذلك لخفاء الواسطة بينهما وهي انغمار موضع الحاجب بالماء، بلا حاجة لبعض العبارات المذكورة في مصباح الاصول التي تضمنت ان الاثر المترتب على استصحاب عدم الحاجب هو ارتفاع الحدث بتقريب ان العرف يرى ان ارتفاع الحدث وتحقق الطهارة اثر لعدم الحاجب

فباستصحاب عدم الحاجب يترتب الاثر الشرعي وهو ارتفاع الحدث مع وجود واسطة بينهما وهي وصول الماء للبشرة فان تقريب المطلب في المثال بهذا النحو لا ينطبق على مورد خفاء الواسطة ، اذ الواسطة حينئذ جلية لا خفية فان وجود واسطة بين عدم الحاجب وارتفاع الحدث وهي وصول الماء الى البشرة عند صبه على البدن امر جلي لا يخفى على العرف ، وانما التقريب المناسب لخفاء الواسطة هو ما ذكر اولا.

المثال الثالث:

ما سبق عرضه في بحث الفقه واشار اليه السيد الامام قده ايضا وهو استصحاب عدم الاتيان بالفريضة الى اخر الوقت لإثبات وجوب القضاء بلحاظ ان موضوع وجوب القضاء كما هو المستفاد من الادلة هو الفوت.

لكن هنا مبنيين في تحليل معنى الفوت :

فان بني على ان الفوت عنوان عدمي منطبق على عدم الاتيان بالفريضة المشتملة على ملاك يقتضي مطلوبيتها بين الحدين كان استصحاب عدم الاتيان بالفريضة بين الحدين محققا لموضوع وجوب القضاء بلا واسطة لا خفية ولا جلية ، حيث ان موضوع وجوب القضاء هو الفوت والفوت عنوان عدمي منطبق على نفس عدم الاتيان بالفريضة ذات الملاك بين الحدين، ولا يندرج المثال تحت باب الاصل المثبت.

وان بني على ان الفوت عنوان وجودي بسيط منتزع عن عدم الاتيان بالفريضة ذات الملاك بين الحدين او بني على ان عنوان الفوت عنوان عدمي مسبب عن عدم الاتيان بالفريضة بين الحدين حيث يقال ترك الفريضة بين الحدين ففاتت عليه، فالفوت وان كان عنوانا عدميا الا انه مسبب عن عدم اتيان الفريضة بين الحدين نظير ترتب عدم المعلول على عدم العلة، فهو عدم مسبب عن عدم العلة بنظر العرف لا انه عينه.

فحينئذ يكون استصحاب عدم الاتيان بالفريضة بين الحدين من اجل اثبات وجوب القضاء من امثلة الاصل المثبت مع خفاء الواسطة ، حيث ان بين عدم الاتيان بالفريضة بين الحدين ووجوب القضاء واسطة وهي الفوت الذي هو عنوان وجودي بسيط منتزع او عنوان عدمي مسبب.

المثال الرابع:

استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الشك وهو يوم الثلاثين المثبت لكون اليوم التالي له هو اول شوال، لكن في المثال نظرين:

النظر الاول:

ان اتصاف اليوم التالي ليوم الثلاثين من رمضان بكونه اول شوال ليس امرا اعتباريا شرعيا وانما هو امر خارجي هو موضوع لاثار شرعية منها استحباب صلاة العيد والغسل عند طلوع الشمس ووجوب اخراج زكاة الفطرة عن نفس المكلف ومن يعول،

النظر الثاني:

ان كون اليوم التالي ليوم الثلاثين من رمضان اول شوال امر شرعي اعتباري اذ ان هناك فرقا بين الشهر الواقعي والشهر الشرعي واليوم الواقعي واليوم الشرعي حيث يدور الشهر الشرعي مدار رؤية القمر بدرجة معينة من الارتفاع والحجم والاضائة والموقع في الافق بحيث يصدق عليه عنوان الهلال عرفا لاان بداية الشهر تتحقق بخروج القمر من تحت المحاق ، فان هذا هو الشهر الواقعي وهو مغاير للشهر الشرعي، فكون اليوم التالي لاخر رمضان اول شوال هو بنفسه حكم شرعي.

وحينئذ ان بني على النظر الاول كان المورد من الواسطة الجلية لا من الواسطة الخفية حيث ان استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين من اجل اثبات الاثار الشرعية لاول شوال كصلاة العيد ووجوب زكاة الفطرة معتمد على الغاء واسطة بينهما وهي كون اليوم التالي لاخر رمضان اول شوال ، وهذه واسطة واقعية بين ثبوت كون يوم الشك هو الثلاثين من رمضان وترتب اثار اول شوال على اليوم التالي له، وهي واسطة جلية اذ لايخفى على العرف ان اليوم التالي للثلاثين من رمضان هو اول شوال.

وان بني على النظر الثاني وهو ان كون اليوم التالي لاخر رمضان اول شوال اعتبار شرعي والمقصود بالاستصحاب هو اثباته لا اثبات اثار اول شوال من استحباب صلاة العيد ووجوب اخراج زكاة الفطرة فيكون المورد من موارد الاصل المثبت مع خفاء الواسطة حيث ان استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين لإثبات كون اليوم التالي اول شوال الذي هو اثر شرعي يتكئ على واسطة عقلية بينهما وهي انه لا يوجد فاصل بين اخر رمضان واول شوال.

فلولا وجود هذه الواسطة عقلية وهي عدم وجود فاصل زمني بين اخر رمضان و اول شوال لما صح ان يكون استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين مثبتا لكون اليوم التالي له اول شوال .

فبلحاظ ان الواسطة بينهما وهي ادراك العقل النظري ان لا واسطة بين اخر شهر واول الشهر التالي له واسطة خفية كان استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين محققا للاعتبار الشرعي وهو كون اليوم التالي له اول شوال فالمورد من موارد الاصل المثبت ذي الواسطة الخفية .

وبعد استعراض هذه الامثلة يقع البحث في مقامين:

المقام الاول:

في تحديد الضابطة لخفاء الواسطة التي اختلف نظر الاعلام فيها.

المقام الثاني:

في تخريج حجية الاستصحاب المثبت مع خفاء الواسطة.

### 117

المقام الاول

### في تحديد الضابطة للواسطة الخفية:

وهنا عدة انظار لعدة من الاعلام:

النظر الاول: ما افيد في الكفاية وبيانه بذكر مطلبين:

المطلب الاول:

ذكر في كتاب الرافد في علم الاصول ان الواسطة في العروض تنقسم الى واسطة جلية وخفية واخفى ، فالواسطة الجلية ما يعد عند العرف من باب الاسناد لغير ما هو له كما هو في قولنا (جرى الميزاب)، حيث يرى العرف ان الجريان حقيقة للماء لا للميزاب او قولنا (راكب السفينة متحرك) مع ان الحركة للسفينة لا للراكب

ومن الامثلة الفقهية للواسطة الجلية قول المولى تجب الصلاة، حيث ان العرف قد يتصور ان الصلاة الخارجية هي معروض الوجوب حقيقة مع ان المعروض هو ماهية الصلاة المرتسمة في وعاء الاعتبار لان الوجوب امر اعتباري ولا يعقل ان تشخص الاعتبار بمتعلق خارجي والا لكان الاعتباري خارجيا او الخارجي اعتباريا

وانما العمل الخارجي مسقط للتكليف لا معروض له ، فاتصاف العمل الخارجي بالوجوب من باب الواسطة في العروض وهي واسطة التطابق بين الماهية المرتسمة في وعاء الاعتبار متعلقا للوجوب والصلاة الخارجية المأتي بها امتثالا لما هو المأمور به.

والواسطة الخفية

هي ما كان الاسناد فيها بحسب النظر العرفي اسنادا حقيقيا وان كان اسنادا مجازيا بالنظر العقلي ومثاله المنطقي هو الحد الاوسط في باب البرهان ان كان البرهان لميا بحيث يكون الحد الاوسط علة للنتيجة كما في قولنا ( كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس) فان الاحساس وصف للحيوان بما هو حيوان ، وعروضه للإنسان وان كان اسنادا حقيقيا بنظر العرف الا انه بحسب النظر العقلي اسناد مجازي بلحاظ ان ثبوت الاحساس للإنسان بواسطة خاصية الحيوانية،

والمثال الفلسفي لذلك:

ما كان من قبيل المعقول الثاني باصطلاح الفلاسفة، حيث ان المعقول قد يكون له ارتباط واحد اما خارجي كارتباط القيام بالجسم وهذا معقول اولي ، واما ذهني كاتصاف المفهوم بالكلية وهذا معقول ثانوي باصطلاح المناطقة .

وقد يكون له ارتباطان : ارتباط بمعروضه الذهني وارتباط بموصوفه الخارجي وهو ما يعبر عنه بالمعقول الثاني باصطلاح الفلاسفة كالإمكان فان المعروض له ذهنا هو الماهية الحادثة والمتصف به خارجا هو الوجود الخارجي ، فعندما يقال الانسان ممكن فان معروض الامكان بمعنى سلب الوجوب عن طرفيه وهما الوجود والعدم هو الماهية في ظرف تصورها في الذهن ، بينما المتصف به خارجا هو الوجود الانساني

ومثاله في الاحكام الفقهية

فرض النجاسة للدم والملكية للمال فان ما هو المعروض للنجاسة الاعتبارية هو ماهية الدم المرتسمة في وعاء الاعتبار بينما المتصف بها نفس الدم الخارجي وكذا الكلام في علقة الملكية بالمال،

والواسطة الاخفى:

ما كان الاسناد فيها بنظر العقل اسنادا حقيقيا ولكن بحسب الرؤية الفلسفية اسنادا مجازيا فمثلاً قولنا الجسم ابيض اسناد حقيقي بنظر العرف والعقل ، ولكن بحسب الرؤية الفلسفية المبنية على تعدد الوجود للجوهر والعرض فان الابيض هو البياض لا الجسم غاية الامر لما كان بين الجوهر والعرض تركيب اتحادي صح اسناد وصف العرض للجوهر

وكذا قولنا الانسان موجود فانه اسناد حقيقي عرفا وعقلا، الا انه بحسب الرؤية الفلسفية المبنية على اصالة الوجود اسناد مجازي اذ الموجود في الحقيقة هو الوجود وانما ينسب للماهية ثانيا وبالعرض ،فالواسطة في المقام وهي كون الماهية منتزعة من حد الوجود واسطة اخفى

المطلب الثاني:

قال في الكفاية : نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها (اي من الاثار) محسوبا بنظر العرف من اثار نفسه (اي نفس المستصحب) لخفاء ما بواسطته بدعوى ان مفاد الاخبار عرفا (وهو قوله لا تنقض اليقين بالشك) ما يعم الاثر بواسطة عقلية خفية، حقيقة فافهم

وظاهره ان مراده من خفاء الواسطة خفاؤها بالنظر العرفي، بحيث ان العرف يرى ان الاثر اللاحق للواسطة بحسب الدليل الدال على الحكم لاحق لذي الواسطة في مقام تطبيق الاستصحاب على وجه يعد رفع اليد عنه في مقام الشك في بقاء ذي الواسطة نقضا لليقين بالشك.

فالعرف اذا لاحظ دليل انفعال الجسم الملاقي للنجاسة استفاد من الدليل ان موضوع الاثر وهو الانفعال سراية الرطوبة وهي الواسطة ، بينما في مقام تطبيق دليل الاستصحاب، يرى ان رفع اليد عن اثر الواسطة عند استصحاب ذي الواسطة كاستصحاب الرطوبة المسرية للجسم النجس نقضا حقيقيا لليقين بالشك.

وعبارة الكفاية عامة لما اذا كانت الواسطة تعد من اللوازم او الملازمات او الملزومات بينما عبارته في حاشيته على الرسائل ناظرة الى خصوص ما اذا كانت الواسطة من لوازم المستصحب لا من ملازماته او ملزوماته.

مثلاً هناك فرق بين استصحاب الرطوبة المسرية للنجس وبين استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين ، ففي المثال الاول يكون استصحاب بقاء الرطوبة المسرية للنجس الى حين ملاقاة الثوب له من اجل اثبات انفعال الثوب بالنجاسة نتيجة الملاقاة معتمدا على واسطة سراية النجاسة من النجس لملاقيه ، والسراية من لوازم المستصحب وهو الرطوبة المسرية اذ متى وجدت رطوبة مسرية حين الملاقاة كان من لوازمها سراية النجاسة للملاقي

واما في استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين من اجل التوصل لإثبات آثار اول شوال كاستحباب صلاة العيد ووجوب اداء زكاة الفطرة لليوم التالي له متكئا على واسطة وهي ان اليوم الذي قبله الثلاثين من رمضان هو اول شوال ، اذ لا يوجد شق ثالث بين اخر رمضان واول شوال وهذه الواسطة من ملازمات كون يوم الثلاثين من رمضان لا من لوازمه لانهما في عرض واحد لا ان الثاني اثر للأول كما في العلاقة بين الرطوبة المسرية وسراية النجاسة فان نسبة سراية النجاسة للرطوبة المسرية نسبة الاثر لموضوعه واللازم لملزومه ،بينما النسبة بين كون اليوم الثلاثين من رمضان وكون اليوم التالي له من شوال نسبة المتلازمين في عرض واحد لا نسبة اللازم لملزومه

وبحسب اطلاق عبارة الكفاية لا فرق في كون الواسطة الخفية لازما او ملازما وانما المهم ان العرف ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة وان رفع اليد عنه عند استصحاب ذي الواسطة نقض لليقين بالشك

وهذا هو الصحيح، اذ المدار على ان العرف يرى ان رفع اليد عن اثر الواسطة نقض لليقين بالشك ، واما كون الواسطة لازما او ملازما فلا دخل له في ذلك

والا لو اقحمنا الكبرى التي طرحها المحقق النائيني قده وهي ان الفرق بينهما هو انه في فرض كون الواسطة لازما تنطبق الكبرى العقلائية وهي ان اثر الاثر اثر بينما في فرض كون الواسطة ملازما او ملزوما لا يكون المورد صغرى لهذه الكبرى العقلائية ، فان هذا لا يصح اذ لو بني على ان المناط انطباق كبرى ان اثر الاثر اثر لم يكن فرق بين الواسطة الجلية والخفية

بينما المدعى في المقام ان العرف يرى ان رفع اليد عن اثر الواسطة نقض لليقين بالشك خاص بالواسطة الخفية ولا يجري في الواسطة الجلية

بخلاف كبرى ان اثر الاثر اثر التي لا فرق فيها بين كون الواسطة خفية او جلية

ولكن اورد الشيخ الحلي قده في اصوله على الضابطة التي ذكرها صاحب الكفاية قده بقوله فی أصول الفقه، ج‏10، ص: 108

نعم‏، يبقى‏ إشكال‏ التفكيك‏ بين نظر العرف إلى دليل الحكم فيرون أنّه من أحكام الواسطة، (بمعنى ان العرف اذا نظر الى دليل انفعال الملاقي للنجاسة يرى ان الانفعال اثر للواسطة وهو سراية النجاسة من النجس للملاقي) و نظرهم إلى مفاد دليل الاستصحاب فيرون أنّ عدم ترتّبه نقضاً (حيث يرون ان عدم ترتب الانفعال على التعبد بوجود الرطوبة المسرية نقض لليقين بالشك)، و لازم أنّهم يرون ذلك نقضاً هو كون ذلك الأثر في نظرهم في باب الاستصحاب أثراً لذي الواسطة، (بينما الاثر بمقتضى نظرهم لدليل الانفعال اثر للواسطة)

ثم افاد: و ليس ذلك من قبيل مسامحتهم في مسألة الماء و التغيّر، و أنّهم بحسب لسان الدليل يرون الحكم وارداً على المتغيّر لكن بحسب مفاد دليل الاستصحاب يرونه مصداقاً للنقض، فإنّ مرجع تلك المسامحة إلى دعوى أنّهم و إن قالوا إنّ التغيّر له المدخلية في نجاسة الماء، إلّا أنّهم بحسب ذوقهم يتسامحون و يرون التغيّر علّة لا مركباً، و هذه المسامحة هي المسوّغة لدعوى اتّحاد القضيتين و صدق مادّة النقض، بخلاف التسامح المدّعى هنا فإنّه لا يخرج عن التناقض، فتأمّل.

وافاد قده :

و السرّ في ذلك: هو أنّ التسامح العرفي تارةً يكون من باب التجوّز في الكلمة، و هذا لا إشكال في عدم الاعتبار به كما في الأوزان، فإنّ إطلاقهم الكرّ على ما ينقص عن الوزن المعلوم بمقدار اربع اصابع تجوزاً في لفظ الكرّ لا عبرة به، و لا يترتّب عليه الأثر الشرعي، كما ان التسامح على نحو المجاز في الاسناد كما لو فرض ان الاب نذر انه ان نبتت لحية ولده تصدق فان الاثر الذي هو وجوب التصدق اذا كان موضوعه بحسب ما فهمه العرف من لسان الدليل هو نبات اللحية فنسبة هذا الاثر الى حياة الولد من قبيل المجاز في الاسناد في نسبة العارض الذي هو وجوب التصدق الى ما غير ما هو له لان موضوعه نبات اللحية لا حياة الولد والمصحح لهذا الاسناد المجازي انه من قبيل نسبة العارض الى احد ملابسات معروضه فان من ملابسات نبات اللحية كون من نبتت لحيته حيا، فصح اسناد عارض نبات اللحية الى الحياة لانها احدى ملابسات معروضه او من جهة ادعاء ان نبات اللحية من قبيل العلة لورود هذا العارض وهو وجوب التصدق على حياة الولد مع ان نبات اللحية ليس علة في العروض بل هو المعروض حقيقة

ولو اكتفي بذلك في تصحيح نسبة النقض لكانت نسبة مجازية لا حقيقية بينما لا تنقض ظاهر في النهي عن النقض الحقيقي.

وكذا الحال فيما لو قال الشارع الماء المتغير بالنجاسة نجس وفهم العرف ان ما هو معروض النجاسة حقيقة هو ذات الماء وان التغير انما هو علة في ورود النجاسة على ذات الماء فعلى هذا التقدير يكون موضوع الحكم حقيقة هو ذات الماء ويكون اسناد النجاسة للتغير اسنادا مجازيا لانه اسناد لغير ما هو له فالمعروض حقيقة هو ذو الواسطة بينما اسند عرفا للواسطة وهذا اسناد مجازي أيضا.

وكذا لو كان الامر بالعكس، بان قال الشارع الماء المتغير نجس فكان ظاهر الدليل ان الموضوع الحقيقي للنجاسة هو الماء المتصف بالتغير، لكن العرف مع ذلك ينسب النجاسة الى ذات الماء تسامحا ويرى ان التغير بمثابة الواسطة في الثبوت والعلة لعروض النجاسة لذات الماء فهذا ايضا من قبيل المجاز في الاسناد ولا عبرة به فان قوله ع (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهر في النقض الحقيقي لا المجازي فلاحظ

ولكن اشكال الشيخ الحلي قده غير وارد:

والسر في ذلك ان العرف وان فهم من دليل الانفعال مثلاً ان معروض الاثر هو الواسطة وهي سراية النجاسة من النجس لملاقيه لكنه حيث يرى ان الجري العملي في فرض اليقين بالواسطة جري عملي حقيقة على ذي الواسطة بمعنى انه اذا تلاقى الثوب مع النجس ذي الرطوبة المسرية يقينا بان حصلت الملاقاة لما هو نجس رطب ذو رطوبة مسرية وجدانا فهنا يرى العرف ان الجري العملي بمعنى ترتيب اثار النجاسة على السراية التي احرزت وجدانا من النجس لملاقيه هو جري عملي حقيقي على ذي الواسطة وهو كون الملاقى نجسا ذا رطوبة مسرية ،فمقتضاه ان يكون ذلك مصححا عرفا لرؤية العرف ان اثر الواسطة اثر حقيقة لذي الواسطة بحيث يسنده اليه اسنادا حقيقيا وفي طول ذلك يطبق عليه دليل الاستصحاب عند الشك ، فعندما يقوم باستصحاب الرطوبة المسرية الى حين الملاقاة ويرتب عليه نجاسة الملاقي فهو يرى ان رفع اليد في المقام عن اثر الواسطة نقض حقيقي لانه في رتبة سابقة راى ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة بالاسناد الحقيقي والمصحح للاسناد الحقيقي انه راى ان الجري العملي على وفق الواسطة في فرض اليقين جري عملي حقيقة على وفق ذي الواسطة

فلا تنافي بين رؤية العرف بحسب ما يفهمه من لسان الدليل ان موضوع الاثر هو الواسطة لا ذو الواسطة وبين رؤية العرف في تطبيق الاستصحاب ان رفع اليد عن اثر الواسطة نقض حقيقي للتعبد بذي الواسطة لان هناك مصححا للإسناد الحقيقي وهو ان الجري العملي في فرض اليقين بالواسطة جري عملي حقيقة على وفق ذي الواسطة

### 118

### النظر الثاني في تحديد الواسطة الخفية ما ذكره المحقق النائيني :

ان العرف مع اعترافه بان الاثر اثر للواسطة وليس للمستصحب ولكن لعدم التفات النوع للواسطة يقوم بتطبيق لا تنقض اليقين بالشك على مورد اثر الواسطة العقلية والعادية الخفية في طول اعتباره اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة تسامحا ، وهذا التسامح في مقام الصدق وتطبيق كبرى لا تنقض اليقين بالشك ،فلذلك ذكر المحقق النائيني تعليقا على هذا التحديد للواسطة الخفية مطلبين:

المطلب الاول:

ما ذكره في فوائد الاصول ج4 ص 494:

وملخصه ان كان الاثر اثرا لذي الواسطة حقيقة بحسب ما ارتكز عند العرف من مناسبة الحكم للموضوع كما اذا فرض ان العرف حين تلقى دليل انفعال الملاقي للنجاسة ادرك بمقتضى قرينة مناسبة الحكم للموضوع ان موضوع الانفعال هو ملاقاة النجس ذي الرطوبة المسرية وان كان يحتمل ثبوتا ان يكون للواسطة وهي سراية النجاسة من النجس لملاقيه دخل في ترتب الاثر ، ولكن بما ان ظاهر الدليل ان موضوع الاثر هو ملاقاة النجس للرطوبة المسرية فاذا جرى استصحاب نجاسة الملاقى ورطوبته المسرية الى حين الملاقاة ترتب عليه اثره وهو الانفعال

وهذا لا ربط له بالأصل المثبت اصلا حيث لم يتخلل بين مودى الاصل وهو المستصحب والاثر الشرعي الواسطة لا عقلية ولا عادية لا جلية ولا خفية فلا وجه لاستثناء الواسطة الخفية على القول بعدم اعتبار الاصل المثبت .

وان كان العرف حينما يتلقى الدليل يستظهر بمناسبة الحكم للموضوع ان الاثر وهو الانفعال اثر للواسطة وهي سراية النجاسة من النجس لملاقيه وانما يقوم باعتبار الاثر من آثار ذي الواسطة تسامحا فلا عبرة بالمسامحات العرفية غي شيء من الموارد فان نظر العرف انما يكون متبعا في تحديد المفاهيم كمفهوم النقض لا في تطبيقها على المصاديق

وهو كما في هذا المورد حيث اعتبر الاثر اثرا لذي الواسطة مع انه باعترافه اثر للواسطة فان هذا تدخل بنظره في تحديد مصداق الاثر ، ومصداق موضوعه ومصداق نقض اليقين بالشك ، كما يتسامح في اطلاق اسماء المقادير على ما ينقص او يزيد يسيرا فكل هذه المسامحات مما لا اثر لها

وما قرع سمعك من اتباع نظر العرف في تحديد الموضوع في باب الاستصحاب فليس المراد اتباع نظره المسامحي في مقام الصدق ، بل المراد منه ان الاتحاد المعتبر بين القضية المتيقنة نظير نجاسة الماء عند تغيره بالنجاسة ،والقضية المشكوكة وهي نجاسة الماء بعد زوال تغيره من قبل نفسه حيث يرجع للعرف هنا في تحديد ان الموضوع المشترك بين القضية المتيقنة والمشكوكة هو ذات الماء وان التغير حالة من حالاته لا مقوم للموضوع ، فهذا من قبيل الرجوع الى العرف بحسب ما هو مرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم للموضوع كما ياتي تفصيله

وبالجملة فلا عبرة بالمسامحات العرفية في شيء من الموارد.

المطلب الثاني

ما اشار اليه الشيخ الحلي قده في اصول الفقه شرحا لكلام المحقق النائيني وتعليقا عليه

حيث ذكر المحقق قده كما في فوائد الاصول انه ما من مورد الا ويمكن فيه دعوى كون الواسطة خفية او جلية فلو قلنا بحجية الاصل المثبت في مورد كون الواسطة جلية او خفية لقلنا بحجية الاصل المثبت مطلقا.

وقد علق عليه الشيخ الحلي ج 10 ص 113بقوله

(قد عرفت أنّ معنى خفاء الواسطة هو خفاؤها في التوسّط، بحيث إنّ‏ العرف يرى أنّ الأثر لاحق لذي الواسطة لدقّة توسّط تلك الواسطة، كما في مثل توسّط السريان في تنجّس الملاقي، فإنّ العرف يرى أنّ التنجس مترتّب على ملاقاة النجس مع الرطوبة، و لا يلتفت إلى مدخلية السريان. كما ان معنى جلاء الواسطة هو وضوح‏ اللزوم‏ بينها و بين ذي الواسطة على وجه يرى العرف أنّ أحدهما عين الآخر، و أنّ الأثر اللاحق لأحدهما لاحق للآخر، و قد مثّل لذلك في حاشيته على الرسائل بالأُبوّة و البنوّة، فانهما لتلازمهما يرى العرف ان ما يثبت للأبوة عين ما يثبت للبنوة وانه لا تفكيك بينهما في الاثر و من الواضح أنّ هذين الدعويين (وهما ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة لاجل خفاء الواسطة او لاجل جلاء الواسطة بحيث يستهجن التفكيك بينهما في التعبد) لا يجريان في جميع الأُصول المثبتة، فإنّه لم يتوهّم أحد في مثل الحياة و نبات اللحية مثلاً أنّ مدخلية نبات اللحية في حرمة حلق اللحية مدخلية خفية على وجه لا يلتفت إليها العرف، بحيث يعدّون حرمة حلق اللحية اثرا لنفس الحياة، كما أنّه لم يتوهّم أحد من العرف أنّ الملازمة بين نبات اللحية وبين الحياة هي نظير الملازمة بين الزوجية و الانقسام بمتساويين في الجلاء و الوضوح على وجه يكون الأثر اللاحق لنبات اللحية عين الاثر اللاحق للحياة.)

هذا هو محصل ما افاده المحقق النائيني في نظره وستاتي مناقشته عند عرض النظر الرابع وهو نظر المحقق العراقي قده

النظر الثالث

ما ذكره صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل :

حيث انه تعرض لما ذكره الميرزا الشيرازي الكبير قده في مناقشته للشيخ الاعظم الذي يرى صدق لا تنقض اليقين بالشك على ترتيب اثر الواسطة على المستصحب مباشرة صدقا حقيقيا ، واشكل عليه بان هذا رجوع للعرف في تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية خطأ او مسامحة

واجاب عن اشكاله صاحب الكفاية في حاشيته

بان ذلك من باب تعيين مفهوم الخطاب بنظر العرف لا من باب تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية

وكان السيد الشيرازي توهم من مطاوي كلمات الشيخ قده انه استظهر من الخطاب وجوب ترتيب الاثار بلا واسطة بالاستصحاب ثم الحق به ما يترتب على المستصحب بالواسطة الخفية من باب المسامحة العرفية وان لم يكن منطبقا له حقيقة

ولكنه غفل عن ان ما هو نظر الشيخ هو ادعاء ان الظاهر من خطاب الاستصحاب هو وجوب ترتيب اثر المستصحب عليه فيكون تطبيق هذه الكبرى على الاثر المباشر تطبيق دقي وتطبيقها على اثر الواسطة الخفية تطبيق عرفي لا دقي، لا انه تطبيق مسامحي

ومرجع ذلك بحسب تحليل الشيخ الحلي

الى ان المستفاد من دليل الاستصحاب هو لزوم ترتيب الاثار اللاحقة بالمستصحب لحوقا حقيقيا او عرفيا بحيث تعد اثارا له بالنظر العرفي وان لم تكن اثرا له واقعا ،وهذا من باب التوسعة في مفهوم الاثر وانه الاعم من الاثر اللاحق حقيقة او اللاحق عرفا

فالضابطة للواسطة الخفية هي انه ما كان اثر الواسطة مصداقا حقيقيا لاثر ذي الواسطة فلا يتوجه عليه ٢ ما اورد السيد الشيرازي على الشيخ قده من ان هذا رجوع لنظر العرف في مقام الصدق بل هو رجوع للعرف في مفهوم الاثر من حيث السعة والضيق

وقد اشكل عليه الشيخ الحلي

ان هذه التوسعة مما لا دليل عليها اذ ليس لدينا في ادلة الاستصحاب لفظ الاثر كي يقال ان العرف يفهم منه الاعم من اللاحق حقيقة واللاحق عرفا بل ليس لدينا الا النهي عن نقض اليقين وحيث ان النقض ليس نقضا وجدانيا لانتقاض اليقين بالبقاء وجدانا بل هو النقض التعبدي الراجع للتنزيل ومن الواضح ان التنزيل يحتاج لمصحح والمصحح له هو ترتيب اثار المنزل عليه وهو واقع المستصحب على المنزل وهو المستصحب، وهذا المصحح منحصر في الاثار اللاحقة لنفس المنزل عليه حقيقة فانها هي التي تكون مصححا للتنزيل دون الاثار اللاحقة لغير المنزل عليه وهو الواسطة اذ لا وجه للتعبد ببقاء شيء بلحاظ ترتيب اثار غيره بمجرد ان العرف يعتبر اثار غيره اثارا له فان هذا الاعتبار العرفي ليس مصححا للتنزيل

الا اذا اخرج الشارع هذه الاثار عن ذلك الغير واعتبرها ثابتة للمنزل عليه كي تثبت للمنزل وهو المستصحب ببركة الاستصحاب

والحاصل

ان المصحح للتنزيل من ناحية المتيقن انما هو خصوص الآثار اللاحقة لنفس المتيقن حقيقة دون الاثار اللاحقة لغيره كالواسطة وان عد العرف انها من اثاره لانه لا يصح الحكم ببقاء المستصحب الى ظرف الشك الذي الا جعل اثاره اذ لامعنى للتعبد بوجود الشيء الا جعل ذلك الشيء في عالم التشريع وهو عبارة عن جعل آثاره واما جعل اثار لوازمه فليست مصححا للتعبد بوجود ذلك الشيء بقاءً في عالم التشريع

ويأتي الكلام ان شاء الله تعالى في النظر الرابع وهو ما افاده المحقق العراقي في نهاية الأفكار

### 119

### النظر الرابع في تحديد ضابطة خفاء الواسطة

ما ذكره السيد الامام قده في الرسائل ج1 ص 183

فقد افاد في المقام مطلبين:

الاول

ان المراد من خفاء الواسطة ان العرف بنظره الدقيق لا يرى دخلا للواسطة في ترتب الحكم على الموضوع وان الحكم ثابت للمستصحب من غير واسطة

وان كان العقل يرى بضرب من البرهان كون الاثر مترتبا على الواسطة لبا مع انه مترتب على ذي الواسطة عرفا،

ومثال ذلك

اذا قال المشرع يحرم الخمر فان الموضوع للحرمة بحسب ما يستظهر من الدليل هو الخمر مع ان العقل يحكم بان ترتب الحرمة على الخمر لا يمكن الا لمفسدة قائمة به وهي العلة الواقعية للحرمة .

ولو فرض ان العقل احاط بجميع الخصوصيات الواقعية للخمر وادرك ان العلة الواقعية للحرمة كونه مسكرا مثلاً فمقتضى ذلك ان الاسكار علة لثبوت الحكم بالحرمة، وبالتالي فموضوع الحرمة ليس هو عنوان الخمر بل المسكر بما هو مسكر غايته ان المسكر لما كان متحدا في الخارج مع الخمر كان الخمر محرما بما هو مصداق من مصاديق المسكر لا بعنوانه، حيث ان الموضوع الواقعي هو حيثية المسكرية بلحاظ الكبرى المعلومة وهي ان الحيثيثات التعليلية للأحكام بنظر العقل حيثييات تقييدية فهي الموضوع الواقعي للحكم .

فاذا علم ان مائعا كان خمرا سابقا وشك في بقاء خمريته فلا اشكال في جريان استصحاب الخمرية وثبوت الحرمة له وان كان موضوع الحرمة بنظر العقل هو المسكرية .

المطلب الثاني

ليس المراد بخفاء الواسطة ما توهمه جملة من الاعلام وهو ان العرف من باب التسامح ينسب الحكم الى الموضوع وهو ذو الواسطة دون الواسطة مع رؤيته ان الواسطة دخيلة في الحكم فان الموضوع للأحكام الشرعية ليس ما يتسامح فيه العرف سواء كان على صعيد المفهوم بان يوسع العرف المفهوم لمصداق لا يحرز دخوله فيه حقيقة او كان التسامح في مقام تطبيق المفهوم على المصداق ، فانه لا دليل على حجية النظر التسامحي للعرف سواء كان توسعة للمفهوم او كان تطبيقا للمفهوم على المصداق بل ما يكون النظر العرفي حجة فيه هو رؤيته ان موضوع الحكم حقيقة هو العنوان الكذائي من غير تسامح.

ولكن يرد على هذا النظر

ما هو واضح من ان النظر العرفي الدقيق اذا رأى ان الاثر الشرعي اثر حقيقة للمستصحب وذي الواسطة فمقتضاه استظهار ان الموضوع للأثر من لسان دليل الاثر هو الموضوع في باب الاستصحاب اي انه هو نفس العنوان الذي جرى فيه الاستصحاب

فلو فرض ان النظر العرفي الدقيق يرى ان وجوب القضاء الذي هو اثر لعنوان الفوت اثر حقيقي لعدم اتيان الصلاة بين الحدين فمقتضاه ان المستظهر من لسان دليل وجوب القضاء عند فوت الفريضة ان موضوع وجوب القضاء هو عدم اتيان الصلاة بين الحدين ولو من باب ان العدم المزبور هو الفوت حقيقة لا شيء اخر

كما ان النظر العرفي الدقيق اذا كان يرى ان انفعال الملاقي للجسم المتنجس اثر لملاقاة النجس ذي الرطوبة المسرية فمن الطبيعي ان يستظهر ذلك من لسان دليل الانفعال وهو ان موضوع الانفعال هو ملاقاة النجس الرطب دون دخالة لسراية النجاسة

كما ان العرف اذا كان يرى ان الغسل الوضوئي للبشرة مترتب على صب الماء عند عدم الحاجب فمقتضاه ان يستظهر من لسان الدليل ان موضوع الاثر الشرعي سواء كان هو حصول الطهارة او حصول الغسل الوضوئي هو صب الماء عند عدم الحاجب من دون دخالة لوساطة انغمار موضع الحاجب بالماء .

واذا تم ذلك خرج المقام عن جريان الاصل المثبت في فرض خفاء الواسطة اذ لا واسطة اصلا ، فجريان الاستصحاب كاستصحاب عدم الاتيان بالصلاة لإثبات وجوب القضاء ليس من الاصل المثبت في شيء بل هو على طبق القاعدة ولامعنى للتفصيل في الاصل المثبت بين خفاء الواسطة فيكون حجة وبين جلاء الواسطة فلا يكون حجة وهذا خروج عن محل البحث

### النظر الخامس ما افاده المحقق العراقي قده في تعليقته على فوائد الاصول

حيث قال المحقق النائيني قده في فوائد الاصول ج٤ ص ٤٩٦:

ان استصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس لا اثر له لانه لا يثبت التاثير وانتقال النجاسة من الجسم النجس الى الطاهر ، لان ذلك من اللوازم العقلية لبقاء الرطوبة في احد المتلاقيين فالواسطة جلية ويكون ذلك من اردأ انحاء الاصل المثبت ، فأي فرق بين المثال وهو استصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس الى حين الملاقاة وبين استصحاب بقاء الماء في الحوض والحكم بطهارة الثوب المغسول به مع انه من المتفق عليه كونه من الاصل المثبت . وليس ذلك الا لاجل ان لازم بقاء الماء في الحوض الى حين وقوع الثوب فيه هو انغسال الثوب به عقلا

ففي ما نحن فيه ايضا، اذ لازم بقاء الرطوبة في احد المتلاقيين انتقال الاجزاء المائية من احدهما الى الاخر .

فالإنصاف انه لا فرق بين استصحاب بقاء الماء في الحوض و استصحاب بقاء الرطوبة النجسة فكما انه في الاول لا يمكن طهارة الثوب المغسول كذلك في الثاني .

وهنا علق المحقق العراقي

فقال (أنشدك - أنشدك بالله- بان التعبد ببقاء الرطوبة المسرية الى حين الملاقاة مثل التعبد ببقاء الماء في الحوض؟

كلا ،اذ العرف لا يتعقل من بقاء الرطوبة المسرية الى حين الملاقاة الا سراية الرطوبة الى الملاقي وهذا بخلاف بقاء ماء في الحوض حين وقوع الثوب فيه، اذ جريان الماء على الثوب امر خارج ملازم لبقاءه عرفا لا عين بقاءه بخلاف سراية الرطوبة الى الثوب اذ هو بنظرهم عين بقاء الرطوبة المسرية الى حين الملاقاة بلا نظرهم الى شيء ثالث هو الواسطة فتدبر .)

ومحصل كلام العراقي قده

ان المراد بالواسطة الخفية هو ما لم يتعقل التفكيك في الوجود بينها وبين ذي الواسطة بحيث لا يرى العرف وجودين (وجودا لذي الواسطة ووجودا للواسطة)، ففي مثال بقاء الرطوبة المسرية في الجسم النجس الى حين الملاقاة لا يرى العرف وجودين (وجودا للواسطة وهو ثبوت الرطوبة المسرية في الملاقى ووجودا للواسطة وهو سراية الرطوبة من الجسم النجس لملاقيه) بل يرى انهما وجود واحد، اذ لامعنى لوجود الرطوبة المسرية في الملاقى حين الملاقاة الا سرايتها للملاقي

كما لامعنى لعدم الاتيان بالصلاة بين الحدين لمن هو مكلف بالصلاة الا فوت الصلاة عليه ، وليس هناك نحوان من الوجود، كما لامعنى لجريان الماء عند عدم الحاجب الا انغمار موضع الحاجب في الماء

وبالجملة

ففي الموارد التي لا يرى عرفا وجودين : وجودا للواسطة و وجودا لذيها بل هو عينه فالجري العملي على طبق اثر الواسطة هو جري عملي على طبق ذي الواسطة لا يرى للواسطة تاثيرا في ترتب الاثر منعزلا عن ذي الواسطة وهذا هو معنى خفاء الواسطة

وبالتالي فعدم ترتب اثر الواسطة عند جريان الاستصحاب في ذي الواسطة نقض لليقين بالشك .

وقد يقال

بورود الا شكال السابق على ما افيد في كلمات المحقق العراقي بلحاظ ان رؤية العرف ان وجود الواسطة هو عين وجود ذيها المساوق لكون اثر الواسطة اثرا لذيها مقتضاه ان ما هو المستظهر من لسان دليل الاثر هو ان موضوع الاثر نفس العنوان المستصحب وهو ذو الواسطة اذ المفروض ان هذه الرؤية العرفية (وهي رؤية عينية وجود الواسطة لوجود ذيها المساوق لعينية الجري العملي على وفقهما المساوق لاتحاد اثر الواسطة مع اثر ذيها) رؤية عرفية ارتكازية واضحة فمقتضى احتفاف ادلة الاثر الشرعي للواسطة بهذه الرؤية العرفية الارتكازية ظهور الادلة في ان موضوع الحكم هو العنوان المستصحب وهو ذو الواسطة فيخرج المورد عن جريان الاصل المثبت مع كون الواسطة خفية ، اذ يكون جريان الاستصحاب على طبق القاعدة بلا حاجة الى التفصيل بين كون الواسطة خفية او جلية ما دام ليس للواسطة دخل في ترتب الأثر

### 120

### النظر الاخير في تحديد الضابطة للواسطة الخفية: ما هو المختار في المقام:

من ان المراد بخفاء الواسطة ليس خفاء ذات الواسطة لالتفات العرف الى ان الواسطة هي موضوع الاثر في لسان الدليل وانما هو خفاء استقلال الواسطة في التأثير .

وبيان ذلك بذكر مجموعة من الامور

الاول :

ان مورد خفاء الواسطة ما كان ذو الواسطة علة تامة لتحقق المعلول وهو الواسطة نفسها

كما في فرض الرطوبة المسرية بالفعل حال الملاقاة فانها علة تامة لسراية النجاسة من الجسم لملاقيه ولا يتصور الانفكاك بينهما ، فانهما وان كانا وجودين احدهما ذو الواسطة وهي كون الجسم ذا رطوبة مسرية بالفعل حين الملاقاة والاخر هو وجود الواسطة وهي تحقق السراية وانتقال اجزاء النجس من النجس لملاقيه الا انه لما كان ذو الواسطة علة تامة لوجود الواسطة فلا يحتمل الانفكاك بينهما في التحقق .

ونظيره علّية خلو العضو من الحاجب عند جريان الماء عليه لانغمار واستيعاب الماء للعضو

وكعلية عدم الاتيان بالصلاة بين الحدين ممن وجبت عليه لفوت الصلاة، فان هذه الامثلة تشترك في كون ذي الواسطة علة تامة خارجا لتحقق الواسطة .

وبهذا يتضح الفرق بين علقة الرطوبة المسرية بسراية النجاسة وبين علقة الحياة بنبات اللحية، اذ ليست الحياة علة تامة لنبات اللحية حيث يتصور الانفكاك بينهما في الوجود وان كان نبات اللحية مما لا يعقل تحققه الا في فرض الحياة بخلاف العلقة وجود الرطوبة المسرية بالفعل حال الملاقاة وتحقق السراية حيث ان الاول علة تامة للثاني

الامر الثاني :

ان نسبة العلية التامة بين ذي الواسطة والواسطة اقتضت اثرين

اولهما:

ان ذا الواسطة مستتبع بالفعل لأثر الواسطة فكما انه في المعلولات التكوينية تكون علة العلة علة حقيقة كما في علية النار لإفاضة الحرارة وعلية افاضة الحرارة لاكتساب الماء للحرارة حال قربه من النار وكان هذا موجبا لاستتباع النار بالفعل حرارة الماء بحيث يصح بالنظر العرفي الدقيق اسناد المعلول الثاني للعلة الاولى حيث يقال اثر وجود النار حقيقة حرارة الماء القريب من النار.

فكذا في محل الكلام فان ذا الواسطة مستتبع حقيقة لأثر الواسطة فان وجود الرطوبة المسرية حال الملاقاة مستتبع حقيقة بحسب النظر العرفي الدقيق لانفعال الملاقي للنجس بلحاظ ان استتباع ذي الواسطة للواسطة استتباع حقيقي لأثر الواسطة .

ثانيهما :

ان ثبوت الاثر للواسطة انما هو لملاك فيها اذ لولا ان سراية النجاسة ذات ملاك لما كانت هذه السراية موضوعا لدى الشارع لانفعال الملاقي فحيث ان ثبوت الاثر الشرعي وهو انفعال الملاقي للواسطة لملاك فيها كان المحقق لهذا الملاك بالفعل محققا لانتساب الاثر اليه

والمفروض ان ما هو العلة التامة لتحقق ملاك الواسطة المستتبع للأثر الشرعي هو ذو الواسطة حيث ان وجود الرطوبة المسرية حال الملاقاة هو المحقق لملاك السراية المقتضي لثبوت اثر شرعي لها وهو انفعال الملاقي بالنجاسة

فكان ذلك مصححا لان يقال ان ذا الواسطة مستتبع لملاك الاثر المستتبع للاثر .

وهذا كله مما لا يقره النظر العرفي فيما اذا لم يكن ذو الواسطة علة تامة للواسطة كما في النسبة بين الحياة والبلوغ بالعلامات غير السن او النسبة بين الحياة ونبات اللحية ونحو ذلك

الامر الثالث :

لما كان ذو الواسطة مستتبعا بالنظر العرفي الدقيق لملاك الاثر المترتب على الواسطة ومستتبعا لثبوته بالفعل حيث ان فعلية الحكم بفعلية موضوعه ، وفعلية موضوعه مستندة لذي الواسطة كان ذو الواسطة مستتبعا حقيقة لأثر الواسطة وبالتالي فالنظر العرفي قائم على ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة على نحو الاسناد الحقيقي بلا تجوز ولا عناية .

وهذا تام مع اعتراف المرتكز العرفي ان موضوع الاثر شرعا بحسب لسان الدليل هو الواسطة لان المرتكز العرفي حينما يتلقى لسان الدليل يرى ان الموضوع للأثر المستفاد من الدليل هو الواسطة وبحسب مناسباته الارتكازية العرفية والشرعية يرى ان الموضوع هو خصوص الواسطة بلحاظ ان الاثر تابع للملاك وموطن الملاك هو الواسطة لا ذو الواسطة .

ولكن العرف يقوم بتوسعة الموضوع في طول ما فهمه من لسان الدليل من ان الموضوع شرعا للأثر هو الواسطة ومنشأ التوسعة في الموضوع استتباع ذي الواسطة لأثر الواسطة حقيقة بلحاظ استتباعه لملاكه وموضوعه ، وهذه التوسعة في الموضوع في طول ظهور الدليل في ان موضوع الاثر شرعا خصوص الواسطة ولكونها في طوله لا تصلح ان تكون بمثابة القرينة المتصلة بلسان الدليل الموجبة لظهوره في ان موضوع الحكم هو ذو الواسطة او الجامع بين الواسطة و ذي الواسطة ، اذ المفروض ان هذه التوسعة للموضوع في طول ما استقر عليه ظهور الدليل لا في رتبة سابقة عليه كي يكون قرينة متصرفة في ظهور الاولي

وثمرة هذه التوسعة في الموضوع انه:

لو كان هناك دليل لفظي دل على ترتب الاثر على ذي الواسطة كما لو فرض قيام دليل لفظي مفاده ( رتب على الرطوبة المسرية بالفعل حال الملاقاة اثرها او رتب على خلو العضو من الحاجب عند جريان الماء اثره) كان هذا الدليل ببركة التوسعة في موضوع الاثر شاملا باطلاقه اللفظي لأثر الواسطة حيث ان العرف يرى ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة فثمرة التوسعة في الموضوع شمول الاطلاق اللفظي لو كان هناك دليل يدل على مطلوبية ترتيب اثر ذي الواسطة عليه لاثر الواسطة ايضا

ولذلك فلا تنافي بين استقرار النظر العرفي في مقام الاستظهار من دليل الاثر على ان الموضوع الشرعي اي المأخوذ في لسان الدليل هو خصوص الواسطة وبين بناء المرتكز العرفي في طول ذلك على ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة بلحاظ استتباع ذي الواسطة لملاكه وموضوعه الموجب لإسناد اثر الواسطة لذي الواسطة اسنادا حقيقيا بالنظر العرفي ، اذ البناء الثاني في طوله لا في عرضه ولا في رتبة سابقة عليه

وبالتالي فخفاء الواسطة لا يعني عدم التفات العرف لذات الواسطة بل هو ملتفت اليها لأنها الموضوع الشرعي للأثر بحسب لسان الدليل وانما المقصود بخفائها هو خفاء استقلالها في التأثير حيث لا يرى العرف انها مستقلة في ثبوت اثرها لها مع دخالة ذي الواسطة في وجودها ووجود ملاك الاثر

الامر الرابع :

لا يقال

اذا كان اثر الواسطة اثرا حقيقيا لذي الواسطة وثمرة هذه الرؤية العرفية شمول قوله ع لا تنقض اليقين بالشك لمورد ترتب اثر الواسطة على ذي الواسطة شمولا حقيقيا ، ان هذا خارج عن الاصل المثبت وان جريان الاستصحاب حينئذ على مقتضى القاعدة ،وهذا خروج عن محل البحث

فانه يقال : ان مصطلح الاصل المثبت عبارة عما كان بين المستصحب والاثر الشرعي ثبوتا واسطة غير شرعية وهو صادق على الاستصحاب المذكور وان كان جريان الاستصحاب فيه على طبق القاعدة اي انه مقتضى اطلاق دليل (لا تنقض اليقين بالشك)اذ ليس المدعى لدى احد ممن قال بحجية الاصل المثبت عند خفاء الواسطة ان جريانه خلاف القاعدة وانه استثناء من دليل الاستصحاب ، بل ان جريانه طبق القاعدة لكونه مقتضى اطلاق لا تنقض وتوضيحه : انه

سياتي في المقام الثاني تفصيل المباني في تحليل مفاد دليل الاستصحاب التي تختلف باختلافها حدود حجية الاصل المثبت، ويتضح من خلالها انه على مبنى ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الاثر الشرعي المباشر للمستصحب او تنزيل المستصحب منزلة الواقع في اثاره الشرعية فان هذا المفاد بالنظر البدوي مما لا شمول له لأثر الواسطة ، لان اثر الواسطة وان كان مستتبعا لذي الواسطة حقيقة الا انه ليس اثرا شرعيا له ، اذ المراد بالأثر الشرعي الاثر المأخوذ في لسان الدليل والمفروض انه اثر للواسطة لا ذي الواسطة فلا ملازمة بين استتباع ذي الواسطة للاثر حقيقة بحيث يسند اليه بالنظر العرفي وبين كونه اثرا شرعيا له بمعنى ان موضوعه الماخوذ في لسان الدليل هو ذو الواسطة بل الموضوع هو الواسطة لا ذو الواسطة

وكذا اذا قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو عبارة عن التعبد بالصغرى فقط واما الاثر فالطريق لإثباته هو الامارة اي الدليل اللفظي العام الذي يتكفل ثبوت الاثر لموضوعه الماخوذ في لسان الدليل وهو الواسطة لا ذو الواسطة .

وهكذا بملاحظة عدة من المباني في تحليل مفاد دليل الاستصحاب يظهر لنا ان اثبات اثر الواسطة لذي الواسطة اصل مثبت لانه ليس اثرا شرعيا لذي الواسطة بالمباشرة ، اذ ليس الموضوع المأخوذ في لسان الدليل هو ذو الواسطة ومفاد دليل الاستصحاب ترتيب الاثر الشرعي وهذا ليس اثرا شرعيا

ولكن عندما تصل النقطة الى قوله ع لا تنقض اليقين بالشك يرى ان رفع اليد عن اثر الواسطة عند تعبد الشارع بوجود ذي الواسطة نقض لليقين بالشك لأن ذا الواسطة مستتبع لهذا الاثر حقيقة بلحاظ استتباعه لملاكه وموضوعه لذلك صح اسناده لذي الواسطة اسنادا حقيقيا وترتب عليه ان رفع اليد عنه نقض لليقين بالشك حقيقة وبلا تجوز

الامر الخامس :

ان ما ذكر انما يتم فيما اذا كانت النسبة بين ذي الواسطة و الواسطة نسبة العلة والمعلول ونسبة الملزوم لللازم ولا شمول فيه لما اذا كانت النسبة نسبة المتلازمين كما في تلازم كون يوم الشك هو الثلاثين من شهر رمضان وكون اليوم التالي له هو اول شوال اذ ليست النسبة بينهما نسبة العلة للمعلول وان كانا متلازمين لكن الاول ليس علة للثاني كي يكون مستتبعا له حقيقة

ولذلك لو قام دليل لفظي على ترتيب اثار يوم الثلاثين من رمضان لم يكن شاملا باطلاقه اللفظي لاثار اليوم التالي له بعنوان اول شوال وانما يشمله بالاطلاق المقامي لان مورد الاطلاق المقامي هو ملابسات الموضوع لا قيوده واثاره

ومن الواضح ان اثار اليوم التالي بعنوان اول شوال من ملابسات ومقارنات كون يوم الشك يوم الثلاثين من رمضان لا من قيوده واثاره كي يشمله الاطلاق اللفظي للدليل .

وكذا لا شمول في هذا التحديد للواسطة الخفية لما اذا كانت العلقة بينهما علقة اللازم بالملزوم لا علقة الملزوم باللازم كما في علقة نبات اللحية بالحياة او البلوغ بالحياة فان نسبة البلوغ للحياة ليست نسبة العلة للمعلول وانما نسبة المعلول للعلة وحيث ان المعلول لا يستتبع العلة ولا يقتضيها حقيقة فلا يكون مقتضيا لاثرها ومحققا لملاك اثرها وان كان لا يوجد الا بها فلا يصلح ذلك مصححا لنسبة اثار العلة للمعلول وان صح العكس

### والنتيجة الحاصلة من تحقيق ضابطة الواسطة الخفية :

هو الخروج عما هو ظاهر جملة من عبائر الاعلام من ان المراد بالواسطة الخفية هو انه عدم لحاظ العرف الواسطة واسناد الاثر الى المستصحب لاجل غفلته النوعية عن الواسطة وان كان لو التفت وكان في مقام الاحتجاج لكان معترفا بتغاير الواسطة وذيها فان هذا هو الظاهر من تحديد جملة من الاعلام للواسطة الخفية بانها عبارة عن الغفلة النوعية عن الواسطة الموجبة لاسناد اثرها لذي الواسطة تسامحا

ولكن متى التفت العرف وكان في مقام الاحتجاج اعترف بتغاير الواسطة وذيها

فان ما ذكرناه من التحقيق مختلف عما هو ظاهر جملة من العبائر فتختلف الثمرة كما سياتي تحقيقه في المقام الثاني ان شاء الله

### 121

والمتلخص مما مضى في المقام الاول: وهو عرض الانظار في تحديد الضابطة لخفاء الواسطة

ان هناك اربعة انظار رئيسة:

الاول:

ان الاثر ثابت حقيقة لذي الواسطة وان ذلك هو المستفاد من لسان الدليل بالنظر العرفي وهذا ما ذهب اليه السيد الامام

ونوقش

بان لازمه الخروج عن بحث حجية الاصل المثبت في فرض خفاء الواسطة

النظر الثاني

ما هو المختار من ان هناك فرقا بين الاثر الشرعي والاثر الفعلي ،

فالأول موضوعه الواسطة كما هو المستفاد من دليل الاثر حيث ان المراد بالأثر الشرعي هو الاثر المجعول في لسان الدليل لموضوع معين وهذا بإقرار العرف ان موضوعه الواسطة والاثر الفعلي هو ما كان فعليته تابعة لفعلية امر اخر، وفي هذا الاطار يرى النظر العرفي ان الاثر اثر لذي الواسطة بلحاظ ان فعليته تابعة لفعلية ذي الواسطة تبعا لفعلية ملاكه وموضوعه

وهذا هو المصحح لإسناد اثر الواسطة لذي الواسطة اسنادا حقيقيا وفي طول هذا الاسناد الحقيقي يكون لمفهوم لا تنقض اليقين بالشك سعة وشمول لما يشمل الاثر الفعلي كما هو شامل للاثر الشرعي

فجريان الاصل المثبت في هذا الفرض وهو حجية الاستصحاب في اثبات اثر الواسطة العقلية او العادية على طبق القاعدة لكونه مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب.

الا ان هذا يتم في خصوص ما كانت العلقة بين ذي الواسطة و الواسطة علقة العلة التامة بمعلولها وبذلك تتضح المناقشة فيما افيد في كتاب الرافد في علم الاصول من ان الواسطة الخفية ما يعد اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة فان ذلك غير تام على اطلاقه بل في خصوص ما كانت العلاقة بينهما علاقة العلة بالمعلول

النظر الثالث

ما كان اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة بالادعاء العرفي لا بالاسناد الحقيقي، وهذا ظاهر كلمات المحقق العراقي قده في نهاية الافكار وقد ذكره دفاعا عن نظرية العلمين الآخوند والشيخ الاعظم في جريان الاصل المثبت مع خفاء الواسطة

حيث صرح بان التسامح العرفي والنظر الادعائي مسلم به لكنه لا يرجع الى المصداق بل الى المفهوم بمعنى ان العرف في طول اقراره بان الاثر اثر للواسطة بحسب ما هو المستفاد من لسان دليل الاثر بنى على اسناد اثر الواسطة لذي الواسطة ادعاء وتجوزا والمصحح لذلك هو خفاء الواسطة بحد يغفل النوع عنها

او بعبارة تعليقة المحقق العراقي على فوائد الاصول ان المصحح لاسناد اثر الواسطة لذي الواسطة بالنظر العرفي التجوزي هو انه لا يرى نوع العرف ان للواسطة وجودا وراء وجود ذي الواسطة بل انه عينه فاثرها اثره وفي طول هذا النظر الادعائي كان عنوان لا تنقض اليقين بالشك شاملا بمفهومه حقيقة لجريان الاستصحاب في ذي الواسطة استطراقا لترتيب اثر الواسطة

فليس ثمة تجوز في تطبيق مفهوم النقض على مصداق محدد وهو الاصل المثبت وانما التجوز في رتبة سابقة اوجب سعة مفهوم لا تنقض اليقين بالشك لما يشمل ترتيب اثر الواسطة على ذي الواسطة

مع انه ليس في عبائر الكفاية اشارة الى تحقق تجوز في اسناد اثر الواسطة لذي الواسطة بحيث كان التجوز ممهدا لشمول مفهوم لا تنقض اليقين بالشك للاصل المثبت في فرض خفاء الواسطة

الا ان الشيخ الحلي قده في شرحه لكلام صاحب الكفاية في حاشيته على فرائد الشيخ الاعظم ذكر :

ان منظور صاحب الكفاية الى النظر العرفي الادعائي الذي بني على نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة ادعاءا، غايته انه في طول هذا الادعاء حصل توسع في المفهوم اما في مفهوم نقض اليقين بالشك لما يشمل عدم ترتيب اثر الواسطة على التعبد بذي الواسطة وهو ما ذكره في الكفاية او في مفهوم الاثر بحيث يكون في مفهوم الاثر بحيث يكون شمول مفهوم الاثر لهذين الفردين الفرد الحقيقي وهو ما كان اثرا حقيقيا لذي الواسطة والفرد الادعائي وهو ما كان اثرا حقيقة للواسطة الا ان النظر العرفي نسبه لذي الواسطة ادعاء شمول حقيقي

النظر الرابع

ما يظهر من جملة من عبائر الاعلام من ان البناء العرفي قائم على تطبيق لا تنقض اليقين بالشك على جريان الاستصحاب في ذي الواسطة لإثبات اثر الواسطة العقلية والعادية له في فرض خفاء الواسطة بمعنى غفلة نوع العرف عنها الذي اوجب صدق نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب اثر الواسطة الخفية على ذي الواسطة،

وهذا ما علق عليه المحقق النائيني من ان هذا رجوع للعرف في تحديد المصداق ولا دليل على حجية نظر العرف فيه،

وبعد عرض هذه الانظار ننتقل الى المقام الثاني

### المقام الثاني في تخريج حجية الاصل المثبت عند خفاء الواسطة

وقد تعرض لذلك السيد الشهيد قده مفصلا في بحوث في علم الاصول

حيث ذكر ان مقتضى التحقيق هو الرجوع الى المباني المذكورة في وجه عدم حجية الاصل المثبت اذ تختلف النتيجة في المقام باختلاف المباني

المبنى الاول

وهو مختار السيد الصدر قده

ويعتمد على مقدمتين

الاولى

ان اي دليل شرعي لا يثبت فعلية الاثر عند فعلية الموضوع لإنكار وجود ما يسمى بالمجعول الفعلي لفعلية الموضوع

ولاجل هذه النكتة فلا دلالة لدليل الاستصحاب لا بالمطابقة ولا بالالتزام على ثبوت الاثر المباشر للمستصحب فضلا عن الاثار الاخرى اذ لا تعبد بمجعول فعلي عند فعلية الموضوع في اي دليل يتكفل اثبات الاثر لموضوعه على نحو الكبرى

غاية الامر ان العقل العملي حاكم بتنجز الاثر عند احراز الصغرى والكبرى فاذا احرز المكلف قول المولى يجب الحج على المستطيع واحرز استطاعته خارجا حكم عقله العملي بتنجز وجوب الحج في حقه وادانته به من دون ثبوت اي مجعول في حقه وهو فعلية وجوب الحج لفعلية الاستطاعة

المقدمة الثانية

ان المفروض ان الاستصحاب لا يثبت اكثر من التعبد بوجود المستصحب من دون ان يتكفل ثبوت اي اثر مباشر فضلا عن غير المباشر فاذا كان ما ثبت بشمول دليل الاستصحاب هو مجرد التعبد بالصغرى وهي وجود المستصحب لم يترتب على ذلك اكثر من تنجيز الاثر المباشر اذ المستصحب الذي تعبد المشرع بوجوده ليس صغرى لكبرى الاثر المجعول للواسطة في دليله وان كانت الواسطة خفية ، بل حتى لو كانت الواسطة معلولا لا ينفك عن وجود علته بل حتى لو عد وجود الواسطة عين وجود ذيها فان ما تكفل دليل الاستصحاب به مجرد التعبد بالمستصحب والمستصحب صغرى للدليل الدال على الاثر المباشر للمستصحب وليس صغرى للدليل الدال على اثر الواسطة كي يتنجز ببركة التعبد الاستصحابي بوجود ذي الواسطة.

المبنى الثاني

مبنى جمع من الاعلام منهم السيد الامام قده من ان المجعول الفعلي لفعلية موضوعه انما يثبت بالأمارة وهي دليله لا بالاستصحاب،

وبيانه بذكر مقدمتين

الاولى:

ان مفاد دليل الاستصحاب كما في الاستصحاب حياة الولد مجرد التعبد بوجود الولد عند الشك في البقاء واما ثبوت وجوب الانفاق عليه فهو مفاد الامارة وهي دليل الكبرى المتضمنة لوجوب الانفاق على الولد الحي من دون نظر في دليل الاستصحاب للاثر اطلاقا وان قلنا بواقعية المجعول الفعلي لفعلية موضوعه الا ان دليل الاستصحاب ليس ناظرا للمجعول الفعلي وانما هو ناظر للتعبد بوجود ذات المستصحب في فرض الشك في البقاء

الثانية:

ان الامارة المثبتة للاثر ظاهرة في جعله على الواسطة لا على المستصحب ذي الواسطة فاذا لم يكن لدليل الاستصحاب نظر للاثر وانما غايته التعبد بوجود المستصحب والمفروض ان الامارة القائمة على ثبوت الاثر ظاهرة في ترتب الاثر على الواسطة لا على ذيها فلا مجال لشمول لا تنقض اليقين بالشك لترتيب اثر الواسطة عند التعبد بذيها، ولو بنحو المسامحة.

وياتي الكلام في المسلك الثالث والرابع مفصلا

وهو مختار السيد الصدر قده

ويعتمد على مقدمتين

الاولى

ان اي دليل شرعي لا يثبت فعلية الاثر عند فعلية الموضوع لا نكار وجود ما يسمى بالمجعول الفعلي لفعلية الموضوع

ولاجل هذه النكتة فلا دلالة لدليل الاستصحاب لا بالمطابقة ولا بالالتزام على ثبوت الاثر المباشر للمستصحب فضلا عن الاثار الاخرى اذ لا تعبد بمجعول فعلي عند فعلية الموضوع في اي دليل يتكفل اثبات الاثر لموضوعه على نحو الكبرى

غاية الامر ان العقل العملي حاكم بتنجز الاثر عند احراز الصغرى والكبرى فاذا احرز المكلف قول المولى يجب الحج على المستطيع واحرز استطاعته خارجا حكم عقله العملي بتنجز وجوب الحج في حقه وادانته به من دون ثبوت اي مجعول في حقه وهو فعلية وجوب الحج لفعلية الاستطاعة

المقدمة الثانية

ان المفروض ان الاستصحاب لا يثبت اكثر من التعبد بوجود المستصحب من دون ان يتكفل ثبوت اي اثر مباشر فضلا عن غير المباشر فاذا كان ما ثبت بشمول دليل الاستصحاب هو مجرد التعبد بالصغرى وهي وجود المستصحب لم يترتب على ذلك اكثر من تنجيز الاثر المباشر اذ المستصحب الذي تعبد المشرع بوجوده ليس صغرى لكبرى الاثر المجعول للواسطة في دليله وان كانت الواسطة خفية ، بل حتى لو كانت الواسطة معلولا لا ينفك عن وجود علته بل حتى لو عد وجود الواسطة عين وجود ذيها فان ما تكفل دليل الاستصحاب به مجرد التعبد بالمستصحب والمستصحب صغرى للدليل الدال على الاثر المباشر للمستصحب وليس صغرى للدليل الدال على اثر الواسطة كي يتنجز ببركة التعبد الاستصحابي بوجود ذي الواسطة

المبنى الثاني

مبنى جمع من الاعلام منهم السيد الامام قده من ان المجعول الفعلي لفعلية موضوعه انما يثبت بالامارة وهي دليله لا بالاستصحاب،

وبيانه بذكر مقدمتين

الاولى:

ان مفاد دليل الاستصحاب كما في الاستصحاب حياة الولد مجرد التعبد بوجود الولد عند الشك في البقاء واما ثبوت وجوب الانفاق عليه فهو مفاد الامارة وهي دليل الكبرى المتضمنة لوجوب الانفاق على الولد الحي من دون نظر في دليل الاستصحاب للاثر اطلاقا وان قلنا بواقعية المجعول الفعلي لفعلية موضوعه الا ان دليل الاستصحاب ليس ناظرا للمجعول الفعلي وانما هو ناظر للتعبد بوجود ذات المستصحب في فرض الشك في البقاء

الثانية:

ان الامارة المثبتة للاثر ظاهرة في جعله على الواسطة لا على المستصحب ذي الواسطة فاذا لم يكن لدليل الاستصحاب نظر للاثر وانما غايته التعبد بوجود المستصحب والمفروض ان الامارة القائمة على ثبوت الاثر ظاهرة في ترتب الاثر على الواسطة لا على ذيها فلا مجال لشمول لا تنقض اليقين بالشك لترتيب اثر الواسطة عند التعبد بذيها، ولو بنحو المسامحة.

وياتي الكلام في المسلك الثالث والرابع مفصلا

### 122

وصل الكلام الى

### المبنى الثالث وهو مبنى صاحب الكفاية [[71]](#footnote-72)

وحيث ان الآخوند قد اوضح مبناه في حاشيته على الفرائد فلابد من شرحه في ضمن امور

الاول :

ان النهي عن نقض اليقين بالشك في دليل الاستصحاب كناية عن لزوم الالتزام بالمتيقن وهو المستصحب عملا ومعناه الجري على وفقه

فان كان المستصحب حكما شرعيا كاستصحاب الوجوب او الحرمة فالجري على وفقه هو تنفيذه وامتثاله

وان كان موضوعا خارجيا كاستصحاب حياة الولد او عدالة الامام فالجري على وفقه ترتيب اثاره العملية اذ لا معنى للتعبد بشيء الا التعبد بآثاره.

ولاجل ذلك لا شمول في دليل الاستصحاب لموضوع لا اثر له فان تنزيل المستصحب منزلة الواقع انما يصح بلحاظ وجود اثر عملي للتنزيل

الامر الثاني :

قد يقال ان دليل الاستصحاب شامل لجميع اثاره الشرعية حتى التي تثبت له بواسطة عقلية او عادية لان الاستصحاب تنزيل ويكفي في صحة التنزيل ان ينتهي لأثر عملي سواء كان اثر مباشرا او غير مباشر، وسواء كان بواسطة شرعية او بواسطة غير شرعية فان مجرد انتهاء التنزيل لأثر شرعي كاف في صحته، والا لو لم يكف في صحة التنزيل ذلك لما صح قيام الامارة على موضوع خارجي فان الامارة كخبر الثقة اذا قامت على حياة الولد مثلاً فان مقتضى التعبد بها هو تنزيل ما قامت عليه منزلة الواقع ومقتضاه ترتب اثاره عليه سواء كانت اثارا مباشرة او بالواسطة اذ ما دامت حجية الامارة بمعنى التنزيل كفى في صحة التنزيل انتهاؤه لاثر عملي ولو غير مباشر، فاذا صح التنزيل في باب الامارات لاجل انتهائه لاثر عملي ولو بالوسائط صح ذلك في دليل الاستصحاب ايضا

واذا صح ذلك ثبوتا شمله الدليل اثباتا اذ لا مانع من شمول الاطلاق في قوله لا تنقض اليقين بالشك للتعبد باي موضوع خارجي ينتهي التعبد به لاثر عملي الا امتناعه ثبوتا ، فاذا امكن وصح ثبوتا كفاية انتهاء التنزيل لاثر عملي في صحة التنزيل عرفا شمله الدليل اثباتا فمقتضى اطلاق لا تنقض اليقين بالشك تنزيل المستصحب منزلة الواقع المنتهي لاثر عملي ولو كان بالوسائط شرعية كانت ام غير شرعية .

واجاب عنه المحقق الاخوند

(ان ذلك وان صح ثبوتا الا ان استفادته في مقام الإثبات مما يحتاج الى قرينة خاصة)

والسر في ذلك ان التفكيك في التعبد بين الملزوم واللازم في مقام التنزيل امر وارد عرفا ،حيث ان خطاب لا تنقض اليقين بالشك لو كان شاملا لحياة الولد فانه يمكن التفكيك بين تنزيل الحياة المستصحبة منزلة الواقع وتنزيل نبات اللحية منزلة الواقع ، اذ ان مفاد دليل الاستصحاب مجرد التنزيل ويكفي فيه ترتب اثر عليه وما دام يترتب على التنزيل في الملزوم اثر وان انفك عن التنزيل بلحاظ اللازم فالتفكيك في التعبد والتنزيل بين الملزوم واللازم امر وارد عرفا

ولاجل ذلك لا ظهور في قوله لا تنقض اليقين بالشك في شموله للتنزيل بلحاظ الملزوم والتنزيل بلحاظ اثار اللازم لو لم ننقل بظهوره في خصوص التنزيل بلحاظ الملزوم .

وبالتالي فدعوى الاطلاق مما يحتاج الى قرينة خاصة محققة له كما قيل به في الاطلاق المقامي ، واما الاطلاق اللفظي فلا يحرز شموله للتنزيلين معا اي التنزيل بلحاظ الملزوم والتنزيل بلحاظ اللازم

ان قلت

ان مقتضى عموم متعلق لا تنقض اليقين بالشك لما ليس له اثر عملي الا بالواسطة حيث ان قوله لا تنقض اليقين بالشك مطلق يشمل كل ما شك في بقاءه ولو كان لا اثر له الا بالواسطة ، شموله للأصل المثبت فانه اذا افترضنا ان هذا العموم شمل موردا له اثران (اثر بلا واسطة واثر بالواسطة) كاستصحاب حياة الولد فان له اثرا بلا واسطة هو وجوب الانفاق عليه واثرا بالواسطة وهو حرمة حلق لحيته ، فاختصاص التعبد والتنزيل فيما كان له اثران بخصوص اثره المباشر دون اثره الثابت له بالواسطة غير الشرعية تفكيك مستهجن وركيك عرفا

وان قيل باختصاص الاستصحاب بالمورد الذي له اثران فيتعبد به بلحاظ كلا اثريه المباشر وما كان بواسطة غير شرعية ولا شمول فيه للمتعلق الذي ليس له الا اثر واحد وهو الاثر بالواسطة فهذا تخصيص بلا مخصص فان مقتضى عموم لا تنقض اليقين بالشك الشمول لكلا الموردين

وبالتالي فان نفس عموم متعلق لا تنقض اليقين بالشك لكل ما يشك في بقاءه ولو لم يكن له اثر الا بالواسطة هو بنفسه قرينة على شمول التعبد الاستصحابي للاصل المثبت بلحاظ اثاره المترتبة بوسائط غير شرعية.

قلت :

لو ثبت ان للمتعلق عموما وضعيا يشمل ما ليس له اثر او ما ليس له اثر الا بالواسطة لتم الكلام الا ان المفروض ان عموم المتعلق في قوله لا تنقض اليقين بالشك انما هو بالاطلاق المستند لمقدمات الحكمة وليس بالعموم الوضعي فلابد من تحديد ما هو مصب الاطلاق ؟ هل هو التنزيل بلحاظ كلا الاثرين ام ان مصب الاطلاق خصوص اثر المستصحب ؟ اذ ان مفاد الاطلاق مما يتحقق بصرف الوجود ولا يتوقف على العموم الاستغراقي فلأجل ذلك من المحتمل ان يكون مفاد الاطلاق المستند لمقدمات الحكمة ما يشمل كلا الاثرين ومن المحتمل اختصاصه بأثر المستصحب ولامعين لا حدهما .

وحيث يوجد قدر متيقن في مقام التخاطب وهو لحاظ خصوص أثر المستصحب يمنع من شمول التنزيل لكلا الاثرين اثر المستصحب وأثر الواسطة ، فلا يستفاد من دليل لا تنقض اليقين بالشك اكثر من ترتب الاثر الشرعي الذي للمستصحب لا مطلقا

ولا يقاس دليل الاستصحاب بادلة حجية الامارة فان دليل حجية الامارة ظاهر في حجية الامارة بمعنى التعبد بكل ما يحكي عنه المؤدى من ذاته ولوازمه وملزوماته وملازماته ، ولذلك يكفي مصححا للتنزيل في باب حجية الامارات انتهاءه لأثر عملي ولو بلحاظ لازمه او ملزومه او ملازمه وان لم يكن هناك اثر للمؤدى نفسه .

وهذا بخلاف باب الاصول العملية فان دليل حجية الاصل ليس مفاده التعبد بما يحكي عنه المؤدى اذ لا حكاية في مؤدى الاصل العملي عن الواقع فليس مفاد حجية الاصل الا التنزيل الشرعي فحينئذ شمول هذا التنزيل للتنزيل بلحاظ اللازم او الملزوم او الملازم مما يحتاج الى قرينة خاصة والا فمجرد الاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة لا يفي بذلك ما دام هناك قدر متيقن في مقام التخاطب لهذا التنزيل وهو ما كان اثرا للمستصحب نفسه

ولاجل ذلك حتى لو شمل دليل الاستصحاب تنزيل المستصحب بلحاظ اثر لا زمه لم يشمل اثر ملازمه وملزومه اذ ان اثر اللازم يصح عرفا نسبته الى الملزوم فيقال اثر اللازم اثر الملزوم واما اثر الملازم والملزوم فليس اثرا للمستصحب عرفا، والتنزيل الشرعي لشيء انما هو بلحاظ ما هو اثره لا بلحاظ ما هو اثر لغيره

الامر الثالث:

بعد المفروغية عن ان مقتضى تمامية مقدمات الحكمة في دليل الاستصحاب هو نظر التنزيل الاستصحابي لترتيب ما هو اثر شرعي لنفس المستصحب لا لغيره ، فلا فرق بين ما يكون اثرا مباشرا او ما يكون اثرا بواسطة خفية بحيث يصح اسناده عرفا لذي الواسطة اذ غاية ما يستفاد من تمامية مقدمات الحكمة في دليل لا تنقض اليقين بالشك تنزيل المستصحب منزلة الواقع بلحاظ ما هو اثر للمستصحب عرفا وحيث ان اثر الواسطة الخفية يعد اثرا عرفا لنفس المستصحب كان مقتضى الاطلاق اللفظي لقوله لا تنقض اليقين بالشك شموله لأثر الواسطة غير الشرعية الخفية اذا كان خفاؤها بنحو يعد اثرها اثرا لذي الواسطة عرفا .

الامر الرابع :

ان السيد الشيرازي الكبير اشكل على الشيخ الاعظم قدهما بان شمول دليل الاستصحاب للأصل المثبت ذي الواسطة الخفية من باب الرجوع لنظر العرف في المصداق ولاحجية له

وهذا الا شكال هو الذي استقاه المحقق النائيني قده في اشكاله على الاخوند قده مع ان صاحب الكفاية قد تعرض لهذا الا شكال ودفعه في حاشيته على الفرائد

وجواب ذلك :

ان مدعى الشيخ الاعظم قده ليس هو ظهور دليل لا تنقض اليقين بالشك في ترتيب خصوص الاثر الشرعي المباشر وانما الحق به اثر الواسطة الخفية بالمسامحة العرفية في مقام الصدق والتطبيق كي يشكل على الشيخ الاعظم بانه لا دليل على حجية النظر العرفي في مقام الصدق ، وانما مدعى الشيخ الاعظم ان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك هو عبارة عن تنزيل المستصحب منزلة الواقع بلحاظ ما هو اثر له عرفا فان هذا هو مقتضى الاطلاق المستند لمقدمات الحكمة، وتطبيق ذلك على اثر الواسطة الخفية تطبيق عقلي دقيق لا تطبيق مسامحي ، فان التوسعة العرفية في المقام راجعة للمفهوم لا للمصداق لان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك من اصله واسع لكل ما هو اثر عرفا للمستصحب . والمفروض ان اثر الواسطة الخفية اثر للمستصحب عرفا

فليس هناك رجوع للنظر العرفي في مقام الصدق بل رجوع للنظر العرفي في بيان حدود المفهوم

ان قلت :

هناك قدر متيقن وهو اختصاص التعبد الاستصحابي بالأثر المباشر دون الواسطة جلية كانت او خفية

قلت :

ان كان المدعى ان هذا هو قدر متيقن في مقام التخاطب فهو ممنوع اذ لا يوجد مثل هذا القدر المتيقن في مقام التخاطب، بل القدر المتيقن في مقام التخاطب من دليل لا تنقض هو خصوص ما هو اثر للمستصحب عرفا وهذا يشمل اثر الواسطة الخفية ،

وان كان المدعى انه قدر متيقن من الخارج لا من مقام التخاطب فهذا صحيح الا ان القدر المتيقن من الخارج غير ضائر بالاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة .

الامر الاخير

انه لا فرق فيما ذكرنا بين استناد حجية الاستصحاب للأخبار التي مفادها ان الاستصحاب اصل عملي او استناده الى السيرة العقلائية التي مفادها ان الاستصحاب امارة بناءً على عدم حجية الاصل المثبت منه اذ لا ملازمة بين امارية الشيء وبين حجيته مطلقا حتى بلحاظ لوازمه وملازماته وملزوماته اذا ما دام التفكيك بينها في مقام التعبد ممكنا عرفا فلا ملازمة بين كون الاستصحاب امارة وبين منع شمول حجيته لما كان اصلا مثبتا منه في اثبات ما كان اثر لا زمه او ملزومه او ملازمه

واما اذا كان الاثر اثرا لواسطة خفية فلا يقبل العرف العقلائي التفكيك بين التعبد بمؤدى الاستصحاب من حيث اثره المباشر و التعبد به من حيث اثر واسطته الخفية حيث ان التفكيك بين الاثرين في مقام التعبد بناءً على كون الاستصحاب امارة تفكيك مستهجن عرفا

### 123

وقد اوردت على كلمات الآخوند في حاشيته على فرائد الاصول عدة ملاحظات

الاولى:

ان شمول لا تنقض اليقين بالشك لكل ما يشك في بقاءه وان لم يكن له اثر عملي بالعموم الوضعي لا بالاطلاق، حيث ورد في بعض الصحاح( ولا يعتد بالشك في حال من الحالات) ولسان ذلك لسان العموم

بل يمكن القول ان قوله (لا تنقض اليقين بالشك) بمثابة قوله لا تنقض اي يقين بشك حيث ان ظاهره النكرة في سياق النفي وهي من ادوات العموم وضعا .

فمقتضى دلالة منطوق الرواية على شمول التعبد الاستصحابي لمورد لا اثر له الا بالواسطة هو ان اخراجه من تحت العموم يحتاج الى المخصص ولا يوجد مخصص في البين وبالتالي فمقتضى العموم الوضعي لمنطوق الرواية شمولها لموارد الاصل المثبت .

ولكن قد يجاب عنه

بانه حتى لو سلم ان العموم الوارد في منطوق الصحيحة هو عموم وضعي الا ان مقتضى مناسبة الحكم للموضوع اختصاص هذا المفاد بما كان له اثر شرعي لان المحمول في لا تنقض اليقين بالشك بحسب مبنى الآخوند كناية عن تنزيل المستصحب منزلة الواقع او فقل كناية عن لزوم الالتزام بالمتيقن عملا، وهذا المفاد انما يصح عرفا اذا كان للمستصحب اثر عملي فاسناد هذا المحمول للموضوع وهو ما شك في بقاءه قرينة على اختصاص الموضوع بالمستصحب الذي له اثر عملي عرفا لا مطلقا فاذا لم يكن في البين مخصص خارجي يوجب تخصيص التعبد الاستصحابي بالمستصحب ذي الاثر عرفا فان نفس اسناد المحمول وهو التنزيل الى الموضوع وهو ما شك في بقاءه قرينة على اختصاص الموضوع بما له الاثر .

الملاحظة الثانية :

قد يقال ان ما ذكره صاحب الكفاية من انه اذا دار امر التنزيل بين شموله للتنزيل بلحاظ اثر المستصحب واثر لازمه غير الشرعي او اختصاص التنزيل بما كان اثرا للمستصحب فان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من انعقاد الاطلاق او موجب لانصراف التنزيل عن عمومه للتنزيل بلحاظ اثر اللازم غير الشرعي

وهذه النكتة يمكن ان يستفاد منها في مورد جريان الاستصحاب في المستصحب ذي الواسطة الخفية حيث يقال اذا دار الامر في التعبد بالمستصحب بلحاظ اثره العرفي بين شموله لاثر الواسطة الخفية او اختصاصه بالاثر المباشر او ذي الواسطة الشرعية فان القدر المتيقن في مقام التخاطب يقتضي اختصاص التنزيل بالاثر المباشر ذي الواسطة الشرعية ، لان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل ومقتضاه نظر دليل الاستصحاب لادلة الاثار الشرعية اذ هو في مقام تنزيل الاثر الثابت لموضوعه الواقعي للمستصحب

او فقل هو في مقام اسراء الاثر من المنزل عليه وهو اثر الموضوع المذكور في لسان الدليل للمنزل وهو المستصحب ، ومقتضى نظر دليل الاستصحاب لادلة الاثار الشرعية هو ان القدر المتيقن من التنزيل والتعبد الاستصحابي ما كان اثرا لموضوعه الماخوذ في لسان الدليل لا ما كان اثرا عرفا للمستصحب و ان لم يكن اثرا له بحسب لسان الدليل فان هذا خلف نظر دليل الاستصحاب لادلة الاثار الشرعية ، وبالتالي لا يحرز شمول دليل الاستصحاب لاثر الواسطة الخفية

ولكن قد يجاب عنه :

بان هذا يتم لو كان انتساب اثر الواسطة الخفية للمستصحب انتسابا مجازيا او تسامحيا اما اذا كان استناد اثر الواسطة لذي الواسطة استنادا حقيقيا عرفا بحيث لا يتردد العرف في كون اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة فلا فرق بين كونه اثره بحسب لسان الدليل او اثره بحسب البناء العرفي .

نعم القدر المتيقن من الخارج هو اختصاص التنزيل بما كان اثرا له بحسب لسان الدليل واما انه القدر المتيقن في مقام التخاطب بحيث ينصرف اليه الدليل او يكون مانعا من انصراف الدليل الى غيره فان هذا خلف بناء عرفي مستقر على ان اثر الواسطة اثر حقيقي لذي الواسطة فلا فرق بينهما من هذه الجهة فافهم .

الملاحظة الثالثة

ما سجله المحقق النائيني وسيدنا الخوئي تبعا له ببيان والسيد الشهيد قده ببيان اخر قدهم

وهو ان ما افيد في الكفاية رجوع للعرف في تحديد المصداق ولادليل على حجية نظر العرف في تحديد المصداق

فهنا بيانان:

البيان الاول :

ما ذكره المحقق النائيني قده في فوائد الاصول وله جوابان:

الجواب الاول

ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الافكار ج4 القسم الاول ص188 وذكره ايضا في تعليقته على فوائد الاصول

حيث صاغ اولا اشكال المحقق النائيني بقوله

(واما الا شكال عليه بانه لا اثر لخفاء الواسطة بتقريب ان الاثر ان كان اثرا لذي الواسطة حقيقة وبحسب ما ارتكز عند العرف من مناسبات الحكم والموضوع بحيث تعد الواسطة من قبيل الجهات التعليلية لترتب الاثر على ذي الواسطة فحجية الاصل بالنسبة اليه وان كان لا مجال لانكارها الا انه ليس تفصيلا في الاصل المثبت لانه لا يرجع الى الاصل المثبت في شيء، وان كان اثرا لنفس الواسطة حقيقة لا لذيها فهو وان كان من المثبت ولكنه لا مجال لإثباته بالاصل الجاري في ذي الواسطة

ول اينفع تسامح العرف فيه بعدهم اياه اثرا لذي الواسطة ، اذ لا عبرة بالمسامحات العرفية فيما هو من قبيل الصدق والتطبيق ، والانظار العرفية انما تكون متبعة في فهم مداليل الالفاظ من حيث الاعمية والاخصية بحسب ما ارتكز في اذهان العرف من مناسبات الحكم والموضوع لا في مقام تطبيق المفاهيم على المصاديق بالنظر المسامحي على خلاف ما يقتضيه النظر الدقي العقلي .

واجاب عنه المحقق العراقي ص 189

بان هذا مدفوع بمنع رجوع المسامحة العرفية في المقام الى مقام التطبيق

(وظاهر كلام العراقي انه يسلم ان نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة تسامح عرفي لكنه يرى ان هذا التسامح لا ربط له بمقام الصدق) وانما هو راجع الى تحديد مفهوم حرمة النقض فان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك بعد ان كان مسوقا بالنسبة الى ما يعد نقضا بالأنظار العرفية لا بحسب الحقيقة والدقة بمعنى ان المناط ما يصدق عند العرف انه نقض وان لم يكن نقضا حقيقة فلامحالة تصير المسامحة العرفية مرجعا في تحديد مفهوم حرمة النقض والتعبد ببقاء المتيقن لا في تطبيق الكبرى المستفادة من لا تنقض على المورد .

فاذا كان الاثر بسبب خفاء الواسطة مما يعد كونه بنظر العرف اثرا للمستصحب لا للواسطة وان كان اثرا لها بحسب الدقة فلابد من ترتبه على المستصحب بمقتضى حرمة النقض المسوقة بالنسبة الى ما يعد نقضا بالانظار العرفية، ولايرتبط مثل هذا التسامح بالتسامح في مقام تطبيق المفهوم على المصداق كما هو ظاهر .

وملخص ما افاده قده

ان مفاد قوله ع لا تنقض اليقين بالشك يعني رتب ما يعد رفع اليد عنه نقضا بحسب نظر العرف ، فانه وان كان نسبته اثر الواسطة لذي الواسطة نسبة تسامحية الا ان قوله لا تنقض اليقين بالشك صادق عليه حيث يعد رفع اليد عن اثر الواسطة نقضا لليقين بالشك عرفا .

ولعل مقصود المحقق العراقي قده من هذا الجواب كما تلمح اليه عبائر التقرير :

ان مفهوم قوله لا تنقض اليقين بالشك يعني لا ترفع يدك عما يعد رفع اليد عنه نقضا عرفا فهو نظير بعض المفاهيم التي اخذ في صلب المفهوم النظر العرفي في مقام الصدق نظير مفهوم الهتك ومفهوم التعظيم ومفهوم الوهن فانه عبارة عما صدق عليه عرفا انه تعظيم او هتك فاذا اشرب في المفهوم نظر العرف في مقام الصدق كان انطباق هذا المفهوم على ما يرى بنظر العرف انه اثر لذي الواسطة انطباقا حقيقيا لا مجازيا

فهناك مرحلتان :

الاولى :

ان نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة نسبة تسامحية عرفية، الا ان هذه النسبة مع اقرار العرف بانه تسامح منه نسبة شائعة يرتب عليه العرف جملة من الاثار

الثانية:

ان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك ما صدق عليه النقض عرفا حيث اشرب في المفهوم النظر العرفي في مقام الصدق وكان انطباقه على ما هو شائع لدى العرف انطباقا حقيقيا فيؤخذ به .

وما ذكره المحقق العراقي قده متين وان كان ظاهر كلمات صاحب الكفاية في حاشيته على الفرائد انه لا يرى ان النسبة مجازية بل يرى ان نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة في المرحلة الاولى نسبة حقيقية لا مجازية وفي طول هذا الانتساب الحقيقي شمله مفهوم لا تنقض اليقين بالشك شمولا حقيقيا ايضا

وبالتالي فوجه عدم ورود كلام المحقق النائيني قده واضح حيث ان مدعى الاخوند الاستناد الحقيقي و اذا كان الاستناد حقيقيا ففي طوله يكون شمول مفهوم لا تنقض اليقين بالشك لمثل ذلك شمولا حقيقيا

الجواب الثاني :

ما ذكره الشيخ الحلي قده في اصول الفقه ج10 في اواخر ص 101 توجيها لكلام صاحب الكفاية قده ثم اجاب عنه

فقد افاد ان مفاد لا تنقض اليقين بالشك محتمل لمعنيين الاول : انه مجرد كناية عن مطلوبية الجري العملي على طبق المستصحب وبناءً عليه فما افيد من ان العرف يرى اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة رجوع الى العرف في مقام التطبيق وليس بحجة، اذ مفاد دليل الاستصحاب هو الجري العملي على وفق نفس المستصحب وهذا ليس جريا عمليا على وفق المستصحب بل هو جرى عملي على وفق الواسطة لان هذا اثر للواسطة حقيقة، وقول العرف ان هذا اثر للمستصحب فالجري عليه جري على المستصحب رجوع للعرف في مقام الصدق ولا عبرة به .

المعنى الثاني :

ان مفاد دليل الاستصحاب هو عدم نقض اليقين والمنع من هدمه فان المراد بالنقض وان لم يكن هو النقض الحقيقي حيث ان اليقين قد انتقض وجدانا في مرحلة البقاء ، بل المراد به هو النقض العملي ولكن مع ذلك فان النهي عن النقض العملي ليس مقيدا بكونه نهيا عن نقض العمل بخصوص اثار المتيقن، بل النهي عن النقض العملي مطلق ويشمل ما كان نقضا لاثار المتيقن الماخوذة في لسان الدليل او اثار الواسطة التي يعدها العرف اثرا للمتيقن لكون ذلك عند العرف معدودا من النقض العملي للمتيقن

وكأن الشيخ الحلي رحمه الله اراد ان يستفيد هذه النكتة من كلمات المحقق العراقي قده وهي انه لما كان مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي وهو عبارة عن رفع اليد عما هو اثر للمستصحب عرفا والمفروض ان هذا الاثر وان كان اثرا للواسطة حقيقة الا انه اثر للمستصحب عرفا فيشمله دليل الاستصحاب

ثم اجاب عنه الشيخ الحلي في ص 202 وقال

ولكن مع هذا كله لا يكون هذا التوجيه خالصا من الا شكال لان العرف بعد فرض اعترافه بان الاثر ليس اثرا لذي الواسطة الذي هو المتيقن سابقا بل هو اثر للواسطة نفسها لم يكن عد ترك العمل بها عندهم نقضا لليقين المتعلق بذي الواسطة الا من باب المسامحة العرفية غير المعتنى بها شرعا ولعل قول صاحب الكفاية افهم اشارة الى ذلك

وملخص اشكاله :

انه اذا كانت نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة في المرحلة الاولى نسبة مجازية سرى التجوز للمفهوم ايضا فلا يكون شمول قوله لا تنقض اليقين بالشك لأثر الواسطة شمولا حقيقيا بل مجازيا فاما ان تقولوا ان نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة في المرحلة الاولى نسبة حقيقية وهذا مما لا يمكن الالتزام به فان العرف معترف انه اثر للواسطة فكيف ينسبه حقيقة لذي الواسطة او تقولوا انه نسبة مجازية فيسري التجوز الى شمول المفهوم ايضا فكيف يقال في مرحلة نسبة الاثر من الواسطة لذي الواسطة انها نسبة تجوزية ويقال في المرحلة الثانية ان شمول لا تنقض لمثل هذا المورد شمول حقيقي؟

وسياتي التأمل في ذلك ان شاء الله تعالى

### 124

ويلاحظ على ما افاده الشيخ الحلي قده

ان المقصود بالنظر التسامحي ليس هو الاطلاق المجازي وانما المقصود ان الاثر بحسب لسان دليل الاثر اثر شرعا للواسطة لا لذي الواسطة ومقتضاه ان يكون اسناد اثر الواسطة لذي الواسطة اسنادا تسامحيا بمعنى عدم مطابقته لدليل الاثر لا بمعنى انه اسناد تجوزي كي يقال اذا كان العرف معترفا بان الاثر اثر للواسطة لا لذي الواسطة وان اسناده الاثر لذي الواسطة ليس مطابقا لما هو المجعول شرعا فسيكون الاسناد تجوزيا ومقتضاه ان شمول لا تنقض اليقين بالشك لمورده شمول تجوزي ، مع ان المنصرف من لا تنقض اليقين بالشك ان المنهي عنه هو النقض الحقيقي لا التجوزي المسامحي

وبعبارة اخرى .

ان لا ملازمة بين كون نظر العرف تسامحيا وكونه تجوزيا ، اذ لا ملازمة بين اقرار العرف ان الاثر بحسب دليله اثر للواسطة وبين كون اسناده لذي الواسطة اسنادا تجوزيا بل اسناده لذي الواسطة اسناد حقيقي في طول ظهور الدليل في ان الاثر للواسطة، وبما ان اسناده لذي الواسطة اسناد حقيقي كان شمول لا تنقض اليقين بالشك لمورده شمولا حقيقيا لاتجوزيا

فليس المنظور في باب النظر العرفي المسامحي وهل هو حجة ام لا ؟ ان التسامح مساوق للتجوز بل التسامح مساوق لعدم مطابقته لما هو الماخوذ في لسان الدليل لا انه نظر تجوزي كي يرد عليه ما افيد في كلمات الشيخ الحلي قده .

البيان الثاني :

ما ذكره السيد الصدر قده في الا شكال على مبنى المحقق صاحب الكفاية كما في البحوث ج6 ص 193 :

(والجواب ما تقدم في بحث اشتراط الموضوع من ان نظر العرف المسامحي انما يكون حجة في موردين الاول : في باب المفاهيم وتحديد الدلالات الثاني : في باب التطبيق اذا كان نظره انشائيا لا اخباريا كما اذا قيل ان اسماء المعاملات كاسم البيع مثلاً وضعت بإزاء المسببات لا الاسباب، فاذا قام بناء عرفي على ان المعاطاة مبادلة مال بمال في الملكية فان بناء العرف على نفوذ المعاطاة محقق لصدق عنوان البيع ، حيث ان البيع اسم للمسبب وهو المبادلة في الملكية فاذا قام اعتبار عرفي على ان المعاطاة محققة للمبادلة في الملكية صدق على المعاطاة عنوان البيع فشملها احل الله البيع)

واما في المقام فحيث ان النظر العرفي القائم على اسناد اثر الواسطة لذي الواسطة اخباري في مجال التطبيق لا انشائي حيث ان العرف يخبر عن كون اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة واقعا، وبما ان اخباره خطا بحسب الدقة العقلية فلا حجية لنظره .

وقد اشكل عليه تلميذه ره في حاشية البحوث بقوله:

(افتراض ان نظر العرف في باب التطبيق بنحو الإخبار ليس بحجة أصلًا لا يخلو من إشكال و قد اعترف سيدنا الأستاذ (قدس سره الشريف) بذلك في بعض الموارد في الفقه من‏ قبيل‏ مفهوم‏ الدم‏ الّذي لا يصدق على ما يكون دماً بالدقة و لكن لا يدركه العرف لضآلته و صغر حجمه، فقد أفاد السيد الأستاذ (قده) في بحوثه الفقهية ان الكم و المقدار ربما يكون مأخوذاً ودخیلا في مفهوم العنوان كمفهوم الدم، فان الظاهر عرفا ان مفهوم الدم هو ما له جرم محسوس لا مطلق ما جمع عناصر الدم الحقيقية. ولذلك فمفهوم الدم منصرف عن الدم المجهري و عليه ففي المقام أيضاً يقال ان النقض العملي لليقين (بمعنى مفهوم هذه الجملة الاسنادية) قد أخذ فيه درجة من التحرك تصدق في موارد خفاء الواسطة على اليقين بالمستصحب نفسه بحيث يعد رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك كما تقدم من الأستاذ في مسألة اشتراط وحدة القضيتين. (اي المتيقنة والمشكوكة في الموضوع)

ومقتضى تحقيق المطلب في المقام ان يقال

هنا امران

الاول :

اختلفت كلمات الاعلام في حجية النظر العرفي في مقام الصدق والتطبيق حيث ذهب المحقق النائيني وسيدنا الخوئي وتلامذته قدست اسرارهم لعدم حجية نظر العرف في مقام التطبيق والصدق اذ لم يقم دليل على ذلك وانما ما قام عليه الدليل وهو امضاء الشارع هو حجية نظر العرف في مقام تحديد المفاهيم سعة وضيقا لا في مقام التطبيق .

واضاف لذلك السيد الشهيد بان المصداق اذا كان حقيقيا مصداق القيام والكرم فلا دليل على حجية نظر العرف في تطبيق المفهوم على المصداق وانما المدار على ادراك العقل ان الموجود الخارجي مصداق للمفهوم ام لا .

وقد يكون المصداق اعتباريا كما في لفظ البيع فان مفهوم امر اعتباري وهو مبادلة مال بمال في الملكية ، وحيث ان المفهوم اعتباري فالمصاديق اعتبارية فتطبيق هذا المفهوم على المعاملة الخارجية متفرع على وجود اعتبار عرفي للمبادلة في الملكية في مورد ما كالمعاطاة كي يترتب في طول ذلك صدق البيع عليها صدقا حقيقيا فالرجوع للنظر العرفي في المصداق الاعتباري بلحاظ هذه النكتة .

بينما ذهب السيد الامام قده كما مر سابقا الى ان العرف كما هو حجة في تحديد المفهوم فهو حجة في تحديد المصداق لكن بنحو يكون نظره في تحديد المصداق نظرا حقيقيا لا تسامحيا .

ومن هذا الباب الرجوع الى العرف في اخراج الدم المجهري عن مفهوم الدم او ادخال ضواحي البلد في عنوان البلد ، حيث ان المرتكز العرفي يرى بعد المفروغية عن تحديد مفهوم البلد وهو المكان الذي يجمع الناس بسوقه وجامعه وشرطته وبلديته وما اشبه ذلك من المرافق العامة ان من اقام في بلد عشرة ايام فخرج عنه الى محيطها وضواحيها بمقدار يسير فانه لا يخل عرفا بصدق عنوان الاقامة في البلد مما يعني ان نظر العرف في ان الخروج الى ضواحي البلد مصداق للاقامة في البلد رجوع للعرف في المصداق .

و زاد عليه بعض مراجع العصر مد ظله في بحوثه الاستدلالية في كتاب النكاح ان نظر العرف في مقام الصدق حجة وان كان تسامحيا

الامر الثاني :

لقد تقرر عند التعرض لمبنى المحقق الهمداني قده ان

### نظر العرف في مقام الصدق والتطبيق على خمسة اقسام

### القسم الاول :

ما كان على نحو الوضع التعيني وهو حجة اذا كان معاصرا لزمن المعصوم ع، فمثلاً كان عنوان الحول ظاهرا في زمن الرسول ص في السنة القمرية المعتمدة على الاهلة، ولكن في الازمنة المتأخرة كما في زمن العباسيين نتيجة اختلاط العرب بغيرهم شاع اطلاق الحول على السنة الشمسية اطلاقا شائعا الى حد تحقق وضع تعيني للفظ الحول فيما يشمل السنة الشمسية، وكان لهذا الوضع التعيني اثر في الروايات التي تضمنت عنوان الحول الواردة عن الائمة المتأخرين فان شمولها للحول الشمسي كما في روايات الخمس والزكاة بظهورها الحاقي الناشئ عن الوضع التعيني وهو حجة .

لكن شمول الروايات الواردة عن النبي ص المتضمنة للحول للحول الشمسي يتوقف على الحكومة والتوسعة بمعنى كون الوضع التعيني الحاصل في زمن الائمة المتأخرين حاكما على الروايات المتضمنة لعنوان الحول . وهذا انما يتم اذا كان الوضع العرفي محل امضائهم فيصبح حجة . وفي طول حجيته تتحقق له حكومة على الروايات النبوية المتضمنة للحول بحيث يصبح الوضع التعيني الجديد موسعا لمفهومها ببركة امضائه من قبل الائمة المتأخرين.

ومن هذا القبيل مفهوم الايمان

فان عنوان الايمان في زمن النبي ص قد يكون منصرفا لمن امن بالله ورسوله ولكنه في ازمنة الائمة المتأخرين ص بمقتضى الوضع التعيني صار خاصا بمن امن بالله وبالرسول وامامة الائمة المعصومين عليهم السلام فكان الوضع التعيني الممضى من قبل الائمة المتأخرين مضيقا لمفهوم الايات او الروايات النبوية المتضمنة لعنوان الايمان فهو حاكم عليها حكومة تضييق

او فقل ان الوضع التعيني المتأخر تحول الى قدر متيقن في مقام التخاطب مانع من احراز اطلاقها لما يشمل من امن بالله ورسوله وان لم يؤمن بامامة الائمة المعصومين عليهم السلام .

وهذا القسم الاول وهو كون النظر العرفي على نحو الوضع التعيني مما لا يحرز انطابقه على المقام اذ لا نحرز ان هناك وضعا تعينا معاصرا لزمن روايات الاستصحاب موداه ان هناك وضعا تعينيا يوجب ظهور كل دليل يتضمن اثرا لذي الواسطة في شموله لاثر الواسطة ايضا

القسم الثاني :

ما كان مفهوم العنوان الوارد في لسان الدليل متقوما بالنظر العرفي في مقام الصدق كما مثل له باسماء المدن حيث ان مفهوم مكة هو ما صدق عليه عرفا عنوان مكة في كل زمن بحسبه وكذا الامر في عنوان اداة اللهو والقمار والغناء او عنوان الهتك والتعظيم والوهن فان المفهوم قد اشرب فيه الصدق العرفي، في تمام

موارده . ولعله لذلك

ذكر المحقق العراقي قده ان عنوان لا تنقض اليقين بالشك عبارة عن النهي عما يصدق عليه انه نقض لليقين بالشك بالنظر العرفي،

وبناءً على ذلك فصدق لا تنقض اليقين بالشك على مورد البحث وهو ترتيب اثر الواسطة عند استصحاب ذي الواسطة حقيقي، تطبيقا للكبرى العامة وهي ان العنوان الذي هو عبارة عما صدق عليه عرفا انه اداة قمار مثلاً او اداة لهو، يصدق على ما في الخارج عقلا دون تدخل من العرف سواء كان اطلاق العنوان حقيقيا او تسامحيا بشرط كونه اطلاقا عرفيا شائعا فانطباق العنوان في طول ذلك على مصداقه انطباق عقلي قهري

كما افاد المحقق العراقي بان الرجوع للنظر العرفي المسامحي العرفي في المقام رجوع له في المفهوم لا في المصداق اذ بعد المفروغية عن كون مفهوم لا تنقض اليقين بالشك هو عبارة عن (لا ترفع يدك عما يصدق عليه عرفا انه نقض) فانطباق هذا العنوان على ما يراه العرف اثرا لذي الواسطة عند التعبد الاستصحابي بذي الواسطة صدق حقيقي عقلي قهري لا عرفي، فلامعنى لمناقشة ذلك بان العرف مرجع في تحديد المفهوم لا المصداق حيث لم يرجع للعرف في تحديد المصداق وانما رجع اليه في تحديد المفهوم

وبناءً على ذلك يتبين وجه المناقشة في ما ذكره السيد الصدر قده من ان النظر العرفي اذا كان اعتباريا كان حجة وان كان نظرا في مقام الصدق

فتامل

### 125

ويمكن ان يقال

ان ما افاده السيد الصدر قده من الرجوع الى النظر العرفي في المصاديق الاعتبارية ليس طريقا مستقلا عن الرجوع الى النظر العرفي في تحديد المفهوم،

وبيان ذلك بمثالين:

الاول:

اذا فرض ان مفهوم البيع بحسب المرتكز العرفي عبارة عن مبادلة مال بمال في الملكية وقام الاعتبار العقلائي على كون المعاطاة مفيدة لمبادلة مال بمال في الملكية ونتيجة ذلك انطباق عنوان البيع على المعاطاة وشمول ادلة امضاء البيع نحو قوله تعالى احل الله البيع للمعاطاة

فلا رجوع في المقام للنظر العرفي في المصداق وهو كون المعاطاة مصداقا للبيع كي يكون استثناءا من عدم حجية النظر العرفي في مقام الصدق

والوجه فيه ان في البين ثلاثة امور

اولها

تحديد المفهوم وهو ان عنوان البيع عبارة عن مبادلة مال بمال وهذا مما لا اشكال في الرجوع فيه للنظر العرفي فانه رجوع له في تحديد المفهوم

وثانيها

قيام الاعتبار العقلائي على كون المعاطاة مفيدة لمبادلة مال بمال في الملكية والاخذ بالنظر العقلائي هنا لا من باب تحديد المصداق بل لان المفهوم متقوم به حيث ان مفهوم البيع هو مبادلة مال بمال بحسب الاعتبار اذ ليس للمبادلة تقرر واقعي وراء الاعتبار بحيث يكون دور العقل تجاهه الادراك، فقد يكون مصيبا وقد يكون مخطئا وانما واقع المبادلة هو حلول العوض محل المعوض في الملكية بحسب عالم الاعتبار سواء كان اعتبارا عقلائيا او شرعيا

فلا تقرر واقعي وراء المبادلة في وعاء الاعتبار وبالتالي فحيث ان المفهوم متقوم بما يراه المعتبر فالرجوع لما يراه المعتبر ليس من باب الرجوع للنظر العرفي في المصداق بعد المفروغية عن حدود المفهوم وانما هو رجوع للنظر العرفي في حدود سعة المفهوم حيث يشك في ان المبادلة هل تشمل المبادلة المعاطاتية ام تختص بالعقدية فينفى الشك بالرجوع الى الاعتبار العقلائي الذي يرى ان المعاطاة مفيدة لمبادلة مال بمال في الملكية لا انه رجوع للنظر في العرفي في المصداق محضا

وثالثها

انطباق عنوان البيع على المعاطاة في طول الاخذ بالنظر العقلائي في كون المعاطاة مفيدة لمبادلة مال بمال في الملكية وهو انطباق عقلي لا دخل للنظر العرفي فيه

وبذلك يعلم ان المقام وهو الرجوع للنظر العرفي في الامور الاعتبارية ليس من باب الرجوع للنظر العرفي في المصداق وانما هو رجوع للعرف في حدود المفهوم سعة وضيقا

المثال الثاني

ما ذكره السيد الصدر في بحث لا ضرر

من ان عنوان الضرر هو عبارة عن النقص فتارة يدعى اختصاصه بالنقص الواقعي وتارة يقال بشموله للنقص الواقعي والاعتباري،

فان قلنا باختصاص الضرر بالنقص الواقعي فلا شمول فيه لنقص الحق كنقص حق الاختراع فانه لو ثبت لانسان حق الاختراع فان عدم امضاء المشرع لهذا الحق نقص لدى العرف الا انه نقص اعتباري لا نقص حقيقي وبما ان لاضرر ظاهر في خصوص النقص الحقيقي فلادليل على شرعية حق الاختراع

الا ان يقال ان سكوت الشارع عن بناء المرتكز العرفي على ثبوت هذا الحق اذا كان بناءً معاصرا له هو امضاء له فثبوت الحق من ناحية امضاء الشارع له بعدم ردعه عنه لا من جهة شمول لا ضرر

وان قيل كما هو الصحيح بان عنوان لا ضرر واسع فهو شامل بظهوره للضرر الحقيقي والضرر الاعتباري وهو ما يراه المرتكز العرفي ضررا،

وحيث ان مفاد لا ضرر نفي تسبيب الشارع لاي ضرر على المكلف سواء كان حقيقيا ام اعتباريا فمقتضى نفي التسبيب ثبوت الموقف الشرعي الذي يتدارك به الضرر ويسد به بابه، وحيث ان في عدم ثبوت حق الاختراع ضررا عند المرتكز العرفي وكان مفاد لاضرر نفي تسبيب الشارع لاي ضرر الذي يدل بالالتزام على ثبوت موقف له يتدارك به الضرر ويسد به بابه فمقتضاه ثبوت حق الاختراع شرعا.

وان كان بناء العرف على حدوث ضرر عند عدم ثبوت الاختراع بناءً حادثا بعد عصر النص لا معاصرا له اذ ان الطريق لثبوت حق الاختراع ليس مستندا لامضاء الشارع كي يعتبر فيه كون البناء العرفي معاصرا لزمن النص وانما الطريق لإثباته هو نفس شمول دليل لاضرر بلحاظ مدلوله اللغوي للضرر الحقيقي والاعتباري الذي يشمل كل اعتبار لكل ضرر في كل زمان.

وهنا يقال كما في المثال السابق ان في البين ثلاثة امور

اولها

الرجوع للمرتكز العرفي في تحديد مفهوم الضرر في حديث لاضرر الشامل للضررين الحقيقي والاعتباري وهذا رجوع للعرف في تحديد المفهوم

وثانيهما

الرجوع للنظر العرفي في كون عدم ثبوت حق الاختراع ضررا على المكلف وهذا ليس رجوعا للنظر العرفي في المصداق محضا وانما لاجل ان المفهوم متقوم بذلك فهو رجوع للنظر العرفي في حدود سعة المفهوم حيث يشك في ان الضرر الاعتباري المنفي في حديث لاضرر هل يشمل الضرر الحقي ام يختص بالضرر المالي والعيني فينفى الشك بقيام الارتكاز العرفي على ترتيب الضرر عند عدم ثبوت الحق .

وثالثها

انطباق لا ضرر على مورد ثبوت حق الاختراع وهو مورد ترتب الضرر على عدم الوفاء بحق الاختراع وهو انطباق عقلي .

وبناءً على ذلك فان ما ادعي في بعض الكلمات ككلمات السيد الامام قده وبعض الاساتذة دام ظله من ان مصاديق الماهيات الاعتبارية اعتبارية، ان اريد به ان تقوم المفهوم بالحد الاعتباري كما هو في مفهوم البيع يقتضي الرجوع للاعتبار العرفي لبيان حدود المفهوم فهو تام

واما ان اريد به انه بعد المفروغية عن حدود المفهوم سعة وضيقا فان المفهوم الاعتباري لا ينطبق على اي مصداق الا بتدخل الاعتبار العرفي فهو ممنوع اذ لا فرق بين المفاهيم الحقيقية كالماء والدم والمفاهيم الاعتبارية كالبيع والهتك في ان صدقها على افرادها عقلي قهري ولاربط للنظر العرفي به

كما ان ما افيد في كلمات السيد الاستاذ دام ظله من ان ترتب المفهوم على مصداقه في الامور الاعتبارية متوقف على الاعتبار في مقام الصدق وهو المعبر عنه بمتمم الجعل التطبيقي

فمثلاً ماهية الصلاة ماهية عقلائية يراد بها لدى المرتكز العقلائي الصلة الخضوعية المبرزة بمبرز اعتباري يختلف باختلاف الملل والنحل فليست الصلاة عبارة عن الصلة الخضوعية القلبية من دون مبرز وانما الصلة الخضوعية المبرزة بمبرز اعتباري .

واختلاف الملل والنحل في ذلك تدخل من النظر العرفي في مقام الصدق يعبر عنه بمتمم الجعل وهذا يعني ان هناك جعلين جعلا للماهية وهو تحديد مفهوم الصلاة وهي الصلة الخضوعية المبرزة بمبرز اعتباري و جعلا للمصداق وهو ما تختلف فيه الملل والنحل من كيفيات الصلاة واشكالها

الا ان هذا ايضا لو اريد به ان الرجوع للنظر العرفي في الماهيات الاعتبارية رجوع له في الصدق محضا فهو محل منع كما سبق بيانه

واما لو اريد به ان المفهوم الاعتباري للماهية متقوم بالنظر الاعتباري الفعلي الذي يختلف باختلاف الملل والنحل كان الرجوع الى النظر الاعتباري العرفي في تحديد المبرز للصلاة رجوعا له لتقوم المفهوم به فهو رجوع له لكشف حدود المفهوم سعة وضيفا وهو صحيح

فاذا اريد بمتمم الجعل ان المفهوم متقوم بالحاجة لجعل اخر في مقام الصدق يكشف عن سعة المفهوم فهو تام

والنتيجة

انه بناءً على

### القسم الثاني

وهو ما اذا كان مفهوم العنوان عبارة عن ما صدق عليه عرفا كما في اسماء المدن وعنوان الهتك والوهن والتعظيم وما اشبه ذلك الذي يلتقي كله تحت عنوان المفاهيم الاعتبارية سواء كان الاعتبار للماهية او كان الاعتبار في التسمية كما في اسماء المدن حيث ان المفهوم الذي يراد به ما صدق عليه عرفا العنوان يشمل ما كانت ماهية العنوان ماهية اعتبارية كماهية البيع والهتك والتعظيم ونحو ذلك ، او ما كان الاعتبار في مقام التسمية كما في اسماء المدن حيث ان المدار في مفهوم مكة والمدينة وغيرها على ما صدق عليه عرفا هذا العنوان ومن الواضح ان اطلاق العنوان على كل مكان اطلاق اعتباري بنظر العرف وليس اطلاقا اخباريا عن الواقع اذ لاواقع لهذه المدن وراء اعتبار المرتكز العرفي لها

وان كان منطبق العنوان امرا حقيقيا خارجيا وهو مكة او المدينة فهذا من قبيل اطلاق اسم الولد على الماهية الخارجية فان الاب اذا اطلق كلمة محمد على ولده فالاطلاق اعتباري الا ان المسمى به امر حقيقي فلا فرق في ما لو اريد بالمفهوم ما صدق عليه عرفا بين كون المصداق حقيقيا او اعتباريا فان النكتة واحدة وهو ان الرجوع للنظر العرفي في هذه الموارد انما هو رجوع له من حيث كاشفيته عن سعة المفهوم لتقوم المفهوم به لا ان الرجوع اليه رجوع في مقام الصدق محضا

والنتيجة انه ان اريد بلا تنقض اليقين بالشك كما في كلمات المحقق العراقي هو ان لاترفع يدك عما يعد بالنظر العرفي نقضا لليقين بالشك كان الرجوع الى العرف في ان رفع اليد عن اثر الواسطة عند التعبد بذي الواسطة نقض لليقين بالشك ليس رجوعا للنظر العرفي في مقام الصدق محضا بل هو رجوع للنظر العرفي في حدود سعة المفهوم كما افاد المحقق العراقي

### 126

### القسم الثالث :

الرجوع الى النظر العرفي في مقام الصدق على نحو الطريقية لاكتشاف حدود المفهوم سعة او ضيقا:

ومن هذا القبيل الرجوع للنظر العرفي في الدم المجهري حيث لا يراه العرف مصداقا للدم ومقتضاه عدم شمول ادلة حرمة ونجاسة الدم له بلحاظ ان عدم اعتراف العرف بانه دم مرجعه الى اخذ قيد في مفهوم الدم وهو كون الدم بمقدار وحجم محسوس والا لم يكن دما كما تعرض لذلك السيد الصدر في بحوثه

ومن هذا الباب سائر النجاسات كالبول والمني

ومن هذا القبيل ايضا الرجوع للعرف في مصداق الماء حيث ان الماء المختلط بالتراب بنسبة كبيرة كماء الفرات مثلاً يعد بنظر العرف ماءا ، والاخذ بنظر العرف في مثله من باب كاشفيته عن حدود المفهوم بمعنى ان مفهوم الماء ذو سعة يشمل الماء المبتلى بكدرة ترابية بحد معين .

ومن هذا القبيل الرجوع للنظر العرفي في صدق عنوان الحيوان على جثته حيث يطلق عنوان الكلب والخنزير والوحش على الجثة الهامدة بلا تجوز مما يكشف عن ان مفهوم هذه العناوين لا اختصاص فيه بفرض وجدانها لروح الحياة ، مما يعني دوران المفهوم مدار الصورة النوعية .

ومن هذا القبيل ايضا ما ذكر سابقا من الرجوع للنظر العرفي في دخول ضواحي البلد ومحيطه تحت عنوان البلد مما يكشف عن سعة المفهوم لمثله .

وبهذا يتبين التامل فيما افيد في كلمات بعض الاجلة في حاشيته على بحوث في علم الاصول حيث ناقش استاذه السيد الصدر بمناقشتين: الاولى موضع للتامل والاخرى مناقشة متينة

اما الاولى :

فهي ان ما ذكر من ان الرجوع للنظر العرفي لا ينحصر في تحديد المفهوم وفي تشخيص المصاديق الاعتبارية للعنوان بل يشمل النظر العرفي في مقام الصدق اذا كان على نحو الاخبار كما في الرجوع للنظر العرفي في مصداق الدم

وهذه المناقشة ايضا وردت في كلمات السيد الامام قده للاعلام القائلين باختصاص حجية النظر العرفي بتحديد المفاهيم حيث افاد بان النظر العرفي كما هو حجة في تحديد المفهوم فهو حجة في تحديد المصداق بعد المفروغية عن حدود المفهوم الا فيما تصدى الشارع لتحديده بنفسه كالمقادير كالكر والمسافة واقل الحيض واكثره وعدة المطلقة والوفاة ونحو ذلك فان نفس تصدي الشرع للتحديد مانع من الرجوع للنظر العرفي في تحديد المصداق .

الا ان هذه المناقشة موضع تامل:

بلحاظ ان الرجوع للعرف في هذه الموارد انما هو من باب الطريقية لاكتشاف حدود المفهوم سعة وضيقا فهو رجوع للعرف في المصداق على نحو الاخبار عن حدود المفهوم سعة او ضيقا لا لموضوعية في الرجوع اليه في تحديد المصداق .

وهذا ما ذكره السيد الصدر قده بنفسه حيث افاد ان العرف مرجع في تحديد المفاهيم وتشخيص المصاديق الاعتبارية فالمورد الاول من موارد الرجوع للنظر العرفي شامل لما ذكره تلميذه في الحاشية وهو الرجوع للنظر العرفي في المصداق على نحو الاخبار بلحاظ رجوعه للاخبار عن سعة المفهوم بما يشمل المصداق المحدد او ضيقه .

واما المناقشة الثانية

وهي ان من يرى حجية استصحاب ذي الواسطة الخفية في ثبوت اثر الواسطة لذي الواسطة ينطلق من هذه الرؤية وهي الرجوع للنظر العرفي في مقام الصدق على نحو الطريقية لكشف حدود المفهوم سعة وضيقا

وبيان ذلك

ان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك هو عبارة عن النهي عن رفع اليد عما يقتضيه اليقين فان نقض اليقين فرع وجود ما يقتضيه والا لم يكن نقضا له و هذا هو المدلول اللغوي والعرفي للجملة الاسنادية وهي لا تنقض اليقين بالشك وهو مغاير لما افاده المحقق العراقي من اشراب الصدق العرفي في نفس المفهوم ، بل المفهوم في حد نفسه وبحسب مدلوله اللغوي والعرفي لا يتضمن حيثية الصدق العرفي وانما هو النهي عن نقض اليقين بالشك بمعنى النهي عن رفع اليد عما يقتضيه اليقين

وبالتالي فلابد في صدق هذا المفهوم على مورد من الرجوع لحدود ما يقتضيه اليقين فاذا اعتبر في مفهوم اقتضاء اليقين لاثر درجة ضيقة من المحركية بحيث لا يقتضي الحركة الا نحو الاثر المباشر للمتيقن لم يشمل لا تنقض اليقين بالشك لاثر الواسطة الخفية .

واذا كان الملحوظ عرفا في مفهوم ما يقتضيه اليقين درجه واسعة من المحركية بحيث تشمل اثر الواسطة الخفية التي بسبب خفائها يرى ان اثرها مما يقتضيه اليقين بذي الواسطة

فمفهوم ما يقتضيه اليقين عرفا وعلى نحو الحقيقة ذو سعة للأثر غير المباشر اذا كانت الواسطة خفية حيث انه يندرج فيما يقتضيه اليقين بحسب المتبادر عرفا من هذه الجملة الاسنادية ، فاذا فرغ عن شمول جملة ما يقتضيه اليقين لاثر الواسطة الخفية كان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك شاملا لرفع اليد عن اثر الواسطة الخفية ما دام مفهوم لا تنقض اليقين بالشك هو عبارة عن النهي عن رفع اليد عما يقتضيه اليقين .

وبهذا يظهر التامل في ما ورد في كلمات الشيخ الحلي قده حيث فصل بانه ان قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو البناء العملي على المستصحب لم يشمل اثر الواسطة الخفية لعدم كونه اثرا لنفس المستصحب وان قيل ان مفاده النهي عن النقض العملي كان شاملا لاثر الواسطة الخفية حيث ان رفع اليد عنه نقض عملي للمستصحب

اذ يرد على هذا التفصيل:

ان لا فرق بين المبنيين في النتيجة ، فحتى لو قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو الامر بالبناء العملي على المستصحب فان معناه هو الجري وفق ما يقتضيه اليقين بحدوث المستصحب وحيث ان ما يقتضيه اليقين بالمستصحب يشمل اثر الواسطة الخفية

فلا فرق بين كون مفاد دليل الاستصحاب الامر بالبناء العملي على وفق المستصحب او النهي عن النقض العملي لاثر المستصحب فعلى كلا المبنيين يكون شمول لا تنقض اليقين بالشك لترتيب اثر الواسطة الخفية على التعبد الاستصحابي بذي الواسطة شمولا حقيقيا لا تجوزيا مع غض النظر عن مختار المحقق العراقي في المقام

فهذه المناقشة متينة

### القسم الرابع :

هو الرجوع للنظر العرفي في مقام الصدق على نحو القرينية المتصلة بالدليل المؤثرة على ظهوره بحيث ينعقد على ضوء النظر العرفي سعة او ضيقا

وبيان ذلك

ان هناك كبرى لغوية اتفق عليها الاصوليون وهي انصراف المطلق لفرد معين من افراده اما لغلبة الاستعمال او لخفاء الصدق او للقرينة المتصلة ، فمثلاً عنوان (لا ينبغي ) وان كان بحسب مفهومه اللغوي بمعنى ما لا يتيسر الشامل بحسب طبيعي المفهوم لللازم الترك و الراجح الترك الا انه حيث غلب استعماله في راجح الترك اوجبت غلبة الاستعمال انصرافه عند اطلاقه لهذا الفرد وهو فرد رجحان الترك

كما ان قوله في موثق ابن بكير ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله منصرف عن الصلاة في شعر الانسان وفضلات جسمه ونحوها بلحاظ خفاء الصدق فان عنوان ما يحرم اكله على الانسان ينصرف عرفا عن الانسان نفسه ، مع ان الانسان مصداق حقيقي لما يحرم اكله الا ان اسناد هذه الحرمة للانسان بحيث يقول المشرع ما يحرم على الانسان اكله لا يصلى فيه مما يخفى صدقه على الانسان نفسه، ولاجل خفاء الصدق يتحقق انصراف العنوان عن الانسان

وكلا الانصرافين في الموردين حجة لاندراجه في باب الظهور

ولعل من هذا القبيل انصراف عنوان الذهب في النصوص الدالة على حرمة لبس الذهب على الرجال او مانعية لبس من صلاة الرجل عن الذهب الابيض لندرة الفرد في زمن النص او انعدامه وكذلك انصراف النص عن سعة مدلوله اللغوي او سعته لاحتفافه بقرينة ارتكازية او حالية او مقامية .

وحيث اتضحت الكبرى فان من مصاديقها هو الموارد التي يتسامح العرف فيها غافلا بنوعه عن التسامح فانها تشكل قرينة متصلة بالادلة موجبة لانصراف الادلة اليها او عنها

ومن هذا القبيل ما ذكره المحقق الهمداني من ان تسامح العرف في المعصية الصغيرة ببناءه على معذورية من يقوم بها حياءا او صدفة كالجلوس في مجلس الغيبة حياءا او النظرة العابرة للمراة الاجنبية ونحو ذلك بحد لا يلتفت نوع العرف لكونه تسامحا منه فانه يشكل قرينة متصلة بمثل صحيح ابن ابي يعفور الذي ورد فيه : (ان تعرفوه بالستر والعفاف ) الموجب لظهور هذه الرواية بهذه العناوين الواردة فيها في الشمول للمتلبس بالمعصية الصغيرة حيث يرى عرفا انه من اهل الستر والعفاف على نحو الحقيقة لمعذوريته في ما فعل ، ومنشا ظهور الرواية في الشمول لمثله هو انصراف مفهوم الستر والعفاف فيها الى مرتبة من الستر والعفاف تسع لمثل المتلبس بالصغيرة حياءا او صدفة او حرجا .

الا ان تطبيق هذا القسم على محل الكلام وهو شموله لا تنقض اليقين بالشك لاثر الواسطة الخفية محل تامل:

حيث لو فرض في رتبة سابقة ان نسبة العرف اثر الواسطة الخفية لذي الواسطة نظر تسامحي ومنشؤه غفلة نوع العرف عن الواسطة كما ادعي ذلك في نسبة اثر انفعال الملاقي للنجس لكون الملاقى ذا رطوبة مسرية بلحاظ غفلة العرف عن الواسطة بينهما وهي سراية النجاسة

كان انطباق لا تنقض اليقين بالشك على مثل هذا المورد من سنخ الانصراف الحجة. حيث يدعى ان احتفاف دليل لا تنقض اليقين بالشك بعد العرف اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة بسبب غفلته النوعية عن الواسطة موجب لظهوره في الشمول لمورد اثر الواسطة الخفية من باب تأثير القرينة المتصلة على الظهور ، ولكن هذه الغفلة لم تثبت اذ مع اقرار العرف ان المستفاد من لسان الدليل ان الاثر اثر للواسطة لا لذي الواسطة فلا صغرى لخفاء الواسطة بحد يتسامح العرف في نسبة اثرها لذي الواسطة غافلا عن تسامحه لاجل غفلته عن الواسطة نفسها

نعم لو فسرنا خفاء الواسطة بالمبنى المختار لترتب عليه ان اسناد لا تنقض اليقين بالشك لمثل هذا المورد اسناد حقيقي بلا حاجة الى دخوله في القسم الرابع .

### 127

### القسم الخامس

الرجوع لنظر العرف في مقام التطبيق والصدق من باب حجية الاطلاق المقامي

وبيان ذلك:

اذا فرض وجود نظر عرفي تطبيقي تسامحي شائع فانه وان كان ا العرف ملتفتا لكونه نظرا تسامحيا الا انه لشيوعه يحتج به على بعضهم البعض نظير القيود والشروط الارتكازية فمقتضى شيوعه البالغ حد الاحتجاج شمول الادلة له بالاطلاق المقامي

ومن امثلة ذلك:

شيوع اطلاق الشهر على الشهر الملفق

مثلاً لو استؤجر الانسان شهرا لعمل معين وبدأ عقد الاجارة من ثامن الشهر الهلالي فان النظر العرفي قائم على اعتبار انقضاء الشهر بانقضاء ثامن الشهر الهلالي التالي مع انه قد لا يكون المجموع شهرا حقيقيا .

وهذا النظر العرفي في مقام تطبيق عنوان الشهر على الشهر الملفق من شهرين هلاليين نظر تسامحي لكنه لشيوعه في ابواب المعاملات قد بلغ حد احتجاج بعض اهل العرف على بعض به

ومقتضى ذلك شمول الدليل الذي يتضمن اثرا لعنوان الشهر له بالاطلاق المقامي اذ لو لم يكن هذا البناء العرفي التسامحي حجة لنصب المشرع قرينة توجب انصراف عنوان الشهر عنه .

ومن امثلة ذلك عنوان الموت فان هناك نظرا عرفيا تطبيقيا قائما على تطبيق عنوان الموت على توقف القلب عن النبض مدة معينة، وان لم يحرز بذلك موت الدماغ وهذا النظر العرفي التطبيقي تسامحي لان الموت عبارة عن زوال الحياة عن الجسد الا ان شيوعه البالغ حد الاحتجاج به اوجب شمول الادلة المتضمنة لاثار الموت له بالاطلاق المقامي .

بل ورد في كلمات السيد الامام قده وغيره:

ان المستفاد من الاطلاق المقامي لمجموع الادلة اعتبار النظر التسامحي التطبيقي الشائع مطلقا في لا خصوص ادلة معينة .

الا انه سبق التامل في هذا التعميم:

حيث ان شمول الاطلاق المقامي في كل دليل للانظار العرفية التطبيقية التسامحية منوط ببلوغها حد الاحتجاج لا مجرد ان يكون نظرا عرفيا شائعا

وتطبيق هذا القسم على المقام :

انما يتم بدعوى ان اعتبار العرف اثر الواسطة الخفية اثرا لذي الواسطة نظر عرفي تطبيقي شائع بالغ حد الاحتجاج به، ومقتضاه شمول لا تنقض اليقين بالشك له ب الاطلاق المقامي، فان العرف وان كان ملتفتا لكون النظر التطبيقي تسامحيا الا ان اعتداده به حتى في مقام الاحتجاج مع سكوت المشرع وعدم نصبه قرينة توجب انصراف الدليل عنه موجب لشمول الدليل له ب الاطلاق المقامي .

وقبول هذه النكتة يتوقف على احراز بلوغ هذا النظر حد الاحتجاج مع الاعتراف بكونه نظرا تسامحيا

وقد تبين بذلك:

انه على المبنى الثالث وهو مبنى المحقق الاخوند قده من ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل وانما يمتد للاثر غير المباشر بواسطة انحلال التنزيل لتنزيلات عديدة بعدد الاثار فان شمول دليل الاستصحاب على هذا المبنى للاصل المثبت ذي الواسطة الخفية تام على احد نظرين :

النظر الاول:

ان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك هو عبارة عن النهي عما صدق عليه عرفا انه نقض لليقين بالشك كما استظهرناه من كلمات المحقق العراقي قده.

النظر الثاني:

ان اثر الواسطة الخفية اثر حقيقة لذي الواسطة في فرض كون العلاقة بين ذي الواسطة والواسطة علاقة العلة التامة بمعلولها المصححة لاسناد اثر الواسطة لذي الواسطة اسنادا حقيقيا .

ومقتضاه شمول لا تنقض اليقين بالشك حقيقة لفرض التعبد الاستصحابي بذي الواسطة حيث يعتبر اثر الواسطة مما يقتضيه اليقين بذي الواسطة حقيقة وعدم ترتيب الاثر الذي يقتضيه اليقين حقيقة هو نقض لليقين بالشك حقيقة .

هذا تمام الكلام في المبنى الثالث وهو مبنى المحقق الاخوند قده

### المبنى الرابع:

وهو ما ذهب اليه المحقق العراقي قده :

ان مفاد دليل الاستصحاب هو تنزيل المستصحب منزلة الواقع ، ويكفي في صحة التنزيل انتهاؤه لاثر عملي ولو بعشرين واسطة ومقتضاه شمول دليل الاستصحاب للاصل المثبت ذي الواسطة الجلية فضلا عن الخفية .

غاية ما في الامر هو:

دعوى انصراف دليل التنزيل الى الاثر المستند للواسطة الشرعية

وتعليقا على هذا المبنى:

افيد في كلمات السيد الصدر قده:

انه ان ادعي الانصراف الايجابي اي انه اوجد قيدا في لسان الدليل لبا بحيث كان المتبادر من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو مطلوبية ترتيب الاثر المباشر فمقتضاه عدم حجية الرجوع للنظر العرفي في كون اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة بلحاظ انه خارج عن دائرة المتبادر عرفا من عنوان لا تنقض اليقين بالشك ولذلك فهو رجوع للعرف في مقام الصدق ولا حجية له .

وان ادعي الانصراف السلبي لا الايجابي

بمعنى انصراف هذا العنوان عن موارد وجدان الواسطة لا انصرافه لخصوص الاثر المباشر لذي الواسطة

فيمكن ان يقال:

حيث ان النكتة في عدم شمول الاستصحاب للاصل المثبت هو انصرافه عن موارد وجدان الواسطة فمتى زال هذا الانصراف في مورد شمله دليل الاستصحاب اذ المقتضي لشمول دليل الاستصحاب للاصل المثبت تام وهو ظهور دليل الاستصحاب في تنزيل المستصحب منزلة الواقع والمصحح له هو انتهاؤه لاثر عملي ولو بعشرين واسطة شرعية او غير شرعية

فهو شامل بمقتضى عمومه للاصل المثبت ، غاية ما في الامر دعوى وجود المانع وهو انصرافه عن موارد وجود الواسطة غير الشرعية .

فاذا لم يتحقق هذا الانصراف في مورد فقد ارتفع المانع وتم تأثير المقتضي

وفي المقام وهو ما اذا كان الاثر اثرا لواسطة خفية لاانصراف عرفا عنه

فهذا نظير ما ذكره السيد الصدر قده في عدة موارد منها بناء العرف على اثبات التقيد باجراء الاستصحاب في القيد كاستصحاب بقاء النهار الى حين الصلاة لإثبات اتصاف الصلاة بكونها في الوقت لعموم دليل الاستصحاب لتمامية المقتضي وفقد المانع .

ومنها ما لو ورد امر بوجوب اكرام عالم الظاهر في الشخص المتصف بكونه عالما وشك في بقاء علم زيد الى حين الاكرام فان بناء العرف على استصحاب علمه الى حين اكرامه لإثبات تحقق اكرام شخص متصف بكونه عالما . كاف في شمول الدليل له .

و منها استصحاب الجعل لإثبات المجعول في فرض الشك في ارتفاع الجعل لنسخه او لزوال موضوعه فان بناء العرف قائم على استصحاب بقاء الجعل الى حين تحقق الموضوع خارجا لإثبات فعلية المجعول .

ومنها البناء على استصحاب الحرمة التعليقية كاستصحاب حرمة العصير العنبي في فرض غليانه لإثبات الحرمة الفعلية عند غليانه بعد تحوله زبيبا

ونحو ذلك من الموارد .

وما افيد تام.

### المبنى الخامس

وهو ان المستفاد من دليل الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين بتعبير السيد الصدر او التعبد ببقاء المتيقن بتعبير المحقق العراقي قدهما :

وهنا لابد من التفصيل بين اتجاهين

الاتجاه الاول:

هو الاتجاه القائل بان دليل الاستصحاب لا يتكفل اثبات اثر عند التعبد بوجود المستصحب اما لمبنى السيد الصدر من ان موضوع المنجزية احراز الصغرى والكبرى ولاوجود لما يعبر عنه بالمجعول الفعلي وهو الاثر المترتب بالفعل على فعلية الموضوع .

او على مبنى السيد الامام قده من ان المثبت لفعلية الاثر عند التعبد الاستصحابي بوجود الموضوع هو الامارة وهي عبارة عن الدليل الدال على جعل الاثر لموضوعه على نحو القضية الحقيقية والا فدليل الاستصحاب لا يتكفل اثرا عند تحقق التعبد الاستصحابي بوجود الموضوع

فبناءً على هذا الاتجاه ذكر السيد الصدر

انه لا شمول في دليل الاستصحاب للاصل المثبت سواء كانت الواسطة جلية ام خفية .

اذ المفروض ان لاتكفل في دليل الاستصحاب للاثر المباشر فضلا عن غيره وانما ما حكم به العقل هو المنجزية في فرض احراز الصغرى والكبرى

وحيث لم تحرز الصغرى وهي الواسطة وانما احرز ذو الواسطة فلا حكم للعقل بالمنجزية مع عدم احراز صغرى موضوع الاثر وهو الواسطة

ولكن قد يتامل في ذلك:

بناءً على ما افيد في كلمات المحقق العراقي قده في حاشيته على فوائد الاصول:

حيث ذهب الى ان النكتة في اسراء اثر الواسطة لذي الواسطة هي رؤية العرف عينية الوجود بين الواسطة وذي الواسطة اذ استظهر من البناء العرفي على ترتيب اثر الواسطة على ذي الواسطة رؤية العرف ان وجود ذي الواسطة عين وجود الواسطة، بمعنى ان عدم الانفكاك بينهما عقلا اوجب ذلك . فمثلاً حيث لا يعقل انفكاك وجود الرطوبة المسرية بالفعل للنجس و وجود سراية النجاسة اوجب ذلك ان يرى العرف وجود الرطوبة المسرية بالفعل عين سراية الرطوبة

وان خلو العضو اثناء الوضوء من الحاجب عند جريان الماء عليه هو عين انغمار موضع الحاجب بالماء وليس شيئا اخر

فاذا تم ذلك فمقتضاه تنجز اثر الواسطة عند التعبد الاستصحابي بذي الواسطة حيث ان ما يحكم به العقل هو تنجز الاثر عند احراز الكبرى والصغرى والمفروض ان الكبرى وهي ان الملاقي للنجس ذي الرطوبة المسرية متنجس محرزة

واما الصغرى وهي وجود سراية الرطوبة فهي محرزة بالاستصحاب حيث ان التعبد بوجود الرطوبة المسرية بالفعل الى حين الملاقاة هو عين التعبد بوجود سراية النجاسة من الملاقى للملاقي، فتنجز اثر الواسطة لاحراز الكبرى بالوجدان واحراز الصغرى بالتعبد

وبالتالي فعلى مبنى المحقق العراقي قده لاقصور في شمول دليل الاستصحاب للاصل المثبت ذي الواسطة الخفية حتى على الاتجاه القائل بان دليل الاستصحاب لايتكفل اثبات الاثر وانما يحكم العقل بمنجزية الاثر عند احراز الصغرى والكبرى

او على مبنى ان المتكفل لإثبات الاثر هو الامارة اذا احرزت صغرى الموضوع وحيث قد احرزت صغرى الموضوع بالتعبد الاستصحابي ترتب الاثر

وياتي الكلام في الاتجاه الثاني

### 128

الاتجاه الثاني

ان في التعبد بوجود المستصحب اثرا فعليا يترتب على فعلية المستصحب وبناء على ذلك فيمكن القول بان التعبد الاستصحابي بوجود ذي الواسطة يكفي لترتب اثر الواسطة الخفية عليه

وبيان ذلك بمقدمتين تعرض لهما بعض الاجلة في تعليقته على البحوث

المقدمة الاولى

ان المثبت للاثر الفعلي عند جريان الاستصحاب ليس هو دليل ثبوت الاثر لموضوعه بضميمة الاستصحاب اذ المفروض ان دليل الاستصحاب ليس له ورود ولا حكومة واقعية على دليل الاثر اذ لو كان لدليل الاستصحاب ورود او حكومة واقعية على دليل ثبوت الاثر لورد الا شكال بان موضوع الاثر في دليله الكبروي هو الواسطة لا ذو الواسطة فضميمة دليل الاستصحاب اليه لا يوجب ترتبه على ذي الواسطة

وانما نسبة دليل الاستصحاب الى دليل الاثر هي الحكومة الظاهرية لا الواقعية

وبالتالي لاوجه للرجوع في المقام وهو ثبوت اثر الواسطة لذي الواسطة الى دليل الاثر فان دليل الاثر ناظر للواقع والمقام هو مقام فعلية اثر الواسطة ظاهرا عند التعبد بذي الواسطة ومقتضاه الرجوع لمفاد دليل الاستصحاب لانه الدليل المتكفل لثبوت الاثر الفعلي عند التعبد بوجود المستصحب

المقدمة الثانية

اذا فرض ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء اليقين او التعبد ببقاء المتيقن فان المدلول الالتزامي له هو التعبد ببقاء اليقين او المتيقن عملا وهو عبارة عن حكم الشارع ببقاء مقتضيات اليقين او مقتضيات المتيقن من حيث كونه متيقنا وحيث ان اثر الواسطة من مقتضيات اليقين بذي الواسطة او من مقتضيات ذي الواسطة بما هو متيقن بلحاظ ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة بالنظر العرفي الحقيقي فمقتضاه ان التعبد ببقاء اليقين او المتيقن عملا تعبد ببقاء مقتضياتهما وحيث ان اثر الواسطة من مقتضياتهما كان التعبد ببقاء اليقين او المتيقن تعبدا بثبوت اثر الواسطة لذي الواسطة بالفعل

والمتلخص مما سبق بيانه انه

ان كان المختار في تحليل مفاد دليل الاستصحاب ما ذهب اليه السيد الصدر قده وهو ان دليل الاستصحاب لا يتكفل ثبوت اثر فعلي للمستصحب بالمباشرة فضلا عن غيرها وانما احراز الكبرى والصغرى موجب عقلا لتنجز اثر المستصحب فلاحجية للاصل المثبت وان كانت الواسطة خفية اذ المفروض ان احراز الكبرى لا يكفي لتنجز الاثر ما لم تحرز الصغرى والمفروض ان الصغرى الماخوذة في دليل الاثر هي الواسطة لا ذو الواسطة فالتعبد الاستصحابي بوجود ذي الواسطة لا يثبت تنجز اثر الواسطة

الا بناء على نكتة المحقق العراقي من رؤية العرف عينية وجود ذي الواسطة ووجود الواسطة ولكن لم يثبت بناء المرتكز العرفي عليه

وكذا الكلام بناءً على مبنى السيد الامام قده من ان المتكفل لثبوت الاثر الفعلي للمستصحب عند التعبد به هو الدليل الدال على الاثر كبرويا

فانه على هذا المبنى لا حجية للأصل المثبت حتى مع كون الواسطة خفية ما دام دليل الاثر الكبروي قد اخذ في موضوعه الواسطة لا ذو الواسطة

واما على غير هذين المبنيين

في تحليل مفاد دليل الاستصحاب يكون الاصل المثبت ذو الواسطة الخفية بالمعنى الذي ذكرناه وهو ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة حقيقة حجة سواء فرض ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين عملا او التعبد ببقاء المتيقن عملا او النهي عن نقض اليقين بالشك نقضا عمليا او جعل الحكم المماثل او تنزيل المستصحب منزلة الواقع او اعتبار الاستصحاب علما

فعلى جميع هذه المسالك في تحليل مفاد دليل الاستصحاب يكون شمول لا تنقض اليقين بالشك لترتيب اثر الواسطة الخفية على ذي الواسطة عند ثبوته بالاستصحاب شمولا حقيقيا

اما للنكتة التي افادها المحقق العراقي

وهي ان المتبادر عرفا من لا تنقض اليقين بالشك هو النهي عن رفع اليد عما يصدق عليه نقض اليقين بالشك عرفا الشامل لكل ما يصدق عليه نقض اليقين بالشك بالنظر العرفي

او للنكتة التي بنينا عليها

وهي ان المتبادر عرفا من هذه الفقرة وهي لا تنقض اليقين بالشك النهي عن رفع اليد عما يقتضيه اليقين او يقتضيه المتيقن وحيث ان اثر الواسطة اثر حقيقة لذي الواسطة كان رفع اليد عنه عند ثبوت ذي الواسطة بالاستصحاب نقضا لليقين بالشك حقيقة

هذا تمام الكلام في حجية الاصل المثبت مع خفاء الواسطة

### وبقي تنبيه تعرض له المحقق الايرواني وهو:

هل ان هناك تعارضا بين جريان الاستصحاب في ذي الواسطة لترتيب اثر الواسطة وبين استصحاب عدم الواسطة لنفي الاثر ؟

فمثلاً وجوب قضاء الصلاة اثر للفوت فلو شك في اتيانه بالصلاة بين الحدين وجرى في حقه استصحاب عدم الصلاة فحيث ان الاستصحاب اثبت عدم الصلاة ترتب على عدم الصلاة الثابت بالاستصحاب وجوب القضاء وذلك لانه وان كان اثرا في دليله للواسطة وهي الفوت الا ان الواسطة حيث انها واسطة خفية كان اثرها اثرا لعدم الاتيان فاستصحاب عدم الاتيان موجب لترتب اثر الفوت عليه وهو وجوب القضاء

فهل ان استصحاب عدم الاتيان المثبت لوجوب القضاء معارض باستصحاب عدم الفوت النافي لوجوب القضاء ام لا

ولابد هنا من التفصيل بين نظرين

الاول

ما ذهب اليه المحقق العراقي قده من ان وجود الواسطة عين وجود ذي الواسطة بالنظر العرفي ونتيجته ان الفوت هو عين عدم الاتيان بالصلاة بين الحدين ومقتضاه ان الجاري في المقام خصوص استصحاب عدم الاتيان الذي يترتب عليه وجوب القضاء

ولا وجه لمعارضته باستصحاب عدم الواسطة اي عدم الفوت اذ لامعنى لاستصحاب عدمها بعد ثبوت وجودها بعين ثبوت وجود ذي الواسطة فكل حادث ثبت وجوده او عدمه بالاستصحاب فلامعنى لمعارضته بالاستصحاب النافي اذ ليس لعدمه حالة سابقة

فثبوت عدم الاتيان بالصلاة التي ترتب عليه وجوب القضاء ليس معارضا باستصحاب عدم الفوت

النظر الثاني

ما هو المختار في تحليل مبنى صاحب الكفاية قده من ان وجود الواسطة وان كان مغايرا بحسب النظر العرفي لوجود ذي الواسطة الا ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة بالاسناد الحقيقي العرفي ما دامت الواسطة معلولا لذي الواسطة على نحو العلية التامة بحيث لافعلية لاثر الواسطة الا بفعلية ذي الواسطة ولاملاك لاثر الواسطة الا ببركة وجود ذي الواسطة

وبناء على ذلك

فيمكن ان يذكر في المقام محتملات ثلاثة

الاول

هو المعارضة :

وهو ما ذكره المحقق الايراواني:

نظير ما ادعي من المعارضة بين استصحاب عدم الجعل واستصحاب المجعول فاذا ثبتت نجاسة الماء المتغير بالنجاسة ثم زال تغيره من قبل نفسه وشك في بقاء النجاسة كان استصحاب المجعول وهو استصحاب بقاء النجاسة بعد زوال التغير معارضا باستصحاب عدم سعة القانون وهو قول المولى (الماء المتغير بالنجاسة متنجس) للماء الذي زال تغيره من قبل نفسه فمقتضى استصحاب عدم الجعل الزائد اي عدم سعة القانون لمثل هذا المصداق هو نفي النجاسة فيتعارضان

وكذلك الامر في المقام

فان استصحاب وجود ذي الواسطة من اجل اثبات ترتب اثر الواسطة معارض باستصحاب عدم الواسطة النافي للاثر

المحتمل الثاني

ما ذهب اليه السيد الشهيد قده

من عدم المعارضة بين الاستصحابين

سواء على مبنى القوم او على مبناه

اما على مبنى القوم من ان الاستصحاب يتكفل ثبوت اثر فعلي للمستصحب فان المفروض ان المرتكز العرفي يرى ان الاثر وهو وجوب القضاء مثلاً موضوعه ليس هو خصوص الواسطة وهي الفوت بل الجامع بين الواسطة وهي الفوت وذي الواسطة وهو عدم الاتيان بالصلاة ومقتضى كون موضوع الاثر هو الجامع ان لا معارضة بين الاستصحابين اصلا حيث ان استصحاب عدم الاتيان بالصلاة بين الحدين يثبت الجامع باثبات احد فرديه وهو ذو الواسطة فيترتب اثر الجامع عليه

ولا يعارض باستصحاب عدم الواسطة اذ المفروض ان استصحاب عدم الواسطة ينفي احد فردي الجامع ولا ينفي الفرد الاخر فهو ينفي وجوب القضاء من ناحيته اي ان وجوب القضاء المترتب على الفوت منفي لانتفاء الفوت باستصحاب عدمه لكنه لا ينفي وجوب القضاء المترتب على الفرد الاخر من الجامع وهو وجود ذي الواسطة اذ نفي الفرد لا ينفي الجامع بينما ما يثبت الفرد يثبت الجامع فلا تعارض بين الاستصحابين

واما على مبنى السيد الصدر قده

من ان الاستصحاب لا يتكفل ثبوت اثر فعلي للمستصحب وانما العقل يحكم بتنجز الاثر عند احراز الكبرى والصغرى فلامعارضة بين الاستصحابين ايضا حيث ان استصحاب عدم الاتيان بالصلاة بين الحدين مثلاً بضميمة احراز ما دل على وجوب القضاء عند فوت الصلاة موجب لحكم العقل بتنجز اثر وجوب القضاء لاحراز الكبرى والصغرى بلحاظ ان موضوع تنجز هذا الاثر هو الجامع بين الواسطة وذي الواسطة فاذا ثبت باستصحاب عدم الاتيان تحقق ذي الواسطة تنجز اثره لانه اثر للجامع فمتى ما ثبت الجامع وجدانا او تعبدا تنجز اثره وقد ثبت جامع الموضوع ببركة الاستصحاب تنجز اثره بعد ضميمة احراز الكبرى

واما استصحاب عدم الفوت فانما ينفي التنجز من جهته لا من جميع الجهات

والنتيجة ان لا معارضة بين الاستصحابين

المحتمل الثالث

وهو دعوى الحكومة العرفية التي تتلخص في حكومة الاصل الناسخ على الاصل المنسوخ

وهنا تقريبان للحكومة متعاكسان

الاول

ان الاستصحاب المثبت لذي الواسطة محكوم بالاستصحاب النافي للواسطة والسر في ذلك ان التعبد بذي الواسطة انما يثبت فعلية اثر الواسطة ببركة قيام المرتكز العرفي على ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة الا ان هذا البناء في طول ثبوت الاثر للواسطة اذ لولا قيام الدليل على ان وجوب القضاء اثر للفوت وهو الواسطة لما تحقق في طوله بناء عرفي على التوسع في موضوعه بجعل موضوعه هو الجامع بين الواسطة وذي الواسطة

فبناء المرتكز العرفي على سراية اثر الواسطة لذي الواسطة فرع ثبوت هذا الاثر للواسطة نفسها

فبالتالي اذا قام اصل ينفي ثبوت الاثر للواسطة فلا تصل النوبة لجريان الاصل في ذي الواسطة فان هاتين الحالتين اذا عرضتا على العرف وهما ثبوت ذي الواسطة من اجل اسراء اثر الواسطة اليه ونفي الواسطة من اجل نفي اثرها رأى المرتكز العرفي ان الثاني ناسخ للاول لان اثبات الاول للاثر فرع ثبوت الاثر للثاني والمفروض ان مقتضى الاصل في الثاني نفي الاثر .

فاستصحاب عدم الواسطة كاستصحاب عدم الفوت حاكم بالحكومة العرفية المبنية على قرينية النسخ عرفا على استصحاب ذي الواسطة

التقريب الثاني

ان يقال بالعكس وهو ان النكتة في حكومة اصل على اصل ان يتكفل الاصل الحاكم معالجة الشك في مورد الاصل المحكوم دون العكس

فمثلاً الثوب المتنجس المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة اذا جرت قاعدة الطهارة في الماء عالجت الشك في الثوب لا العكس فان الشك في بقاء نجاسة الثوب او ارتفاعها مسبب عن الشك في طهارة الماء ونجاسته فجريان اصالة الطهارة في الماء يتكفل معالجة الشك في الثوب من حيث بقاء النجاسة وارتفاعها

فلذلك يكون جريان اصالة الطهارة في الماء حاكما على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به

بينما استصحاب النجاسة في الثوب لا يعالج الشك في الماء فان الشك في ان نجاسة الثوب باقية ام مرتفعة مما لا تتكفل معالجة الشك في الماء من حيث طهارته ونجاسته فلم يكن استصحاب بقاء نجاسة الثوب حاكما على اصالة الطهارة في الماء وانما الصحيح هو العكس

فكذلك الامر في المقام

فان استصحاب عدم الاتيان بالصلاة بين الحدين يتكفل معالجة الشك من حيث وجوب القضاء وعدمه فان شك المكلف في وجوب القضاء وعدمه مما يرتفع باستصحاب عدم الصلاة بين الحدين لانه مثبت لوجوب القضاء مباشرة حيث ان وجوب القضاء اثر له حقيقة بالنظر العرفي

بينما استصحاب عدم الفوت لا يتكفل معالجة الشك في الاتيان بالصلاة وعدمها فان الشك في فوت الصلاة المفضي لوجوب القضاء وعدمه مما لا يتكفل رفع الشك في الاتيان بالصلاة بين الحدين وبالتالي فاستصحاب عدم الفوت لا حكومة فيه على استصحاب عدم الاتيان بالصلاة لانه لا يتكفل معالجة الشك في مورده وانما الامر بالعكس

فالحاكم هو استصحاب عدم الاتيان بالصلاة لا استصحاب عدم الفوت

فتامل .

هذا تمام الكلام في جريان الاصل المثبت مع خفاء الواسطة .

وياتي الكلام في جريان الاصل المثبت مع جلاء الواسطة.

### 129

### وقع الكلام في حجية الاصل المثبت مع جلاء الواسطة

والبحث في مقامين : في الصغرى والكبرى

### المقام الاول وهو البحث الصغروي

حيث مثل للأصل المثبت مع جلاء الواسطة بأمثلة ثلاثة وقع الكلام في جريان الاستصحاب فيها مع غمض النظر عن الكبرى

المثال الاول

ما ذكره صاحب الكفاية (قده) وهو النسبة بين العلة التامة ومعلولها ، حيث افيد ان استصحاب بقاء العلة التامة موجب لترتب اثر المعلول عرفا

حيث ان التفكيك بين التعبد باثر العلة والتعبد باثر المعلول مرفوض عرفا اذ كما ان بين الاثرين تلازما واقعيا فان بينهما تلازما جعليا بحسب النظر العرفي .

الا ان المحقق الاصفهاني قده في نهاية الدراية ج ٥ ص٠ ١٩

اورد على ذلك بان علاقة العلة التامة بمعلولها ليس من صغريات حجية الاستصحاب مع جلاء الواسطة،

وبيان ذلك بذكر مقدمات ثلاث:

الاولى:

ان محل البحث هو في الملازمة بين التعبد باثر العلة التامة والتعبد باثر المعلول وليس بين العلة والمعلول

والوجه في ذلك ان ترتب المعلول على العلة التامة اما عقلي او شرعي

فان كان عقليا فليس موردا للتعبد الشرعي اذ التعبد به اشبه بتحصيل الحاصل،

وان كان شرعيا بمعنى ان نسبة المعلول بنظر الشارع الى علته نسبة الحكم لموضوعه فلاحاجة الى توسيط علقة العلية بينهما، فانه اذا كانت نسبة العلة للمعلول نسبة الموضوع للحكم شرعا فلاريب في ان التعبد بالموضوع تعبد بالحكم والتعبد بالشرط تعبد بالمشروط بلا حاجة الى اقحام علقة العلية بينهما مما يعنى ان محل البحث ليس في علاقة العلة التامة بمعلولها كي يقال كما لاانفكاك بين وجود العلة التامة ووجود معلولها واقعا فكذا لاانفكاك بينهما جعلا

وانما محل البحث

في الملازمة بين الاثر الجعلي للعلة التامة والاثر الجعلي للمعلول، فاذا تم التعبد بالاثر الجعلي للعلة التامة فهل يستلزم ذلك التعبد باثر المعلول ام لا

المقدمة الثانية

انه لا يتصور اليقين بحدوث العلة التامة من دون اليقين بحدوث المعلول، فان مقتضى العلية التامة عدم تخلف المعلول عن علته عقلا وبالتالي فمتى حدث اليقين بالعلة التامة حدث اليقين بالمعلول، فان كان في البين يقين ببقاء العلة التامة فهناك يقين ببقاء المعلول ايضا ولاحاجة للاستصحاب لليقين ببقاء كل منهما المقتضي لترتب اثر كل منهما بالوجدان لا بالتعبد

وان كان هناك شك في بقاء العلة التامة بعد اليقين بحدوثها فهناك شك في بقاء المعلول بعد اليقين بحدوثه، ولازم ذلك شمول دليل الاستصحاب لكليهما

فكما يجري استصحاب بقاء العلة لتحقق موضوع الاستصحاب فيه، كذلك يجري استصحاب المعلول لنفس النكتة

والتلازم بين التعبد باثر العلة والتعبد باثر المعلول بلحاظ جريان الاستصحاب في كل منهما لا من باب حجية الاصل المثبت في شيء فان ثبوت اثر المعلول لا لاجل التعبد بالعلة بل لاجل جريان الاستصحاب في المعلول نفسه

وهذا خارج عن محل البحث

المقدمة الثالثة

قد يقال ان اليقين بحدوث العلة ليس مساوقا لليقين بحدوث المعلول كي يشمل دليل الاستصحاب كليهما ، اذ قد يكون الشيء علة تامة في فرض بقاءه لا في حدوثه، فليس حدوثه علة تامة كي يكون اليقين بحدوثه يقينا بحدوث المعلول وانما عليته التامة منوطة ببقائه ، وحيث يشك في بقاءه فلايقين بحدوث المعلول اذ وجوده منوط ببقاء العلة لا بحدوثها .

فاذا ثبت بقاؤها بالتعبد الاستصحابي كان تعبدا بحدوث المعلول والتعبد بحدوث المعلول تعبد باثره فتتحقق الملازمة العرفية بين التعبد باثر العلة و التعبد باثر المعلول

لا من باب شمول دليل الاستصحاب لكليهما .

ولكن ذلك مدفوع

بانه لا يعقل ان يكون الشيء علة تامة في بقاءه من دون ان يكون علة تامة في حدوثه،

والسر في ذلك

ان العلة التامة مما لا يتصور عليتها اللحظية بمجرد حدوثها ، بمعنى انه لا يتصور ان لا توجد العلة الا ومعلولها معها ، فان تأثير أي علة في وجود المعلول يفتقر الى الزمن ولو ثانية اما لان الزمن دخيل في تمامية العلة او لان الزمن مساوق لما هو دخيل في تمامية العلة وهو انضمام الشرط وارتفاع المانع

فمثلاً لا يعقل ان تكون النار علة تامة بالفعل لاحراق الجسم في لحظة حدوثها، وانما فعلية التاثير التام مفتقرة الى زمن ما ولو كان ثانية، اما لان الزمن دخيل في العلية التامة او لانه مساوق لانضمام الشرط وفقد المانع

وبناءً على ذلك: فيرد السؤال: ما هو المقصود من ان اليقين بحدوث العلة ليس يقينا بحدوث المعلول؟ بلحاظ ان العلية متوقفة على البقاء

فان كان المقصود به :

ان اليقين بجزء العلة وهو المقتضي ليس يقينا بحدوث المعلول؟ فهذا خلف محل الكلام اذ لم يحصل يقين بحدوث العلة التامة كي يقال ان مقتضى استصحاب بقاءها ترتب المعلول وترتب اثره ، وانما الذي حصل اليقين بحدوثه هو جزء العلة فعدم اليقين بحدوث المعلول لعدم اليقين بحدوث العلة التامة لا لان العلة ليست علة بحدوثها

وان كان المقصود:

ان هناك يقينا بحدوث العلة التامة لكن لا يلزم منه يقين بحدوث المعلول فهو امر غير معقول اذ متى صدق عليه انه علة تامة كان اليقين بحدوثه يقينا بحدوث المعلول فقبل تمامية اجزاء العلة ولو لعدم مرور زمن لايقين بحدوث العلة التامة وبعد تمامية اجزاء العلة كما يتحقق يقين بحدوث العلة التامة يتحقق يقين بحدوث المعلول

فان جميع العلل بالنسبة لمعاليلها انما تكون عليتها بقائية لا حدوثية اذ لا يتصور ان يكون الشيء في لحظ حدوثه علة تامة بحيث لا يوجد الا على نحو العلية التامة وانما عليته التامة تفتقر الى زمن

فلا صغرى لدعوى ان الشيء قد يكون علة ببقائه لا بحدوثه

وقد يجاب عن ايراد المحقق الاصفهاني قده بأجوبة ثلاثة

الجواب الاول

ما ذكره سيد المنتقى قده كما في ج 6 ص 219: مناقشة لما ذكره المحقق الاصفهاني

حيث قال:

يمكن فرض مورد يتحقق اليقين بالعلة التامة فيه ولا يمكن اجراء الاصل في المعلول كما لو فرض ان فعلا واحدا تدريجيا يكون علة لحصول موجودات متكثرة ومتعددة بنفس استمرار وجوده كما لو فرض ان حركة اليد علة للقتل ما دامت مستمرة، ، ففي كل آن يحصل فرد للقتل، فمع الشك في بقاء العلة التامة و هي الحركة يمكن استصحابها، و لا يمكن إجراء الأصل‏ في‏ المعلول‏ لتكثره و تعدد افراده، فهو في هذا الآن مشكوك الحدوث، و ما تعلق به اليقين قد تصرم و انتهى و لا شك في بقائه.

ومحصل جوابه

ان هناك فرضا يتصور فيه اليقين بحدوث العلة التامة والشك في بقاءها بحيث تكون مجرى للاستصحاب من دون يقين بحدوث المعلول فضلا عن الشك في بقاءه بحيث يكون مجرى للاستصحاب

فدليل الاستصحاب شامل للعلة لاجل الشك في بقاءها من دون شموله للمعلول لاجل الشك في حدوثه، فتتم دعوى الكفاية من ان شمول دليل الاستصحاب للعلة بالتعبد ببقاءها تعبد بحدوث المعلول وهو تعبد باثره.

ولكن من الواضح ان الجواب غير وارد على ما افيد في كلمات المحقق الاصفهاني قده

وذلك لان المنظور في علية الوجود التدريجي لمعلولاته كعلية استمرار الحركة لافراد القتل على نحو العموم الاستغراقي او علية الحركة للمجموع بما هو مجموع او علية الحركة لما لم يحدث بعد من افراد القتل ،

فان كان المنظور هو الاول وهو علية استمرار الحركة لكل فرد من القتل فالمفروض حصول اليقين بالعلة التامة والمعلول حدوثا وبقاءً، فان علية استمرار الحركة لكل فرد انما تكون على نحو العلية التامة في فرض المسامتة والمتاخمة بين آن استمرار الحركة وحدوث الفرد المنظور من القتل، فهناك يقين تام بالعلية التامة ويقين بالمعلول ويقين ببقاء العلية ويقين ببقاء المعلول وقد تصرم كلاهما حيث انتقلت الحركة لفرد اخر من القتل

وبعبارة اخرى

كما ان للقتل افرادا فان للحركة افرادا وكما ان كل فرد من القتل معلول فان لكل جزء من الحركة في كل آن علية تامة لذلك الفرد من القتل فان هذا هو مقتضى نسبة الحركة لافراد القتل على نحو العموم الاستغراقي

فهناك عليات متعددة بعدد المعلولات فاذا نظرنا لكل فرد للعلية بالنسبة لكل فرد من المعلول فهناك يقينان بحدوث علة تامة وحدوث معلولها ويقينان بتصرم العلة التامة وتصرم معلولها لحدوث علية اخرى لمعلول اخر

وهذا خارج عن محل البحث

وان كان المنظور:

هو علية استمرار الحركة من حيث انها وجود واحد لافراد القتل على نحو العموم المجموعي لا الاستغراقي

فيرد اشكال المحقق الاصفهاني

فان اليقين بحدوث الحركة يقين بحدوث القتل على نحو العموم المجموعي حيث حدث هذا العام المجموعي بحدوث اول فرد من افراد القتل

وكما ان هناك شكا في بقاء الحركة فهناك شك في بقاء القتل على نحو العموم المجموعي فدليل الاستصحاب شامل لكليهما

وان كان المنظور هو النسبة بين علية استمرار الحركة وما لم يحدث بعد من افراد القتل فان النسبة بينهما نسبة المقتضي للمقتضى لا نسبة العلية التامة للمعلول واثبات المقتضى باستصحاب بقاء المقتضي من اوضح انواع الاصل المثبت

فلو كان هذا هو مدعى القائلين بحجية الاصل المثبت في فرض جلاء الواسطة فليس هو المنظور في كلام المحقق الاصفهاني كي يكون جوابا عنه حيث ان منظور كلامه هو فرض اليقين بالعلة التامة لا فرض اليقين بحدوث المقتضي

والنتيجة

ان اليقين بحدوث العلة التامة يقين بحدوث المعلول والشك في بقاء العلة شك في بقاء المعلول

فدليل الاستصحاب شامل لكليهما وثبوت اثريهما في هذا الفرض بمقتضى شمول دليل الاستصحاب لا بالملازمة العرفية بينهما

### 130

الا يراد الثاني على ما افيد في كلمات المحقق الاصفهاني قده

انه لا ملازمة بين جريان الاستصحاب في العلة و الاستصحاب في المعلول

والوجه في ذلك

ان الملازمة انما تتم لو فسر اليقين في روايات الاستصحاب كما في صحيح زرارة (لا تنقض اليقين بالشك) باليقين الوجداني

حيث يصح ان يدعى ان اليقين بحدوث العلة مساوق لليقين بحدوث المعلول والشك في بقاء العلة مساوق للشك في بقاء المعلول

ومقتضاه شمول دليل الاستصحاب لهما معا

واما لو قيل كما هو الصحيح ان المراد بعنوان اليقين في روايات الاستصحاب هو مطلق الاحراز، سواء احرز الحدوث بمحرز وجداني او تعبدي ، وسواء كان المحرز التعبدي امارة او اصلا

فلا ملازمة بين جريان الاستصحاب في العلة وجريان الاستصحاب في المعلول .

فمثلاً اذا ثبت وجود الرطوبة المسرية في المتنجس بالأصل العملي كما لو كانت اليد ذات رطوبة مسرية قبل تنجسها، وشك في انها حينما حملت عين النجاسة ما زالت ذات رطوبة مسرية ام لا، فاستصحبت الرطوبة المسرية الى حين حمل اليد لعين النجاسة، وعندما لاقت اليد الثوب شك في بقاء الرطوبة المسرية التي ثبت وجودها حين نجاسة اليد بالاستصحاب فيجري استصحاب اخر لبقاء الرطوبة المسرية الى حين ملاقاة الثوب

ففي المثال يقال

ان احراز العلة وهي الرطوبة المسرية حين نجاسة اليد ليس ملازما لاحراز المعلول وهو السراية، لاجل ان لا ملازمة بين احراز العلة بالاصل العملي واحراز المعلول فلا ملازمة بين جريان الاستصحاب في العلة وهو استصحاب بقاء الرطوبة المسرية الى حين ملاقاة الثوب وجريان الاستصحاب في المعلول وهو بقاء السراية الى حين ملاقاة الثوب

فيتصور ان تثبت ملازمة تعبدية بين اثر العلة واثر المعلول

الا يراد الثالث

ان الظاهر من كلمات الاعلام القائلين بان التعبد باثر العلة ببركة الاستصحاب ملازم للتعبد باثر المعلول انها ناظرة للعلة التامة عند انضمام الشرط،

ومثال ذلك ما سبق وهو ما اذا حصل يقين بوجدان اليد رطوبة مسرية بحيث لو لاقت جسما اخر لكانت علة لسراية الرطوبة من الملاقى للملاقي

فحينئذ التعبد ببقاء الرطوبة المسرية الى حين الملاقاة لترتيب اثر الرطوبة المسرية مستلزم عرفا للتعبد باثر المعلول وهو سراية الرطوبة

وحيث ان المنظور هو العلة التامة عند انضمام الشرط فلا ملازمة بين جريان الاستصحاب في العلة وجريانه في المعلول

وقد اشكل على ذلك سيدنا الخوئي قده في مصباح الاصول ج2 ص 192

في مناقشته صاحب الكفاية

انه ان كان مراده من عدم امكان التفكيك بين التعبد بالعلة والتعبد بالمعلول العلة التامة فيرد عليه انه لا يتصور امكان اليقين بالعلة التامة بلا يقين بمعلولها فالمعلول والعلة كلاهما متعلق لليقين والشك ومورد للتعبد الاستصحابي بلا حاجة للقول بالأصل المثبت

وان كان مراده هو العلة الناقصة بان يراد بالاستصحاب اثبات جزء العلة مع ثبوت الجزء الاخر بالوجدان فبضم الوجدان الى الاصل يثبت وجود المعلول ويحكم بترتب الاثر، كما في استصحاب عدم الحاجب فانه بضم صب الماء في الوضوء بالوجدان الى المستصحب وهو عدم الحاجب يثبت وجود الغسل الوضوئي في الخارج ويحكم برفع الحدث

ففيه

انه لا ملازمة بين التعبد بالعلة الناقصة وهي جزء العلة والتعبد بالمعلول عرفا

كيف ولو استثني من الاصل المثبت هذا لما بقي في المستثنى منه شيء، فيلزم الحكم بحجية جميع الاصول المثبتة فان الملزوم ولازمه اما ان يكونا من العلة الناقصة ومعلولها واما ان يكونا معلولين لعلة ثالثة وعلى كلا التقديرين يكون استصحاب الملزوم موجبا لإثبات اللازم بناءً على الالتزام بهذه الملازمة عرفا فلا يبقى مورد لعدم حجية الاصل المثبت

ولكن الا يراد محل تامل:

والوجه في ذلك

اولا

ليس المقصود بالعلة في كلام صاحب الكفاية قده جزء العلة، وانما حصة خاصة وهي المقتضي الذي تم اقتضاؤه بحيث لو انضم الشرط اليه لأثر اثره، بالمعنى الاعم للشرط الشامل للشرط الوجودي وهو ما به فعلية الاثر او الشرط العدمي وهو ارتفاع المانع،

كما في المثال المذكور وهو نسبة وجود الرطوبة المسرية في الجسم لسراية الرطوبة عند حصول الملاقاة، فان المقتضي لسراية الرطوبة وجدان الملاقى للرطوبة المسرية وهو بمثابة المقتضي للسراية بحيث لو انضم الشرط الوجودي وهو الملاقاة لأثر اثره بحدوث السراية او وجدان الجسم للرطوبة المسرية حين الملاقاة بحيث لو لم يكن حاجب على الجسم الملاقي لأثر اثره، ففي مثل هذه الحصة الخاصة من العلة وهي المقتضي الذي لو انضم اليه الشرط الوجودي او العدمي لأثر اثره يدعى ان العرف يرى ملازمة بين التعبد باثر العلة والتعبد باثر المعلول، فان مقتضى استصحاب بقاء المقتضي الى حين حصول الشرط وارتفاع المانع حصول معلوله عرفا ومقتضاه حصول اثره

فلا وجه للنقض بجزء العلة بمعنى الشرط فان عدم الحاجب هو عبارة عن الشرط اذ المقتضي لانغمار العضو بالغسل الوضوئي هو جريان الماء على العضو، واما عدم الحاجب فهو بمثابة الشرط العدمي لا بمثابة المقتضي كي يرد النقض به

وبالتالي فمراد صاحب الكفاية من الملازمة العرفية بين التعبد باثر العلة والتعبد باثر المعلول ما هو مصداق للعلة بالنظر العرفي وهو المقتضي الذي منه الوجود لا الشرط سواء كان شرطا وجوديا او شرطا عدميا

وثانيا

دعوى انه لو استثني ذلك لما بقي تحت عدم حجية الاصل المثبت مورد:

محل تامل فانه لو سلم استثناء فرض جريان الاصل في العلة من عدم حجية الاصل المثبت لبقيت عدة موارد تحت الاصل المثبت الذي لم يحرز حجيته

منها ما اذا كانت الملازمة بين المستصحب وبين الواسطة ملازمة عادية لا ملازمة عقلية على نحو نسبة العلة لمعلولها ، كالملازمة بين الحياة ونبات اللحية فانها ليست ملازمة عقلية بحيث يعد بقاء الحياة علة تامة لنبات اللحية

كما يبقى تحت مورد الاصل المثبت الذي لم تثبت حجيته العلاقة بين اللازم والملزوم فان المستثنى بحسب الكفاية هو علاقة الملزوم باللازم اي علاقة العلة بمعلولها

وهذا لا يمتد لعلاقة المعلول بالعلة اذ لا ملازمة بين التعبد ببقاء المعلول والتعبد ببقاء العلة خصوصا العلة الناقصة كي يندرج تحت المستثنى من عدم حجية الاصل المثبت

هذا هو تمام الكلام في المورد الاول

المورد الثاني

المتضايفان حيث ذكر في الكفاية ان ثبوت احد المتضايفين بالاصل العملي مستلزم عرفا للتعبد باثر مضايفه : كما لو افترض انه ثبت عدم ابوة زيد لبكر بالاستصحاب فمقتضاها عدم ترتب اثر بنوة بكر لزيد، فان التعبد بعدم احد المتضايفين تعبد بعدم مضايفه الاخر.

وقد اشكل المحقق الاصفهاني على هذه الصغرى كما في نهاية الدراية:

بقوله في ص 226 ج3:

ان المتضايفين متكافئان قوة وفعلا خارجا وعلما فمع اليقين بالأبوة الفعلية سابقا فهناك يقين بالبنوة الفعلية سابقا وبالتالي فهما متلازمان يقينا وشكا، فشمول دليل الاستصحاب لاحدهما شمول للآخر.

واما ذات الاب والابن اي ذات المتضايفين فيمكن التفكيك بينهما في اليقين اذ لا ملازمة بين اليقين بوجود الاب واليقين بوجود الابن الا انهما غير متضايفين فما يكون بينهما التضايف وهما الابوة والبنوة فلا تفكيك بينهما في اليقين والشك وما يمكن التفكيك بينهما وهما ذات الاب وذات الابن فلاتضايف بينهما

وعين هذا الا شكال ذكر في مصباح الاصول ج2 ص192

وقد اورد عليه سيد المنتقى ص 219 ج 6:

واما في المتضايفين فما افيد من التلازم بين الوجود الفعلي لهما تام بالنسبة الى مثل الابوة والبنوة اما مثل التقدم والتاخر والسبق واللحوق فوجود السابق متقدم زمانا على وجود اللاحق كما هو واضح جدا، وكون التقدم والتاخر والسبق واللحوق من المتضايفين مما لايقبل الشك والتردد

وعليه فمع اليقين بتحقق السابق وشك في زمان في بقاء ذلك الموجود لا من حيث ذاته بل بوصف كونه سابقا استصحب سبقه على الوجود الاخر ولازمه لحوق الوجود الاخر عنه بلحاظ زمن الاستصحاب، فيمكن بناءً عليه ان يدعى ان التعبد بسابقية احد الوجودين ببركة الاستصحاب لاينفك عن التعبد بلحوق الوجود الاخر فكما يترتب اثر السبق يترتب اثر اللحوق

ولذا قد يعبر عن اشتراط البعدية باشتراط القبلية كما ورد في صحيحة عبيد الا ان هذه قبل هذه مع ان الشرط هو كون صلاة العصر بعد الظهر لا كون صلاة الظهر قبل العصر

وقد يورد عليه

بأنه لا فرق بين مثال الابوة والبنوة ومثال المتقدم والمتأخر فان عنواني التقدم والتاخر متكافئان قوة وفعلا ويقينا وشكا، فانه لايتصف الوجود الاول بكونه سابقا بالفعل الا عند لحوق الثاني له في ظرفه،

وبالتالي فعند اليقين باتصاف الوجود الاول بالسبق فهناك يقين باتصاف الاخر باللحوق

واما التفكيك في الوجود فانما يقع في ذات المتقدم والمتأخر حيث يوجد اليوم الاول قبل اليوم التالي

وليس بينهما تضايف

فما فيه التضايف وهو عنوان السبق واللحوق والتقدم والتأخر لا انفكاك بينهما يقينا وشكا وما يتصور الانفكاك بينهما من حيث الوجود وهو ذات اليوم الذي نصفه بالاول وذات اليوم الذي نصفه بالثاني فليس بينهما تضايف

ولكن لا يبعد ما ذكره سيد المنتقى قده

حيث ان هذين العنوانين وهما اتصاف فرد بالسبق بالفعل لامحالة حادث قبل اتصاف الثاني باللحوق بالفعل، وانما يتصف باللحوق في ظرفه لابالفعل

فان هذا مقوم لعنوان السبق واللحوق والا لم يكن سبقا ولالحوقا

فان مقتضى ماهية السبق واللحوق هو عدم تعاصرهما زمانا وعدم تكافؤهما فعلية، ولذلك قسم التضايف في الحكمة الى نوعين (ما يكون المتضايفان متكافئين في الفعلية بمعنى المعاصرة وما يكون المتضايفان متكافئين في الفعلية بمعنى الحدوث لا بمعنى المعاصرة) اذ لا يتصف الاول بكونه سابقا الا بشرط متأخر وهو اتصاف الثاني بكونه لاحقا في ظرفه، فهما متكافئان فعلا بهذا المعنى لا بمعنى المعاصرة

فيتصور اليقين بحدوث ما هو متصف بالسبق والشك في بقائه فاذا ثبت التعبد ببقاءه ببركة الاستصحاب وترتب عليه اثره ثبت اثر اللحوق في ظرفه ب الاستصحاب

نظير اثر ما قبل العيد وما بعد حصول العيد حيث ان لما قبل زمان العيد اثرا وهو الاستعداد ليوم العيد ببعض المستحبات واثرا لما بعد حلول يوم العيد من الواجبات والمستحبات فيدعى انه اذا ثبت الاثر لما قبل العيد بالاستصحاب ثبت الاثر لما بعد العيد به بالملازمة العرفية

### 131

المورد الثالث

الذي لم يقع الخلاف فيه في فرض تمامية الكبرى هو عدم التبعيض في حكم الماء الواحد

فلو فرض وجود ماء قليل متنجس والقي عليه مقدار من الماء الطاهر بحيث صار المجموع كرا، فان مقتضى جريان استصحاب النجاسة في الماء المتمَم نجاسة المتمِم،

كما ان مقتضى استصحاب طهارة الماء المتمِم طهارة المتمَم بدعوى ان العرف لايتعقل التبعيض في حكم الماء الواحد لاواقعا ولاظاهرا.

فكما ان اتصاف الماء الواحد بالصفات التكوينية كالقذارة واللون مما لايقبل التبعيض فكذلك في اتصافه بالاعتبار الشرعي بحسب النظر العرفي،

وقد يجعل من الامثلة:

استصحاب بقاء القيد لإثبات التقيد كما في استصحاب النهار لإثبات اتصاف الصلاة بكونها في النهار

هذا كله بحسب الصغرى

المقام الثاني

هو البحث عن الكبرى

وهي الوجه في حجية الاصل المثبت في فرض جلاء الواسطة

وقد ذكر له صاحب الكفاية قده تقريبين

الاول :

ان وضوح التلازم بين المستصحب ولازمه العقلي موجب لان يرى العرف اثر اللازم اثرا للمستصحب

فيرى الاثر الشرعي الثابت لبنوة بكر لزيد اثرا لابوة زيد لبكر واثر المعلول اثرا للعلة التامة

فلو قام دليل على التعبد بابوة زيد لبكر فكما يترتب عليه اثر الابوة كوجوب الانفاق فانه يترتب عليه اثر البنوة كحرمة العقوق بلحاظ ان اثر البنوة اثر للابوة لوضوح الملازمة بينهما

وكذا لو قام دليل على التعبد بكون زيد اخا لبكر فانه يثبت اثر اخوة بكر لزيد،

وقد اورد على التقريب

(لامن حيث الكبرى بل من حيث شموله للمتضايفين)

وتوضيحه انه لو كان اثر المضايف عرفا اثرا لمضايفه الاخر حقيقة لاتجوزا فالدليل الدال على التعبد باحد المتضايفين موجب لترتب اثر مضايفه عليه، وكذا العكس

وقد مر تحقيق هذه الكبرى في بحث خفاء الواسطة،

وذكر هناك ان التعبد الاستصحابي بالعلة التامة موجب لترتب اثر المعلول عليها لأنه يرى عرفا اثر لها حقيقة،

وانما شمول هذه الكبرى للمتضايفين مورد لا شكالين

الاول:

ان الملازمة التصورية بين الابوة والبنوة او ما قبل العيد وما بعده، وان اوجبت خطور احد المتضايفين عند تبادر مضايفه الا ان هذه الملازمة التصورية لاتوجب ملازمة تصديقية بينهما في التعبد بحيث يكون التعبد باحدهما تعبدا بالاخر

وكون الاثر المترتب على الثاني مترتبا على التعبد بالاول اذ لا ملازمة عقلا ولا عرفاً بين الملازمة التصورية في الخطور بالبال والملازمة التصديقية في مقام التعبد سواء كان تعبدا واقعيا او ظاهريا.

نعم لو ورد دليل الاستصحاب في احد المتضايفين بخصوصه كما لو ورد دليل الاستصحاب في الابوة او الفوقية او القبلية كان مقتضى الملازمة التصورية بين المتضايفين انعقاد مدلول التزامي لدليل الاستصحاب وهو ثبوت التعبد بالاخر او ترتب اثر الثاني على الاول بحيث تصبح الملازمة التصورية بمثابة القرينة المتصلة الموجبة لانعقاد ظهور تصديقي موضوع للحجية في شمول التعبد باحدهما للاخر وترتب اثره عليه

ولكن حيث لم يرد دليل الاستصحاب في احد هذه العناوين وانما ورد دليل الاستصحاب بنحو مطلق كما في قوله ع (لا تنقض اليقين بالشك)

فلم تنعقد له دلالة تصورية على الابوة كي تكون سببا لانعقاد دلالة تصديقية له على التعبد بمضايفه، اذ لم يرد في العنوان بخصوصه كي يكون محفوفا بهذه القرينة المتصلة الموجبة لانعقاد مدلول تصديقي في الشمول لمضايفه.

ولكن الا شكال محل تامل:

والوجه في ذلك:

ان المدعى في التقريب ان اثر المضايف اثر لمضايفه عرفا،

بمعنى ان الملازمة بين المتضايفين التي تقتضي تكافؤهما قوة وفعلا، لشدة وضوحها بحسب المرتكز العرفي كانت منشئا لبناء عرفي عملي على ان اثر احدهما اثر للاخر،

فاذا شمل دليل الاستصحاب لاحدهما بحسب اطلاقه وتحقق موضوعه فيه وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء كان مقتضى اطلاقه اللفظي اواطلاقه المقامي هو التعبد باثر المضايف لمضايفه،

اما الاطلاق اللفظي فلان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب للتعبد بالابوة ترتيب اثار الابوة حيث ان معنى لا تنقض اليقين بالشك النهي عن رفع اليد عما تقتضيه الابوة من الاثار .

والمفروض ان اثر البنوة اثر للابوة حقيقة بحسب البناء العرفي، فمقتضى الاطلاق اللفظي هو ترتيب اثر البنوة .

واما الاطلاق المقامي فلان شمول موضوع دليل الاستصحاب لأي مضايف كالابوة مع التفات المشرع الى وجود بناء عملي لدى المرتكز العرفي في قسم المتضايفات على ترتيب اثر احد المتضايفين على الاخر موجب لترتب اثر البنوة على التعبد الاستصحابي بالابوة بمقتضى الاطلاق المقامي.

الا شكال الثاني:

ما ذكره سيد المنتقى قده (ص 219 ج6):

بقوله:

وتحقيق الحال في المتضايفين ان يقال:

ان العناوين المتضايفة كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية عناوين انتزاعية عن خصوصية واقعية متحققة في ذاتي المتضايفين.

مثلاً:

اذا لوحظ السقف والارض فقد لوحظت خصوصية واقعية متحققة في كليهما موجبة لانتزاع الفوقية لاحدهما والتحتية للاخر،

وحيث ان الخصوصية الواقعية التي كانت منشئا لانتزاع الفوقية والتحتية واحدة وانما التعدد في طرفي النسبة، وفي العنوان المنتزع لاان خصوصية الفوقية غير خصوصية التحتية

نظير الملكية التي هي نسبة خاصة وعلاقة واحدة ذات طرفين تقتضي انتزاع ثلاثة عناوين(مالك، ومملوك، وملكية)،

الا ان هذه العناوين المتعددة وجوه لخصوصية واقعية واحدة فموضوع الجعل واحد .

وهذا ما ذكره المحقق الاصفهاني قده ايضا في نهاية الدراية ج5 ص 190

وبناءً على ذلك:

فموضوع الاثر الشرعي ان كان هو منشأ الانتزاع وهو الخصوصية الواقعية كخصوصية تولد احد الطرفين من الاخر التي اقتضت انتزاع الابوة والبنوة كما هو الصحيح حيث ان الدخيل في الحكم هو منشأ الانتزاع لانه موطن الملاك لانفس العنوان الانتزاعي كان التعبد باحد المتضايفين كشمول التعبد الاستصحابي للابوة عين التعبد بالاخر وليس من باب الملازمة

لان مرجع التعبد بالابوة الى التعبد بتلك الخصوصية الواقعية التي هي منشأ لانتزاعها وانتزاع مضايفها.

وانما اخذ عنوان الابوة في مقام التعبد على نحو الاستطراق لتلك الخصوصية الواقعية.

ومقتضى التعبد بالخصوصية الواقعية ترتيب اثارها ومنها اثار البنوة حيث ان الموضوع لكلا العنوانين الانتزاعيين واثارهما واحد وهو الخصوصية الواقعية بينهما .

وان كان موضوع الاثر نفس العنوان الانتزاعي كعنوان الابوة على نحو الموضوعية فان التعبد به لا يوجب ترتب اثر مضايفه عليه فلاعينية بين التعبدين ولا ملازمة اذ لاوجه لدعوى العينية على فرض تعدد العنوانين وتباينهما ف استصحاب الابوة لا يقتضي التعبد بالبنوة

فتامل

### 132

والصحيح هو منع الصغرى وهي دعوى ان المرتكز العرفي يرى ان اثر احد المتضايفين اثر للاخر، فان مجرد تلازم المتضايفين وتكافئهما قوة وفعلا لا يفضي بنظر العرف للبناء على ان اثر احدهما اثر للآخر فان العرف مع التفاته الى ان مورد التعبد هو العنوان الانتزاعي وهو عنوان المضايف لا الجهة المشتركة بينهما فمقتضاه ان هناك موضوعين متباينين وهما الابوة والبنوة او الفوقية والتحتية او القبلية والبعدية فالتعبد باحدهما لا يعني ثبوت اثر الثاني له لعدم وجود مصحح لنسبة اثر المضايف لمضايفه ، وانما تم هذا المرتكز العرفي في نسبة المعلول لعلته التامة كما سبق توضيحه عند البحث في الواسطة الخفية حيث ان المرتكز العرفي يرى ان اثر المعلول اثر للعلة بلحاظ ان العلة دخيلة في ملاك الاثر وفعلية موضوعه فكان ذلك مصححا لاستناد اثر المعلول للعلة ولا توجد هذه النكتة بين المتضايفين.

التقريب الثاني ما ذكر في الكفاية : ان العرف لا يتعقل التفكيك بين المستصحب ولازمه الموضوع للأثر الشرعي حتى في مقام التعبد الظاهري وذلك لشدة الالتصاق بينهما فالابوة والبنوة مثلاً لا يتصور التفكيك بينهما عرفا في مقام التعبد واقعيا او ظاهريا وبالتالي فثبوت التعبد باحدهما دال بالدلالة الالتزامية على ثبوت التعبد بالآخر وترتب اثره عليه.

وقد علق على ذلك السيد الصدر قده في البحوث ببيان مفصل: معتمد على مقدمتين:

الاولى : ان اللازم تارة يكون لازما للمستصحب واخرى يكون لازما للتعبد الاستصحابي وثالثة يكون لازما للحجية والمنجزية او المعذرية فهنا ثلاثة اصناف للازم.

الصنف الاول ما هو لازم للمستصحب: وهو على نحوين: احدهما ان يكون لازما للمستصحب بوجوده الواقعي، وان لم تكن الملازمة ملازمة بينة عقلا، سواء كان اللازم عقليا كملازمة البلوغ بالسن لبقاء الحياة او لازما عاديا كملازمة نبات اللحية لبقاء الحياة،

ثانيهما ما يكون لازما للمستصحب ملازمة بينة عقلا: كالملازمة بين المتضايفين، فان المتضايفين كالابوة والبنوة والقبلية والبعدية متكافئان قوة وفعلا وتصورا وتصديقا،

الصنف الثاني ما هو لازم لنفس التعبد الاستصحابي حيث ان التعبد الاستصحابي حكم ظاهري شرعي له لوازم وهذا ما مثل له في بعض الكلمات باستصحاب القيد لإثبات التقيد كاستصحاب بقاء النهار الى حين الصلاة لإثبات اتصاف الصلاة بكونها في النهار بدعوى ان الملازمة بين ثبوت القيد وهو تحقق النهار حين الصلاة وثبوت التقيد وهو اتصاف الصلاة بكونها نهارية ملازمة بينة واضحة، وهذه الملازمة البينة اقتضت ان يكون لازم التعبد الاستصحابي بثبوت النهار حين الصلاة ثبوت تقيد الصلاة به فالمرتكز العرفي يرى ان تقيد الصلاة بكونها في الوقت اثر لنفس التعبد بثبوت النهار فهو لازم للتعبد الاستصحابي كحكم شرعي ، ولكن يمكن التمثيل له بمورد استصحاب الالزام الذي يلزمه شرعا انتفاء موضوع البراءة الشرعية فان انتفاء البراءة لازم شرعا للتعبد الظاهري بالالزام .

الصنف الثالث ما هو لازم للحجية لا للمستصحب في نفسه ولا للحكم الشرعي الظاهري وهو التعبد بوجود المستصحب بل لحجية الاستصحاب في المورد، فاستصحاب النجاسة للماء او استصحاب الملكية للمال حيث انه حجة فمقتضى حجيته تنجزه ومقتضى تنجزه ان شرب الماء الذي قامت حجة على نجاسته وتنجز عقلا بنحو الجزم حرمة شربه مصداق من مصاديق التجري، فان ثبوت التجري من اللوازم العقلية للمنجزية والمنجزية من اللوازم العقلية للحجية او هي عينها حسب الاختلاف في مفهوم الحجية، وهذا الصنف الثالث مما لا خلاف فيه لان ترتبه على الحجية عقلي لاشرعي وقطعي لا ظني فان العقل بعد ادراكه حجية الاستصحاب بنحو القطع حاكم بنحو الجزم بمنجزية اثره وترتب أثر الاثر ايضا .

المقدمة الثانية هل لدليل الاستصحاب اطلاق يشمل الاصناف الثلاثة ام لا؟

والصحيح انه لابد من التفصيل في المقام الصنف الاول وهو ما كان لازما لنفس المستصحب بغض النظر عن ثبوته بالاستصحاب على نحوين:

النحو الاول منه: وهو ما لم يكن بينه وبين المستصحب ملازمة بينة عقلا: شمول دليل الاستصحاب للملزوم في هذا الصنف لا يثبت اللازم الا بناءً على الاصل المثبت وقد ثبت عدم حجيته ، فمثلاً شمول دليل الاستصحاب للحياة لإثبات بقاءها لا يثبت البلوغ او نبات اللحية.

النحو الثاني وهو ما كان بينه وبين المستصحب ملازمة بينة كما في المتضايفين فقد افاد السيد الصدر في البحوث ج6 ص203: بقوله قد يقال بان الملازمة التصورية بين المتضايفين كالابوة والبنوة توجب انعقاد ظهور في دليل الاستصحاب مؤداه ان التعبد باحدهما ملازم للتعبد بالاخر بتقريب ان الدلالة التصورية تستتبع الدلالة التصديقية وراءها، فدلالة دليل الاستصحاب على الشمول للابوة بالمطابقة مستتبعة لدلالة التزامية على الشمول للبنوة، الا ان هذا الكلام غير تام فان دليل الاستصحاب لو كان واردا في الابوة بالخصوص فقد يصح هذا التقريب ولكن دليل الاستصحاب غير وارد في هذا العنوان المضايف وانما ورد بعنوان عام وهو النهي عن نقض اليقين بالشك وهذا ليس له دلالة تصورية على شموله للأبوة كي تستتبع هذه الدلالة التصورية دلالة تصديقية فيقال ان مقتضى الملازمة التصورية بين الابوة والبنوة هو الملازمة التصديقية بين التعبد بالابوة والتعبد بالبنوة، فان انعقاد مدلول التزامي لدليل الاستصحاب مفاده الملازمة بين المتضايفين في مقام التعبد فرع وجود الدلالة التصورية والمفروض عدم تضمن دليل الاستصحاب في قوله لا تنقض اليقين بالشك للأبوة تصورا .

ولكن قد يقال كما ستاتي الاشارة اليه من قبل السيد الشهيد نفسه ان دليل الاستصحاب لو شمل الابوة لتحقق موضوع الاستصحاب فيها كما لو حكم الحاكم الشرعي بثبوت ابوة زيد لبكر بناءً على البينة او الفراش وحصل الشك في بقاء الحكم بذلك، كان مقتضاه شمول دليل الاستصحاب للابوة، واذا ثبت التعبد بابوة زيد لبكر ببركة الاستصحاب بغرض ترتيب اثر للابوة نفسها حيث ان مقتضى ابوة شخص لشخص وجوب الانفاق على الاب مثلاً . ثبت اثر البنوة ايضا فان ذلك مقتضى القاعدة حيث ان الابوة مورد للاستصحاب بلحاظ تحقق موضوع الاستصحاب فيها وثبوت اثر لها فلازم شمول المدلول المطابقي لدليل الاستصحاب لمورد الابوة انعقاد مدلول التزامي وهو ثبوت التعبد بالبنوة بلحاظ اثرها الشرعي كحرمة العقوق مثلاً فالملازمة بين التعبدين وهو التعبد بالابوة والتعبد بالبنوة في طول شمول دليل الاستصحاب بالمطابقة للتعبد بالابوة والعرف كما يستهجن التفكيك بين التعبد بالعلة والتعبد بالمعلول كذلك لا يتعقل العرف التفكيك بين ثبوت الابوة ولو ظاهرا بلحاظ اثرها الشرعي وثبوت البنوة فان مقتضى الملازمة التصورية البينة بينهما ان التعبد باحدهما واقعا او ظاهرا له مدلول التزامي وهو التعبد بالاخر.

الصنف الثاني : وهو ما يكون لازما للتعبد الاستصحابي ومثاله ما مضى، وهو بناء العرف على الملازمة بين ابعاض الماء الواحد في الصفة الاعتبارية كالملازمة بين ابعاضه في الصفات التكوينية، فلو القي على ماء قليل نجس ماء طاهر متمم له بحيث يبلغ المجموع كرا كان مقتضى استصحاب نجاسة المتمَم نجاسة المتمِم لاستهجان العرف التفكيك في الحكم بين ابعاض الماء الواحد وكان مقتضى استصحاب طهارة المتمم طهارة المتمم لنفس النكتة ونتيجة ذلك تعارض الاستصحابين والوصول الى اصالة الطهارة ففي هذا المثال لا تلازم واقعا بين طهارة المتمِم وطهارة المتمَم فان العقل لا يرى اي تلازم بينهما، اذ ليس بينهما تلازم كتلازم الابوة والبنوة وانما طهارة المتمَم لازم لحكم الشارع بطهارة المتمِم لا لنفس الطهارة بمعنى ان التعبد بثبوت الطهارة للمتمِم بقاءً مستلزم لطهارة المتمَم فهو اثر شرعي ملازم عرفا لحكم شرعي ظاهري وهو ثبوت طهارة المتمِم ببركة الاستصحاب.

وفي هذا الفرض ذهب صاحب الكفاية لحجية الاصل المثبت وهو فرض استهجان العرف التفكيك في التعبد بين الملزوم وهو الحكم الشرعي الظاهري وبين لازمه واثره فما دل على ثبوت الحكم الشرعي ببركة شمول دليل الاستصحاب دل بالالتزام على ثبوت لازمه ومن هذا القبيل ما ذكره السيد الشهيد قده في عدة امثلة:

منها استصحاب المجعول الكلي لإثبات المجعول الفعلي بناءً على مسلك المشهور من وجود مجعول فعلي عند فعلية الموضوع، مثلاً اذا شك الفقيه على نحو الشبهة الحكمية الكلية في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه فاستصحب الفقيه المجعول الكلي وهو نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره وافتى به فان مقتضى التعبد ببقاء المجعول هو التعبد بفعليته عند فعلية موضوعه في الخارج وهو وجود ماء تنجس وزال تغيره من قبل نفسه اذ كما ان هناك ملازمة واقعية بحسب مسلك المشهور بين اليقين بالمجعول الكلي كما اذا حصل اليقين بوجوب الحج على المستطيع واليقين بالمجعول الفعلي عند فعلية الموضوع وهو فعلية وجوب الحج على المكلف الذي اصبح مستطيعا بالفعل كذلك هنالك ملازمة ظاهرية بين التعبد ببقاء المجعول كالتعبد ببقاء النجاسة بعد زوال تغير الماء والتعبد بفعلية النجاسة للماء الفعلي خارجا.

كما ان من امثلته استصحاب الحكم التعليقي لإثبات الحكم الفعلي كاستصحاب الحرمة التعليقية الثابتة للعنب في فرض غليانه الى حين صيرورته زبيبا وغليانه فان مقتضى ثبوت الحرمة المعلقة على الغليان الى حين غليانه بعد تحوله زبيبا ثبوت الحرمة الفعلية للعصير الزبيبي اذ كما ان هناك ملازمة واقعية بين اليقين بالحرمة التعليقية واليقين بالحرمة الفعلية عند تحول العنب زبيبا وغليانه كذلك هناك ملازمة ظاهرية بين التعبد ببقاء الحرمة التعليقية وبين فعليتها لفعلية شرطها خارجا .

### 133

هنلك صنف من اللوازم كان ينبغي عده صنفاً ثانياً من لوازم الاحكام ، حيث ان لازم الحكم على قسمين : ما يكون لازما لنفس الجعل عرفاً ، وقد سبق الكلام فيه ، وما يكون لازما للحكم واقعاً لا انه لازم له عرفاً ، ومثاله الملازمة الواقعية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، او حرمة الشيء ووجوب ضده او وجوب الشيء وحرمة ضده العام فان العقل النظري يدرك ان هنلك ملازمة في وعاء الاعتبار بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، او وجوب الشيء وحرمة ضده العام ، فوجوب المقدمة ليس لازماً عرفا لجعل وجوب ذي المقدمة وانما بين الوجوبين ملازمة واقعية عقلية ، حيث ان العقل يقرر انه من الممتنع ان يكون هنلك وجوب لذي المقدمة دون ان يكون وجوب للمقدمة او ان يكون هنلك وجوب لفعل دون ان يكون هنلك حرمة لضده العام وهو تركه ، ففي مثل هذا الفرض هل يمكن اثبات اللازم بالتعبد الاستصحابي للملزوم افاد السيد الصدر (قده) في المقام امرين :

الأول : انّ كون هذين المثالين موردا للأصل المثبت مع جلاء الواسطة مبني على وجود ملازمة واقعية عقلية بينهما بلحاظ عالم الجعل ، كما هو مدعى من ادرج ذلك في الملازمات العقلية ، اذ لو كانت الملازمة بينهما ، بحسب المبادئ كما هو مسلك السيد الصدر (قده) حيث يرى ان وجوب ذي المقدمة ملازم لمحبوبية المقدمة محبوبية غيرية ، فان الوجدان شاهد بانّ من احب شيئا احب مقدمته من حيث هي مقدمة له فوجوب ذو المقدمة ولازمة وجدانيا لمحبوبية المقدمة ، كما ان وجوب فعل ملازم وجدانا لمبغوضية تركه واما الملازمة بين الوجوبين او الوجوب والحرمة في عالم الجعل فغير تامة .

فاذا لم نقل بالملازمة بين الوجوبين بين الحكمين الالزاميين وانما الملازمة بحسب المبادئ لا يمكن حينئذٍ اثبات اللازم بالتعبد الاستصحابي للملزوم فانّ التعبد الاستصحابي بثبوت الملزوم كوجوب ذي المقدمة كما لو جرى استصحاب وجوب الحج الى حين قدرة المكلف على السفر الى الحج فانه لا يثبت لازمه وهو محبوبية المقدمة ، بلحاظ ان التعبد اي الاستصحاب بذي المقدمة حكم ظاهري والحكم الظاهري ليس له مبادئ مستقلة عن المبادئ الواقعية ، فوجود ملازمة بين المبادئ الواقعية القائمة بذي المقدمة والمبادئ الواقعية في المقدمة لا يعني وجود ملازمة بين الحكم الظاهري المتعلق بذي المقدمة وبين المبادئ الواقعية المتعلقة بالمقدمة اذ لا يوجد في مرحلة الظاهر نوعان من المبادئ ، اذ ليس للحكم الظاهري مبادئ وراء مبادئ الحكم الواقعي كي تنعقد ملازمة بين المبدأين بحسب مستوى الظاهر ، فلا يمكن اثبات اللازم بالتعبد بالملزوم الا بالبناء على ثبوت الملازمة العقلية بين الوجوبين .

الامر الثاني : ان تتميم ذلك مبني على ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالحكم المماثل فيقال مقتضى التعبد ببقاء وجوب الحج التعبد بوجوب الحج ظاهراً ، ومقتضى التعبد بوجوب الحج ظاهراً التعبد بوجوب مقدمته وحرمة ضده ، واما اذا لم نقل بهذا المسلك كما هو مسلك السيد الصدر (قده) من ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء اليقين بلحاظ تنجيز ما تعلق به اليقين ، او تنجيز اثره ، فمقتضى التعبد ببقاء وجوب الحج تنجيز وجوب الحج ، وليس من لوازم تنجز وجوب الحج تنجيز وجوب مقدمته ، فلو لم يكن لدليل الاستصحاب دلالة على التعبد بالحكم المماثل لم يكن هنلك مجال لإثبات التعبد باللازم اذ لم يحصل تعبد بالملزوم كي يحصل التعبد باللازم وانما الذي تحقق بدليل الاستصحاب هو مجرد التعبد بالمستصحب استطراقا لتنجيز اثره ، لا جعل حكم مماثل له كي يترتب على الحكم المماثل لازمه.

والمتلخص عند السيد الصدر (قده) ان الوجه التام كبروياً لإثبات حجية الأصل المثبت مع جلاء الواسطة هو التقريب الثاني الذي تعرض له صاحب الكفاية ، ومورده ما اذا كان هنلك لازم للتعبد الاستصحابي كحكم شرعي ظاهري فيقال حينئذٍ ان مقتضى شمول الاستصحاب لمورد ثبوت هذا اللازم عرفاً ، و قد سبقت امثلة ذلك .

وهذا يتوقف على ان يكون للملزوم أثر في نفسه كي يشمله دليل الاستصحاب وفي طول شموله له يشمل اللازم .

وهنا ملاحظتان :

الأولى : انه لا فرق في حجية الأصل المثبت في هذا الفرض وهو فرض وجود الملازمة بين ان يكون اللازم لازماً للتعبد الاستصحابي او يكون لازماً ملازمة بينة للمستصحب او يكون المستصحب واللازم متلازمين واقعاً ملازمة بينة بما يشمل الصنف الثاني الذي يعني الملازمة الواقعية بين الحكمين ، والوجه في ذلك هو وحدة النكتة ، فان ثبوت ما هو لازم للتعبد الاستصحابي بشمول دليل الاستصحاب للملزوم كما في ثبوت طهارة المتمم باستصحاب الطهارة للمتمم بالكسر وثبوت نجاسة المتمم بالكسر باستصحاب نجاسة المتمم بالفتح هي انعقاد مدلول التزامي لدليل الاستصحاب والمدلول الالتزامي للامارة حجة فمقتضى اطلاق دليل الاستصحاب للملزوم حيث ان المصحح لشمول دليل الاستصحاب له متحقق اذ المفروض ان هنلك يقينا بالحدوث وشكا في البقاء بلحاظ الملزوم وان له اثرا مصححا لشمول دليل الاستصحاب له فمقتضى شموله للملزوم لتحقق مناطه فيه التعبد باللازم واثره لا لموضوعية لكونه لازما لنفس التعبد الاستصحابي بل ان هذا هو مقتضى المدلول الالتزامي لمدلول دليل الاستصحاب و منشأ المدلول الالتزامي هو الملازمة العرفية البينة ، وكما ان هنلك ملازمة عرفية بينة بين تعبد الشارع بطهارة المتمم وثبوت طهارة المتمم بالفتح لإباء العرف التبعيض بين أجزاء الماء الواحد بالحكم ، كذلك هنلك ملازمة عرفية بيّنة بين المتضايفين كالأبوة والبنوة وبين المتلازمين الناشئين عن علة واحدة وان لم يكونا متضايفين كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته او حرمة الشيء و حرمة ضده فان وجوب الشيء كوجوب الصلاة وحرمة ضده وهو تركها متلازمان ناشئان عن علة واحدة وهي الإرادة الجعلية ، او الملازمة بين كون اليوم الثلاثين من رمضان وكون اليوم التالي اول شوال فانهما متلازمان ناشئان عن علة واحدة وهي حركة القمر ، او كان بين اللازم و الملزوم أي بين المعلول والعلة فكما ان هنلك ملازمة بينة بين العلة والمعلول تقتضي ان يكون التعبد بالعلة لأثر فيها تعبدا بالمعلول واثره كذلك هنلك ملازمة بينة واضحة بين المعلول والعلة فشمول دليل الاستصحاب للمعلوم كسراية النجاسة الى الملاقي لوجود أثر للمعلول ملازم عرفا للتعبد بعلته واثرها ، وهي كون الجسم الملاقى ذا سراية فعلية ، فلا فرق بين تمام الموارد التي تشترك في وجود ملازمة عرفية واضحة سواء كانت الملازمة واقعية او الملازمة تصورية او من باب ملازمة اللازم للملزوم ونحو ذلك من الأمثلة فان النكتة واحدة.

الملاحظة الثانية ما ذكره (قده) من ان اثبات اللازم بالتعبد بالملزوم في الصنف الأخير من الأمثلة وهو ما كان بين الحكمين ملازمة عقلية كوجوب الشيء ووجوب مقدمته او وجوب الشيء و حرمة ضده حيث افاد ان تمامية الاستصحاب في المقام مبنية على ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ، وهو محل تأمل ، والوجه فيه انّ جميع المباني في تحليل مفاد دليل الاستصحاب تفضي الى حجية الاستصحاب المثبت في مثل هذا الصنف .

اما على مبنى جعل الحكم المماثل فواضح ، و كذا على مبنى العراقي من تنزيل المستصحب منزلة الواقع بنحو ينتهي لأثر عملي ، فان مقتضى تنزيل الوجوب المستصحب منزلة الواقع ترتب كل أثر للوجوب في مرحلة الظاهر بمقتضى اطلاق التنزيل فكما ان من آثار وجوب الشيء واقعا وجوب مقدمته او ان من اثار وجوب الشيء واقعا حرمة ضده فكذلك من اثاره ظاهرا ، وكذلك على مبنى ان مفاد دليل الإستصحاب هو التعبد باليقين بقاءً ، فان قوله لا تنقض اليقين بالشك تعبد ببقاء اليقين عملا لا ببقاء عنوان اليقين ، ومقتضى ذلك ترتيب ما يقتضيه اليقين او المتيقن بما هو متيقن من اثاره ، ومما يقتضيه اليقين بوجوب الشيء وجوب مقدمته فمقتضى التعبد ببقاء اليقين بوجوب ذي المقدمة التعبد بوجوب المقدمة ، ولو لم يتم ذلك بين وجوب الشيء وحرمة ضده بدعوى ان وجوب الشيء وحرمة ضده حكمان عرضيان لا ان احدهما في طول الآخر فاليقين بالوجوب لا يقتضي حرمة الضد لان حرمة الضد ليس اثرا لوجوب الشيء ، مع ان الصحيح هو ان وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده حرمة مقدمية تحفظا على الواجب لا حرمة نفسية فمن مقتضيات وجوب الشيء حرمة ضده العام كما ان من مقتضيات وجوب الشيء وجوب مقدمته ولكن لو سلمنا جدلا بان وجوب الشيء وحرمة ضده متلازمان في عرض واحد لم نسلم ذلك في مثل وجوب الشيء ووجوب مقدمته اذ من الواضح ان من يدعي الملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته يرى ان وجوب المقدمة مترشح من جعل وجوب ذي المقدمة .

فتلخص بذلك حجية الأصل المثبت مع خفاء الواسطة بالمعنى الذي ذكرناه لخفاء الواسطة و حجية الأصل المثبت مع جلاء الواسطة بمعنى ان لدليل الاستصحاب مدلولا التزاميا يدل على التعبد باللازم واثره عند التعبد بالملزوم لثبوت أثر له .

### 134

### الجهة الاخیرة في عرض الفروع الفقهية المرتبطة بالاصل المثبت

### الفرع الاول استصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة

لإثبات انفعال الملاقي بالنجاسة وبيان ذلك بذكر عدة مطالب فقهية

المطلب الاول هل ان موضوع انفعال الملاقي للنجس او المتنجس بالنجاسة هو ملاقاة الجسم مع رطوبته ام ان الموضوع سراية النجاسة من الملاقى للملاقي واثبات احد المسلكين يقتضي عرض الروايات الشريفة مع بيان نكتة الاستدلال وهنا مقدمتان

الاولى: ان ظاهر الروايات الشريفة ان موضوع انفعال الملاقي بالنجاسة لايشمل فرض جفاف كلا الطرفين وهما الملاقى والملاقي وذلك لانه وان وجدت اطلاقات تدل على ان ملاقاة النجس او المتنجس سبب للانفعال الا انه لابد من الخروج عن هذه الاطلاقات باحد وجوه ثلاثة اولها ان هناك قسما من الروايات قيد فيه موضوع الانفعال بوجود الرطوبة وظاهر التقييد وروده على سبيل التحديد فمن هذه الروايات صحيح علي بن جعفر عن اخيه (قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ‏ الْفِرَاشِ‏ يُصِيبُهُ‏ الِاحْتِلَامُ‏ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ قَالَ اغْسِلْهُ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَلَا تَنَامُ عَلَيْهِ حَتَّى يَيْبَسَ فَإِنْ نِمْتَ عَلَيْهِ وَ أَنْتَ رَطْبُ الْجَسَدِ فَاغْسِلْ مَا أَصَابَ مِنْ جَسَدِكَ فَإِنْ جَعَلْتَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ ثَوْباً فَلَا بَأْسَ.) حيث ان قوله فلاتنم عليه حتى ييبس وقوله وانت رطب ظاهر في ان موضوع الانفعال بالنجاسة لا اطلاق فيه لفرض جفاف كلا الطرفين لظهور القيد في التحديد.

ومثله مرسلة حريز عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْكَلْبِ‏ يُصِيبُ‏ الثَّوْبَ‏ قَالَ انْضِحْهُ وَ إِنْ كَانَ رَطْباً فَاغْسِلْهُ.) فان مفاده عرض مضمونين (احدهما ان مجرد اصابة الكلب للثوب تقتضي نضح الثوب بمعنى نفضه لابمعنى غسله من اجل ازالة الشعر المحتمل وروده على الثوب وثانيهما ان الثوب ان كان رطبا كان موضوعا للانفعال بملاقاة النجاسة المقتضي لتطهيره بالغسل) وهي كسابقتها ظاهرة في ان الرطوبة قيد اخذ في موضوع الانفعال

وفي صحيح عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ ع إِذْ مَرَّ عَلَى عَذِرَةٍ يَابِسَةٍ فَوَطِئَ عَلَيْهَا فَأَصَابَتْ ثَوْبَهُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ وَطِئْتَ عَلَى عَذِرَةٍ فَأَصَابَتْ ثَوْبَكَ فَقَالَ أَ لَيْسَ هِيَ يَابِسَةً فَقُلْتُ بَلَى فَقَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الْأَرْضَ تُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً. ومقتضى مفهوم القيد الوارد في مقام التحديد فيها ثبوت الباس فيها مع عدم اليبوسة

وفی صحیح عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع‏ فِي الرَّجُلِ يَمَسُّ أَنْفَهُ فِي الصَّلَاةِ فَيَرَى دَماً كَيْفَ يَصْنَعُ أَ يَنْصَرِفُ فَقَالَ إِنْ‏ كَانَ‏ يَابِساً فَلْيَرْمِ‏ بِهِ وَ لَا بَأْسَ. وهو کسابقه

و فی روایة مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ‏ يَبُولُ‏ وَ لَا يَكُونُ عِنْدَهُ الْمَاءُ فَيَمْسَحُ ذَكَرَهُ بِالْحَائِطِ قَالَ كُلُّ شَيْ‏ءٍ يَابِسٍ ذَكِيٌّ.

وثانيها ان قوله في موثق ابن بكير كل شيء يابس ذكي ظاهر في تقييد الاطلاقات الدالة على انفعال الملاقي بالنجاسة بعدم شموله لفرض يبوسة كليهما فان اليابس ليس نجسا ولا منجسا بمقتضى قوله وكل شيء يابس ذكي ولذلك ساغ تطهير العضو من البول بمسحه بالحائط اليابس حيث لا وجه لذلك لولا كون اليابس طاهرا

وثالثها انصراف الروايات بمقتضى احتفافها بالمرتكز العرفي لفرض الرطوبة حتى ولو لم تكن في احدى الروايات قرينة لفظية على اعتبار الرطوبة فان الاحتفاف بالمرتكز العرفي القائم على ان انفعال جسم بقذارة في جسم اخر انما يتم في فرض الرطوبة لا مطلقا

المقدمة الثانية ان المستفاد من هذه الروايات الشريفة اتجاهين الاول وهو المشهور بين السابقين على متأخري المتأخرين ان موضوع الانفعال مركب من الملاقاة وكون احد الطرفين الملاقي او الملاقى رطبا ولم يؤخذ في الموضوع حيثية السراية في شيء من الروايات ومقتضى ذلك انه اذا احرزت نجاسة الجسم ورطوبته وشك في بقاء رطوبته الى حين الملاقاة جرى استصحاب الرطوبة لإثبات الانفعال حيث لم يؤخذ في موضوع الانفعال قيد زائد على العنصرين وهما الملاقاة والرطوبة والمفروض ان الملاقاة وجدانية والرطوبة ثابتة بالتعبد فهذا هو ظاهر قوله ع فان نمت عليه وانت رطب الجسد فاغسل ما اصاب من جسدك وقوله ع في مرسلة علي بن ابي حمزة وان كان رطبا فاغسله

الاتجاه الثاني ما ذهب اليه جمع من الاعلام ومنهم سيدنا الخوئي قده من ان مجرد كون الملاقى او الملاقي رطبا لا يكفي في الانفعال بملاقاة النجاسة وقد تفرع عن هذا الاتجاه مسلكان

الاول هو دعوى ان موضوع الانفعال اخذ فيه حيثية الاتصاف بدعوى ان ظاهر قوله فان نمت عليه وانت رطب الجسد ان موضوع الانفعال هو ملاقاة الجسم ذي الرطوبة على نحو التقييد ومفاد كان الناقصة لا على نحو التركيب ومفاد واو العطف اي الملاقاة من جهة ووجود رطوبة من جهة اخرى وانما الملاقاة لجسم ذي رطوبة او كون الملاقاة ملاقاة رطب كما ان ظاهر قوله (وان كان رطبا فاغسله) ان موضوع الانفعال اتصافه بكونه رطبا حين الملاقاة ومقتضاه ان استصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة لا يثبت اتصاف الجسم الملاقي او الملاقى بكونه رطبا حين الملاقاة كما ان استصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة لا يثبت ملاقاة الرطب وما هو موضوع الانفعال ملاقاة الرطب

الا ان السيد الصدر قده في بحوثه فقها افاد بان العرف لا يتلقى من مثل هذا التعبير اكثر من التركيب حيث ان اخذ العنوان الانتزاعي في موضوع الانفعال وهو حيثية الاتصاف مما يخفى على الذهن العرفي العام فلو كان منظورا لنصبت قرينة واضحة عليه ومجرد التعبير بقوله فان نمت عليه وانت رطب الجسد فاغسله لا ظهور فيه في اخذ حيثية الاتصاف وكذلك قوله فان كان رطبا فاغسله فانه تعبير عرفي عن التركيب ولااقل لا ظهور فيه في حيثية التقييد والاتصاف ولا يبعد تمامية ما افيد

المسلك الثاني ما ذكره سيدنا الخوئي قده من ان موضوع الانفعال هو سراية النجاسة من الملاقى للملاقي لاحدوث الملاقاة مع الرطوبة لابنحو التركيب ولاالتقييد واستشهد على ذلك بقرينتين الاولى : ورود ما يدل على ذلك في بعض الروايات كما في صحيح (مُحَمَّد بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ‏ يُصِيبُ‏ ثَوْبَهُ‏ خِنْزِيرٌ فَلَمْ يَغْسِلْهُ فَذَكَرَ وَ هُوَ فِي صَلَاتِهِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ قَالَ إِنْ كَانَ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَمْضِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْضِحْ مَا أَصَابَ مِنْ ثَوْبِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرٌ فَيَغْسِلُه‏) حيث ان الرواية قد دلت على اشتراط تنجس الثوب بحيث لا يطهر الا بالغسل بوجود اثر في الثوب بسبب الملاقاة وحيث ان الاثر لا يتحقق في الثوب لولا السراية فاخذ الاثر في موضوع النجاسة الموجبة للتطهير بالغسل مع كون الاثر مسببا عن السراية عرفا كناية عن اخذ حيثية السراية في موضوع النجاسة

الا ان يتامل في ذلك بتقريب ان اخذ الاثر في موضوع التطهير بالغسل من باب انه لا يلتفت عرفية على وجود رطوبة في احد الطرفين والرطوبة هي موضوع الانفعال ولا اقل من احتمال ذلك عرفا فلا دلالة فيه على خصوصية السراية ولو بنحو الكناية

القرينة الثانية ان هذه الروايات الدالة على انفعال الملاقي للنجاسة لم تتعرض لكيفية الانفعال وحصول النجاسة وحيث انها القيت للعرف فان مقتضى الاطلاق المقامي لها من ناحية ان المناط في الانفعال ما يبني عليه المرتكز العرفي في كيفية الانفعال بالقذارات العرفية في سائر مواردها، وحيث ان المناط العام هو السراية كان مقتضى الاطلاق المقامي اخذه في موضوع الانفعال

ومن ناحية اخرى فان احتفاف هذه الادلة بالمرتكز العرفي بمثابة القرينة المتصلة الموجبة لظهورها في ان موضوع الانفعال هو السراية

والنتيجة ان ثبوت اخذ السراية في موضوع الانفعال اما بالاطلاق المقامي او بظهور الروايات في ذلك نتيجة احتفافها بالمرتكز العرفي المذكور

ولكن دعوى عدم تعرض الروايات لبيان موضوع الانفعال غير بينة فان ظاهر قوله وان لم تفعل فلا تنم عليه حتى ييبس وقوله وان نمت عليه وانت رطب الجسد فاغسله واضح الدلالة على ان موضوع الانفعال الملاقاة مع الرطوبة وكذلك في قوله اليست هي يابسة قال بلى قال فلاباس ولايرى بحسب المرتكز العرفي حاجة في مقام بيان موضوع الانفعال بالنجاسة اكثر من هذا البيان حتى يدعى ان المولى طرح الحكم وهو انفعال الملاقي للنجس بالنجاسة دون ان يبين كيفية الانفعال فمقتضى الاطلاق المقامي التعويل على المرتكز العرفي في الكيفية

المطلب الثاني ذهب بعض الاعلام قده الى ان هناك تفصيلا بين رطوبة الملاقى ورطوبة الملاقي فان كانت الرطوبة في الملاقى فليست عنصرا كافيا في تحقيق موضوع الانفعال بل لابد من السراية ولاجل ذلك فاستصحاب رطوبة الملاقى الى حين الملاقاة لا تثبت السراية الا بالاصل المثبت وان كانت الرطوبة في الملاقي دون الملاقى كفى وجودها في اثبات النجاسة ولاجل ذلك لو شك في بقاء هذه الرطوبة الى حين الملاقاة كان استصحاب بقاءها الى حين الملاقاة محققا لاثر الانفعال وقد استدل على هذه المبنى باحدى نكتتين

الاولى: ان مقتضى تنصيص بعض النصوص هو كفاية وجود رطوبة في الملاقي في تحقيق اثر الانفعال بالنجاسة فقد ذكر في صحيح علي بن جعفر: فان نمت عليه وانت رطب الجسد حيث دلت على اخذ الرطوبة في الملاقي دون قيد اخر كما ان ظاهر رواية علي بن ابي حمزة سَأَلْتُهُ عَنِ الْكَلْبِ‏ يُصِيبُ‏ الثَّوْبَ‏ قَالَ انْضِحْهُ وَ إِنْ كَانَ رَطْباً (اي الثوب) فَاغْسِلْهُ. وانما وقع التعدي لرطوبة الملاقى بلحاظ انه لا يحتمل عرفا التفصيل بان تكون لرطوبة الملاقي خصوصية في الانفعال دون رطوبة الملاقى ولكن حيث ان هذه الروايات احتفت بالمرتكز العرفي الذي لا يرى امكان انفعالية الملاقي بالنجاسة ما لم تحصل سراية من الملاقى للملاقي خرجنا عن المطلقات بهذا المقدار فقط ويبقى التحفظ على المطلقات في فرض قيام الرطوبة بالملاقي

النكتة الثانية ان يقال بان ظاهر الروايات التي نصت على ان موضوع الانفعال منوط بوجود رطوبة في الملاقي كما في صحيح علي بن جعفر ورواية علي بن ابي حمزة وغيرها كفاية وجود الرطوبة وان لم تكن هناك سراية اذ لامعنى لفرض السراية من الملاقي للملاقى فمقتضى اطلاقها كفاية الرطوبة في الملاقي وحيث ان التعدي منها للرطوبة في الملاقى انما هو بالمرتكز العرفي وهو لبي والقدر المتيقن منه التعدي في فرض السراية لا مطلقا

ولكن شيخنا الاستاذ قده في تنقيح مباني العروة افاد بانه اما ان يدعى وجود ارتكاز عرفي واضح على ان مناط الانفعال في جميع القذارات هو السراية او لا، فان ادعي وجود مثل ذلك كان بمثابة القرينة المتصلة التي لا تنفك الادلة عنها فكما ان مقتضى قرينية هذا المرتكز ظهور الروايات في ان موضوع الانفعال عند رطوبة الملاقى هو السراية كذلك مقتضى احتفافها بهذا المرتكز ان موضوع الانفعال عند رطوبة الملاقي هو السراية اذ الملاك في الانفعال لدى العرف واحد وهو السراية فرضت الرطوبة في الملاقي او الملاقى ولاتفكيك بينهما وانما يكتفى بالرطوبة في الملاقي لجلبها النجاسة من الملاقى لالموضوعية فيها بالنظر العرفي واما ان يدعى عدم وجود هذا المرتكز او عدم وضوحه بنحو يصلح للقرينية على هذه المطلقات فلا وجه لاعتبار السراية لا في فرض رطوبة الملاقي ولا في فرض رطوبة الملاقي

### 135

ذكر في كلمات الشيخ الحلي قده في دليل العروة الوثقى وجها لإثبات ان موضوع الانفعال بملاقاة النجاسة هو ملاقاة الرطوبة لا ملاقاة الجسم حال الرطوبة.

وبيان ذلك بملاحظة امرين:

الاول: ان المرتكز العرفي يرى ان الجسم الذي يتحمل القذارة ويكون قابلا لها وفاعلا لها هو الرطوبة لا الاجسام الجافة في حد ذاتها فاذا كان الجسم مقترنا بقذارة فطرأت عليه الرطوبة فان الذي يتحمل القذارة ويكون منشئا لها في ما يلاقي هذا الجسم من اجسام اخرى هو الرطوبة لا نفس الجسم المتلوث بالقذارة، ولذلك اذا كان الطرفان الملاقى والملاقي رطبين سرت القذارة من رطوبة احدهما الى رطوبة الاخر، وتقذر جسم الملاقي لا بملاقاة الجسم ذي القذارة بل بسبب ملاقاة الرطوبة القذرة نفسها وكذلك اذا كان الجسم القذر هو المقترن بالرطوبة فقط فان ما يتقذر به هو ملاقاة الجسم الثاني لرطوبته كما انه اذا كانت الرطوبة في الملاقي لا في الملاقى، فان المتقذر اولا هو رطوبة الملاقي ويتقذر الملاقي بها ثانيا وبالتبع .

الامر الثاني : ان مقتضى احتفاف ادلة انفعال الملاقي بالنجاسة بهذه الرؤية العرفية الارتكازية ظهور ادلة الانفعال في ان موضوع الانفعال هو ملاقاة رطوبة النجس او المتنجس لا ملاقاة الجسم للرطوبة وبناءً على ذلك فاذا شك في بقاء رطوبة الجسم النجس او رطوبة الجسم الطاهر الملاقي الى حين الملاقاة فان استصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة لا يثبت ملاقاة الرطوبة التي هي موضوع الانفعال

وما ذكره قدس سره مبني على ان الرؤية العرفية قائمة على كون الرطوبة حيثية تقييدية فهي المحل القابل للنجاسة وهي المنشأ لها ولكنه محل تامل فان الظاهر كونها عند العرف واسطة في عروض القذارة للأجسام لا محل لها ، ولا اقل من كون المحتمل ان الرؤية الارتكازية قائمة على كون الرطوبة حيثية تعليلية و واسطة في الثبوت لا في العروض بحيث اذا كان الجسم المتلوث بالقذارة العرفية ذا رطوبة فان الرطوبة واسطة في نقل القذارة منه لملاقيه لا ان الرطوبة هي القابل والفاعل وبالتالي فلا يحرز قرينية المرتكز العرفي على الادلة الموجبة لظهورها في كون موضوع الانفعال ملاقاة الرطوبة بل يؤخذ بالظاهر الأولي لهذه الادلة في كون موضوع الانفعال ملاقاة الجسم حال الرطوبة كما سبق استظهاره منها.

الا ان يقال ان احتمال القرينة المتصلة موجب لإجمال الدليل فلا مجال للعمل بظاهره اللغوي .

المطلب الثالث ما ذكره السيد الشهيد قده في البحوث من تفاصيل المسالة بناءً على عدم حجية الاصل المثبت ولو مع خفاء الواسطة: حيث افاد قده بان البحث في جهتين

الاولى استصحاب النجاسة عند الشك فيها مع احراز الرطوبة كما لو فرض ان المكلف احرز ملاقاة ثوبه ليده المتنجسة الرطبة بالفعل عند الملاقاة وانما شك في بقاء نجاسة اليد التي كانت قبل ساعات الى حين الملاقاة فان قيل ان الموضوع ملحوظ على نحو التقييد وهو ان موضوع الانفعال ملاقاة النجس الرطب او ملاقاة رطوبة النجاسة فاستصحاب النجاسة الى حين الملاقاة لا يثبت ملاقاة رطوبة النجاسة او ملاقاة النجس الرطب، وان قيل كما هو الظاهر ان موضوع الانفعال مركب من عنصرين (كون الملاقى نجسا وكونه ذا رطوبة) او (نجاسة الملاقى ورطوبته) فاستصحاب النجاسة الى حين الملاقاة محقق لموضوع الانفعال حيث ان احد الجزئين وهو ملاقاة النجس محرز بالتعبد والجزء الاخر وهو رطوبة الملاقى محرز بالوجدان.

الجهة الثانية: ان تحرز الملاقاة والنجاسة ويشك في بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة، وجريان الاستصحاب حينئذ يبتني على تحديد موضوع الانفعال، وقد سبق في تحديد موضوع الانفعال عدة مسالك:

المسلك الاول: ان موضوع الانفعال هو السراية، فالاستصحاب لا يثبت النجاسة من دون فرق بين كون الاستصحاب استصحابا تنجيزيا وهو استصحاب بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة اذ لا يثبت به السراية الا بالأصل المثبت ، او استصحابا تعليقيا كان يقال لو كان الطاهر قد لاقى المتنجس سابقا عند اليقين برطوبته لتنجس والان كما كان حيث ان الاستصحاب بهذه النحو استصحاب تعليقي في الموضوعات وهو مما لا يحرز شمول دليل الاستصحاب له.

. المسلك الثاني: ان موضوع الانفعال مركب من عنصرين (الجسم والرطوبة الصالحة للسريان وان لم يحصل سريان فعلي) اذ لا اشكال فقهيا في ان الرطوبة الضئيلة التي لا تعد جرما بحيث لا قابلية لها عرفا لحمل القذارة ليست دخيلة في موضوع الانفعال وهنا قال الاعلام بجريان استصحاب الرطوبة لتحقيق احد عنصري الموضوع بالتعبد مع فرض احراز العنصر الاخر وهو ملاقاة المتنجس بالوجدان

ولكن اورد على ذلك السيد الصدر بأنه اذا بني على كون الشرط في التنجيس هو الرطوبة بدرجة معتد بها، كأن تكون ذا جرم كالماء لا كل درجة من درجات الرطوبة، ففي مثل ذلك لا يجري استصحاب الرطوبة لإثبات تنجيس الملاقى للملاقي، والوجه في ذلك: انه اذا احتمل ان الرطوبة التي هي مورد الاستصحاب هي الرطوبة الجرمية التي تكون حاملة للنجاسة عرفا وفاعلة لها، فاستصحاب بقائها الى حين الملاقاة ان اريد به اثبات تنجيس الملاقي لنفس الرطوبة المستصحبة فهو من اوضح انحاء الاصل المثبت لان بقاء الرطوبة الى حين ملاقاة الجسم للمتنجس لا يثبت ملاقاة الجسم الطاهر لنفس الرطوبة المستصحبة التي هي حامل النجاسة وفاعل لها فانهما في عرض واحد وان اريد به اثبات تنجس الجسم الطاهر بالملاقاة للجسم المتنجس حال الرطوبة لا تنجسه بملاقاة نفس الرطوبة فهذا مقطوع العدم لان الرطوبة واقعا اما زائلة او باقية فان لم تكن رطوبة في البين فقد لاقى الجسم الطاهر جسما متنجسا يابسا وهذا خارج موضوعا عن دليل الانفعال وان كانت الرطوبة موجودة واقعا فان الجسم الطاهر تنجس بنفس الرطوبة باعتبارها جرما متنجسا بملاقاة الجسم المتنجس قبل ان يصل الجسم الطاهر الى الجسم الرطب لان ملاقاة الجسم الطاهر لنفس الرطوبة اسبق زمانا من ملاقاته للجسم ذي الرطوبة، وبما ان المتنجس لا يتنجس بحسب المرتكز فتنجس الجسم الطاهر بملاقاة الجسم ذي الرطوبة مقطوع العدم وانما الذي نحتمله تنجسه بملاقاة نفس الرطوبة واما تنجسه بملاقاة الجسم ذي الرطوبة فهو مقطوع العدم لان الرطوبة اما غير موجودة فلانجاسة او موجودة فقد تنجس بها لابالجسم ذي الرطوبة

وقد اجيب عن هذا الا شكال باحد وجهين في كلمات سيدنا الخوئي قده الاول: ليس المقصود في المقام اثبات نجاسة الملاقي بملاقاة الجسم ذي الرطوبة وانما المقصود اثبات اصل نجاسة الملاقي لا النجاسة الخاصة وهي الناشئة عن ملاقاة الطاهر للجسم المتنجس واذا كان المقصود اثبات اصل نجاسة الملاقي لتحقق كلا جزئي الموضوع لنجاسته وهما (ملاقاته للجسم المتنجس مع كونه رطبا) ثبتت نجاسته ظاهرا سواء كانت النجاسة ناشئة من الملاقى نفسه او من رطوبته ، اذ المفروض ان اصل النجاسة في الملاقي ليست امرا مقطوع العدم فما دامت محتملة فيمكن اثباتها تعبدا وذلك باستصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة فيتنقح موضوع الانفعال

ولكن السيد الشهيد قده لم يقبل هذا الوجه وافاد بان المفروض في المقام اثبات النجاسة باصل موضوعي وهو استصحاب الرطوبة لا اصل حكمي وهو استصحاب النجاسة ومقتضاه اننا نريد ان نثبت فردا من افراد نجاسة الملاقي لا اصل النجاسة، وهذا مما لا يمكن اثباته باستصحاب الرطوبة لان موضوع نجاسة الملاقي ذو فردين (احدهما الملاقاة الاولى وهي ملاقاة الجسم الطاهر للرطوبة المتنجسة) والفرد الثاني (الملاقاة الاولى للجسم المتنجس المرطوب) والفرد الاول لا يمكن احرازه الا بالاصل المثبت اذ ان استصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة لا يثبت ملاقاة الطاهر لنفس الرطوبة والفرد الثاني وهو ان تكون ملاقاة الطاهر للجسم المتنجس هي الملاقاة الاولى اذ الملاقاة الثانية لااثر لها في التنجيس لان المتنجس لايتنجس فلابد من احراز انها الملاقاة الاولى والمفروض انها مقطوعة العدم اما لعدم الرطوبة واقعا ، وملاقاة الجسم اليابس لا اثر له في الانفعال او لان الرطوبة وان كانت موجودة الا ان ملاقاة الجسم الطاهر للجسم المتنجس ملاقاة ثانية وليست اولى نعم لو كانت الرطوبة بدرجة لاجرمية لها اصلا بنظر العرف بحيث تعد حالة من حالات الجسم المتنجس فتكون ملاقاة الجسم الطاهر لها وللجسم المترطب بها ملاقاة واحدة لااثنتين وفي آن واحد لا آنين فلاياتي اشكال ان الجسم الطاهر تنجس بالرطوبة في زمن سابق فلايقبل ان يتنجس بملاقاة الجسم المتنجس في زمن لاحق.

### 136

الوجه الثاني هو التمسك بالاطلاق لمجموع موردين احدهما: دليل الانفعال وثانيهما: دليل الاصل العملي كالاستصحاب في المقام

المورد الاول: ان مقتضى اطلاق دليل الانفعال ان موضوعه مطلق ملاقاة الجسم المتنجس حال رطوبته و لا قرينة على تقييده بكون الملاقاة هي الاولى ، كما في قوله في صحيح علي بن جعفر (سالته عن الفراش يصيبه الاحتلام كيف يصنع به قال اغسله وكذا قوله في ذيلها فاغسل ما اصاب جسدك) وقوله في رواية علي بن ابي حمزة (انضحه وان كان رطبا فاغسله ) فان مقتضى اطلاق قوله اغسله تحقق النجاسة بمطلق ملاقاة المتنجس حال الرطوبة سواءا كانت هي الاولى ام الثانية

. نعم دليل الانفعال منصرف عن فرض الملاقاة الثانية من نفس الملاقي لنفس المتنجس كما في فرض ملاقاة نفس الثوب لموضع الدم الرطب مرة اخرى ، فان قوله ع اغسله لا اطلاق فيه لفرض الملاقاة الثانية من نفس الجسم بلحاظ ان المرتكز العرفي الذي هو بمثابة القرينة المتصلة بهذه الادلة قائم على ان المتقذر بملاقاة القذارة لايتقذر بها في المرة الثانية ما لم تكن للمرة الثانية اثر متميز . واما انصراف الدليل عن الملاقاة الثانية من الملاقي في الاولى لموضع آخر فلا موجب له ، كما لو فرض ملاقاة الثوب لموضع الدم بعد ملاقاته لموضع المني فان مقتضى اطلاق دليل الانفعال تعدد النجاسة لتعدد الملاقى المساوق لتعدد الملاقاة ، فانه بلحاظ كل موضع للنجاسة تكون ملاقاته له هي الاولى لا الثانية ومقتضاه تعدد النجاسة . وان كان لا يترتب على تعدد النجاسة تعدد في التطهير حيث انه يكفي في التطهير من نجاسة الدم والمني غسل واحد بازالة عين النجاسة ، لكن عدم تعدد التطهير لا يوجب عدم تعدد النجاسة ، بعد اقتضاء اطلاق دليل الانفعال تعددها لكون الملاقاة الثانية بالنسبة للملاقي هي الملاقاة الاولى بالنسبة للملاقى . وهذا يكفي في شمول الاطلاق لكليهما

فان قلت : ان مقتضى تعدد النجاسة تعدد التطهير لاصالة عدم التداخل قلت ان مورد اصالة عدم التداخل الاوامر المولوية لا الارشادية بلحاظ تعدد الوظيفة التكليفية فيها . والمفروض ان الاوامر في روايات ادلة الانفعال اوامر ارشادية للنجاسة فان قوله فاغسل ما اصاب من جسدك ارشاد لنجاسة الجسد، وتعدد فعلية الامر الارشادي يقتضي تعدد الارشاد وتعدد فعلية المرشد اليه لاتعدد أثره الوضعي ، فلايلزم من تعدد فعلية الاوامر تعدد النجاسة الموجبة لتعدد التطهير وان كان دالا على تعدد النجاسة في نفسها وبناءً على ذلك فالثوب الملاقي لرطوبة الجسم المتنجس قد تنجس بالرطوبة كما تنجس ثانيا بملاقاة الجسم المتنجس بهذه النجاسة لتعدد التنجس بتعدد الملاقاة وان كان الملاقي لهما واحدا .

وقد اشكل السيد الشهيد على ذلك باشكالين الاول منع الاطلاق في ادلة الانفعال لما يشمل الملاقاة الثانية، وان كانت ملاقاة لقذارة اخرى وبعبارة اخرى: لا شمول في ادلة الانفعال للمتنجس بالفعل ، ولعل المنع لاحد امور ١- ظهور دليل الانفعال في ان مورده حدوث النجاسة لابقاؤها ولاتأكدها وفيه انه غير ضائر فان المدعى في المقام حدوث نجاسة اخرى لابقاء النجاسة الاولى ولاتأكدها ٢- ان المتنجس لا يتنجس عرفا وهو ارتكاز مانع من الاطلاق وفيه ان المرتكز العرفي الذي يرى ان المتنجس لايتنجس منظوره ما كان متنجسا بملاقاة نفس الجسم النجس ذي الرطوبة فانه لامعنى لان يتنجس بملاقاته مرة ثانية والا فالعرف لايأبى نجاسة المتنجس بملاقاة جسم اخر سواء كانت النجاسة متعددة سنخا ام واحدة فان مقتضى تعدد الملاقاة لقذارتين عرفيتين تعدد التقذر وان كانت القذارتان من سنخ واحد

٣- دعوى ان هذه الادلة ليست في مقام البيان الا من جهة اصل حدوث النجاسة بالملاقاة ولا يحرز كونها في مقام البيان من جهة تعدد الملاقاة من الملاقي المتنجس وهي مدفوعة بانه مع وجود ارتكاز عرفي قائم على قابلية الجسم المتقذر للتقذر اذا تكرر سبب الاستقذار فان مقتضى ذلك نظر الدليل له لكونه امرا عرفيا وبالتالي فلازم تمامية مقدمات الحكمة من كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم وموضوعه وعدم القرينة على القيد شموله لمثل الفرض الا شكال الثاني هو اللغوية فانه اذا لم يترتب على تعدد النجاسة بتعدد الملاقاة اثر حيث ان التطهير المزيل للنجاسة الاولى هو عينه مزيل للثانية فلا اطلاق لادلة الانفعال للملاقاة الثانية للغويته

. وقد يجاب عنه بانه يكفي في عدم لغويته ترتب الاثر عند جريان الاصل العملي وهو الاستصحاب ، اذ بعد فرض ان موضوع دليل الانفعال هو طبيعي الملاقاة للجسم المتنجس ذي الرطوبة سواء كانت الملاقاة هي الاولى او الثانية امكان اثبات هذا الموضوع بالاستصحاب فمقتضى استصحاب بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة تحقق موضوع دليل الانفعال وهو ملاقاة الجسم المتنجس ذي الرطوبة اذ الملاقاة محرزة بالوجدان والرطوبة بالتعبد وان لم نحرز انها الملاقاة الاولى وهذا كاف في دفع اللغوية .

لكن السيد الصدر قده اجاب عنه بان اللغوية لو كانت لغوية عقلية لكفى فيها اي اثر اذ لا يعقل ان يحكم العقل باللغو مع وجود اثر ما ، واما اذا كانت اللغوية عرفية فلا يكفي في رفعها وجود اثر في مرحلة الظاهر مع عدم ترتب اي اثر بلحاظ الواقع ، ما دام التطهير واحدا فان مجرد وجود اثر في مرحلة الظاهر ليس كافيا في رفع اللغوية بنظر العرف

ولكن يمكن القول بانه يكفي في رفع لغوية اطلاق ادلة الانفعال لمطلق الملاقاة جواز افتاء الفقيه به، فانه اذا قامت الحجة لدى الفقيه بتعدد النجاسة نتيجة تعدد الملاقاة وان كان الملاقي واحدا فيجوز له الافتاء والاخبار عن صفحة الشرع بتعدد النجاسة بلا حاجة الى تعدد التطهير كرافع للغوية

المورد الثاني : اطلاق دليل الاصل العملي وهو الاستصحاب فيقال ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب في المقام جريانه حيث يكفي في جريانه ترتب هذا الاثر عليه اذ بعد المفروغية عن ان موضوع دليل الانفعال هو مطلق ملاقاة الجسم للمتنجس ذي الرطوبة من دون تقييد بالملاقاة الاولى فيكفي في استصحاب الرطوبة ان جريانه محقق لموضوع دليل الانفعال وان لم نحرز ان هذه الملاقاة التي جرى في موردها الاستصحاب هي الملاقاة الموجبة لحدوث النجاسة حتى لو سلمنا ان الملاقاة الثانية لا توجب تعددا في النجاسة الا انه يكفي في صحة جريان الاستصحاب ان جريانه منقح لموضوع دليل الانفعال ، والعنوان المأخوذ في دليل الانفعال ملاقاة الجسم النجس ذي الرطوبة ، والملاقاة محرزة بالوجدان وكون الجسم المتنجس ذا رطوبة حين الملاقاة بالاستصحاب وهذا كاف في جريانه والقطع بان هذه الملاقاة ليست منشئا لحدوث النجاسة غير مانع من جريانه نظير عدة موارد

منها ان المكلف اذا شك بعد الفراغ من صلاة الظهر في انه كان على وضوء ام لا فاجرى قاعدة الفراغ في صلاة الظهر كان مقتضى استصحاب الحدث هو الوضوء لصلاة العصر مع انه يقطع بان هذا الوضوء الذي يأتي به قبل صلاة العصر ليس منشئا لصحة صلاة العصر لانه ان كان متوضئا سابقا فهو على طهارة وتصح صلاة العصر بطهارته السابقة وان كان محدثا فصلاة الظهر باطلة ومقتضاه بطلان صلاة العصر فهو جازم ان صحة الصلاة التي سياتي بها بعنوان العصر ليست مستندة لهذا الوضوء و مع ذلك يجري في حقه استصحاب الحدث من دون خلاف مما يعني انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب اكثر من ترتب اثر عليه واما كون ذلك الاثر هو استناد حدوث الحكم سواء كان الزاميا او ترخيصا لمورد الاصل العملي فلا،

ولذلك يتبين الا شكال فيما ذكره سيدنا الخوئي قده في فروع العلم الاجمالي حيث افاد بان من توضأ بمائع مردد بين البول والماء ثم جدد الوضوء مرة ثانية فانه يقطع بان الوضوء الثاني ليس منشئا للطهارة، فانه ان كان ما توضأ به اولا ماءا فهو على طهارة وان كان بولا فوضوءه الثاني باطل لنجاسة اعضائه فيقال في جواب ذلك: ان قطع المكلف بعدم مطهرية الوضوء الثاني لا يمنع من الاتيان به مضافا للمولى اذ يكفي في امكان الاتيان به على وجه قربي احتمال كونه وضوءا تجديديا والمفروض انه قده يرى ثبوت استحباب الوضوء التجديدي.

### 137

المسلك الثالث : ان يقال ان الدخيل في موضوع انفعال الملاقي بالنجاسة هو رطوبة النجس سواء اعتبر الموضوع بسيطا وهو ملاقاة رطوبة النجس او مركبا من عنصرين وهما الملاقاة وكون الملاقى رطوبة النجس او ملاقاة المتنجس حال رطوبته على نحو العنوان الاضافي وبناءً على هذا المسلك اذا شك في بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة لم يجري الاستصحاب بناءً على عدم حجية الاصل المثبت حيث ان استصحاب بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة لا يثبت ان الملاقى هو رطوبة النجس او لا يثبت ان الموجود حين الملاقاة رطوبة النجس حتى بناءً على التركيب ، اذ يمكن تصور فرضين لا تتصف الرطوبة فيهما بكونها رطوبة النجس الا بالملازمة العقلية او العادية .

احدهما هو فرض كون الرطوبة في الملاقي الطاهر فبقاءها الى حين الملاقاة لا يعني ان الملاقاة للمتنجس حال الرطوبة المستندة للنجس ثانيهما فرض الانفصال بين النجاسة في الجسم المتنجس ورطوبته كما لو كانت النجاسة ثابتة للجسم الملاقى بالاستصحاب لا بالوجدان وكانت الرطوبة عارضة عليه في زمان ما بعد ثبوت النجاسة بالتعبد، فان بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة لا يعني كونها رطوبة النجس

والنتيجة انه على هذا المسلك سواء رجع الى كون موضوع الانفعال هو العنوان البسيط وهو ملاقاة رطوبة النجس او الى المركب من الملاقاة وكون الملاقى رطوبة النجس او الى المركب من الملاقاة للجسم المتنجس حال رطوبة مضافة للنجس فانه في جميع هذه الفروض لا يكون استصحاب بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة محققا لموضوع الانفعال

وقد عطف على ذلك سيدنا الخوئي في مصباح الاصول ج3 ص163 فرعا متعلقا بنجاسة الحيوان وهو ما لو وقعت ذبابة على النجاسة الرطبة ثم وقعت على الثوب وشك في بقاء رطوبتها الى حين الملاقاة فان قيل بعدم نجاسة الحيوان اصلا كما هو مختار سيدنا الخوئي قده باعتبار ان نجاسة الاجسام الجامدة بملاقاة النجس استفيدت من الروايات الامرة بغسل الفراش او الثوب او البدن وحيث ان منشأ استفادة النجاسة هو الامر بالغسل كان المدلول الالتزامي لها نجاسة ما يغسل عرفا او نجاسة ما يغسل بحسب السيرة المتشرعية وحيث ان السيرة المتشرعية او العرفية الواقعة بمراى ومسمع من المعصوم قائمة على عدم غسل الحيوان حتى في فرض ملاقاته للنجاسة لم يكن لهذه الروايات اطلاق يشمل فرض ملاقاة الحيوان لعين النجاسة ،

وبناءً على ذلك فالمنجس انما هو الرطوبة النجسة في الذباب لا نفس الذباب لعدم تحمله للنجاسة و استصحاب بقاء الرطوبة النجاسة في جسم الذبابة لا يثبت ملاقاة الثوب لها الا بنحو الاصل المثبت

. واما اذا قيل بما هو المعروف من ان الحيوان يتنجس بملاقاة النجس وان الامر بالغسل ارشاد للنجاسة من دون موضوعية لعنوان الغسل حتى يدور المرشد اليه مدار ما يقبل الغسل، غايته انه يطهر بزوال عين النجاسة وجفاف الرطوبة بلا حاجة الى تطهيره ، فاستصحاب بقاء الرطوبة النجسة الى حين الملاقاة محقق لموضوع الانفعال بناءً على التركيب وهو كون موضوع الانفعال مؤلفا من عنصرين ملاقاة المتنجس ورطوبته ولا ترد شبهة المثبتية هذا تمام الكلام في الفرع الاول

الفرع الثاني اذا اختلف الجاني وولي الميت كما ذكر في المبسوط ج7 ص107: من انه اذا قطع رجل يد رجل ورجليه ثم مات المجني عليه بعد مدة فاختلف القاطع و ولي الميت في ان موته هل استند للقطع فيتحمل الجاني ديتين دية القطع ودية القتل؟ ام استند موته لسبب اخر كشرب السم مثلاً فلا يضمن الجاني غير دية القطع وكذا لو كان المجني عليه ملفوفا بالرداء فقد الجاني الرداء نصفين، وادعى ان المجني عليه كان ميتا حين قد الرداء وقال الولي انه كان حيا حينها، فما هو مقتضى القاعدة الاولية في تشخيص المدعي والمنكر وما هو مقتضى الاصل العملي في المقام فهنا موضعان للبحث

الموضع الاول: في تشخيص المدعي والمنكر وهنا فرعان : الاول: اذا ادعى القاطع ان المجني عليه مات بسبب اخر وادعى ولي المجني عليه انه مات بالسراية فتشخيص المدعي من الجاني او الولي، يبتني على اختلاف المباني في تحديد المدعي والمنكر حيث ان المباني في تلك المسالة ثلاثة الاول: ان المدعي من خالف مدعاه مقتضى الاصل الشرعي كما هو مختار سيد العروة وجمع

وبناء عليه قد يقال حيث ان دعوى الجاني استناد موت المجني عليه لسبب اخر، فقوله مخالف لاستصحاب عدم استناد موته لسبب اخر،

ولكن قد يقال في المقابل ان قوله موافق لاستصحاب عدم استناد موته اليه النافي للضمان بلا حاجة لاستصحاب عدم الضمان حيث ان الشك في الضمان اي في اشتغال ذمة الجاني بالديتين مسبب عن الشك في استناد موت المجني عليه للقطع وعدمه فباستصحاب عدم استناد موته بالقطع ينتفي الضمان عن الجاني وبالتالي فهو من هذه الجهة المنكر لموافقة مدعاه لاستصحاب عدم استناد الموت اليه ولعله لذلك تردد الشيخ الطوسي قده في المبسوط حيث يمكن جعل الاصل الشرعي موافقا لمدعى كل من الجاني و ولي المجني عليه المبنى الثاني ان المدعي من كان ملزما بالإثبات عند العقلاء لمخالفة قوله الظاهر وان كان موافقا للاصل الشرعي كما هو مختار السيد الاستاذ دام ظله وجمع فعليه يقال ان مدعى ولي المجني عليه وهو استناد موت المجني عليه للقتل هو الذي يحتاج الى الإثبات عند العقلاء وان كان كلامه موافقا لاستصحاب عدم استناد موته لسبب اخر الا ان ما يحتاج اثباته للمؤنة واقامة البينة عند العقلاء هو استناد موته للقطع

المبنى الثالث ان المدار على الغرض كما هو مسلك شيخنا الاستاذ قده، فمن كان غرضه من الدعوى مخالفا للأصل الشرعي فهو المدعي ومن الواضح ان غرض الولي من الدعوى تضمين الجاني الديتين، وهو غرض مخالف للأصل بينما غرض الجاني مجرد نفي الضمان عنه المدعى من قبل ولي المجني عليه، وان دعوى استناد الموت لسبب اخر من اجل التخلص من ضمانه الديتين لا لموضوعية في المدعى ولذلك قيل ان المنكر من لو تُرك ترك فهنا يكون المدعي ولي المجني عليه حيث ان استصحاب عدم استناد موت المجني عليه لسبب اخر اصل مثبت اذ لا يثبت به استناد موته الى الجناية بالسراية

الفرع الثاني وهو ما اذا قد القاطع الرداء نصفين وشك في بقاء المجني عليه حيا حين قطع الرداء فيقال بناءً على المبنى الاول المدعي هو الجاني لان مدعاه مخالف لبقاء الحياة الى حين قد الرداء ولا وجه لاستناده لاستصحاب عدم ضمان دية القتل فان استصحاب عدم الضمان اصل مسببي اذ الشك في الضمان مسبب عن الشك في الحياة فاستصحاب الحياة اصل سببي وارد على استصحاب عدم الضمان.

ولكن قد يقال ان استصحاب عدم استناد موته للقطع هو الوارد على استصحاب عدم الضمان الا ن تدعى الحكومة العرفية لا الشرعية بتقريب ان الشك في استناد موته للقطع وعدمه مسبب عن الشك في حياته حين القطع ف استصحاب بقاء حياته الى حين القطع حاكم بالحكومة العرفية على استصحاب عدم استناد موته اليه كما انه على المبنى الثاني وهو ان المدعي من كان ملزما بالإثبات عند العقلاء لاستلزامه المؤنة يكون المدعي هو الجاني لمخالفته للظاهر العقلائي وهو بقاء الحياة

واما على المبنى الثالث فقد يقال ان المدعي هو ولي المجني عليه لان له غرضا في دعوى بقاء الحياة الى حين القتل وهو تضمين الجاني دية القتل وما قول الجاني بعدم كونه حيا حين الجناية الا طريق للتخلص من ضمان الدية لا ان له غرضا في الدعوى وحيث ان غرض ولي المجني عليه وهو الضمان مخالف لأصالة البراءة او استصحاب عدم اشتغال الذمة كان هو المدعي فتامل الموضع الثاني هو تحقيق الاصل العملي وقد افاد سيدنا الخوئي قده ان موضوع ثبوت الدية اما بسيط او مركب فان كان بسيطا وهو تحقق القتل او استناد الموت للسراية كان الجاري هو استصحاب عدم القتل في كلا المثالين، ولا يعارض باستصحاب عدم سبب اخر ولا استصحاب الحياة حيث ان كليهما لا يثبت القتل اذ الشك في كلا الفرعين شك في القتل اي في استناد الموت لجناية الجاني وان قيل ان الموضوع مركب من جناية وعدم سبب اخر في الفرع الاول او جناية وحياة في الفرع الثاني فلا اشكال في جريان استصحاب الحياة لإثبات الضمان و استصحاب عدم استناد الموت لسبب اخر حيث ان احد جزئي الموضوع محرز بالوجدان والاخر بالأصل هذا تمام الكلام في الفرع الثاني

### 138

### الفرع الثالث : ما اذا شك في يوم انه اخر شهر رمضان

او اول شهر شوال ولا اشكال في وجوب صومه بمقتضى استصحاب بقاء شهر رمضان وقد اتفق الفقهاء على ترتيب اثار يوم العيد على اليوم الذي يليه .

كما ان مقتضى استصحاب بقاء ذي القعدة الى يوم الثلاثين منه كون اليوم التاسع بعده واليوم العاشر مما يترتب عليه آثار يوم عرفة ويوم العيد من شهر ذي الحجة

وقد سبق توجيه ذلك بان استصحاب شهر رمضان الى يوم الثلاثين مثبت لكون اليوم التالي له يوم العيد اما من باب خفاء الواسطة وهي ان اليوم الذي يكون من شوال وليس قبله يوم من شوال هو اول شوال ، وهذا العنوان الانتزاعي واسطة خفية عرفا في ترتب آثار يوم العيد على اليوم التالي الا انه حيث لاوجود للأولية وراء وجود المستصحب وما يليه كان استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين مثبتا لآثار يوم العيد في اليوم التالي له .

او من باب جلاء الواسطة بنكتة ان الملازمة بين كون اليوم الثلاثين من رمضان وكون اليوم التالي له اول شوال من اللوازم البينة عرفا فالتعبد باحد المتلازمين دون الاخر مستهجن عرفا

او من باب ان اول شوال عنوان مركب من كون اليوم الفعلي من شوال وعدم كون اليوم السابق عليه منه والجزء الاول محرز بالوجدان، والثاني و هو عدم كون اليوم السابق عليه منه بالاستصحاب بمقتضى استصحاب شهر رمضان فيه

فيثبت بذلك اول شوال ويترتب عليه اثاره .

ولكن بناء على ان اول شوال عنوان انتزاعي بسيط و ان اثبات كون اليوم التالي ليوم الثلاثين اول شوال باستصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين من الاصل المثبت الذي لا حجية له فما هو وجه اتفاق الفقهاء على ترتيب اثار يوم العيد على اليوم التالي لليوم المحكوم بكونه يوم الثلاثين من شهر رمضان ؟

وللجواب وجوه

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني قده من ان مرجع ذلك الى النص حيث ورد عن النبي ص (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم الشهر فأتموا العدة ثلاثين يوما ) ومقتضى دلالة الرواية على ان يوم الشك في اخر رمضان وهو يوم الثلاثين محكوم بكونه رمضان دلالتها بالالتزام على ان اليوم التالي له اول شوال وهذا من باب التمسك بالدلالة الالتزامية لللا يلتفت ولا اشكال في حجيته

فان قلت : كما ورد في مصباح الاصول ج3 ص165 من المحتمل اختصاص الرواية باول شوال فلا تشمل التعبد بكون اليوم التاسع بعد الثلاثين من ذي القعدة يوم عرفة ولا يوم العاشر بعد الثلاثين يوما من ذي الحجة يوم عاشوراء الا بعدم القول بالفصل

قلت : ان المرتكز العرفي لا يحتمل التفكيك ويلغي الخصوصية خصوصا بملاحظة صحيح الحلبي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْأَهِلَّةِ فَقَالَ هِيَ‏ أَهِلَّةُ الشُّهُورِ فَإِذَا رَأَيْتَ الْهِلَالِ فَصُمْ وَ إِذَا رَأَيْتَهُ فَأَفْطِرْ.

حيث ان مقتضى التفريع على قوله هي اهلة الشهور ان لا خصوصية لشهر رمضان فيما ذكر

الوجه الثاني : السيرة القطعية المتشرعية في ترتيب اثار يوم العيد او يوم عرفة عند اتمام العدة في الشهر السابق

الوجه الثالث:

ما ذكره سيدنا الخوئي قده من ان العلم الاجمالي عند شروق الشمس من اليوم التالي بوجود يوم العيد اما في اليوم السابق وهو اليوم المحكوم ظاهرا بكونه اليوم الثلاثين من شهر رمضان او اليوم الفعلي قد حقق اليقين بحدوث العيد وحيث علم وجود يوم العيد اما امس او اليوم وشك في بقاءه فيستصحب بقاء هذا اليوم الذي قطعنا بوجوده المسمى بيوم العيد الى الغروب وبذلك تترتب اثار يوم العيد عليه

وقد اورد على ما افيد بعدة ايرادات

الاول :

ان استصحاب يوم العيد او يوم عرفة الذي احرز وجوده عند شروق الشمس لا يثبت وقوع الفعل كالصلاة يوم العيد فيه او الوقوف في يوم عرفة والسر في ذلك انه

ان كان عنوان المأموربه عنوانا بسيطا فالامر واضح فانه اذا كان متعلق الامر صلاة يوم العيد على نحو العنوان الانتزاعي البسيط فاستصحاب بقاء العيد الذي قطعنا بوجوده عند شروق الشمس الى حين الصلاة لا يثبت اتصاف الصلاة بكونها صلاة يوم العيد .

وان كان المأمور به مركبا فهو مركب من الصلاة في زمان وكون ذلك الزمان عيدا ، واستصحاب بقاء العيد الى حين الصلاة لا يثبت ان الصلاة في زمن هو يوم العيد لان المستصحب مفاد كان التامة وهو وجود العيد الى هذا الان وهو لا يثبت مفاد كان الناقصة اي كون هذا الان يوم العيد .

نظير الامر بالصلاة في المسجد الحرام فان ظاهره ان المأمور به مركب من الصلاة في مكان وكونه البيت الحرام فلو كان المكلف في البيت الحرام ومشى الى المسعى وشك في موضع انه من البيت الحرام ام لا فاستصحاب بقاءه في البيت الحرام لا يثبت ان صلاته في مكان هو البيت الحرام .

وان كان متعلق الامر الضمني هو التقيد لاالقيد فاشكال المثبتية اوضح باعتبار ان المأمور به هو الصلاة في يوم العيد او الصلاة في المسجد الحرام ومقتضاه انحلال الامر الى امر بذات العمل وهو الصلاة وامر بالصفة ، وحيث ان الصفة مما لا يعقل تعلق الامر بها لكونها زمنا او مكانا وهما خارجان عن اختيار المكلف كان متعلق الامر الضمني هو التقيد اي تقيد الصلاة بكونها يوم العيد او تقيد الصلاة بكونها في المسجد الحرام و استصحاب القيد لا يثبت التقيد .

الا ان يقال في دفع هذا الا شكال

ان المتبادر عرفا من الامر بصلاة يوم العيد او صلاة تحية المسجد الحرام هو الصلاة في زمن مع الحكم بفعلية يوم العيد فيه او الصلاة في مكان والحكم بفعلية المسجد الحرام فيه، وهذا مما يثبت بالاستصحاب على نحو مفاد كان التامة

وبذلك يتحقق متعلق الامر لتحقق احد جزئيه وهو الصلاة بالوجدان والجزء الاخر وهو الحكم بفعلية يوم العيد حال الصلاة بالتعبد

الا يراد الثاني :

ما ذكره السيد الصدر قده كما في البحوث ج6 ص 15:

من ان استصحاب بقاء يوم العيد معارض باستصحاب عدمه فان المكلف اذا علم اجمالا وقت شروق الشمس من اليوم التالي ان يوم العيد قد وجد قطعا اما امس وهو يوم الثلاثين او اليوم وحيث قطع بوجوده عند شروق شمس هذا اليوم استصحب بقاء ما قطع بوجوده كذلك لديه علم اجمالي عند الشروق بان عدم يوم العيد تحقق قطعا في احد هذين اليومين اما امس ان كان اليوم هو العيد او اليوم ان كان امس هو العيد

وحيث قطع بتحقق عدم يوم العيد عند شروق شمس هذا اليوم استصحب بقاء العدم فتتحقق المعارضة بين استصحاب العيد و استصحاب عدم يوم العيد

ولكن وقع الكلام بين الاعلام في ان استصحاب عدم العيد هل هو من استصحاب الفرد او استصحاب الكلي؟

واذا كان من استصحاب الكلي فهل هو من استصحاب الكلي القسم الاول او الثاني او الثالث او الرابع ؟ حيث ان لكل واحد من الاعلام تحليلا لمصداق عدم يوم العيد

فهنا تصورات عديدة :

الاول:

ما ذكره سيدنا الخوئي قده في اصوله من ان استصحاب عدم يوم العيد من القسم الثالث الذي لاحجية له فلا يصلح لمعارضة استصحاب العيد، والسر في ذلك هو القطع بان فردا من عدم العيد قد ارتفع قطعا وهو عدم العيد فيما مضى ولو في اليوم الثامن والعشرين من شهر رمضان، والفرد الآخر من عدم العيد وهو اليوم الثاني من شهر شوال مشكوك الحدوث، فكلي يوم العيد مردد بين فرد مقطوع الحدوث والارتفاع وهو العدم الذي من شهر رمضان وفرد مشكوك الحدوث وهو العدم الذي من شوال فاستصحاب كلي يوم العيد من استصحاب الكلي من القسم الثالث وليس بحجة .

الثاني: ان المقام من قبيل القسم الرابع

وهذا ما ذكره سيدنا الخوئي في بحث الصوم ج22 ص 129: حيث ان ضابطة القسم الرابع هو العلم بحدوث فرد وارتفاعه وحدوث فرد معنون بعنوان قابل لان ينطبق على الفرد المعلوم الارتفاع او الفرد المحتمل الحدوث والبقاء نظير من علم بحدوث جنابة منه وارتفاعها بالغسل ثم رأى منيا على ثوبه فكانت رؤية المني بثوبه منشئا للعلم بحدوث فرد من الجنابة معنون بعنوان انتزاعي وهي الجنابة الحادثة من هذا المني، الا ان هذا الفرد مما يحتمل انطباقه على الجنابة السابقة التي علم ارتفاعها وعلى جنابة جديدة لو حدثت فهي باقية

والمقام من هذا القبيل وهو عنوان عدم يوم العيد في احد يومين اما امس او اليوم فانه فرد من العدم معنون بعنوان انتزاعي وهو العدم في احد هذين اليومين قابل للانطباق على العدم الذي علم ارتفاعه وهو عدم يوم العيد الذي هو من رمضان والانطباق على العدم المحتمل حدوثه وهو عدم العيد الذي هو من شوال الذي لو حدث لكان باقيا

فدعوى ان المقام من قبيل القسم الثالث لا وجه له لان الكلي من القسم الثالث متقوم بيقينين احدهما اليقين بحدوث فرد وارتفاعه والاخر اليقين بان الفرد المشكوك الحدوث ليس هو الفرد الذي علم بارتفاعه بينما في المقام من المحتمل ان الفرد الذي علم بحدوثه هو الفرد الذي تيقن بارتفاعه

وحيث يجري استصحاب الكلي من القسم الرابع على مبنى سيدنا الخوئي لذلك ذهب الى المعارضة بين استصحاب العيد و استصحاب عدم العيد في كتاب الصوم .

### 139

التصور الثالث

ان استصحاب عدم يوم العيد من القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي وليس من القسم الرابع

وذلك لان المائز بين القسم الرابع والثاني ان المستصحب ان كان محتمل الانطباق على الفرد الذي علم بارتفاعه فهو من القسم الرابع

كما لو اجنب المكلف واغتسل ثم راى منيا على ثوبه فعلم بحدوث فرد من الجنابة ويحتمل انه هو الفرد السابق الذي علم بارتفاعه فاستصحاب بقاء الفرد الذي علم بحدوثه فعلا من القسم الرابع .

واما القسم الثاني فهو العلم بحدوث فرد مردد بين نوعين بحيث لا يحتمل انطباق المستصحب يكون على فرد علم بارتفاعه، كما اذا علم وهو طاهر بحدوث بلل مردد بين البول والمني فتوضأ وعلم اجمالا بعد وضوءه ان البلل الحادث ان كان بولا فقد ارتفع وان كان منيا فهو ما زال باقيا فهو لا يحتمل انطباق المستصحب وهو كلي الحدث على ما تيقن ارتفاعه وهو الحدث السابق على طهارته .

والمقام من هذا القبيل حيث ان العدم الذي يعلم المكلف بارتفاعه هو عدم يوم العيد المتحقق ضمن اليوم التاسع والعشرين، واما عدم يوم العيد الذي يراد استصحابه المردد بين العدم ضمن يوم الثلاثين او العدم ضمن اليوم الفعلي لاحتمال انه اليوم الثاني من شوال فانه لا يحتمل انطباقه على العدم الذي علم بارتفاعه وهو عدم يوم العيد ضمن يوم التاسع والعشرين اذ عدم يوم العيد ضمن يوم الثلاثين محتمل لا انه معلوم الارتفاع اذ لعل العيد هو يوم الثلاثين فلم يتحقق عدم يوم العيد ضمن الثلاثين .

وبالتالي فحيث يحتمل في المقام ان عدم يوم العيد في يوم الثلاثين وقد ارتفع او عدم يوم العيد في اليوم الفعلي لكون العيد في اليوم السابق فلا يحتمل انطباق عدم يوم العيد الذي يراد استصحابه على عدم يوم العيد الذي ارتفع قطعا وهو يوم التاسع والعشرين نظير البلل المردد بين البول والمني فان المستصحب وهو كلي الحدث لا نحتمل انطباقه على الفرد الذي علم بارتفاعه وهو الحدث الذي كان حاصلا قبل الطهارة الحاصلة قبل حصول البلل المشتبه وانما نحتمل انطباقه على الحدث الاصغر الذي لو كان هو لكان مرتفعا قطعا .

فحيث يدور عدم يوم العيد بين فردين (فرد لو كان هو مصداق يوم العيد لكان مرتفعا وهو عدم العيد في يوم الثلاثين وفرد لو كان هو عدم يوم العيد لكان فعليا باقيا وهو عدم يوم العيد ضمن اليوم الثاني من شوال) فقد دار امر الكلي بين فرد قصير بمعنى زائل وفرد طويل بمعنى فرد فعلي فهو مجرى من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

التصور الرابع

ان المقام من باب استصحاب الفرد لا من استصحاب الكلي وهو ما ذكره السيد الصدر قده

والسر في ذلك انه كما ان الزمن لا يوجب تعدده تعدد الفرد كذلك تعدده لا يوجب تعدد العدم بحيث يتحول الى فردين، فكما ان وجود زيد لا يتعدد بتعدد الزمن كذلك عدم زيد لا يتعدد بتعدد الزمن بحيث يصبح فردين من العدم

والنتيجة:

كما ان استصحاب يوم العيد من استصحاب الشخص لا من استصحاب الكلي حيث قطع المكلف عند شروق هذا اليوم بتحقق يوم العيد ويشك في بقائه فهو من استصحاب الفرد كذلك استصحاب عدم العيد من قبيل استصحاب الفرد فان شخص ذلك العدم الذي حدث اما امس او اليوم لا يتعدد بتعدد الزمن ، وحيث علم حدوثه ويشك في بقائه جرى استصحابه من باب استصحاب الفرد وهو معارض لاستصحاب يوم العيد .

التصور الخامس

ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله

وهو انه بما ان العدم لا يتفرد بتعدد الزمن حيث ان لدينا فردا من العدم كما لدينا فرد من يوم العيد، فان كان الاثر للفرد بخصوصيته الشخصية كان استصحابه من قبيل استصحاب الفرد، كما لو كان الاثر مترتبا على وجود زيد بخصوصيته الشخصية،

واما اذا كان الاثر مترتبا على الجامع فاستصحابه من قبيل استصحاب الكلي من القسم الاول والمفروض في المقام ان الاثر المترتب على يوم العيد مترتب على الفرد وهو يوم العيد من شوال كوجوب زكاة الفطرة حيث انه ليس مترتبا على طبيعي يوم العيد بل على يوم العيد من شوال لذلك كان استصحاب بقاء يوم العيد من اجل ترتيب زكاة الفطرة من استصحاب الشخص.

بخلاف استصحاب العيد من اجل اثبات مطلوبية صلاة العيد فانه من استصحاب الكلي من القسم الاول، كذلك استصحاب عدم العيد فان عدم العيد لا اثر له شرعا الا نفي العيد فيكون موضوع الاثر هو جامع عدم العيد لا العدم المتشخص بكونه عدما في رمضان او عدما في شوال، فاستصحاب عدم العيد من استصحاب الكلي من القسم الاول الذي يكون الاثر فيه مترتبا على الكلي وعلى الفرد بما هو مصداق للكلي فيجري فيه استصحاب الكلي وهذا لا يمنع من استصحاب الفرد لا بلحاظ خصوصيته الشخصية بل بما هو مصداق للكلي ايضا

والمتحصل

هو معارضة استصحاب العيد باستصحاب عدم العيد سواء قلنا بانه من استصحاب الشخص او من استصحاب الكلي من القسم الاول او القسم الثاني او القسم الرابع على مبنى سيدنا قده .

الا يراد الثالث على استصحاب يوم العيد

ما ذكره سيد المنتقى قده في ج6 ص 222: ومحصله في مقدمتين :

الاولى

ان موضوع الاثر كمطلوبية صلاة العيد واداء زكاة الفطرة ليس هو العنوان الانتزاعي وهو عنوان اول شوال وانما هو واقع المعنون ، وبالتالي فكون العنوان الانتزاعي وهو عنوان اول شوال واجد لركني الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء لا يجدي لعدم الاثر له،

وواقع المعنون الذي هو موضوع الاثر هو المجموع من عنصرين (ذات النهار والخصوصية الوجودية الواقعية التي هي منشأ انتزاع عنوان الاول) ولنفترض ان هذه الخصوصية (هي ما لا يتركب من عددين بينما اليوم الثاني مركب من فردين والثالث مركب من ثلاثة ) المقدمة الثانية : اذا رؤي المجموع بما هو مجموع من ذات النهار والخصوصية فربما يقال المجموع واجد لركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولكن بما ان المجموع لا واقع له الا نفس الاجزاء فمرجع اليقين والشك فيه الى كل واحد من العنصرين،

فاذا لوحظ كل من العنصرين لم نجدا شكا في البقاء كي يكون المورد مجرى للاستصحاب اذ العنصر الاول وهو ذات النهار مما لا شك فيه وهو قائم بالفعل، والعنصر الثاني وهو تقيده بالخصوصية الوجودية مشكوكة الحدوث، اذ نشك في ثبوت هذه الخصوصية لهذا اليوم لاانها مشكوكة البقاء،

قال :

فما افيد من الشك في بقاء اليوم الاول مما لا اساس له اذ اليوم الاول لاواقع له الا النهار المتصف بالخصوصية ولاوجود له وراء ذلك

وحيث لاوجود للمجموع غير واقع اجزائه كي يكون متعلقا لليقين والشك بنفسه فالمرجع هو الاجزاء

وبالجملة موضوع الاثر ليس هو عنوان اليوم الاول بل هو واقعه وقد عرفت انه لايعدو الذات مع تقيدها بالخصوصية فالشك واليقين اللذان يتعلقان باليوم الاول يتعلقان بالذات مع التقيد فاذا فرض ان الذات معلومة وهي ذات النهار والمشكوك ليس الا تقيدها بالخصوصية فهو شك في الحدوث فلا محصل لدعوى جريان الاستصحاب

نعم اليقين والشك يتعلقان بعنوان اول يوم لكن العنوان بما هو لااثر له يترتب عليه وانما المدار على المعنون .

ويلاحظ على هذا الا يراد

ان موضوع الاثر بحسب ما يستفاد من الادلة هو عنوان اول يوم اي انطباق هذا العنوان على اليوم الخارجي وبما ان العنوان نفسه واجد لركني الاستصحاب فيجري فيه الاستصحاب

ولو فرض ان موضوع الاثر هو الخصوصية الواقعية فالمفروض ان الخصوصية مما علم بحدوثها ويشك في بقائها فان خصوصية العيدية او الاولية او اليوم الذي لايتركب خصوصية علم بحصولها ويشك في بقاءها فيجري الاستصحاب فيها

نعم اتصاف هذا النهار بالخصوصية مشكوك الحدوث الا ان الاتصاف ليس موضوعا لاثر حيث ان موضوع الاثر مفاد كان التامة وهو وجود يوم العيد لامفاد كان الناقصة وهو اتصاف هذا اليوم بالخصوصية .

نعم استصحاب بقاء العيد او اول يوم من شوال او خصوصية الاولية او العيدية او ما لايتركب من عددين لا يثبت كون الصلاة الفعلية في يوم العيد او كون اداء زكاة الفطرة في يوم العيد ولكن مضى الجواب عن هذا الا يراد سابقا.

الا يراد الرابع :

وهو ما طرحه سيد المنتقى ايضا

حيث افاد ان هذا الاستصحاب من استصحاب الكلي المردد بين مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء وقد تقدم الا شكال في جريانه فان ركن الاستصحاب الشك في البقاء ولا شك فيه فان العيد ان كان امس فقد ارتفع قطعا وان كان اليوم فهو باق قطعا ومع تردد ما علم بحدوثه بين اليقين بارتفاعه واليقين ببقاءه فلا وجه لاستصحابه لعدم الشك في البقاء .

ويلاحظ عليه :

ان تردد زمان الحدوث بين زمان لو حدث فيه لكان مرتفعا قطعا وزمان لو كان فيه لكان باقيا قطعا لا يمنع من صدق اليقين بالحدوث والشك في البقاء وجدانا نظير ما لو علمنا بوجود الشيخ الاميني صاحب كتاب الغدير -كما كان يمثل به شيخنا الاستاذ قده لشدة حبه له – ولا ندري هل انه وجد عام 1910 كي يكون قد مات قطعا او انه وجد عام 2010 فانه باق قطعا فانه يصدق كلا ركني الاستصحاب من اليقين بوجود الشيخ الاميني والشك في بقائه وجدانا فيكون مجرى للاستصحاب

وبما ان المستصحب هو الفرد وهو اول يوم شوال فاستصحابه من قبيل استصحاب الفرد لا من قبيل استصحاب الكلي وتردد الفرد بين زمانين يتيقن بارتفاعه في فرض احدهما ويتيقن ببقائه في الفرض الاخر لا ينفي توفر ركني الاستصحاب فيه وجدانا

الا شكال الخامس

ما ذكره سيد المنتقى ايضا في ص223:

حيث قال لو سلم جريان الاستصحاب في الكلي مع تردده بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مقطوع البقاء فلا مسرح له هنا، حيث ان الاستصحاب في المقام من استصحاب الفرد المردد وذلك لان المستصحب مردد حدوثا وفي مرحلة اليقين بين ما هو منتف وبين ما هو باق، فان يوم عيد شوال فرد مردد بين ما هو منتف قطعا وما هو باق قطعا ولا جامع بينهما كي يقال ان الجامع متعلق لليقين والشك بحيث يمكن الاشارة اليه على اجماله بما هو جامع فيجري الاستصحاب فيه كما في استصحاب القسم الثاني من اقسام الكلي اذ لا يتصور جامع بين نسبة متحققة قد ارتفعت وهي اتصاف الامس بالاولية ونسبة فعلية باقية وهي اتصاف اليوم بالاولية كي يكون متعلقا باليقين والشك بل المتيقن مردد حدوثا بين فردين فاستصحابه من استصحاب الفرد المردد .

ويلاحظ عليه : مضافا الى المناقشة المبنائية وهي جريان الاستصحاب في الفرد المردد اذا انكشف لنا بعنوان اجمالي له اثر شرعا نحو صاحب هذا الجلد الذي يشك في كونه مذكى وعدمه حيث يجري استصحاب عدم تذكيته .

ما ذكرناه في جواب ايراده السابق من ان تردد زمان الفرد بين زمن نتيقن فيه بارتفاعه وزمن نتيقن فيه ببقاءه لا يوجب ان يكون المستصحب مرددا بين فردين بل هو فرد معين لا فرد مردد غاية الامر ان هذا الفرد المعين مردد بين زمان قد ارتفع فيه وزمان هو باق فيه

هذا تمام الكلام فيما ذكره سيدنا الخوئي قده والا شكالات عليه

### 140

وهنا مجموعة تعليقات للشيخ الحلي قده على مطالب استاذه المحقق النائيني قده :

التعليقة الاولى:

ان ما ورد موضوعا للآثار الشرعية هو عنوان الاول من شوال ، وهو مشتمل على عنصرين

الاول: انه من شوال

الثاني: خصوصية الاولية وتتصور على نحوين (عدمي و وجودي) فالعدمي عبارة عن عدم سبق يوم عليه حيث ان كل يوم لم يسبقه يوم من نفس الشهر فهو اول الشهر والنحو الوجودي هو سبقه على تمام ايام الشهر حيث ان كل يوم سابق على تمام ايام الشهر نفسه فهو اول يوم.

الا ان المتبادر عرفا من عنوان اول الشهر هو النحو العدمي وهو اليوم الذي لم يسبقه يوم في الشهر كما استظهره الشيخ الاعظم قده في فرائده بقرينة مقابلته للوسط والاخر فان اخر يوم هو اليوم الذي لم يلحقه يوم مثله والوسط هو ما سبقه يوم مثله ولحقه يوم كذلك ،

الا ان هذا لا يعني ان الاول هو عبارة عن عنوان بسيط وهو اليوم المتصف بعدم سبق يوم عليه، وانما هو عنوان مركب من كونه من شوال مثلاً وعدم سبق يوم عليه، اذ لا موجب لاخذ حيثية الاتصاف وهي اتصاف اليوم الذي فرض كونه من شوال بعدم سبق يوم عليه حيث ان المورد من قبيل العرضين لموضوعين ، ومبنى المحقق النائيني في ما اذا كان موضوع الاثر متضمنا لعرضين لموضوعين فهو ملحوظ على نحو التركيب لا التقييد،

فمثلاً موضوع انتقال المال بالإرث مشتمل على موت المورث وحياة الوارث وبما ان موت المورث وحياة الوارث عرضان لموضوعين كان موضوع انتقال المال بالإرث مركبا لا مقيدا اذ لا موجب لأخذ حيثية اتصاف حياة الوارث باقترانها بموت المورث ، فان اخذ حيثية الاتصاف مناف لطبع الموضوع المشتمل على عرضين لموضوعين الا مع قرينة خاصة عليه

والمقام من هذا القبيل فان عنوان الاول عبارة عن المشتمل على عرضين لموضوعين وهما كون اليوم من شوال وهذا عرض لذات اليوم وعدم سبق يوم عليه وهذا عرض لليوم الاخر المتوهم سبقه، وبالتالي فالموضوع مركب لا مقيد حتى بلحاظ حيثية الاجتماع اذ الموضوع هو واقع اجتماع هذين الوصفين لا ان الماخوذ فيه عنوان الاجتماع،

والنتيجة

حيث ان الاول عبارة عن مركب من كون اليوم من شوال وعدم سبق يوم عليه امكن اثباته بالاستصحاب فانه اذا احرز ان اليوم من شوال وشك انه اليوم الثاني او الاول فحيث ان الاول متقوم بصفة عدمية ملحوظة على نحو مفاد ليس التامة لا على نحو مفاد ليس الناقصة امكن اثبات الصفة بالاستصحاب اي باستصحاب عدم سبق يوم عليه من شوال فيتنقح بذلك موضوع الاثر

الا ان المحقق النائيني قده افاد

بان موضوع الاثر هو عنوان الاول وهو عنوان انتزاعي بسيط وليست نسبته للواقع المركب من العرضين السابقين نسبة الاتحاد والعينية وانما نسبة المسبب لسببه التوليدي

والسر في ذلك ان مداليل الالفاظ هي الوجودات الذهنية والوجود الذهني بسيط بخلاف الوجود الخارجي المركب من مادة وصورة ، ومقتضى البساطة عدم امكان اثبات عنوان الاول باستصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين او استصحاب عدم سبق يوم على اليوم الذي احرز من شوال ، حيث انه لا يثبت انطباق عنوان اول شوال عليه الا بالأصل المثبت.

وقد علق عليه الشيخ الحلي بناءً على ما افاده من كون الموضوع مركبا لا بسيطا بعدة ايرادات:

الاول: منع كون مداليل الالفاظ الصور الذهنية وانما مدلول اللفظ هو الواقع المنكشف للنفس فمدلول لفظ الضرب والاكل ليس هو صورتهما وانما هو واقعهما المنكشف للنفس بنحو انكشاف ومقتضاه انه اذا تلقى الذهن اللفظ الموضوع لمعنى انتقل الى الواقع المحكي به لا الى الصورة الذهنية وفي طول انتقاله للصورة الذهنية ينتقل للواقع المحكي بالصورة فلا وجه لاعتبار مداليل الالفاظ بسائط ، وانما هو الواقع المنكشف للنفس لا الصورة المرتسمة للذهن.

ولكن هذا الا يراد غير وارد على المحقق النائيني: فان مدلول اللفظ وان كان هو الواقع المنكشف للنفس الا انه لا معنى لذلك الا خطوره في الذهن وارتسام صورته في الذهن ومقتضاه انه يستحيل على الذهن الانتقال من اللفظ للواقع بل لابد من ان ينتقل للواقع عبر ارتسام صورته فيه غايته ان الصورة ترى على نحو ما به ينظر لا على نحو ما فيه ينظر بحيث تغفل النفس عن الالتفات لوجودها عند خطور اللفظ في الذهن وهو ما يعبر عنه بفناء اللفظ في المعنى ، والا فلا يمكن انتقال الذهن من اللفظ للواقع مباشرة . واذا تم ذلك في المخاطب والمستعمل تم في الواضع ايضا فان الواضع لا يمكنه ان يضع اللفظ لذات الواقع المجرد عن أي حيثية اخرى وانما الموضوع له الواقع المنكشف للنفس من جهة ارتسام صورته فيه .

الا يراد الثاني بتقريب مني انه على فرض ان المدلول للفظ هو الصورة فهناك فرق بين لحاظ الوجود الذهني بالحمل الشائع و لحاظه بالحمل الاولي ، فاذا لوحظ الوجود الذهني بالحمل الشائع فهو بسيط فان تميزه على الوجود الخارجي هو عدم تركبه من المادة والصورة كما في الخارج .

واذا لوحظ بالحمل الاولى فلا يرى الا حاكيا عما وراءه من الواقع وهو بهذا اللحاظ ليس بسيطا وانما هو تابع للمحكي به، اذ ما دامت الصورة في افق النفس متقومة بالمرآتية للواقع فالواقع منعكس فيها فان كان المحكي بها مركبا كان المفهوم مركبا والا كان المفهوم بسيطا .

ولو لم يكن المفهوم المرتسم في الذهن تابعا للمحكي عنه لم يكن هناك مائز بين المفاهيم فان كلها من قبيل البسائط وهو باطل بالضرورة

الثالث :

ان المفاهيم وان كانت بسائط الا ان ما هو مورد الاثر متعلقا للحكم او موضوعا له هو الواقع المحكي بهذه المفاهيم لا نفس المفاهيم والا لاستحال امتثال التكاليف، اذ كيف يمكن للمكلف ان يحرز فعلية وجوب الصلاة عند فعلية الزوال مع كون موضوع الحكم مفهوم الزوال لا واقع الزوال؟

كما انه لا يمكن له امتثال الامر بالصلاة ما دام متعلق الامر مفهوم الصلاة لا واقعها ، فلو كان مورد الاثر هو مداليل الالفاظ اي الصور البسائط المرتسمة في الذهن لم يمكن فعلية حكم بفعلية موضوعه ولا امتثال حكم من الاحكام ومقتضى استحالة ذلك استحالة تعلق التكليف بشيء من الافعال .

الا يراد الرابع

لو سلمنا ان موضوع الاثار في المقام وهو اول شوال عنوان انتزاعي بسيط الا ان نسبته للواقع المركب من عنصرين وهما كون اليوم من شوال وعدم سبق مثله عليه ليست نسبة المسبب المتحصل من سبب توليدي كنسبة الحرارة للنار، وانما نسبة العنوان الانتزاعي للواقع المركب نسبة الاتحاد والعينية والعنوان للمعنون ولذلك امكن اثباته بالاستصحاب وهو استصحاب عدم سبق يوم على اليوم الذي احرز انه من شوال

والا لو بني على ان نسبة العنوان الانتزاعي لمنشا انتزاعه نسبة المباينة او المسبب لسببه او المحصل لمحصله لم يمكن جريان البراءة عند الشك في الجزئية او الشرطية للصلاة مثلاً فان متعلق الامر هو الصلاة وهو عنوان انتزاعي بسيط ومنشا انتزاعه المركب الخارجي فاذا شك في جزئية السورة او شرطية الاطمئنان لم تجر البراءة فان جريانها لا يثبت تحقق عنوان الصلاة بالفاقد لهما، مع ان مبنى المحقق النائيني هو جريان البراءة عند الشك في الجزئية او الشرطية .

كما انه لو بني على ما افيد لم يجر الاستصحاب في مثل قلد العالم وصل خلف العادل حيث انه اذا شك في ان زيدا ما زال عالما عادلا كي يجوز تقليده وتصح الصلاة خلفه وقد كان سابقا كذلك فان مقتضى المطلب المذكور عدم جريان استصحاب علمه وعدالته الى حين التقليد والصلاة خلفه اذ لا يثبت بالاستصحاب كونه عالما عادلا حين التقليد فان عنوان العالم العادل عنوان انتزاعي ونسبته الى منشأ انتزاعه نسبة المسبب لسببه واثبات المسبب بجريان الاستصحاب في السبب من الاصل المثبت

ولكن قد يقال:

بانه لو سلم ان عنوان الاول هو موضوع الاثار كمطلوبية صلاة العيد ووجوب اداء زكاة الفطرة وان عنوان الاول عنوان انتزاعي بسيط فلا شك ان نسبة العنوان الانتزاعي لمنشا انتزاعه ليست نسبة الاتحاد والعينية بالنظر العرفي ، ولذلك ذكر عدة من الاعلام ان استصحاب القيد لإثبات التقيد من الاصل المثبت فان التقيد وان كان حاكيا عن واقع المقيد والقيد الا انه ليست نسبته لهما نسبة العينية والاتحاد بل نسبة المحصَل للمحصل، وانما جرت البراءة عند الشك في الجزئية والشرطية للصلاة اما لان عنوان الصلاة ليس عنوانا انتزاعيا بل هو بازاء نفس الاجزاء والشرائط بالأسر لا لما هو مسبب عنها

واما لان عنوان الصلاة وان كان عنوانا انتزاعيا الا ان ما هو متعلق الامر منشأ الانتزاع و واقع الصلاة لا عنوانها فلا مانع من جريان البراءة عند الشك في الجزئية او الشرطية

وهكذا الكلام في مثل قلد عالما وصل خلف العادل

فما ذكره المحقق النائيني بغض النظر عن دليله وهو ان مداليل الالفاظ بسائط لامركبات تام فانه متى ما سلم ان موضوع الاثر هو عنوان الاول وانه عنوان انتزاعي بسيط لم يمكن اثباته باستصحاب عدم سبق يوم على اليوم الذي احرز من شوال لإثبات انه اول شوال بناءً على عدم حجية الاصل المثبت حتى مع خفاء الواسطة .

### 141

التعليقة الثانية

هناك عدة روايات تضمنت مطلوبية اتمام العدة ثلاثين يوما في فرض عدم روية الهلال وترتيب اثار الشهر اللاحق على اليوم الواحد والثلاثين

ومنها قوله ع (اذا خفي الشهر فاتموا العدة شعبان ثلاثين وصوموا الواحد والثلاثين)

ومنها قوله ع (وان غم عليكم فعدوا ثلاثين يوما ثم افطروا)

ومنها قوله ع (وان كان علة فاتم شعبان ثلاثين يوما)

وفي تحليل مفاد هذه الروايات الشريفة وجوه

الاول :

ان مفادها تصرف المشرع في عنوان اول الشهر باعتباره ان اول الشهر هو ما رؤي فيه الهلال او ما مضى قبله ثلاثون يوما من الشهر السابق اذ لا غرابة في صدور تعبد من المشرع بالموضوعات الخارجية فكما ان هناك تعبدا شرعيا بالكر وتعبدا شرعيا بالسفر وتعبدا شرعيا بالذبح، فهناك تعبد بالشهر ايضا حيث ان الشهر قسمان (شهر واقعي وهو الحاصل من خروج القمر من تحت المحاق وشهر شرعي وهو الحاصل من بلوغ القمر درجة من الارتفاع والضوء بحيث يمكن رؤيته)،

ويترتب على ذلك انه حتى لو كان الفاصل بين الشهر الواقعي والشهر الجعلي طويلا كنهار كامل فانه لا يجب على من اطلع على فوت نهار من الشهر الطبيعي قضاؤه لان المناط في وجوب الصوم دخول الشهر الشرعي لا الواقعي فلو كان الفاصل مثلاً بين بداية شهر رمضان الواقعي وبداية شهر رمضان الجعلي نهار كاملا لم يجب قضاؤه)

ومن لوازم انقسام الشهر للشهر الواقعي والجعلي انقسام اول الشهر لاول واقعي واول جعلي، فيقال ان ظاهر هذه الروايات هو التصرف في عنوان اول الشهر بجعل فرد اعتباري له وهو ما رؤي فيه الهلال او ما مضى قبله ثلاثون يوما من الشهر السابق، ونتيجة ذلك ان مفاد هذه الروايات الحكومة على الادلة الاولية الدالة على ثبوت الاثر لعنوان اول رمضان او اول شوال وما شاكل ذلك من اوائل الشهور التي هي موضوعات لاثار شرعية

و قد اشكل على ما افيد الشيخ الحلي

بان هذا الوجه الذي هو ظاهر كلمات المحقق النائيني في تقريرات اصوله

اولا :

انه لاقرينة في هذه الروايات لاسياقية ولامقالية في كونها بصدد التصرف في مفهوم اول الشهر، والتصدي لجعل اول جعلي في عرض الاول الواقعي،

وثانيا

النقض على ذلك بان لازمه عدم القضاء لو تبين ان اليوم الثلاثين كان من شهر رمضان اذ مقتضى تصرف الشارع في اول الشهر بجعل اول تعبدي ان يكون اليوم الذي مضى ثلاثون يوما قبله من الشهر السابق اولا واقعيا لاظاهريا، ومقتضاه عدم وجوب الصوم قبله واقعا مع انه لايلتزم به احد اذ لو فرض انكشاف ان ما احتسب يوم الثلاثين من شعبان كان من شهر رمضان فانه يجب على المكلف القضاء.

الوجه الثاني : التعبد الظاهري بكون الواحد والثلاثين هو اول الشهر من دون استناد لمنشأ كالاستصحاب وغيره من الاصول، حيث ان التعبد الواقعي بجعل ما مضى قبله ثلاثون يوما من الشهر السابق اولا مما لا يمكن الالتزام به فمقتضاه ان يكون مفاد هذه النصوص التعبد بكون اليوم الواحد والثلاثين اول الشهر اللاحق ظاهرا لاواقعا

وذلك لوجود ارتكاز عرفي معاصر لزمن النص على اعتبار اليوم الواحد والثلاثين اول الشهر اللاحق عند عدم رؤية الهلال فكان مفاد هذه الروايات الشريفة امضاءا لذلك المرتكز العرفي القائم على احتساب ثلاثين يوما من الشهر الماضي كلا يلتفت على اولية الشهر كما في امارية تطويق القمر على كون الليلة هي الليلة الثانية من الشهر فانها لا يلتفت عرفية امضاها الشارع بناءً على اعتماد الرواية الدالة على امارية التطويق

او من باب انه اصل عملي نظامي كاصالة الصحة،

الوجه الثالث:

التعبد الظاهري بكون اليوم الواحد والثلاثين اول الشهر اللاحق لا من باب امضاء مرتكز عرفي عليه ، بل من باب الاستناد للاستصحاب بلحاظ انه لا يرى منشأ عرفي لاعتبار اليوم المشكوك فيه هو اليوم الثلاثين من الشهر اللاحق بحيث يترتب عليه ان اليوم التالي له هو اول الشهر اللاحق الا الاستصحاب حيث ان الاستصحاب اصل ثابت لدى المرتكز العرفي فمتى ما حكم المشرع ان اليوم المشكوك فيه هو اليوم الثلاثون من الشهر السابق تبادر الذهن العرفي الى استناد ذلك الى الاستصحاب اذ ليس ثمة منشأ للتعبد الظاهري بذلك الا الاستصحاب

وذلك اما لان عنوان الاول عنوان تركيبي من كون اليوم من شوال وعدم سبق مثله بحسب الفهم العرفي المعاصر لزمن النص فجائت الرواية جريا على وفق المرتكز العرفي المعاصر لزمن النص في كون المتبادر لديه من عنوان اول الشهر مفهوما تركيبيا ،

او ان رؤية العرف المعاصر بساطة عنوان الاول لكن من باب التخطئة للنظر العرفي ورد في الرواية ان اليوم الواحد والثلاثين هو اول الشهر تخطئة لتحديد العرف كون عنوان اول الشهر عنوانا بسيطا

او لان الاصل المثبت مع خفاء الواسطة كما في المقام حجة بنظر الشارع فلذلك كان مقتضى استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين ثبوت كون اليوم التالي له اول الشهر وان كان عنوانا بسيطا

او من باب الاستثناء في حجية الاصل المثبت فان عدم حجية الاصل المثبت ليس حكما عقليا لايقبل التخصيص وانما غاية ما يقال في ذلك قصور ادلة الاستصحاب عن افادة حجية الاصل المثبت وهذا لا يمنع اعتبار الشارع لحجيته في بعض الموارد كما في حكم اول الشهور واخرها .

وبالتالي فحكومة مفاد هذه الادلة على الادلة الاولية الدالة على ترتب اثر على عنوان اول الشهر حكومة ظاهرية لاواقعية

الوجه الرابع :

ما هو المختار لدى الشيخ الحلي قده

من عدم وجود رواية في هذا الباب ظاهرة في كونها في مقام تحديد الموضوع، وهو تحديد عنوان اول الشهر لاتحديدا واقعيا ولاتحديدا ظاهريا لا من باب التعبد الامضائي للمرتكز العرفي ولامن باب الاستناد للاستصحاب اذ ليست الروايات في مقام البيان من هذه الجهة ، وانما هي في مقام البيان من جهة الحكم لاالموضوع فان ظاهر قوله ع (اذا خفي الشهر فاتموا العدة شعبان ثلاثين وصوموا الواحد والثلاثين )انها بصدد الامر بالصيام في اليوم الواحد والثلاثين كما ان ظاهر قوله (اذا غم عليكم فعدوا ثلاثين يوما ثم افطروا) هو الامر بالافطار في اليوم الواحد والثلاثين ولا يوجد ثمة قرينة على كون المشرع في مقام تحديد الموضوع واقعا او ظاهرا

ان قلت :

ان الامر بالافطار دال على ان اليوم اول الشهر كما ان الامر بالصوم دال على ان اليوم اول رمضان

قلت :

اما الامر بالافطار فليس ظاهرا في الامر الوجوبي وانما هو وارد في مقام دفع توهم الحظر حيث يحرم على المكلف الافطار في شهر رمضان فاذا قال الشارع اذا انقضى الثلاثون فافطروا كان ظاهرا بمقتضى السياق في دفع توهم الحظر وانه لامانع بعد الثلاثين من الافطار الا ان هذا المفاد مما يجتمع مع كون اليوم الواحد والثلاثين هو اليوم الاول او اليوم الثاني من شوال فليست الرواية في مقام بيان اول الشهر وانما في مقام بيان عدم حرمة الافطار بعد مضي ثلاثين يوما .

واما الامر بالصوم وهو قوله ع : وصوموا الواحد والثلاثين فهو وان كان ظاهرا في كونه امرا لزوميا اذ لامعنى للترخيص في الصوم في اليوم الواحد والثلاثين لكنه لادلالة فيه الا على اصل الالزام دون تحديد اليوم بكونه اول رمضان او ثاني رمضان .

ولكن ما افيد في هذا الوجه محل تامل:

والسر في ذلك ان هناك قرينة سياقية تصلح ان تكون منشأ لانعقاد مدلول التزامي في هذين الامرين على كون اليوم المنظور هو اول الشهر حيث ان سياق هاتين الروايتين وسائر روايات الباب انها في مقام معالجة الشك في رؤية الهلال وتحديد الوظيفة عند عدم رؤية الهلال في الشك في دخول الشهر الجديد، ومقتضاه ان منظورها هو تحديد اول الشهر بيوم الشك او اليوم التالي له فاذا انعقد مدلولها المطابقي على اتمام العدة في اليوم الثلاثين وان اثر الشهر اللاحق فعلي في اليوم الواحد والثلاثين كان مدلولها الالتزامي ان اليوم الواحد والثلاثين هو اول الشهر، ولذلك رتب فيه اللثر المشكوك ، وهذه الدلالة الالتزامية دلالة بينة في مثل هذا السياق

هذا لو لم نقل بان الامرين وهما الامر بالافطار في اليوم الواحد والثلاثين والامر بالصوم فيه ارشاد الى ابتداء الشهر اللاحق لا انها في مقام بيان الحكم المولوي كي يقال بان الامر بالافطار في مقام دفع توهم الحظر والامر بالصيام في مقام بيان اصل الوجوب وانما ظاهرهما الارشاد الى اعتبار اليوم الواحد والثلاثين اول الشهر

وبالتالي فالراجح من هذه الوجوه هو الوجه الثاني وهو التعبد الظاهري بكون اليوم الواحد والثلاثين اول الشهر امضاءا للمرتكز العرفي القائم على ذلك عند عدم رؤية الهلال

### 142

التعليقة الاخيرة:

وقع البحث في عنوان (آخر الشهر) في كلمات الشيخ الاعظم قده كما وقع البحث في عنوان (اول الشهر)

لوجود اثر شرعي لعنوان آخر الشهر كاستحباب الغسل في آخر يوم من رمضان او استحباب قراءة ادعية توديع شهر رمضان او استحباب اعداد زكاة الفطرة ونحو ذلك من آثار آخر الشهر، وحيث لابد في ترتيب هذه الاثار من تحديد ما هو المقصود من عنوان آخر الشهر لذلك طرحت وجوه في كلمات الشيخ الاعظم قده في هذا المقام :

الوجه الاول:

ان عنوان آخر الشهر مركب من عنصرين (احدهما كونه من الشهر السابق، وثانيهما عدم مثله بعده او وجود ضده بعده)

وبناءً على ذلك اذا احرز ان اليوم التالي ليوم الشك ليس مثلاً للشهر السابق او انه ضد للشهر السابق كما اذا احرز في يوم الشك ان غده من شوال جزما، فيمكن احراز موضوع الاثر وهو عنوان آخر شهر رمضان بضم الاستصحاب للوجدان فانه حيث احرز المكلف وجدانا العنصر الثاني وهو عدم مثله بعده اذ لا مثل لرمضان في اليوم التالي بل المتحقق في اليوم التالي ضده وهو شوال امكن ضم التعبد بكون يوم الشك من شهر رمضان باستصحاب بقاء الشهر فيلتئم الموضوع المركب من العنصرين لترتيب اثره.

و اورد عليه:

ان استصحاب بقاء الشهر الى حين يوم الشك لا يثبت ان يوم الشك من شهر رمضان حيث ان استصحاب مفاد كان التامة وهو وجود الشهر لا يثبت مفاد كان الناقصة وهو اتصاف يوم الشك بكونه من شهر رمضان.

الوجه الثاني:

ان عنوان آخر الشهر هو اليوم المقارن لوجود الشهر السابق وليس بعده مثله، فهو مركب من عنصر وجودي وهو المقارنة لوجود الشهر السابق وعنصر عدمي وهو عدم مثله بعده، وحيث احرز الجزء الثاني بالوجدان اذ لا شك في ان اليوم التالي ليوم الشك ليس من شهر رمضان فيمكن احراز الجزء الاول بالاستصحاب فان استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الشك يثبت ان يوم الشك مقارن لوجود الشهر السابق. لا بمعنى ان عنوان المقارنة هو العنصر المقوم لعنوان آخر الشهر والا لكان اثباته باستصحاب بقاء الشهر الى يوم الشك من الاصل المثبت بل بمعنى ان العنصر المقوم هو واقع الاقتران بنحو مفاد واو الجمع اي واقع بقاء الشهر في آن هو آن يوم الشك.

و اورد عليه:

بمنافاته للمرتكز العرفي الذي يرى ان مجرد الاقتران الواقعي بين يوم وبقاء شهر ليس مصداقا لعنوان الاخرية، بل ما هو المقوم لعنوان الاخرية كون الاخر من الشهر السابق لا اقترانه بالشهر السابق فكما ان عنوان الاول متقوم بكونه من الشهر اللاحق لابمقارنته له فكذلك عنوان الاخر.

الوجه الثالث:

ان عنوان آخر الشهر هو ما اتصل بزمان حكم بكونه اول الشهر اللاحق فآخر شهر رمضان هو اليوم المتصل بزمان حكم بكونه اول شوال.

وقد اورد الشيخ الحلي قده على هذا الوجه بايرادين:

احدهما:

ان المرتكز العرفي يرى دخالة العنصر الوجودي لعنوان الاخر وهو كونه من الشهر السابق لا مجرد اتصاله باول الشهر اللاحق اذ لا واسطة عرفا بين ما يكون متصلا باول الشهر اللاحق وما يكون من الشهر السابق فلذلك كان عنوان الاخر متقوما بكونه من الشهر السابق لابمجرد اتصاله بما هو اول الشهر اللاحق كي يقال متى ما ثبت اول الشهر اللاحق كان الزمان المتصل به آخر الشهر السابق.

وثانيا:

ان اول الشهر اللاحق كاول شوال مثلاً ان احرز وجدانا فقد احرز الاخر وجدانا . اذ لا يتصور ان يتيقن المكلف بكون غد اول الشهر اللاحق من دون ان يتيقن ان يومه الفعلي آخر الشهر السابق فلاحاجة للإثبات بالاستصحاب وان احرز اول الشهر اللاحق بالاستصحاب كان اثبات آخر الشهر السابق به من الاصل المثبت ، فانه اذا فرض ان عنوان اول الشهر مركب من عنصر وجودي وهو كونه من الشهر اللاحق وعنصر عدمي وهو عدم سبق مثله عليه وقد احرز العنصر الاول بالوجدان حيث ان اليوم التالي من الشهر اللاحق جزما واحرز الجزء الثاني بالاستصحاب وهو استصحاب عدم مثله قبله ، فان استصحاب عدم مثله قبله لا يثبت به ان ما قبله آخر الشهر السابق.

ولكن هذا الا يراد الثاني محل تامل:

حيث انه خلف ما فرض في هذا الوجه، حيث ان ما فرض ان المقوم لعنوان آخر الشهر كونه يوما متصلا بيوم حكم بكونه اول الشهر فمتى ثبت ان اليوم التالي اول الشهر اللاحق ولو بالاستصحاب ثبت ان اليوم الفعلي هو آخر الشهر اللاحق لان اتصال اليوم الفعلي باليوم المحكوم بكونه اول الشهر اللاحق محرز بالوجدان .

فكما ان الاستصحاب اثبت اول الشهر اللاحق اثبت آخر الشهر السابق ، اذ ليس المراد بالاخر الا ما كان مركبا من عنصرين (الاتصال بيوم وكون اليوم اول الشهر اللاحق ) والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب

الوجه الرابع:

ان عنوان الاخر كما هو الصحيح عنوان انتزاعي كعنوان الاول ، وهذه العناوين الانتزاعية البسيطة وهي عنوان الاول وعنوان الاخر ملازمة لعدم كون يوم الشك من شوال، وبالتالي فاستصحاب عدم كون يوم الثلاثين من شوال لا يثبت لازمه وهو كون يومه آخر الشهر السابق كما لا يثبت به ان اليوم التالي له اول الشهر اللاحق.

الا بما ذكرناه سابقا في بحث حجية الاصل المثبت في فرض جلاء الواسطة من استهجان التفكيك عرفا فان استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين مع قطع المكلف ان اليوم التالي له ليس منه ، له اثر في نفسه وهو ترتيب اثار شهر رمضان على هذا اليوم ، وحيث ان العرف يستهجن التفكيك بين التعبد بكون اليوم المقطوع بان ما بعده من شوال من شهر رمضان والتعبد بكونه آخر الشهر وكون اليوم التالي له اول الشهر كان شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين دالا بالدلالة الالتزامية على كون اليوم الفعلي آخر الشهر السابق وكون اليوم التالي له اول الشهر اللاحق.

وبهذا الوجه تم الكلام في هذا الفرع.

### الفرع الرابع:

اذا شك في وجود الحاجب حين صب الماء في الوضوء لتحصيل الطهارة من الحدث او شك في وجود الحاجب حين صب الماء لتحصيل الطهارة من الخبث عند تطهير البدن او شك في وجود الحاجب المانع من حصول الماء الى البشرة حين الغسل او احتمل وجود قطعة من المذي على مخرج البول تمنع وصول الماء اليه، فلا مجال في هذه الموارد لإثبات تحقق الغسل التطهيري او الغُسل المطلوب او الغسل المطهر لمخرج البول الا من باب الاصل المثبت لخفاء الواسطة.

وقد سبق حجية ذلك.

الا ان من انكر حجية الاصل المثبت عند خفاء الواسطة تشبث بوجه آخر وهو ما ذكره المحقق الهمداني قده من التمسك بقيام السيرة المتشرعية على عدم الفحص عن الحاجب عند الشك فيه ما لم تقم لا يلتفت عقلائية او منشأ عقلائي على وجوده

وقد اورد عليه سيدنا الخوئي :

اولا :

بعدم احراز هذه السيرة اذ لعل عدم فحص المتدينين كان لاطمئنانهم بعدم الحاجب او لعدم الالتفات الى وجوده

وثانيا:

على فرض التسليم بالسيرة فانها سيرة لم يحرز اتصالها بزمان المعصوم ع ليكون سكوته وعدم ردعه كاشفا عن امضائه ورضاه فلعلها حدثت في القرون المتأخرة لاجل فتوى جمع من الاعلام بعدم وجوب الفحص تمسكا باستصحاب عدم الحاجب والا فالصحيح وجوب الفحص عند احتمال وجود الحاجب احتمالا عقلائيا.

وحيث ان المبنى المختار هو جريان الاستصحاب في فرض خفاء الواسطة فلا يبعد انه هو الوجه في جريان السيرة العرفية والمتشرعية على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب عند القيام بعملية التطهير من الحدث او الخبث.

### 143

### وصل الكلام الى الفرع الخامس:

وهو ما اذا تلف مال شخص تحت يد شخص اخر فادعى المالك ضمان المال لعدم اذنه في كونه تحت يد الاخر وادعى من تلف المال عنده عدم الضمان وقد بنى المشهور على الضمان

و اورد على فتوى المشهور: بان القول بالضمان مبني على القول بحجية الاصل المثبت حيث ان استصحاب عدم اذن المالك في كون المال تحت يد الشخص الاخر لا يثبت موضوع الضمان وهو كون يده يدا عادية الا بالأصل المثبت.

والكلام في هذا الفرع في مقامين : الاول في عرض الادلة على ضمان اليد

والثاني في بحث تنويع الضمان لضمان اليد وضمان المعاوضة

المقام الاول

قد ذكر في كلمات الاعلام للضمان عدة مدارك

المدرك الاول:

قيام المرتكز العقلائي على قاعدة المقتضي والمانع: وهي قاعدة ظاهرية ادعي شمولها لسائر موارد الاستصحاب ومنها المقام .

بتقريب: ان الاستيلاء على مال الغير مقتضي للضمان بحسب المرتكز العقلائي واذن المالك او رضاه بمثابة المانع عن تأثير المقتضي اثره، فاذا شك في المانع جرى البناء على تأثير المقتضي ونتيجته ثبوت الضمان في محل البحث

المدرك الثاني:

دعوى قيام الارتكاز العقلائي على ان الاصل في الاموال هو الضمان بغض النظر عن قاعدة المقتضي والمانع

وهو من صغريات اصالة الحرمة حيث ان هناك بناءً عقلائيا واقعيا وظاهريا تعرض له المحقق الهمداني قده في بحث الخمس وهو ان الاصل في الانفس والاعراض والاموال هو الحرمة بحسب المرتكز العقلائي ومقتضاه في الاموال هو ضمانها ما لم يحرز اذن المالك

المدرك الثالث:

قيام المرتكز العقلائي على حكم واقعي وهو ان الاستيلاء على مال الغير موضوع للضمان في فرض عدم اذن المالك او رضاه فاذا شك في اذنه وعدمه كان لابد في تنقيح موضوع الضمان من استصحاب عدم اذنه .

بينما على المدركين الاولين يثبت الضمان في محل الكلام بمجرد الشك بلا حاجة لاستصحاب عدم اذن المالك فان معنى قاعدة المقتضي والمانع هو البناء على الجري وفق المقتضي ما لم يحرز المانع

كما ان المقصود باصالة الحرمة انها مضافا لافادتها الحرمة الواقعية اصل ظاهري في فرض الشك فمتى شك في حرمة انسان انه محارب او مسالم كان الاصل حرمته ومتى شك في عرض انه عرض مصون بعقد كان الاصل حرمته ومتى شك في مال تحت يد شخص ينفي كونه مالكا للمال بحيث لا تجري امارية اليد في حقه فالاصل هو ضمانه للمال

وقد ناقش جملة من الاعلام في تمامية المدركين الاولين لعدم ثبوت بناء ارتكازي عليهما وتم لديهم المدرك الثالث.

المدرك الرابع :

الحديث النبوي على اليد ما اخذت حتى تؤدي، ومقتضى عمومه ان كل يد استولت على مال ليس لها اشتغلت عهدتها بضمان المال

وقد خرج عن هذا العموم النبوي فرض رضى المالك كما هو المستفاد من قوله ع لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة نفسه ، فاذا شك في مورد في وجود اذن من قبل المالك كان التمسك بعموم على اليد تمسكا بالعام في الشبهة المصداقية .

المدرك الخامس

ما ذكره بعض الاساتذة دام ظله وهو معتبرة اسحاق بن عمار قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ اسْتَوْدَعَ رَجُلًا أَلْفَ دِرْهَمٍ فَضَاعَتْ فَقَالَ الرَّجُلُ كَانَتْ‏ عِنْدِي‏ وَدِيعَةً وَ قَالَ الْآخَرُ إِنَّمَا كَانَتْ لِي عَلَيْكَ قَرْضاً فَقَالَ الْمَالُ لَازِمٌ لَهُ إِلَّا أَنْ يُقِيمَ الْبَيِّنَةَ أَنَّهَا كَانَتْ وَدِيعَة

بتقريب ان المدلول الالتزامي للمعتبرة ان الاصل في اليد على مال الغير كونها على وجه الضمان حيث حكم ع بكون مدعي الوديعة لنفي اشتغال ذمته بقيمة المال الضائع ملزما باقامة البينة مع ان قوله موافق لاستصحاب عدم اشتغال ذمته بالبدل كما ان مقتضى استصحاب عدم القرض هو عدم الضمان المعاملي كما ان الضمان العادي منفي في حقه بالوجدان للقطع بان يده لم تكن يدا عادية على المال فهو اما وديعة او قرض .

المقام الثاني

البحث في ثبوت الضمان وعدمه عند الاختلاف في موردين

الاول

ضمان اليد وهو المسالة التي وقع الكلام فيها : وهي اذا ادعى الشخص الذي تلف المال تحت يده انه كان باذن المالك ونفى المالك اذنه فقد ذهب المحقق النائيني قده الى ان موضوع الضمان مركب لا بسيط وهو عبارة عن عنصرين (الاول هو الاستيلاء على مال الغير والثاني هو عدم اذن المالك) فاذا شك في اذن المالك او رضاه امكن تنقيح موضوع الضمان في احد الجزئين بالوجدان وهو الاستيلاء وفي الاخر بالتعبد وهو استصحاب عدم الاذن

وقد اورد على ذلك سيد المنتقى قده

بان ما افيد في كلمات المحقق النائيني مخالف لمبناه ، لان مبناه هو عدم جريان استصحاب العدم الازلي في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل ، والنكتة في نظره ان ظاهر التخصيص بالمخصص المنفصل عنونة العام بعدم الخاص على نحو العدم النعتي لاالعدم المحمولي

وبيان ذلك:

انه اذا ورد خطاب من المولى كما لو قال اكرم كل عالم وقام بتخصيص خطابه بمخصص فان كان المخصص متصلا كما لو قال اكرم كل عالم ولا تكرم الاموي منهم امكن ان يستظهر من الدليل المشتمل على العام ومخصصه كون العنونة على نحو العدم النعتي او العدم المحمولي بمعنى ان موضوع وجوب الاكرام قد يكون العالم المتصف بغير الاموية او ان موضوعه العالم مع عدم كونه امويا على نحو التركيب من عنصر وجودي وهو العالم وعنصر عدمي على نحو مفاد ليس التامة المعبر عنه بالعدم المحمولي اي عدم الاموي ولو لعدم الموضوع

وان كان المخصص منفصلا كما لو قال اكرم كل عالم وقال في دليل اخر لا تكرم الاموي او الناصبي او الفاسق من العلماء فان مقتضى الجمع العرفي بين العام والمخصص هو كون موضوع العام معنونا بعدم الخاص على نحو العدم النعتي اي العالم المتصف بعدم كونه امويا او ناصبيا او فاسقا لا العدم المحمولي

فلا وجه لما ذكره المحقق النائيني في المقام لعدم موافقته لمبناه حيث ان مقتضى الجمع بين عموم على اليد ما اخذت من جهة الدال على ان كل يد استولت على مال الغير فهي ضامنة والمخصص المنفصل وهو قوله ع فانه لا يحل مال امرئ مسلم ولا دمه الا بطيبة نفسه ان موضوع الضمان هو اليد المتصفة بعدم كونها مرضية او ماذونة من قبل المالك ، وحيث ان الموضوع مقيد لا مركب فاستصحاب عدم اذن المالك على نحو العدم المحمولي ومفاد ليس التامة لا يثبت العدم النعتي وهو اتصاف اليد بعدم كونها ماذونة على نحو مفاد ليس الناقصة الا بالاصل المثبت واما استصحاب عدم كون اليد ماذونة على نحو العدم النعتي فهو من استصحاب العدم الازلي الذي لا يقول به .

فهل ان ايراد سيد المنتقى قده وارد على المحقق النائيني ام لا؟ ياتي الكلام عنه

### 144

وفي البين عدة وجوه لدفع مناقشة سيد المنتقى قده للمحقق النائيني قده

الوجه الأول ما اشار اليه في المنتقى من ان المحقق النائيني[[72]](#footnote-73) انما ذهب الى تقيد العام بالعدم النعتي للمخصص اذا كان الخاص بالنسبة للعام من قبيل العرض ومحله كالعالم العادل، فلو قال اكرم كل عالم وقال في دليل اخر لا تكرم الفاسق منهم كان موضوع العام معنونا بالعدم النعتي للفاسق اي العالم المتصف بعدم الفسق او بالعدالة بلحاظ ان الفسق والعدالة عرض للعالم نفسه

واما اذا كان العام والخاص عرضين لمعروض واحد او معروضين فلا وجه لتقيد العام بالعدم النعتي للخاص، نظير موت المورث وحياة الوارث فان الموت والحياة عرضان لموضوعين او نظير العلم والعدالة في نسبتهما الى الانسان حيث انهما عرضان لموضوع واحد في عرض واحد فلا موجب عرفا لتقيد احدهما بالاخر او بعدمه

وما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان موضوع الضمان مركب عنصرين

احدهما الاستيلاء على مال الغير والثاني الاذن او عدم الاذن من قبل مالك المال

ومن الواضح انهما عرضان لموضوعين ومقتضاه عدم صحة تقيد احدهما بالاخر وانما يلحظان في الموضوع على نحو التركيب لا التقييد فيقال ان موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير مع عدم اذنه لا الاستيلاء المتصف بعدم اذنه

وبالتالي اذا شك على نحو الشبهة المصداقية في اذن المالك وعدم اذنه جرى استصحاب عدم اذنه فيتنقح بذلك موضوع الضمان اذ المفروض احراز الجزء الاول منه وهو الاستيلاء على مال الغير بالوجدان والجزء الثاني بالتعبد

لكن سيد المنتقى دفع هذا الوجه من الجواب كما في ص 224 من ج 6:

بان الرضى وان كان قائما بالمالك الا انه من الصفات التعلقية ذات الاضافة كالعلم والغضب فمحله متعلقه، وبناءً على ذلك فالاستيلاء على مال الغير مما يتصف عرفا بالرضى وعدمه بلحاظ ان الرضى وان كان قائما بالمالك قيام الصفة بالموصوف او العرض بمحله الا انه ايضا قائم عرفا بالاستيلاء حيث يقال استيلاء مرضي واستيلاء غير مرضي من جهة ان الرضى من الصفات التعلقية ذات الاضافة

وما ذكره المحقق النائيني قده من ان النسبة بين الخاص والعام اذا كانت من باب نسبة العرض الى محله كان مقتضى ذلك تقيد موضوع العام بالعدم النعتي للخاص يشمل المقام حيث ان النسبة بين الرضا والاستيلاء نسبة الصفة للموصوف ايضا اذ لا يعتبر في قيام الصفة بالموصوف ان يكون من باب قيام الفعل بفاعله بل قد يكون من باب قيام العارض على معروضه كما في الضرب القائم من جهة بالضارب قيام الفعل بفاعله ومن جهة بالمضروب قيام العارض على معروضه فيمكن بلحاظ ذلك ان يكون موضوع الضمان الاستيلاء المتصف بعدم الرضى او الاستيلاء المتقيد بعدم الرضا لاواقع الاقتران بين الاستيلاء وعدم الرضا من قبل المالك

والنتيجة

ان استصحاب عدم اذن المالك لا يثبت الضمان على مبنى المحقق النائيني قده

الوجه الثاني

ان الرضى وان امكن ان يكون صفة لمعروضه كالاستيلاء فيقال استيلاء مرضي وغير مرضي الا ان الا شكال انما يرد على المحقق النائيني قده بان استصحاب عدم الرضى لا يثبت موضوع الضمان اذ الماخوذ في موضوع الضمان هو اتصاف العام بالعدم النعتي للخاص اذا كان منظور المحقق النائيني في اتصاف العام بالعدم النعتي للخاص ما امكن اتصافه به،

واما اذا كان منظور المحقق النائيني ان اتصاف العام بالعدم النعتي للخاص في فرض مساعدة القرينة السياقية على الاتصاف لا مطلقا، فمتى ما كانت نسبة الخاص للعام نسبة العرضين لمعروضين او العرضين لموضوع واحد فلا موجب للاتصاف ومتى كانت نسبة الخاص للعام نسبة العرض لمحله كان ذلك موجبا لاتصاف العام بالعدم النعتي للخاص ومتى امكن كلا الوصفين كما في محل الكلام حيث ان الرضى بلحاظ هو وصف للمالك لقيامه به وبلحاظ اخر هو نعت للاستيلاء بلحاظ عروضه عليه ولكن استفادة احد النحوين بحيث يكون الموضوع مركبا او مقيدا بحاجة الى القرينية السياقية التي توجب ظهور الدليل في احدهما

وبالتالي اذا لم تقم قرينة على التقييد فمقتضى القاعدة اي مقتضى ان التقييد والاتصاف على نحو العدم النعتي هو الذي يحتاج الى قرينة في مقام الإثبات لانه مؤنة في عالم الاسناد

وحيث لم تقم قرينة على ذلك فمقتضى القاعدة هو التركيب وكون موضوع الضمان هو الاستيلاء مع عدم اذن المالك و استصحاب عدم اذن المالك او رضاه مثبت للموضوع

الوجه الثالث

اذا كان منظور المحقق النائيني للنسبة بين دليلين لفظيين احدهما عام وهو على اليد ما اخذت حتى تودي والاخر خاص وهو لايحل مال امرئ مسلم ولادمه الا بطيبة نفسه وقيل بان مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين العام والخاص كون موضوع العام العام المتصف بالعدم النعتي للخاص ورد عليه اشكال ان استصحاب عدم الاذن لا يثبت الضمان

واما اذا كان منظور المحقق النائيني للمرتكز العقلائي لا لدليلين لفظيين في البين بمعنى ان المرتكز قائم على ان الاصل هو الضمان في اليد المستولية على مال الغير ما لم يحرز اذن المالك او ان المرتكز العقلائي قائم على ان الاستيلاء على مال الغير سبب للضمان الا في فرض اذن المالك او رضاه فاذا لوحظت النسبة بين موضوع الضمان والرافع للضمان بحسب المرتكز العرفي كانت النسبة هي نسبة التركيب وان موضوع الضمان هو الاستيلاء مع عدم اذن المالك فاذا شك في الضمان فان استصحاب عدم اذن المالك مثبت له

وبالتالي فلايرد عليه اشكال ان المحقق النائيني قده لا يرى جريان استصحاب العدم الازلي للشبهة المصداقية للمخصص والمقام من هذا القبيل لعدم نظره للجمع بين الدليلين اللفظيين وانما كل نظره لما هو موضوع الضمان بحسب المرتكز العقلائي

الوجه الرابع

ان يقال لو فرض ان منظور المحقق النائيني لما هو مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين العام المثبت للضمان وهو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي، والخاص المثبت لرافع الضمان وهو قوله ولا يحل مال امرئ مسلم ولا دمه الا بطيب نفسه، وكانت نتيجة الجمع العرفي بينهما ان موضوع الضمان تعنون العام بالعدم النعتي للخاص اي ان موضوع الضمان الاستيلاء المتصف بعدم رضى المالك امكن اثبات هذا العدم النعتي بالاستصحاب ايضا ولا يكون من باب الاصل المثبت في شيء لان الاستيلاء على مال الغير من الافعال التي يمكن ان تتصف بالمرضية وعدم المرضية من قبل حصولها كاتصاف سائر الافعال بالحسن والقبح من قبل حصولها، فان الكذب او الظلم او الخيانة تتصف بالقبح قبل حصولها وكذلك اضدادها تتصف بالحسن قبل حصولها والمفروض ان الاستيلاء المرضي مصداق للعدل والاستيلاء غير المرضي مصداق للظلم فهما متصفان بالحسن والقبح والرضى وعدمه من قبل حصولهما فيقال كل استيلاء ليس بمرضي من قبل مالكه فهو موضوع الضمان قبل حصوله فاذا شككنا في اتصاف هذا الاستيلاء بعدم رضى المالك وعدم اتصافه امكن استصحاب عدم اتصافه من قبل حدوث الاستيلاء فانه قبل حصول الاستيلاء لم يكن الاستيلاء مرضيا من قبل المالك فكذلك هو متصف بعدم رضى المالك على نحو العدم النعتي بعد حصوله.

وان كان هذا مخالفا لمدعى المحقق النائيني من عدم جريان استصحاب العدم الازلي وهو عدم المحمول لعدم الموضوع الا انه مما يمكن اجراؤه في المقام

الوجه الخامس

ان ما ذكره المحقق النائيني قده من انه اذا كانت نسبة الخاص بالنسبة للعام نسبة العرض لمعروضه كان الموضوع في العام العام المتصف بالعدم النعتي للخاص انما ذكره من باب قضاء المرتكز العرفي به لا لاجل برهان عقلي عليه، فحيث ان الاتصاف بعدم الخاص على نحو العدم النعتي مرتكز على قضاء العرف به فانه يدور مدار قبول العرف وعدمه، وحيث ان العرف لايقبل في المقام ان يكون موضوع الضمان هو الاستيلاء المتصف بعدم الرضى اذ لا يرى المرتكز العرفي لحيثية الاتصاف دخلا في ثبوت الضمان وانما يرى ان تمام ما له الدخل في الضمان ان هذا الاستيلاء ليس معنى رضى من قبل المالك واما ان يتصف في عالم الانتزاع بعدم رضى المالك فمما لا دخل له في ثبوت الضمان وعدمه

فاحتفاف هذين الدليلين وهما العام المثبت للضمان وهو قوله ص على اليد ما اخذت حتى تودي بناء على ثبوته والخاص الرافع للضمان وهو قوله ع لايحل مال امرئ مسلم ولادمه الا بطيبة نفسه بهذا المرتكز العرفي القائم على ان سر الضمان في اقتران الاستيلاء بعدم الرضى لا في الاتصاف بعدم الرضى كان الاحتفاف قرينة على ظهور الدليلين في ان موضوع الضمان ما كان مركبا من استيلاء وعدم اذن المالك.

هذا تمام الكلام في المقام الاول وهو الضمان اليدي

المقام الثاني: وهو الضمان المعاوضي

وقد ذكره سيدنا الخوئي في مصباح الاصول ج3 ص158:

ومثاله انه لو ادعى المالك انه باع السلعة التالفة تحت يد بكر عليه ومقتضى كون التسليم على نحو المعاوضة هو ضمان عوضها للمالك وادعى زيد الذي تلفت السلعة تحت يده ان التسليم كان على نحو الهبة فلاضمان عليه، فكلاهما متفق على ان استيلاء زيد على السلعة عن رضى من المالك غايته ان المالك يدعي انه رضى على نحو المعاوضة و زيد يدعي ان الرضى كان على نحو الهبة فلا وجه للرجوع الى استصحاب عدم الرضى او عدم الاذن فانه استيلاء ماذون فيه بل لابد من الرجوع لاصل اخر

ولا يمكن ان يكون الاصل استصحاب عدم الهبة لانه لا يثبت الضمان الا بالاصل المثبت لان الضمان يترتب على المعاوضة مضافا على انه لو قلنا بان استصحاب عدم الهبة يثبت الضمان فان معارض باستصحاب عدم البيع النافي للضمان حيث ان كلا من الهبة والبيع امر مسبوق بالعدم فيجري استصحاب عدمه

فالمتعين هو استصحاب عدم اشتغال الذمة ببدل السلعة التالفة والنتيجة ان القول قول من تلفت السلعة تحت يده

ولكن قد يقال كما ذكر بعض الاساتذة دام ظله

ان ظاهر معتبر اسحاق بن عمار التي سبق ذكرها ان الاصل في كل يد استولت على مال الغير كونها على وجه الضمان حتى لو احرز كون استيلائها عليه عن رضى من مالك السلعة فان مورد معتبرة اسحاق بن عمار هو الضمان المعاوضي حيث قال (سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ اسْتَوْدَعَ رَجُلًا أَلْفَ دِرْهَمٍ فَضَاعَتْ فَقَالَ الرَّجُلُ كَانَتْ عِنْدِي وَدِيعَةً وَ قَالَ الْآخَرُ إِنَّمَا كَانَتْ لِي عَلَيْكَ قَرْضاً فَقَالَ الْمَالُ‏ لَازِمٌ‏ لَهُ‏ إِلَّا أَنْ يُقِيمَ الْبَيِّنَةَ أَنَّهَا كَانَتْ وَدِيعَةً.)

فالملاحظ في مفادها ان قول من ضاعت تحت يده النقود موافق للاستصحاب وهو استصحاب عدم اشتغال ذمته بالضمان ومع ذلك حكم الامام ع بان الضمان لازم عليه ما لم يقم البينة على ان الدراهم كانت وديعة فمقتضى اطلاق هذه الرواية ان الاصل هو الضمان

الا ان يقال بان الرواية خاصة بموردها حيث يحتمل ان في دعوى الوديعة خصوصية لا في تمام موارد الضمان المعاملي

### 145

### الفرع الأخير

اذا شك في انطباق العنوان الموقوف عليه او العنوان المنذور اليه او العنوان الموصى اليه او العنوان الذي ابيح التصرف له على فرد معين فهل يجري الاستصحاب في العنوان لإثبات موضوع الاثر الشرعي ام لا؟

كما لو فرض ان الدار اوقفت على العالم العادل او اوصى المورث بان يكون ثلث داره للعالم العادل او نذر المكلف صرف امواله للعالم العادل او اباح المالك السكن في داره للعالم العادل، واحرز ان زيدا عالم وشك في بقاء عدالته فهل يجري استصحاب بقاء عدالته لإثبات كونه موقوفا عليه او منذورا له او موصى له او مباح له

وقد افيد ان مقتضى القاعدة عدم جريان الاستصحاب لكونه اصلا مثبتا فان استصحاب بقاء عدالة العالم لا يثبت انه مما اوقف له او اوصي له او نذر له او ابيح له والمفروض ان الاثر وهو جواز التصرف في الوقف او المال الموصى او المال المنذور او المال المباح موضوعه هو العنوان الخاص ولا يثبت باستصحاب بقاء العدالة مع ان ظاهر الفقهاء هو ترتيب الاثر عند الشك

ولذلك اجيب عن هذا الا يراد بأحد وجهين:

الاول :

ما ذكره صاحب الكفاية قده في حاشيته على الرسائل:

ان النذر حيثية تعليلية لا تقييدية بمعنى ان موضوع الاثر وهو جواز التصرف في المال المنذور ليس هو عنوان المنذور له وانما موضوع الاثر هو واقع المعنون اي الشخص الخارجي، وكونه منذورا له مجرد حيثية تعليلية لجواز تصرفه في المال المنذور لا انها حيثية تقييدية اخذت في موضوع جواز التصرف

وهذا اذا تم في النذر فاثباته في الوقف والاباحة مشكل فان ظاهر قوله الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها ان موضوع جواز التصرف في المال الموقوف صدق عنوان الموقوف عليه لا ان الموقوف عليه مجرد حيثية تعليلية ، وان الموضوع لجواز التصرف واقع المعنون وهو الشخص الخارجي كي يقال بان واقع المعنون ليس الا العالم العادل سواء احرز ذلك بالوجدان او بالتعبد

وكذلك في مسالة الاباحة فان موضوع جواز التصرف في المال المباح من قبل مالكه طيب نفسه بالتصرف حيث ورد في الحديث لايحل مال امرئ مسلم ولادمه الا بطيبة نفسه . وطيب النفس موضوع لجواز التصرف لاحيثية تعليلية لجواز التصرف

وبالتالي فاستصحاب عدالة العالم لا يثبت انه ممن طابت نفس المالك بتصرفه في المال المباح من قبله

الوجه الثاني

ان ادلة الوقوف والنذور والوصايا محفوفة بالمرتكز العقلائي الذي لا يرى في امثال هذه الموارد الا ان الموضوع مركب من الوقف او النذر او الاباحة او الوصية ، وكون الفرد مصداقا للعنوان المأخوذ في متعلق الوقف او النذر او الوصية او الاباحة . ومقتضى احتفاف هذه الادلة بالمرتكز العقلائي ظهورها في التركيب وبالتالي فاذا شك في كون العالم الفلاني عادلا فعلا جرى استصحاب عدالته حيث يترتب على الاستصحاب احراز كونه عالما عادلا بالتعبد فيشمله موضوع جواز التصرف في الوقف او المنذور او المال الموصى به او المباح ونحو ذلك .

هذا ما ذكر في الفرع الاخير

وهناك مجموعة من الفروع اشير اليها في كلمات الاعلام يبتني ثبوت الاثر فيها على اثبات العنوان الانتزاعي بجريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع .

الاول : اذا شك المكلف حال السجود انه قد ركع قبل السجود ام لا؟ ولم يمكن جريان قاعدة التجاوز ولو لاشتراط احتمال الغفلة في جريانها ، وفرض في الفرع ان المكلف لا يحتمل غفلته وانما يحتمل ترك الركوع عمدا، فهل ان مقتضى استصحاب عدم الركوع كون السجود الذي دخل فيه زيادة في الصلاة

والجواب :

ان قيل ان عنوان الزيادة مركب من الاتيان بشيء بقصد الجزئية مع عدم الامر الضمني به لعدم وقوعه في محله كان استصحاب عدم الاتيان بالجزء السابق محققا للزيادة حيث ان الجزء الاول وهو الاتيان بالسجود بقصد الجزئية محرز بالوجدان والجزء الثاني وهو عدم الامر به لعدم وقوعه في محله محرز باستصحاب عدم الاتيان بالجزء السابق عليه

وان قيل ان عنوان الزيادة انتزاعي من الاتيان بشيء بقصد الجزئية مع عدم وقوعه في محله كان اثبات عنوان الزيادة باستصحاب عدم الاتيان بالجزء السابق عليه من الاصل المثبت

الثاني : اذا شك في انتقال المال الفلاني لورثة زيد فهل ان استصحاب بقاء المال على ملكه الى حين وفاته مثبت لموضوع الارث ام لا

والجواب :

ان قيل ان عنوان ما تركه الميت فهو لوارثه هو مجرد مشير لواقع المال الخارجي الموجود عند موته كان استصحاب بقاء المال على ملكه مثبتا لموضوع الارث اذ ليس موضوع الارث الا المركب من عنصرين (احدهما وجود المال حين الوفاة والثاني كونه ملكا للميت ) والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب

وان قيل ان عنوان ما تركه الميت عنوان انتزاعي من كون المال مملوكا له الى حين وفاته فاستصحاب بقاء ملكيته للمال الى حين وفاته من الاستصحاب الجاري في منشأ الانتزاع لإثبات العنوان الانتزاعي وهو من الاصل المثبت

الثالث :

اذا شك المكلف اثناء الوقت في اتيانه بالصلاة فلم يأت بها الى ان خرج الوقت فهل ان استصحاب عدم الاتيان بالصلاة في الوقت مثبت لوجوب القضاء عليه ام لا

والجواب:

ان قيل باطلاق ما ورد في صحيح الفضلاء : متى شككت في وقت فريضة انك لم تصلها صليتها ؛ حيث ادعي ان اطلاق (صليتها) يقتضي الاتيان بالفريضة المشكوكة الاداء داخل الوقت في الوقت او خارجه، فيجب القضاء

وان قيل بانصراف قوله صليتها للصلاة الادائية في الوقت ولا اطلاق لمثل هذه الصحيحة للشك المستمر لما بعد الوقت فحينئذ قد يقال كما سبق ذكره عن المحقق الايرواني قده بانه اذا ثبت وجوب الاداء ظاهرا بالاستصحاب ولم يمتثله المكلف ثبت وجوب القضاء فان التفكيك بينهما مستهجن عرفا فانه لو قيل من شك في اداء الصلاة اثناء الوقت وجب عليه الاداء وجوبا ظاهريا وان لم يأت به حتى خرج الوقت وبقي شكه فانه لا يجب عليه القضاء فان ذلك مستهجن عرفا.

فالنتيجة ان شمول دليل الاستصحاب لإثبات وجوب الاداء ظاهرا دال على وجوب القضاء ظاهرا بالالتزام

وهذا من موارد الاصل المثبت مع جلاء الواسطة

وان لم يقبل ذلك وقيل ان التفكيك بين المتلازمات في مرحلة الظاهر غير عزيز فان استفيد من قوله من فاتته فريضة فليقضها ان موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة سواء كانت الفريضة واقعية او ظاهرية كان استصحاب عدم الاتيان بالفريضة الى حين تمام الوقت منقحا لموضوع وجوب القضاء حيث يثبت بالاستصحاب فوت الفريضة الظاهرية

وان قيل ان ظاهر قوله من فاتته فريضة فليقضها ان موضوع وجوب القضاء هو فوت الفريضة الواقعية كان استصحاب عدم الاتيان بالفريضة في الوقت لإثبات وجوب القضاء من الاصل المثبت لانه من الاستصحاب الجاري في منشأ الانتزاع وهو عدم الاتيان بالفريضة بين الحدين لإثبات العنوان الانتزاعي وهو الفوت

ونظير ذلك ايضا استصحاب بقاء الوقت لإثبات وقوع الصلاة في الوقت او استصحاب بقاء النهار لإثبات وقوع الصوم في النهار او استصحاب بقاء يوم العيد لإثبات وقوع اداء زكاة الفطرة في يوم العيد او استصحاب بقاء اليوم العاشر لإثبات وقوع رمي الجمار او الذبح او الحلق في اليوم العاشر ونحوه من الاثار المترتبة على جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهو بقاء الوقت لإثبات العنوان الانتزاعي وهو وقوع الفريضة في الوقت المعين

وسنتعرض في البحث الاتي لما ذكره صاحب الكفاية في المقام وهو هل انه يستثنى من عدم حجية الاصل المثبت جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع لإثبات العنوان الانتزاعي المترتب عليه اذا كان موضوعا للأثر

### 146

ملحق:

ذكر صاحب الكفاية قده في اخر بحثه عن حجية الاصل المثبت ثلاثة مطالب

الاول :

ان الاثر المترتب بالاستصحاب تارة يكون مترتبا على المستصحب بلاوساطة شيء كاستصحاب بقاء الولد لإثبات وجوب الانفاق عليه وتارة يكون مترتبا عليه بوساطة عنوان كلي يحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجودا سواء كان هذا العنوان من الجواهر كاستصحاب وجود زيد الذي هو اخ او عم او خال من اجل اثبات الاثر المترتب على كلي وجود الرحم وهو وجوب صلته وحرمة قطيعته .

او كان العنوان من العناوين العرضية الموجودة بوجود ما بحذائها في الخارج كاستصحاب صلاة الامام لإثبات اثر صحة الائتمام او كان عنوانا انتزاعيا كاستصحاب زوجية زيد لزينب او استصحاب ملكية زيد للدار حيث ان الملكية والزوجية من العناوين الانتزاعية .

والنكتة في الجميع واحدة وهي ان جريان الاستصحاب في الفرد لإثبات الاثر المترتب على العنوان الكلي ليس من الاصل المثبت ، وذلك لاتحاد الكلي والفرد وجودا

وفي المقام تعليقتان على كلامه :

الاولى:

ما افاده سيدنا الخوئي قده في مصباح الاصول

من ان المطلب المذكور في الكفاية وهو جريان استصحاب الفرد لإثبات الاثر المترتب على عنوان الكلي وان كان صحيحا الا ان الوجه في اثباته بالاستصحاب ليس هو اتحاد الكلي والفرد وجودا او ان الكلي عين الفرد وليس لازما له والا لكان اثباته بالاستصحاب من اثبات اثر اللازم باستصحاب الملزوم الذي يعد من الاصل المثبت

وانما الوجه فيه ان الاثر حقيقة هو للفرد لا للكلي وبيان ذلك بالالتفات الى امور ثلاثة :

أ‌- ان الاحكام نظير وجوب الانفاق على الولد وحرمة قطيعة الرحم و وجوب الانفاق على الزوج وحرمة التصرف في الملك وان كانت مجعولة على نحو القضية الحقيقية الا ان الحكم فيها ثابت للافراد لا للعنوان الكلي ففي قول المولى يحرم قطيعة الرحم يكون ثبوت حرمة القطيعة بمن هو فرد من الرحم خارجا لا لعنوان الرحم

ب‌- ان عنوان الرحم وان اخذ في موضوع الحكم في لسان الدليل الا انه ملحوظ على نحو المشيرية للافراد لا لموضوعية فيه،

ت‌- ان الفرد الخارجي الذي هو مصداق للرحم وان كان هو موضوع الحكم الا ان كونه موضوعا للحكم لابقيد الخصوصيات الفردية المشخصة له من زمن او مكان او اسم معين وانما كونه موضوعا للحكم بلحاظ كونه مصداقا لعنوان الرحم لا لشيء اخر ولذلك في المقام كما يجري استصحاب الفرد وهو استصحاب بقاء الخال او الاخ او العم يجري استصحاب الكلي وهو استصحاب بقاء الرحم لا لان الاثر اثر للكلي بل لان استصحاب بقاء الرحم استصحاب جار في العنوان بما هو مشير للفرد الخارجي حيث ان الاثر اثر لنفس الفرد الخارجي المنكشف بالعنوان العام .

وما افيد في كلامه قده تام الا في مورد واحد وهو ما اذا كان الاثر مترتبا على صرف وجود الطبيعي لا على الفرد بما هو مصداق للكلي ففي مثل ذلك يكون اثبات اثر الكلي بجريان الاستصحاب في الفرد من الاصل المثبت ما لم نبن على حجية الاصل المثبت مع خفاء الواسطة فمثلاً اذا كان وجوب الصلاة عن طهارة مائية مترتبا على صرف وجود القدرة على استعمال الماء في الوضوء ولو في جزء من الوقت حيث لا يعتبر في وجوب الصلاة عن طهارة مائية استمرار القدرة على استعمال الماء طول الوقت بل يكفي في فعليته فعلية القدرة على استعمال الماء ولو في جزء من الوقت اذا التفت اليه المكلف

لو فرض ان القدرة على استعمال الماء توفرت للمكلف في اول دقيقة من الوقت وشككنا في بقاءها الى حين استعداده للصلاة فان استصحاب بقاء ذلك الفرد من القدرة الذي كان متحققا اول الوقت لا يثبت وجدان المكلف لصرف وجود القدرة على الطهارة المائية التي هي شرط في صحة الصلاة حيث ان اثبات صرف وجود الطبيعي باستصحاب الفرد من الاصل المثبت ما لم يدع ان الواسطة بينهما خفية لا يلتفت اليها العرف وهي تجرد صرف الوجود عن الخصوصية الفردية وان كان الفرد متصفا بهذه الخصوصية .

التعليقة الثانية

ما ذكره السيد الشهيد قده في بحوث في علم الاصول ج6 ص 205:

ان الفرد تارة يراد به واقع الوجود العيني الذي لا يمكن ادراكه ولا مجيئه للذهن واخرى يراد به المفهوم الجزئي كمفهوم زيد الاخ فان اريد الاول كان من الواضح ان الاستصحاب لا يجري فيه لا لانه ليس موضوعا للاثر بل لان موضوع الاستصحاب ما تيقن حدوثه وشك في بقائه، وما يتعلق به اليقين والشك هو الصور المرتسمة في الذهن لاالاعيان الخارجية

نعم ان اليقين والشك انما يتعلق بالصور المرتسمة في الذهن لا على نحو ما فيه ينظر اي بما لها من موضوعية وانما على نحو ما به ينظر اي بما هي مرآة لنفس الوجود الخارجي .

وان اريد الثاني وهو مفهوم زيد الاخ فتارة يفرض ان المفهوم الجزئي متضمن للعنوان الكلي كتضمن مفهوم زيد الاخ للانسان الرحم او مفهوم زيد الولد لعنوان الولد او مفهوم زينب الزوجة لعنوان الزوجة

وتارة لا يكون متضمنا له كما اذا كان العنوانان وهما عنوان الجزئي وعنوان الكلي متغايرين عرفا بحيث تكون النسبة بينهما بحسب النظر العرفي نسبة العموم من وجه فهما وان كانا متصادقين على موضوع واحد الا انهما متغايران بحسب النظر العرفي

فمثلاً اذا لوحظ عنوان المولود في الساعة الفلانية وعنوان الانسان فان المولود في الساعة الفلانية قد ينطبق على الحيوان وعلى الانسان كما ان الانسان قد ينطبق على المولود وعلى الميت فالمولود في الساعة الفلانية وان كان جزئيا لكنه لايتضمن عنوان الانسان عرفا

وقد يجتمع العنوانان فيه كما اذا كان المولود في الساعة الفلانية انسانا فان استصحاب بقاءه لا يثبت الاثر المترتب على كلي الانسان خلافا لما افيد من قبل صاحب الكفاية وسيدنا الخوئي قدهما من ان استصحاب الفرد يثبت الاثر المترتب على العنوان الكلي حيث لا يرى ان العنوان الذي هو مجرى للاستصحاب مرآة للعنوان الكلي الذي هو موضوع للاثر

وكذا لو فرض العلم بوجود ميت في الساعة الفلانية وشك في عدم دفنه فان استصحاب عدم دفن الميت الموجود في المكان الفلاني لا يثبت اثر احكام الميت من الانسان لتغايرهما عرفا .

ولكن يلاحظ على كلامه

ما هو المبني على المختار من جريان الاستصحاب في الفرد المردد من انه يكفي في جريان الاستصحاب في عنوان انه يترتب على الاستصحاب في هذا العنوان اثر ذلك الفرد المشار بالعنوان اليه ما دام يمكن شمول دليل الاثر له بهذا العنوان

مثلاً اذا وجد جلد ودار امره بين كونه جلد الميتة التي هي على اليسار او جلد المذكى الذي على اليمين وحيث انه لو قطع النظر عن العنوان ولوحظ ذات المعنون الخارجي كان المعنون الخارجي من الفرد المردد بين ما هو متيقن الوصف وما هو متيقن العدم فان صاحب هذا الجلد خارجا اما الفرد التي على اليمين وهو متصف بالميتة قطعا او الفرد الذي على اليسار وهو متصف بالتذكية قطعا فليس هناك شك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب

ولكن اذا لوحظ بعنوان اجمالي وهو عنوان صاحب هذا الجلد كان بلحاظ هذا العنوان موردا لليقين والشك في البقاء فيقال صاحب هذا الجلد لم يكن مذكى حال حياته فليس بمذكى بعد موته

فعدم جريان الاستصحاب في واقع المعنون لدورانه بين مقطوع الاتصاف ومقطوع العدم لا يمنع من جريان الاستصحاب في نفس ذلك المعنون لكن لا بعنوانه التفصيلي بل بالعنوان الاجمالي وهو عنوان صاحب هذا الجلد ما دام النظر اليه بهذا العنوان الاجمالي مشمولا للدليل الدال على الاثر وهو ترتب الاثار من عدم صحة الصلاة في ما لم يكن مذكى

وكذلك الامر في المقام اذا فرض ان الاثر للفرد الواقعي المرئي بالعنوان الكلي كان استصحاب الفرد لإثبات الاثر المترتب عليه عند انكشافه بالعنوان الكلي ليس من الاصل المثبت في شيء

فالنتيجة

انه ينبغي ان يقال ان الاثر دائما اثر لواقع المعنون الخارجي لاللعنوان وانما المعنون الخارجي تارة ينكشف لنا بعنوان تفصيلي فنجري الاستصحاب فيه بلحاظ عنوانه التفصيلي كاستصحاب بقاء ابي او امي او نجاسة ثوبي ان ملكية جهازي ويسمى باستصحاب الفرد وتارة يكون واقع المعنون الخارجي منكشفا لنا بعنوان اجمالي كما في موارد استصحاب الفرد المردد فيجري الاستصحاب في الفرد لا بلحاظ عنوانه التفصيلي بل بلحاظ عنوانه الاجمالي كاستصحاب عدم كون صاحب هذا الجلد مذكى ما دام العنوان الاجمالي مندرجا تحت الدليل الدال على الاثر

وتارة يكون منكشفا لنا بعنوان كلي لا تفصيلي ولا اجمالي كعنوان الرحم فيجري الاستصحاب في ذلك الفرد الخارجي لكن بعنوانه الكلي ما دام العنوان الكلي مندرجا تحت الدليل الدال على ترتب الاثر

ولاجل ان الاثر مترتب على الفرد المرئي بعنوان معين لم يجر الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي لان واقع الفرد الذي نشير اليه بهذا العنوان مردد بين ما هو مرتفع جزما وما هو مشكوك الحدوث

### 147

المطلب الثاني

افاد صاحب الكفاية قده ان هناك فرقا بين خارج المحمول والمحمول بالضميمة ففي الاول يجري الاستصحاب في محله لإثباته وفي الثاني لا يجري

وبيان ذلك:

ان خارج المحمول عبارة عن الامور الانتزاعية كالملكية والزوجية، ولانها ليست من الاعراض المنضمة لمحلها خارجا عبر عنها بخارج المحمول، فاذا شك في ثبوتها امكن اثباتها باجراء الاستصحاب في منشأ انتزاعها مثلاً اذا شك في بقاء زوجية زيد لهند نتيجة الشك في حياته كان استصحاب حياة زيد لإثبات زوجيته لهند خارجا عن الاصل المثبت وكذا استصحاب بقاء المال لإثبات ملكية زيد له

واما المحمول بالضميمة فهو عبارة عن الاعراض التي لها ما بازاء في الخارج وحيث ان منشأ حملها على محلها هو انضمامها اليه خارجا عبر عنها بالمحمول بالضميمة واذا شك في ثبوتها كان الاستصحاب في محلها لإثباتها من الاصل المثبت

مثلاً اذا شك في بلوغ زيد للشك في حياته فان استصحاب حياته لإثبات بلوغه او استصحاب وجوده في المسجد لإثبات صلاته من الاصل المثبت

ولعل منظوره قده في الفرق بين الامور الانتزاعية والاعراض الخارجية ان العنوان الانتزاعي حيث لاوجود له الا بوجود منشأ انتزاعه كما في نسبة الفوقية للسقف، وكان مما يحمل على منشأ انتزاعه حملا هوهويا فيقال السقف فوق كان بحسب المرتكز العرفي عنوانا حاكيا عن منشأ انتزاعه ومقتضاه ان اي اثر شرعي يظهر من دليله انه اثر للأمر الانتزاعي فهو اثر في الحقيقة للمعنون المحكي بالعنوان الانتزاعي وهو منشأ انتزاعه

ومقتضاه جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع لإثبات الاثر المترتب بحسب لسان الدليل على العنوان الانتزاعي بلحاظ انه اثر حقيقي لنفس المستصحب

بخلاف الاعراض الخارجية فانها لما كان لها وجود مختلف عن وجود محلها ومعروضها لم تكن عنوانا لمعروضها بحيث تحمل عليه حملا هوهويا فلا يقال الامام عدالة او الامام صلاة او الامام علم، وانما الذي يحمل على المحل والمعروض هو العنوان المنتزع وهو اتصاف المحل بالعلم المعبر عنه بعنوان عالم

فلاجل ذلك كان جريان الاستصحاب في محل العرض لإثبات العرض كاستصحاب بقاء زيد لإثبات بلوغه او استصحاب بقاء الامام في المسجد لإثبات صلاته من الاصل المثبت

وقد نوقش كلام صاحب الكفاية قده من قبل الاعلام المتأخرين بمناقشة تفصيلية ومحصلها ان في البين موردين

الاول:

ان يكون العنوان الانتزاعي موضوعا للاثر،

والثاني:

ان يكون العنوان الانتزاعي بنفسه اثرا شرعيا لمنشا انتزاعه

المورد الاول:

وهو ان يكون العنوان الانتزاعي موضوعا للاثر، كالملكية والزوجية اللذين هما موضوع لمجموعة من الاثار التكليفية والوضعية فلابد من التفصيل ايضا بين صورتين

الاولى

ان يكون العنوان الانتزاعي مما له حالة سابقة كمنشا انتزاعه فمثلاً اذا شك في بقاء زوجية زيد لهند فهنا يقينان بالحدوث وهما اليقين بحدوث زيد واليقين بحدوث الزوجية سابقا، وشكان في البقاء وهما الشك في بقاء حياة زيد والشك في بقاء زوجيته

ففي مثل هذه الصورة ان قيل ان نسبة العنوان الانتزاعي لمنشا انتزاعه نسبة العنوان للمعنون بحيث ترى زوجية زيد لهند عنوانا لزيد كما ان ملكية زيد للمال من عناوين زيد واوصافه التي تعد بالنظر العرفي مرآتا له،

فعلى هذا المبنى كما يمكن اجراء الاستصحاب في نفس الزوجية حيث ان لنا يقينا بحدوثها وشكا في بقاءها كذلك يجري الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهو استصحاب حياة زيد لإثبات زوجيته لهند ويكون من الاصل المثبت مع خفاء الواسطة اذ ان كون العنوان الانتزاعي بنظر المرتكز العرفي مراة لمنشا انتزاعه موجب لاغفال العرف واسطية موضوعية العنوان الانتزاعي للاثر

بل يرى ان اثره اثر لمنشا انتزاعه لانه مجرد عنوان لمنشا انتزاعه فموضوعيته للاثر وان كانت هي المستفاد من لسان الدليل الا ان النظر العرفي حيث يراه مجرد عنوان لمنشا انتزاعه اوجب ذلك خفاء موضوعيته للاثر ومقتضاه ترتب الاثر على نفس جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع .

وان قيل ان نسبة العنوان الانتزاعي لمنشا انتزاعه نسبة المحصل للمحصِل والمسبب للسبب لم يكن استصحاب الحياة لإثبات اثر الزوجية تاما بل هو من الاصل المثبت الذي ليس بحجة والسر في ذلك ان للمسبب والمحصل وجودا غير وجود سببه ومصدر تحصيله بالنظر العرفي فاثبات احد الوجودين لا يعني ثبوت الاخر الا على المبنى المختار من ان موضوع الاثر اذا كانت نسبته للمستصحب نسبة المعلول لعلته التامة بحيث يكون وجود المستصحب وجودا له كان اجراء الاستصحاب في منشأ الانتزاع محققا لاثر العنوان الانتزاعي ايضا حتى على مبنى السببية

الصورة الثانية:

ان لا يكون للعنوان الانتزاعي يقين بالحدوث وانما هو ثابت على فرض بقاء منشأ الانتزاع كما اذا اجرى وكيل زيد عقد الزوجية بين زيد وهند، وشك حين اجراء عقد الزوجية بينهما في حياة زيد، بحيث لو كان حيا لكان زوجا لهند، فزوجية زيد لهند بالفعل ليست متيقنة الحدوث وانما هي مشكوكة للشك في حياة زيد حين العقد ولكن على فرض بقاءه حيا فهو زوج

فهل يجري استصحاب حياته لإثبات زوجيته لهند؟

الصحيح انه من مصاديق الاصل المثبت اذ هما بالنظر العرفي وجودان فان عدم تعاصرهما زمنا مانع بحسب النظر العرفي من جعل العلاقة بينهما علاقة العنوان بالمعنون او علاقة المعلول بعلته التامة بحيث يكون وجود احدهما وجودا للاخر فلا يكون الاستصحاب في منشأ الانتزاع محققا لاثر العنوان الانتزاعي .

المورد الثاني:

ان يكون العنوان الانتزاعي اثرا شرعيا لمنشا انتزاعه، كعنوان كون المال مما تركه الميت فانه عنوان انتزاعي وهو في نفس الوقت اثر شرعي لبقاء المال ملكا للميت الى حين وفاته، فمثلاً اذا شك في ان الفرس الذي هو ملك لزيد في زمن ما هل هو حي الى حين موت زيد ام لا، فان استصحاب حياته الى حين موت زيد يجري ويترتب على استصحاب حياته كونه مما تركه زيد لورثته فيترتب عليه انتقاله من ملك المورث لملك الوارث حيث ان انتقال الفرس من ملك المورث الى ملك الوارث اثر شرعي لكون الفرس مما تركه الميت لوارثه، وهو اثر شرعي لبقاء الفرس حيا الى حين موت زيد ولا مجال حينئذ لتوهم كون المورد من الاصل المثبت.

### 148

المطلب الأخير ذكر صاحب الكفاية قده انه يجري استصحاب الشرط لإثبات الشرطية و استصحاب المانع لإثبات المانعية

مثلاً اذا دخل المكلف صلاته واجدا لستر العورة وشك في شرطية الصلاة لستر العورة نتيجة الشك في وجود الساتر وعدمه فيجري استصحاب استتار العورة لإثبات وجدان الصلاة لشرطها

كما اذا دخل صلاته وكان متلبسا لساتر مما لايؤكل لحمه وشك في بقائه فان شكه في كون الصلاة واجدة لمانعية ما لايؤكل لحمه ناشيء عن الشك في وجود المانع وباستصحاب تلبسه بما لايؤكل لحمه يثبت وجدان الصلاة للمانعية

ان قلت

انه يعتبر في جريان الاستصحاب ترتب اثر شرعي على المستصحب والشرطية والمانعية ليسا اثرا شرعي مجعولا من قبل المولى وانما المجعول من قبله الامر بالمشروط سواء كان مشروطا بشرط وجودي وهو منشأ انتزاع عنوان الشرطية او كان مشروطا بشرط عدمي وهو منشأ انتزاع عنوان المانعية

فليس في البين الا الامر بالمشروط ولا يوجد ما يسمى بالشرطية او المانعية وانما هما عنوانان منتزعان من الامر بالمشروط بشرط وجودي اوعدمي

قلت

ان الاثر المصحح لجريان الاستصحاب لا يعتبر فيه ان يكون اثرا مجعولا بالاستقلال وانما يكفي فيه انه مجعول ولو بتبع جعل منشأ انتزاعه والشرطية والمانعية وان لم يكونا مجعولين بالاستقلال الا انهما لكونهما عنوانين انتزاعيين فهما مجعولان بجعل منشأ الانتزاع ونيل يد الجعل لهما ولو بتبع جعل منشأ الانتزاع كاف في صيرورتهما اثرا شرعيا مصححا لجريان الاستصحاب في الشرط لإثبات الشرطية والمانع لإثبات المانعية

وقد اورد على ما افيد في الكفاية من قبل جمع من الاعلام:

وذلك من خلال عرض امرين

الاول

ان الشرطية والمانعية وان كانا مجعولين بتبع جعل منشأ الانتزاع كما انه لا يشترط في جريان الاستصحاب ان يكون الاثر المترتب على المستصحب مجعولا بالاستقلال الا ان المشكلة ليست من جهة كون الاثر مجعولا بالتبع لابالاستقلال وانما المشكلة ان الشرطية ليست من اثار وجود الشرط والمانعية ليست من اثار وجود المانع كي يكون استصحاب الشرط مثبتا للشرطية و استصحاب المانع مثبتا للمانعية وانما الشرطية منتزعة من عالم الجعل وهو الامر بالمشروط كما ان المانعية منتزعة من عالم الجعل وهو الامر بالمشروط بشرط عدمي وليسا اثرين للوجود الخارجي المعبر عنه بوجود الشرط او بوجود المانع

والمعتبر في الاثر المصحح لجريان الاستصحاب ان يكون مترتبا على المستصحب لا اجنبيا عنه والمفروض ان الشرطية والمانعية عنوانان مرتبطان بمرحلة الجعل لا بمرحلة الوجود الخارجي فلا يكفي في جريان الاستصحاب في الوجود الخارجي انتزاع الشرطية والمانعية من مرحلة الجعل

الامر الثاني

بالامكان توجيه مطلب الكفاية وذلك تارة في الوضعيات واخرى في التكليفيات

المورد الاول : الوضعيات اي الشك في الشرطية والمانعية في الوضعيات:

كما اذا شك في اسلام الذابح حين الذبح فانه يجري استصحاب اسلامه الى حين الذبح ليثبت بذلك توفر الذبح على شرائطه الشرعية ومنها اسلام الذابح اذ لا يعتبر في صحة الذبح اتصافه باسلام الذابح على نحو التقيد كي يقال بان استصحاب مفاد كان التامة وهو استصحاب اسلام الذابح لا يثبت مفاد كان الناقصة وهو اتصاف الذبح بكون الذابح مسلما

وانما المناط في صحة الذبح تحقق قطع الاوداج الاربعة مع البسملة واسلام الذابح وهو مما يثبت بالاستصحاب

وكذا اذا شك في جلل الحيوان وكان مبتلى بالجلل سابقا فان استصحاب بقاء جلله الى حين الذبح يترتب عليه عدم جواز الاكل وان كان الحيوان مذكى لوجدان المانع وهو الجلل

فما هو المترتب على استصحاب الاسلام او الجلل ليس هو الشرطية او المانعية فانهما عنوانان منتزعان من عالم الجعل وانما المترتب على استصحاب الشرط والمانع صحة العمل وعدم صحته ونفوذ الذبح وعدمه لا الشرطية والمانعية

المورد الثاني

التكليفيات

كما اذا شك في وجدان الصلاة لشرطها او وجدان الصلاة لمانع صحتها ومرجع جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية للشرط والمانع الى التعبد بالصحة او التعبد بعدمها فجريان الاستصحاب في المقام لإثبات تحقق الامتثال وعدمه نظير جريان قاعدة التجاوز والفراغ لاجل التعبد بالامتثال وعدمه، مثلاً اذا شك في بقاء ستر العورة او بقاء عدم لبس ما لايؤكل لحمه كان استصحاب استتار العورة محققا للتعبد بصحة الصلاة الذي هو عبارة اخرى عن التعبد بالامتثال، كما ان استصحاب عدم وجود المانع وعدم لبس ما لايؤكل لمحمه محققا للتعبد بالامتثال لا لتحقق الشرطية او عدم المانعية وانما الاثر المترتب على ذلك اثر عقلي وهو تحققق الامتثال الذي يترتب عليه المعذرية من جهة الامر فان الاثر المترتب على الاصل المؤمن كقاعدة التجاوز او قاعدة الفراغ او الاستصحاب المثبت للشرط او عدم المانع هو حصول الامن والمعذرية من جهة الامر وهو اثر عقلي ومن الواضح انه يكفي في جريان الاستصحاب الاثر العقلي كالمنجزية او المعذرية ولا يعتبر في صحة جريانه ترتب اثر شرعي عليه

كما ان المكلف اذا دخل الصلاة وهو متلبس بما لايؤكل لحمه او فاقد للشرط كما اذا دخل الصلاة فاقدا لستر العورة وشك في بقاء المانع وعدم الشرط فان استصحاب بقاء المانع وعدم الشرط محقق للتعبد بعدم الامتثال ومقتضاه منجزية الامر

والنتيجة

ان ما ذكره صاحب الكفاية من ان استصحاب الشرط مثبت للشرطية كما ان استصحاب المانع مثبت للمانعية ان اريد به اثبات العنوان الانتزاعي المشتق من مرحلة الجعل وهو الامر بالمشروط بشرط وجودي او عدمي فهما اجنبيان عن مجرى الاستصحاب الذي هو عبارة عن استصحاب الوجود الخارجي للشرط والمانع

وان اريد به تحقيق اثر بقاء الشرط وهو صحة العمل وتحقق الامتثال او اثر وجود المانع وهو فساد العمل وعدم الامتثال فهو وان كان صحيحا الا ان الاثر المترتب على الاستصحاب ليس اثرا شرعيا وانما هو اثر عقلي فان التعبد بالامتثال وعدمه هو عبارة اخرى عن المعذرية من جهة الامر او المنجزية له مع ان ظاهر كلامه قده ان الغرض من جريان الاستصحاب وعدمه تنقيح الاثر الشرعي المترتب على المستصحب وان لم يكن اثرا مجعولا بالاستقلال بل هو اثر مجعول بالتبع

هذا تمام الكلام في بحث الاصل المثبت

وقد تلخص به جريان الاصل المثبت في فرض خفاء الواسطة بالمعنى الذي ذكرناه وهو كون الواسطة معلولا لعلة تامة[[73]](#footnote-74) وجريان الاصل المثبت مع جلاء الواسطة بمعنى ما كان التفكيك بين اثر المستصحب واثر لازمه او ملزومه او ملازمه مستهجنا عرفا

1. **\*نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص183\***

   (1) لا يخفى عليك أنّ نسبة الحركة القطعية إلى الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود- الواقعة بين المبدأ و المنتهى- نسبة الكل إلى أجزائه، لأنها الصورة الممتدة المرتسمة في الخيال، و منشأ انتزاعها تلك الأكوان المتصلة بالاتصال التعاقبي، فأجزاؤها مجتمعة في الخيال و متفرقة في الخارج.

   و نسبة الحركة التوسطية إلى تلك الأكوان نسبة الكلي إلى جزئياته، لأن كل كون- من تلك الأكوان الموافية للحدود- واقع بين المبدأ و المنتهى.

   و حيث أنّ نفس الحركة القطعية باعتبار منشئيتها متقومة بتلك الأكوان المتصرمة شيئاً فشيئاً، فهي بذاتها تدريجية، و التغير ذاتي لها، فيجري فيها إشكال البقاء.

   و حيث أنه لم يعتبر في الحركة التوسطية إلّا الكون بين المبدأ و المنتهى دون موافاته للحدود، فلا تغير في نفس ذاتها، بل الموافاة للحدود تعينات فردية لأفرادها و مطابقاتها.

   و حيث أنّ الكون بين المبدأ و المنتهى لا تعين ماهوي له، إلّا الوقوع بين المبدأ و المنتهى، فما دام لم يخرج عن الوسط يكون الكون بين المبدأ و المنتهى، باقياً، فالحركة القطعية غير قارة، و متغيرة بذاتها، و الحركة التوسطية قارة مستمرة غير متغيرة.

   ثم إن التعريف المذكور في المتن للحركة القطعية- و هو كون الشي‏ء في كل آن في حد و مكان- هو تعريف المطلق الحركة عند المشهور- ففي القطعية بلحاظ أجزائها، و في التوسطية بلحاظ افرادها- فتلك أجزاؤها تعاقبية تدريجية، و هذه افرادها و جزئياتها تعاقبية تدريجية، و هذه الأفراد- المتعاقبة على نهج الاتصال- هي الراسمة لصورة ممتدة مجتمعة الأجزاء في الخيال، و تسمى بالحركة القطعية.

   و لذا قيل بأن الحركة القطعية لا وجود لها في الخارج إلّا بوجود منشأ انتزاعها، كما أنّ هذا الأكوان التي هي أجزاؤها أنما هي بلحاظ انقسام كل متصل- قار أو غير قار- إلى اجزاء لا تتناهى، و إلّا فالحركة- بما هي حركة- لا تقع في الآن الّذي هو طرف الزمان و نهايته.

   و الحركة قابلة للقسمة، و الآن كالنقطة غير قابلة للقسمة، فيلزم تطبيق ما يتجزى على ما لا يتجزأ فليس الكون في حدّ في الآن حركة و لا جزء الحركة بما هو جزء الحركة بل كون الشي‏ء في كل آنٍ في حد أو مكان هي الحركة، كما هو مقتضى انقسامها إلى أجزاء غير متناهية، لئلا يلزم الجزء الّذي لا يتجزأ.

   و ليعلم أنّ استصحاب الحركة القطعية استصحاب الفرد، لأن تعينات أجزائها- الموافية لحدود خاصة- مأخوذة فيه ملحوظة معه. بخلاف استصحاب الحركة التوسطية، فانه من باب استصحاب الكلي و هو القسم الثالث من القسم الثالث.

   و ذلك، لأن الكون بين المبدأ و المنتهى، و إن كان له التعين من حيث الفاعل و القابل، و ما فيه الحركة، و ما منه الحركة، و ما إليه الحركة إلّا أنّ هذه التعينات توجب التشخص الوجوديّ، و وحدته بالوحدة الاتصالية.

   و لا توجب التعين الفردي الماهوي، لأن جميع جزئيات الكون المتوسط مشتركة في تلك التعينات و مع ذلك هي افراد، فلا يمتاز فرد عن فرد، إلّا بملاحظة موافاة كل كون من تلك الأكوان لحد من تلك الحدود، فان لوحظ ذلك التعين جرى فيه إشكال استصحاب الحركة القطعية، و إن قطع النّظر عنه، و لوحظ الكون المتوسط- مبهماً من حيث تلك التعينات المفردة- كان من باب استصحاب الكلي المتعاقب افراده على نهج الاتصال.

   و ليعلم- أيضا- أنه لا بد من الالتزام باتصال تلك الأكوان المتعاقبة- كما حقق في محله- لئلا يلزم تتالي الآنات و الآنيات، و إلّا فلو لم نلتزم به لم يجري الاستصحاب في الحركة التوسطية، لأنه يكون- حينئذٍ- من القسم الثاني من القسم الثالث، و هو وجود فرد مقارناً لارتفاع فرد مغاير.

   و منه يعلم أنّ الالتزام بصحة الاستصحاب- في الحركة التوسطية- يلزمه‏ الالتزام بصحته في الحركة القطعية، لأن المصحح هو الاتصال و هو مجد في كليهما، لأن الاتصال مساوق للبقاء، كما مر فتدبر جيّداً.

   و ليعلم- أيضا- أنه لو أشكل الأمر في استصحاب الليل و النهار، فلا يجدي استصحاب عدم الليل لإجراء أحكام النهار، أو استصحاب عدم النهار لإجراء أحكام الليل، لا لمجرد أنه مثبت بل لأن الليلية و النهارية متضادتان.

   و عدم الليل أنما يلازم وجود النهار، لملازمة عدم الضد لوجود الضد، و كل جزء من النهار ضد لكونه من الليل، فعدم الضدّ المقارن له هو عدم الليلية في هذا الزمان.

   و سائر الاعدام المستقبلة- مثلًا- ليست من عدم الضد الملازم لهذا الضد، حتى يكون متيقناً سابقاً، مشكوكاً لاحقاً، بل عدم ضد- مشكوك الحدوث- كوجود ضده، و فرض لحاظ العدم بنحو الوحدة و الاستمرار، كفرض وحدة وجود النهار و استمراره، بل عدم كلّ سنخ من الوجود على طبع ذلك الموجود، فتدبر. [↑](#footnote-ref-2)
2. [↑](#footnote-ref-3)
3. **دروس في مسائل علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص273**

   و بيان ذلك أن اتصاف الفعل بالزمان أي واقع اتصافه به ليس من قبيل اتصاف المعروض بعرضه حيث إن الشي‏ء على تقدير كونه موضوعا لحكم أو متعلقا لتكليف فلا بد في موارد إحرازه بالاستصحاب من ثبوت الحالة السابقة بمفاد (كان) الناقصة كما إذا حكم الشارع بالاعتصام على الماء الكر و بالتجهيز بالميت المسلم فإذا شك في كرية ماء أو إسلام ميت فلا بد من الحالة السابقة للاتصاف في الحكم باعتصام ذلك الماء و إلّا جرى الاستصحاب في ناحية عدم اعتصامه و لو بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، و كذا فيما إذا كان الشك في وصف الأفعال المعدود من العرض لها كالشدة و الضعف، و أما إذا لم يكن قيد الموضوع أو المتعلق من قبيل العرض لذات الموضوع أو المتعلق بل كان من الجوهر و العرض لمعروض آخر أو كان الموضوع أو المتعلق من عرضين فمعنى كونه قيدا لهما اجتماعهما مع ذات الموضوع أو المتعلق المعبر عنه بمفاد (واو) الجمع فإن ورد الأمر في خطاب بإكرام زيد يوم الجمعة فمعنى كون يوم الجمعة قيدا لإكرامه أن‏ يحصل إكرامه مع حصول يوم الجمعة و ليس المراد عنوان الجمع و المعية بل ما هو منشأ لانتزاعهما، و على ذلك فلو شك في بقاء نهار الجمعة فالاستصحاب في ناحيتها و إكرام زيد في ذلك الزمان موجب لإحراز إكرامه يومها. نعم، لو كان عنوان المعية و الحالية و غيرها من العناوين الانتزاعية بنفسه موضوعا للحكم أو متعلقا للتكليف فلا يفيد الاستصحاب في ناحية بقاء نفس القيد في إحراز حصول ذلك العنوان؛ و لذا ذكر جماعة من الأصحاب أنه لو كبر المأموم لصلاة مع كون الإمام راكعا و شك في أنه أدرك في ركوعه ركوع الإمام يحكم ببطلان صلاته كما عن بعض، و بطلان جماعته عن بعض آخر؛ لأن المعتبر في إدراك الجماعة بحسب الرواية حصول عنوان الحالية كما هو ظاهر (الواو) الحالية في قوله عليه السّلام: «إذا ركع و الإمام راكع» لا بمعنى مجرد الاجتماع في الزمان ركوعهما كما هو مفاد (واو) الجمع فإن إثبات الأمر الانتزاعي بالاستصحاب في منشأ انتزاعه أصل مثبت، و المتحصل ما ورد في الخطابات الشرعية بصوم نهار شهر رمضان و الصلاة في الليل و النهار عدم دخالة العناوين الانتزاعية كالظرفية و نحوها بل المطلوب واقع الاجتماع بين الفعل و الزمان و هذا يحرز بالفعل و إحراز الزمان بالاستصحاب. [↑](#footnote-ref-4)
4. دروس في مسائل علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص272

   كفاية الاستصحاب في الزمان بمفاد كان التامة في إحراز تحقق الفعل المقيد بالزمان‏

   اللّهم إلّا أن يقال إحراز بقاء التكليف لا يحتاج إلى إحراز أن المأتي به ينطبق عليه عنوان متعلق التكليف بل يكفي فيه احتمال الانطباق؛ و لذا لو قام المكلف من نومه و قد بقي إلى الغروب مقدار صلاة أربع ركعات و كان ثوبه منحصرا في مشتبهين أحدهما طاهر و الآخر نجس فإنه لا ينبغي التأمل في أنه لا يجوز له ترك صلاة العصر بعذر أنه لا يمكن له إحراز الإتيان بصلاة العصر في ثوب طاهر بل إذا لم يمكن الموافقة القطعية للتكليف المحرز بالعلم أو بالأصل فعليه الموافقة الاحتمالية و معها لا يجب عليه القضاء لعدم إحراز فوت الفريضة في وقتها،

   و فيما نحن فيه أيضا الزمان شرط للتكليف أيضا أو القدرة على المتعلق موضوع له و بالاستصحاب في الزمان أو القدرة على المتعلق يثبت بقاء التكليف و مقتضاه مع عدم إمكان إحراز انطباق متعلق التكليف على المأتي به يكفي احتماله، و لعل ما ذكر الماتن قدّس سرّه فإن كان الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان كالنهار الذي قيد به الصوم فيترتب عليه وجوب الإمساك و عدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله‏ [↑](#footnote-ref-5)
5. مباحث الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص383

   ذكر السيد الحائري حفظه الله في هامش المباحث:

   و هناك فرض آخر أُهمل في المتن، و هو ما إذا كان الهدف من الاستصحاب الاجتزاء بالفرد المأتيّ به في الزمان المشكوك، لا تنجيز الواجب على المكلّف. مثاله ما لو ثبت وجوب التصدّق في نهار ما، فتصدّق بعد احتمال غروب الشمس، فالأثر المرجوّ من الاستصحاب المثبت لبقاء النهار هو جواز الاكتفاء بهذا التصدّق، و أن لا يجب عليه التصدّق في يوم آخر، و لكنّ الاستصحاب ابتلى- على ما مضى- بمشكلة الإثبات؛ لأنّه لا يثبت كون التصدّق في النهار إلّا بالملازمة.

   و هنا- ايضاً- قد يقال: يمكن الوصول إلى الثمرة المطلوبة من دون إجراء الاستصحاب؛ و ذلك لأنّ أمره- في الحقيقة- دائر بين التعيين و التخيير، أي: إنّه هل يتعيّن عليه التصدّق في يوم آخر، أو هو مخيّر بين ذلك و بين التصدّق في هذا الوقت؟ و المختار في موارد دوران الامر بين التعيين و التخيير هو البراءة عن التعيين.

   و لكنّ الواقع: أنّ المرجع- بناءً على هذا البيان- يكون هو الاشتغال؛ لأنّ المفروض هو العلم بوجوب عنوان التصدّق في النهار، و التردّد بين الأقلّ و الأكثر ليس في التكليف، بل في مصداقية الامتثال، فيتعيّن عليه اختيار الفرد المتيقّن فرديّته لهذا العنوان و هو التصدق في يوم آخر.

   و هذا الذي ذكرناه لا يختصّ بباب الزمان، فلو قال مثلًا: صلِّ صلاة الجمعة خلف العادل، فالعدالة قيد للواجب، و عدالة الإمام خارجة غالباً عن اختيار المأموم، فلا ترجع إلى الجزء. أ فهل يلتزم أستاذنا (رحمه الله) أنّه لو شكّ في بقاء عدالته لا يجري استصحاب عدالته، و بالتالي لا تجزي الصلاة خلفه؟!

   و الذي يبدو لي فعلًا هو أنّه لا مانع من استصحاب الزمان في مورد كونه قيداً للواجب، فإذا شكّ مثلًا في وجوب الإمساك للشكّ في بقاء النهار جرى استصحاب بقاء النهار، و كذلك لا مانع من استصحاب العدالة في المثال الذي ذكرناه، و كذلك الحال في كلّ قيود الواجب و لو كانت خارجة عن القدرة.

   و توضيح ذلك‏ أنّ نفس النكتة التي ترجع التقييدات الى التركيبات في الفهم العرفي ترجع مثل قوله: (أمسك في النهار) الى مثل قوله: (أمسك في وقت يكون نهاراً) تماماً كما هو الحال في ما لو كان جعل الوقت نهاراً أمراً اختيارياً للمكلّف، إلّا أنّ الفرق هو أنّ هذا التحليل العرفي في فرض اختيارية وصف النهار يحوّل هذا الوصف إلى جزء الواجب، أي: يجب على المكلّف أن يصوم في وقت، و أن يجعل ذلك الوقت نهاراً، أو إلى مقدّمة الواجب، فيترشّح إليه الوجوب التقديري، و لكن بما أنّ هذا الوصف لم يكن اختيارياً، فهذا التحليل لا يؤدّي إلى تحوّل ذلك إلى جزء الواجب أو مقدّمة الواجب، بل يؤدّي إلى تحوّله إلى شرط اتّصاف الوقت بوجوب الإمساك فيه.

   و الخلاصة: أنّنا إن آمنّا بأنّ قوله: (أمسك في النهار)- لو كان وصف النهار أمراً اختيارياً- ينحلّ إلى قوله: (أمسك في وقت متّصف بالنهارية)- بنكتة أنّه لا علاقة مباشرة بين الإمساك في الوقت و وصف نهارية الوقت إلّا وحدة المصبّ العرفي و هو الوقت- آمنّا بذلك حتى على تقدير عدم اختيارية وصف النهار بنفس النكتة، و الفرق بينهما بإمكان تعلّق الوجوب بوصف النهار لو كان اختيارياً و عدم إمكانه لدى عدم اختياريته لا يُبطل أصل النكتة، و لا يُبطل هذا التحليل في نظر العرف، و إنّما يوجب عدم ترشّح الوجوب إليه و أن لا يبقى معنىً لكون هذا الوصف قيداً للوقت الذي هو قيد الواجب، إلّا كونه قيداً لاتّصاف الوقت بوجوب الواجب فيه. و هذا لا يعني طبعاً إخراج أصل التقييد بالوقت النهاري عن كونه تقييداً للواجب، بحيث يصحّ عندئذ الصوم بعد انتهاء النهار بدلًا عن الصوم في النهار، فإذا رجع قوله: (أمسك في النهار) إلى قوله: (أمسك في وقت يكون نهاراً) قلنا: إنّ كون الإمساك الآن إمساكاً في وقت ثابت بالوجدان، و اتّصاف ذات الوقت بكونه نهاراً الذي هو قيد لاتّصافه بوجوب إمساكه ثابت بالاستصحاب؛ لأنّنا بنينا على صحّة استصحاب مفاد كان الناقصة في الزمان.

   فليس حال الاستصحاب في المقام إلّا حال استصحاب العدالة مثلًا في مثال (قلّد الفقيه العادل) إذ لا شكّ في أنّ عدالة الفقيه خارجة عادةً عن اختيار المقلّد، و مع ذلك لا شكّ في أنّه لو حصل التردّد في بقاء عدالة الفقيه جاز للمقلّد بقاؤه على تقليده؛ لأنّ تقليده تقليد للفقيه وجداناً، و هو باق على عدالته استصحاباً. و بنفس البيان يصحّح استصحاب العدالة في ما لو قال: (صلّ الجمعة خلف العادل) فإنّ العرف يحلّل ذلك إلى قوله: صلّ الجمعة خلف إمام متّصف بأنّه عادل، و الصلاة خلف هذا الرجل صلاة خلفَ إمام بالوجدان و هذا الامام عادل بالاستصحاب، و تكون عدالته شرطاً في مصداقيته لمن تجب الصلاة خلفه. [↑](#footnote-ref-6)
6. كلام السيد السيستاني (دام ظله) أيضاً يجري في الأشهر فانه قد يكون شهر رمضان في بلد ولا يكون في بلد اخر قد دخل الشهر في ذلك الان... [↑](#footnote-ref-7)
7. فابراز الاهتمام كاف في جريان الأصل المثبت ؟ [↑](#footnote-ref-8)
8. فوائد الاصول ؛ ج‏4 ؛ ص439

   المقام الثاني:

   في استصحاب الزمانيّات التدريجيّة المبنيّة على التقضّي و التصرّم، كالحركة و التكلّم و جريان الماء و سيلان الدم و نحو ذلك.

   و خلاصة الكلام فيه: هو أنّ الشكّ في بقاء الزماني تارة: يكون لأجل الشكّ في بقاء المبدأ الّذي اقتضى وجود الزماني بعد إحراز مقدار استعداد بقائه، كما إذا أحرز انقداح الداعي في نفس المتكلّم للتكلّم مقدار ساعة و شكّ في بقاء التكلّم لاحتمال وجود صارف زمانيّ عن الداعي أوجب قطع الكلام، و كما لو أحرز مقدار استعداد عروق الأرض أو باطن الرحم لنبع الماء و سيلان الدم و شكّ في بقاء النبع و السيلان لاحتمال وجود مانع عن ذلك.

   و أخرى: يكون الشكّ في بقاء الزماني لأجل الشكّ في مقدار اقتضاء استعداد المبدأ لوجود الزماني، كما إذا شكّ في مقدار انقداح الداعي للتكلّم‏ و مقدار استعداد عروق الأرض و باطن الرحم لجريان الماء و سيلان الدم، بحيث احتمل أن يكون انقطاع التكلّم و الماء و الدم لأجل عدم اقتضاء المبدأ لبقاء ذلك، لا لوجود صارف أو مانع زماني.

   و ثالثة: يكون الشكّ في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام مبدأ آخر مقام المبدأ الأوّل بعد العلم بارتفاعه، كما إذا شكّ في بقاء التكلّم و الماء و الدم لأجل احتمال انقداح داع آخر في نفس المتكلّم يقتضي التكلّم بعد القطع بارتفاع الداعي الأوّل أو احتمال قيام مبدأ آخر مقام المبدأ الأوّل يقتضي جريان الماء أو احتمال عروض أمر في باطن الرحم يقتضي سيلان الدم بعد القطع بارتفاع ما كان في باطن الرحم أوّلا، فهذه جملة ما يتصوّر من الوجوه الّتي يمكن أن يقع عليها الشكّ في بقاء الزمانيّات المتدرّجة في الوجود.

   أمّا الوجه الأوّل: فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب فيه، فانّ ما يتحقّق من الكلام خارجا عند اشتغال المتكلّم به و إن كان ذا أفراد متعاقبة و لا يتحقّق فرد إلّا بعد انعدام الفرد السابق و يكون كلّ كلمة بل كلّ حرف فردا مستقلا من الكلام، إلّا أنّه عرفا يعدّ فردا واحدا من الكلام و إن طال مجلس التكلّم و أنّ ما يوجد منه في الخارج بمنزلة الأجزاء لكلام واحد، فيكون للكلام حافظ وحدة عرفيّة، و وجوده عرفا إنّما يكون بأوّل جزء منه و يبقى مستمرّا إلى انقطاع الكلام و انتهاء مجلس التكلّم، فتتّحد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة.

   و بالجملة: الشكّ في بقاء التكلّم و إن كان حقيقة يرجع إلى الشكّ في وجود فرد آخر مقارن لانعدام الفرد السابق فيندرج في الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي- الّذي قد تقدّم عدم جريان الاستصحاب فيه- إلّا أنّه لمّا كان جميع ما يوجد من الكلام في الخارج مع وحدة الداعي و مجلس التكلّم يعدّ عرفا كلاما واحدا، فالشكّ في بقائه يرجع‏

   فوائد الاصول، ج‏4، ص: 441

   بتقريب إلى القسم الأوّل أو الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، و بتقريب آخر إلى الوجه الثالث من القسم الثالث من تلك الأقسام، و هو ما إذا كان الشكّ في بقاء القدر المشترك لأجل احتمال تبدّل الحادث إلى مرتبة أخرى من مراتبه بعد القطع بارتفاع المرتبة السابقة، و قد تقدّم:

   أنّ الأقوى جريان الاستصحاب فيه.

   فالأقوى: جريان الاستصحاب في الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة المتصوّرة في الشكّ في بقاء الزمانيّات المتصرّمة.

   و يلحق به الوجه الثاني، و هو ما إذا كان الشكّ في بقائها لأجل الشكّ في مقدار استعداد بقاء المبدأ، فانّ الشكّ في بقاء الزماني فيه أيضا يرجع إلى الشكّ في بقاء ما وجد، فانّه لا فرق في صدق وحدة الكلام و الماء و الدم بين أن يكون المبدأ يقتضي وجودها ساعة من الزمان أو ساعتين، فيجري الاستصحاب في الساعة الثانية عند الشكّ في اقتضاء المبدأ للوجود فيها، مع قطع النّظر عن كونه من الشكّ في المقتضي الّذي لا نقول بجريان الاستصحاب فيه.

   و أمّا الوجه الثالث: و هو ما إذا كان الشكّ في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام مبدأ آخر يقتضي وجوده مقام المبدأ الأوّل الّذي علم بارتفاعه، فالأقوى:

   عدم جريان الاستصحاب فيه، لأنّه يرجع إلى الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، فانّ وحدة الكلام عرفا إنّما يكون بوحدة الداعي، فيتعدّد الكلام بتعدّد الداعي، فيشكّ في حدوث فرد آخر للكلام مقارن لارتفاع الأوّل عند احتمال قيام داع آخر في النّفس بعد القطع بارتفاع ما كان منقدحا في النّفس أوّلا، فلا يجري فيه الاستصحاب، و كذا الحال في الماء و الدم و نحو ذلك من الأمور التدريجيّة [1] فتأمّل.

   \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

   [1] أقول: على فرض تسليم ما أفيد في التكلّم: من مساعدة العرف على تغير التكلّم من فرد إلى فرد آخر حسب اختلاف الدواعي في الكلام- مع أنّه لا كلّيّة فيه أيضا و إنّما العرف يساعد في صورة تغيّر عنوان الكلام من مثل القرآن و الدعاء على اختلاف الأدعية و السور أيضا- لا مجال لتسليمه في‏

   جريان الماء و الدم إلّا بتغيّر خصوصيّتها المتقوّمة عرفا، و إلّا فمثل اختلاف المبدأ في هذه الأمور كمثل اختلاف عمود الخيمة بالنسبة إلى بقاء هيئة الخيمة بحالها، كما لو شكّ في بقاء عمود آخر مقام العمود السابق المنتفي قطعا، فانّه لا قصور في استصحاب بقاء هيئة الخيمة بحالها، كما لا يخفى. [↑](#footnote-ref-9)
9. مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص160

   بقي هنا شي‏ء و هو أنّه لو كان الحكم مقيداً بالزمان، و شككنا في بقاء الحكم بعد الغاية لاحتمال كون التقيد بالزمان من باب تعدد المطلوب ليبقى طلب الطبيعة بعد حصول الغاية، فهل يجري فيه الاستصحاب أم لا؟

   الظاهر جريانه مع الغض عما ذكرنا سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية، و الوجه في ذلك: أنّ تعلق طبيعي الوجوب بالجامع بين المطلق و المقيد معلوم على الفرض، و التردد إنّما هو في أنّ الطلب متعلق بالمطلق و إيقاعه في الزمان الخاص مطلوب آخر ليكون الطلب باقياً بعد مضيه، أو أنّه متعلق بالمقيد بالزمان الخاص ليكون مرتفعاً بمضيه، وعليه فيجري فيه الاستصحاب، و يكون من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي.

   و من ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعية القضاء للأداء و عدم الاحتياج إلى أمر جديد، و ليكن هذا نقضاً على المشهور حيث إنّهم قائلون‏ بجريان‏ الاستصحاب‏ في الأحكام الكلية، و بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من‏

   مصباح الأصول، ج‏2، ص: 161

   الكلي و مع ذلك يقولون إنّ القضاء ليس تابعاً للأداء بل هو بأمر جديد. نعم، على المسلك المختار من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية لا يجري الاستصحاب هنا أيضاً، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد. هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب في التدريجيات من الزمان و الزمانيات. [↑](#footnote-ref-10)
10. لا شكّ ان الحرمة انحلالية والدليل على ذلك ازدياد الاثم بالبقاء الازيد في مجلس الغيبة [↑](#footnote-ref-11)
11. ذكر في تقرير المهري وأما استصحاب الحكم فقد فصّل الشيخ والمحقق الخراساني بين ما اذا أخذ الزمان ظرفاً للحكم فيجوز استصحابه وما إذا أخذ قيداً له فلا يجوز استصحابه فان القيد مكثّر فلا تتحد القضيتان .

    واعترض عليهما المتأخرون بوجوه:

    الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي ‹أيده الله› وهو أن هذا التفصيل لا وجه له فان محل البحث هو صور كون الزمان قيداً فما معنى تقسيمه الى ما هو قيد وظرف فان المتعلق بالزمان اما مطلق فلا دخالة للزمان فيه وأما مقيد وهو المقسم في كلامهما فما معنى تقسيمه أيضاً الى مقيد وظرف.

    ويمكن ان يضاف اليه اشكال لزوم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره .

    والجواب: ان الكلام وان كان فيما اذا كان المأمور به مقيداً بالزمان في القضيه اللفظية إلا انك قد عرفت في أول البحث عن المقام الثاني ان الزمان في هذا القسم قد يلاحظ مقياساً لامتداد العمل فلا يكون هو في الواقع قيداً بل مرآة لقيد في القضية اللبية والقيد هو نفس الامتداد وقد يلاحظ بما هو قيد بنفسه. ولعل نظر الشيخ والمحقق الخراساني في التقسيم إلى الظرفية والقيدية هو هذين القسمين فان الظرف قد يكون محدداً كالمكيال وقد لا يكون كذلك كالدار فالمراد بالظرف في كلامهما هو ما كان الظرف فيه محدداً وخارجاً والمظروف قيداً وداخلاً. والحاصل أن الزمان قد يكون تحت دائرة الطلب ولا يتوقف فعلية الحكم على حضوره وهذا هو المراد بكون الزمان ظرفاً وقد يكون فوق دائرة الطلب ويتوقف فعلية الحكم على حضوره وهو المراد بكونه قيداً.

    وأما ما اضفناه من الاشكال فجوابه أن المراد بالمقسم هو المقيد في القضية اللفظية ومرحلة الاثبات والمراد بالمقيد في القسم هو المقيد في مرحلة الثبوت.

    فظهر أن هذا التفصيل وجيه فان الشك لو كان في الزمان على نحو الظرفية كما لو شك في وجوب زيارة الامام الحسين عليه السلام ساعة أو ساعتين كان الوجوب ذا فردين طويل وقصير فيجري استصحاب القسم الثاني من الكلي. وأما لو كان الشك فيه على نحو القيدية كالشك في وجوب صلاة العشاء الى نصف الليل أو الى طلوع الفجر فالواجب مردد بين الصلاة المقيدة بالزمان الطويل والمقيدة بالزمان القصير وحينئذ فالقيدان متغايران ولا يجري الاستصحاب فان مرجع الشك الى الشك في أن الوجوب المنشأ هل هو المقيد بهذا القيد أم بذاك فان المفروض ان الزمان هو القيد واقعاً لا مثل المثال السابق الذي كان الزمان فيه مرآة للقيد والاصل عدم جعل وجوب المقيد بما بعد نصف الليل والمقيد بما قبله منتف قطعاً ولا يجري استصحاب وجوب الصلاة قبل نصف الليل لان المفروض ان الزمان قيد والقيد مكثر فاسراء الوجوب من المقيد باحد القيدين الى المقيد بالآخر إسراء للحكم من موضوع الى موضوع آخر الا اذا كان القيد في نظر العرف واسطة في الثبوت بلا خصوصية فيه كالتغير في نجاسة الماء وأما في ما نحن فيه فليس القيد كذلك والترديد بين القيدين يوجب الشك في وحدة القضيتين لانهما متحدتان ان كان الوجوب مقيدا بطلوع الفجر ومتغايرتان ان كان مقيدا بانتصاف الليل وحيث انه مردد بينهما فنشك في وحدة القضيتين, واجراء الاستصحاب حينئذ تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

    الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني وهو ان مرجع الشك في صورة الظرفية الى الشك في ان المقتضي للوجوب يقتضي دوامه الى هذا الزمان ام لا ؟ والشك في المقتضي لا يجري فيه الاستصحاب على مسلكه ومسلك الشيخ.

    والجواب عنه أولاً ان الحق هو جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي كما مرّ. وثانياً ان المورد ليس من الشك في المقتضي لما حققناه في محله من ان الحكم محدّد بالامتثال وان الاطاعة مسقطة للحكم والحكم مغيىً بها واذا اطعنا وجوب الزيارة الى ساعة نشك في تحقق المسقط والغاية لاحتمال كون الغاية هي الساعتين فنستصحب الحكم. نعم هذا الاشكال يتوجه لو قلنا بجريان الاستصحاب في صورة كون الزمان قيداً.

    الوجه الثالث: ان الشك لو كان في موارد الظرفية لم يدخل في القسم الثاني من استصحاب الكلي بل يدخل في استصحاب الفرد المردد. والوجه فيه ان الفرق بينهما انما هو في كون الاثر للجهة الجامعة أو للفرد فعلى الأول يكون من استصحاب الكلي وعلى الثاني يكون من الفرد المردد، والمستصحب هنا هو الوجوب، والأثر المترتب عليه هو وجوب الاطاعة عقلاً وهو ليس أثراً للجهة الجامعة وهو مطلق الوجوب بل لكل فرد منه. وقد ذكرنا في استصحاب الفرد المردد ان أحدهما لو كان مقطوع الارتفاع لا يجري الاستصحاب.

    والجواب عنه أولاً أن الاثر للجهة الجامعة وقلّما يكون الاثر للفرد وان كان الموضوع مأخوذاً على وجه العموم خصوصاً في الاحكام العقلية فان الحد الاوسط فيها في احكام الافراد من قبيل الواسطة في العروض وموضوع الحكم هو نفس الكلي ولذا قيل بان مرجع الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية الى الحيثيات التقييدية.

    وثانياً : ان الشك في كون الوجوب ممتداً الى هذا الزمان أم لا لا يوجب تعدد الحكم في مرحلة الفعلية ولا يتغير الوجوب الى امر آخر بل هو امتداد لذلك الوجوب الأول وان كان العنوان في مرحلة التصور متعدداً .

    الوجه الرابع : وهو اشكال مشترك الورود في كثير من الموارد وهو ما ذكره السيد الخوئي ‹أيده الله› من معارضة الاستصحاب في الاحكام الكلية في مرحلة المجعول باستصحاب عدم الجعل.

    وقد ذكرنا عنه أجوبة في باب التفصيل بين الاحكام والموضوعات فراجع.

    والصحيح في المقام ان الزمان لو أخذ ظرفاً (حسب مصطلح الشيخ على ما اوضحناه) ومرآة للقيد الواقعي وهو الامتداد فان كان التكليف وجوبياً جرى استصحاب القسم الثاني من الكلي والاعتراضات غير واردة كما بيّـنّا. وان كان التكليف تحريمياً كما اذا شككنا في حرمة الجلوس الى ساعة أو الى ساعتين فالجلوس قبل امتداده الى ساعتين مشكوك الحرمة والاصل البراءة وبعد امتداده الى ساعتين يقطع بحصول المحرم على التقديرين.

    وأما لو أخذ الزمان قيداً فان كان التكليف تحريمياً كما اذا شككنا في وجوب الجلوس المقيد بكونه الى الزوال أو المقيد بكونه الى الغروب فالجلوس الى الزوال محرم قطعاً والشك انما هو في الزائد ولا يجري هنا استصحاب الحرمة لانه من القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلي وذلك لان الحرمة منحلة بحسب تعدد مصاديق الجلوس في كل آن الى احكام تحريمية مستقلة لكل منها اطاعة وعصيان ومع زوال كل فرد من التحريم بزوال الزمان المقدّر فيه الجلوس يتحقق فرد آخر منه بحدوث الزمان الآخر خلال الوقت المنتهي الى الزوال وبعد انتهاءه يشك في حدوث فرد آخر بحدوث الوقت ما بعد الزوال واستصحاب الحرمة المتحققة في ضمن ذلك الفرد مع القطع بزواله داخل في القسم المذكور. هذا مضافاً الى ان القيد مكثر كما بيّـنّا فالترديد بين القيدين يوجب الشك في وحدة القضيتين.

    وان كان التكليف وجوبياً فالصحيح ما ذكره الشيخ قدس سره من عدم جريان الاستصحاب لان الزمان كما انه قيد للمتعلق (الجلوس) كذلك قيد للوجوب فوجوب الجلوس المقيد بكونه الى الزوال مغاير للوجوب المقيد الى الغروب فلا تتحد القضيتان. وان شك في دخالة القيد في الهيئة كفى في عدم الجريان الشك في اتحاد القضيتين بل هو كذلك حتى لو شك في كون مثل هذا القيد مكثراً للقضية. [↑](#footnote-ref-12)
12. بحوث في شرح المناسك ج 5 ص 89

    ولكن قد ناقش فيه بعض الأعلام من تلامذته (قدس سره) (1) بأن الأمر بالطبيعي لا يكون لغواً، بل يمكن فرض تحرك المكلف نحو الجامع دون الحصة، فلماذا يفوت عليه ذلك لو فرض وجود مصلحة لزومية فيه أيضاً؟ بل تحفظ بمثل هذا الجعل.

    وحاصل مرامه (قدس سره) : أن الأمر المتعلق بإكرام الطبيعي من غير تقييده بما يمنع من امتثاله بما يمتثل به الأمر بالحصة ليس لغواً بل فيه فائدة، وذلك في مورد يكون المكلف متمرداً على المولى في امتثال الأمر المتعلق بإكرام الحصة، ولكن هو مستعد لإكرام فرد آخر من الطبيعي. فيكون وجود أمر بإكرام فرد منه هاهنا مجدياً فيما لو فرض وجود مصلحة لزومية فيه، كما توجد مصلحة لزومية في الحصة. ولذا لا ينبغي أن تُفوَّت على هذا المكلف تلك المصلحة الموجودة في الطبيعي بل لا بد من تأمينها بمثل هذا الجعل.

    فالمكلف الذي يأتي بإكرام الحصة يكون ممتثلاً للوجوبين، وأما المكلف الذي يتمرد ولا يأتي بإكرام الفقيه ولكنه مستعد لإكرام فرد من أفراد الطبيعي

    \_\_\_\_

    (1) بحوث في علم الأصول ج:3 ص:442.

    90

    غير الفقيه يكون ممتثلاً للأمر بإكرام الطبيعي، فلا يكون الأمر بإكرام الطبيعي من دون تقييد لغواً وعبثـاً ــ كما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) ــ بل يكون أمراً صحيحاً ومجدياً.

    ولكن هذه المناقشة غير تامة فإنه حتى في مورد وجود مصلحة لزومية في الطبيعي ومصلحة لزومية في الحصة مع إمكان استيفائهما من خلال الحصة ــ كما فرضه (قدس سره) ــ فليست الطريقة العقلائية جعل وجوبين على النحو الذي فرضه (قدس سره) بلحاظ حال المكلف العاصي لامتثال الوجوب المتعلق بالحصة لئلا تفوته المصلحة الكامنة في الطبيعي.

    بل الطريقة العقلائية هو أن يُجعل وجوب في مورد الحصة ووجوب لما عداها من أفراد الطبيعي يتوجه إلى من يعصي الأمر المختص بالحصة، فيقال في المثـال: (أكرم فقيهاً، وإن لم تفعل فأكرم أيّ عالم آخر) على نحو الترتب، لا أن يجعل وجوب إكرام فقيه، ووجوب إكرام عالم جنباً إلى جنب متوجهين إلى كل مكلف.

    والسر في ذلك: أن من يتوجه إليه الخطاب المتعلق بالحصة لا يخلو إما أن يكون بصدد امتثاله أو لا، فإن كان بصدد امتثاله فلا وجه لأن يوجه إليه أيضاً خطاب متعلق بالطبيعي على نحو يسقط بامتثال الخطاب المتعلق بالحصة، فإن هذا لغو. وأما إن لم يكن بصدد امتثاله فهو وإن صح أن يوجه إليه خطاب بالطبيعي ولكن من جهة لا بد من استثناء الحصة منه إذ لا وجه لشموله لها، ومن جهة أخرى لا بد من أن يجعل معلقاً على عصيان الخطاب المتعلق بالحصة، إذ لا وجه لإطلاقه من هذا الجانب، فيقال له: (أكرم فقيهاً وإن لم تفعل فأكرم عالماً آخر).

    والحاصل أن تعدد الوجوب في المقام وإن كان معقولاً ولكن إذا كانت المصلحة اللزومية تقتضي إيجاد فردين من الإكرام، فحينئذٍ لا بد في الإكرام الذي يكون متعلقاً للأمر في الطبيعي أن يقيد بأن يكون إكراماً غير الإكرام الذي يُمتثل به الأمر الموجود بالنسبة إلى الحصة.

    وأما إذا كانت المصلحة اللزومية تقتضي إكرام الحصة، ولمن لا يفعل فالمصلحة اللزومية تقتضي إكرام فرد من الطبيعي غيرها، فلا بد في مثل ذلك من

    91

    تقييد الأمر بذلك أي بعصيان الأمر بالحصة على سبيل الترتب.

    وأما ما ذكره بعض الأعلام من إنشاء وجوبين أحدهما بالنسبة إلى الحصة، والآخر بالنسبة إلى الطبيعي، ويكون مطلقاً، فهو غير عقلائي. [↑](#footnote-ref-13)
13. **أجود التقريرات ؛ ج‏1 ؛ ص287**

    قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط ان شرائط التكليف‏ كلها ترجع إلى قيود الموضوع و لا بد من أخذها مفروضة الوجود في مقام الجعل و الإنشاء و ان فعلية التكليف تتوقف على فعليتها و تحققها في الخارج فحالها حال الموضوع بعينه إذ كل موضوع شرط و كل شرط موضوع [↑](#footnote-ref-14)
14. على النائيني (قده) [↑](#footnote-ref-15)
15. هذه مصادرة لا دليل عليها والاطلاع على كيفية جعل الشارع مستحيل! [↑](#footnote-ref-16)
16. منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص202

    و لكن ما أفاده (قدس سره) مردود من وجهين:

    الأول من جهة أصل المبنى، و هو الالتزام بان الحكم حقيقته الإرادة و ليس هو من الأمور الجعلية فانه غير صحيح، فان المرجع في تشخيص ذلك هو الأحكام العرفية المنشأة من قبل الموالي. و من الواضح ان المحسوس ان المولى‏

    منتقى الأصول، ج‏6، ص: 203

    يقوم بجعل الحكم لا مجرد إبراز الإرادة، كيف؟ و لازمه عدم صحة الحكم في مورد تكون المصلحة فيه نفسه لا في متعلقه، إذ في مثل ذلك لا تكون هناك إرادة متعلقة بالفعل لأنها تتبع المصلحة فيه، مع ان ثبوت الأحكام في مثل هذا المورد لا يقبل الإنكار.

    هذا مع انه يستلزم عدم قابلية الحكم للجعل الظاهري و التعبد به ظاهرا، لأنه امر واقعي لا يقبل الجعل، كما انه يستلزم عدم قابليته لرفعه منّة، إذ ارتفاع الإرادة الارتفاع المصلحة لا منّة فيه. فما أفاده إنكار لما هو المسلم المعروف و لا يمكننا الأخذ به.

    الوجه الثاني: من جهة البناء، فانه لو سلم بان الحكم حقيقته الإرادة، فالالتزام بفعلية الإرادة قبل تحقق الشرط لا نسلمه، بيان ذلك: ان القيود الدخيلة في المصلحة على قسمين:

    أحدهما: ما كان دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة و كونه ذا مصلحة، نظير المرض بالنسبة إلى الدواء، فان الدواء لا مصلحة فيه إذا لم يحصل المرض.

    و الآخر: ما كان دخيلا في فعليه المصلحة و ترتبها على الفعل، كجعل الدواء مدة معينة على النار الدخيل في تأثيره في رفع المرض و ترتب المصلحة.

    و لا يخفى ان القسم الأول من القيود يعبّر عنه بقيود الموضوع، لأخذها في موضوع الحكم، بحيث يترتب الحكم على وجودها. بخلاف القسم الثاني، فانهما قيود المتعلق، و لذا تؤخذ في المتعلق و يكون للحكم تحريك و دعوة نحوها.

    و من الواضح ان القسم الأول دخيل في تحقق الإرادة بحيث انه لا تتحقق الإرادة قبل وجوده خارجا، فلا شوق لاستعمال الدواء قبل حصول المرض، و لا شوق للأكل قبل حصول الجوع و هكذا، و هذا آمر لا يكاد ينكره الوجدان. و كون متعلق الإرادة هو الوجود الذهني لا ينافي ما قلناه، لأن هذه القيود ليست مأخوذة في المتعلق، بل هي دخيلة في تحقق أصل الإرادة لا انها

    منتقى الأصول، ج‏6، ص: 204

    معروضة للإرادة. اذن فكون الحكم التكليفي هو الإرادة لا يلازم تحققه بالفعل، و قبل تحقق موضوعه بشرائطه.

    ما أفاده لا يبعد ان يكون خلطا بين قيود المتعلق المعروض للإرادة بوجوده الذهني و قيود الموضوع الدخيل في نشوء الإرادة و عروضها على متعلقها.

    و دعوى: ان الإرادة موجودة فعلا، و انما هي متعلقة بالفعل على تقدير الموضوع.

    منافية للوجدان الّذي لا يحس بالشوق قبل حصول الموضوع، بل قد يحس بالفعل بعكس الشوق، فلاحظ.

    و بالجملة: ما أفاده (قدس سره) ممنوع مبنى و بناء. فتدبر. [↑](#footnote-ref-17)
17. بحوث فقهية 357

    ب ـ ما ذكره سيدي الأستاذ الوالد مدّ ظلّه من أن الوعيد بالعقوبة على مخالفة التكليف الإلزامي ليس على أساس قيام دليل خارجي عليه، بل هو مما يُدركه العقل بتحليل الحكم المولوي نفسه، فهو يُدرك أن وراء العنصر الشكلي للأمر والنهي ـ وهو طلب الفعل والزجر عنه ـ عنصر معنوي يشكّل روح الحكم ويشتمل عليه الإنشاء بنحو اللف والاندماج وهو الوعيد على الترك في الأمر والوعيد على الفعل في النهي، فمعنى (إفعل) هو: إن لم تفعل تُعاقب، ومعنى (لا تفعل) هو: إن فعلت تُعاقب.

    والعقل كما يُدرك اندماج جعل العقوبة على المخالفة في كلّ حكم مولوي كذلك يدرك أنها ـ أي المخالفة ـ ليست تمام الموضوع لهذا الحكم الجزائي، بل موضوعه خصوص ما إذا صدرت المخالفة ممّن انكشف له التكليف بعلمٍ أو بعلمي أو أحرز أن المحتمل على درجة عالية من الأهمية على تقدير ثبوت التكليف، ومرجع أمر الشارع بالاحتياط في بعض الموارد ـ كالدماء ـ إلى الإعلام بأهمية المحتمل.

    وعلى ذلك فاستحقاق العقوبة على مخالفة الأحكام المولويّة هو من مدركات العقل النظري بتحليل الحكم المولوي نفسه، وحدود الموضوع للحكم الجزائي معلومة للعقل، ومقتضى ذلك عدم لزوم الاحتياط عقلاً في موارد الشبهات البدوية للتكاليف الإلزامية إلاّ إذا كان المحتمل مُحرز الأهمية كما مرّ. [↑](#footnote-ref-18)
18. بحوث في شرح المناسك ج 5 ص ص 408

    هذا مختصر ما أفاده (دام ظله) في باب وجوب المقدمة وأفاد في ضوئه أنه في مورد المقدمة المفوتة كالاغتسال من الجنابة ليلاً بالنسبة إلى صيام نهار شهر رمضان ــ كما عليه المشهور (رضوان الله عليهم) ــ يتوجه الأمر بالمقدمة إلى المكلف ويصبح فعلياً في حقه قبل توجه الأمر بذي المقدمة وصيرورته فعلياً في حقه، غاية الأمر أن ذلك مع إحراز توفر الشروط المعتبرة في وجوب ذي المقدمة في وقته فإذا تخلّف عن امتثال الأمر بالمقدمة كأن لم يغتسل إلى طلوع الفجر في مثال الصوم يستحق العقاب على ترك الصوم لما مرّ من أن الوعيد المندمج في وجوب المقدمة إنما هو الوعيد على ترك ذي المقدمة لا ترك المقدمة، وعلى ذلك فاستحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة لا يتوقف على فعلية وجوبه ثم مخالفته، بل تكفي فعلية وجوب المقدمة ومخالفته بترك الإتيان بالمقدمة المفوتة في وقتها.

    وفي المقام الإسلام قبل زوال الاستطاعة يكون من قبيل المقدمة المفوتة بالنسبة إلى الحج بعد زوالها، فإذا لم يسلم الكافر حتى زالت استطاعته فيستحق العقاب على ترك الحج بعد زوالها وإن لم يتوجّه إليه التكليف به لكونه عاجزاً عن امتثاله وإن كان عجزه بتعجيز نفسه لا طبيعياً.

    ذكر السيد في الواتساب ان كلام السيد محمد رضا يؤيد كلامي ، لأنّه يقول بانه لا تجب المقدمة من باب حكم العقل وانما تجب شرعاً ، وهذا الذي يريده في الدرس ، في مقابل المشهور الذين يقولون بانه يجب المقدمة المفوتة عقلاً ، لان وجوب ذي المقدمة لم يصبح فعليا بعدا ، بينما السيستاني (دام ظله) انكر الوجوب المقدمة المفوتة لأنّه النكتة فيها هو قبح تفويت الغرض النفسي وهذا ليس تاما عنده فان كان لها وجوب فهو الوجوب الشرعي الاندماجي وهذا ليس محل كلامنا لذا لم يتعرض له هنا. [↑](#footnote-ref-19)
19. ليس ظاهرا من عبارة المحقق الاصفهاني (قده) انه في مقام بيان ان الحكم تارة يكون له تقدير واحد وأخرى تقديران ، بل الظاهر من عبارته ان مطلبه كما افاد سيد العروة ان القيد وهو الغليان تارة يرجع الى الموضوع فيكون المراد العنب المغلي حرام وأخرى الى الحكم أي العنب إذا على يحرم... وان أصر السيد الأستاذ في الواتساب على ان عبارته كما شرح في الدر فقال " نفس العبارة التي نقلتموها وهي ان الحكم معلق على الشرط زيادة على تعليقه على موضوعه فان المستفاد منها ان للحكم تعليقين"

    نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص203

    فنقول: ان كان الوجوب الشرطي التعليقي- أو الحرمة كذلك- مرتباً على الموضوع المتقيد بما يسمى شرطاً ، كما إذا قلنا بأن مرجع قوله: (يحرم العصير العنبي إذ غلا) إلى حرمة العصير المغلي ، و أن تعليقها باعتبار ترتبها على موضوع‏ مقدر الوجود، و إن فعليتها بفعلية موضوعها، فحينئذٍ لا مجال لاستصحاب الحرمة المعلقة، حيث لا شك في عدم ارتفاع الحرمة الكلية عن موضوعها، إذ ليس الكلام في نسخها بل الكلام في ارتفاع الحرمة الفعلية بفعلية موضوعها......

    و إن كان الحكم التعليقي حكماً معلّقاً على الشرط حقيقة زيادة على تعليقه على موضوعه المقدر وجوده ، فموضوع الحرمة هو العصير في حالة العنبية، و الغليان شرط للحكم لا جزء الموضوع ، و الحكم المشروط و إن لم يكن فعلياً قبل حصول شرطه، كما هو التحقيق، إلّا أنّ الشك ليس في بقاء الحكم الإنشائي الكلي لموضوعه الكلي، بل الحكم الإنشائي المنطبق على هذا الموضوع الجزئي، و إن كانت فعليته منوطة شرعاً بوجود شرط فعليته. [↑](#footnote-ref-20)
20. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ؛ الحاشية الجديدة ؛ ص346

    ثمّ إنّه لا بدّ في حسم مادّة الإشكال و منشأ التّوهّم من تمهيد، و هو أنّ الاستصحاب ليس إلاّ انسحاب ما أثبته‏ الدّليل القاصر عن إثباته إلاّ في السّابق إلى اللاّحق المشكوك انسحابه إليه، مع بقاء الموضوع فيه و اتّحاده فيهما، فيكون بمنزلة عموم الدّليل و إطلاقه الموجب لشمول الحكم في الحالة الثّانية؛ و ما أثبته الدّليل من الحكم الشّرعي في الحالة الأولى تارة يكون حكماً مطلقاً غير معلّق على أمر، و أخرى معلّقاً، و من المعلوم أنّهما نحوان من ثبوت الحكم الشّرعي كما لا يخفى؛ فكما لا ارتياب في انسحاب ذاك‏ النّحو بالاستصحاب من ثبوته المطلق، ينبغي أن لا يرتاب في انسحاب ذاك‏ النّحو الآخر من ثبوته المعلّق به، فإنّه أيضاً في السّابق قد ثبت و تحقّق.

    و من هنا ظهر أنّه لا ينسحب بالاستصحاب إلاّ ما كان محقّقاً فعلاً، غاية الأمر قد

    درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشية الجديدة، ص: 347

    يكون ذاك المحقّق حكماً شرطيّا؛ و من الواضح أنّه لا يوجب التّفاوت في أركان الاستصحاب أصلاً.

    نعم إنّما يخل بأركانه لو أريد استصحاب ذات المعلّق كالحرمة للعصير بعد غليانه، مع الشّكّ في ثبوتها له في السابق بعض الحالات اللاّحقة له، لثبوتها له في الحالة السّابقة على تقدير امر مفقود و هو الغليان، كما هو المفروض، فانّ الحرمة لم يثبت له في السّابق كي يستصحب، و إنّما الثّابت له هو الحرمة على تقدير و هي غير ثبوت الحرمة له، كما هو واضح.

    إن قلت: إنّ الحكم على تقدير و إن كان ثابتاً محقّقاً في السّابق إلاّ أنّه لا أثر له و الأثر إنّما هو للحكم الفعلي و هو الإباحة في مثال العصير، و لا مجال لاستصحاب ما لا أثر له؛ و بالجملة الثّابت لا أثر له، و لا ثبوت لما له الأثر، و لا استصحاب لما لا أثر له، فلا محيص إلاّ عن استصحاب ما ثبت بالفعل من الحكم.

    قلت: استصحاب الأحكام لا يحتاج إلى أثر آخر مترتّب عليها، و انّما هو في استصحاب الموضوعات.

    إن قلت: نعم لكنّه لو كان المستصحب حكماً عمليّاً، إذ ليس الاستصحاب إلاّ قاعدة علميّة مضروبة للشّاك و الحكم التّعليقي في صورة عدم تحقّق ما علّق عليه ليس بحكم فعلى عملي.

    قلت: المستصحب و إن لم يكن في القضيّة المتيقّنة حكم العمل فعلاً، إلاّ أنّه في القضيّة المشكوكة يكون حكم العمل كذلك في صورة تحقّق المعلّق عليه، و الاستصحاب انّما هو بلحاظ هذه الصّورة. نعم لو لم يتحقّق فيها أصلاً لم يكن مجال لاستصحابه.

    إن قلت: كيف يكون فيها حكم العمل بالفعل، و المستصحب لم يكن إلاّ حكماً تعليقيّاً.

    قلت: ذلك لصيرورة التّعليقي فعليّاً مع تحقّق المعلّق عليه كما هو واضح، غاية الأمر دليله في القضيّة المشكوكة خطاب «لا تنقض»، و في القضيّة المتيقّنة مثل خطاب «العصير إذا غلى»، و التّفاوت بين الخطابين لا يوجب تغييراً فيما هو قضيّة التّعليق كما لا يخفى.

    هذا كلّه لو كان الحكم حقيقة مشروطاً، كما هو ظاهر القضيّة التّعليقيّة. و أمّا لو كان القيد في الحقيقة راجعاً إلى الموضوع بأن يكون العصير المغليّ حراماً، فالأمر في صحّة الاستصحاب أوضح، لأنّه يكون استصحاباً لما ثبت محقّقاً و بالفعل من الحكم للمغليّ من‏

    درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشية الجديدة، ص: 348

    العصير سابقاً و شكّ فيه لاحقاً لوجوده في اللاحق، مع بعض الخصوصيّات اللاّحقة الّتي يوجب الشّكّ في بقائه حكمه و اتّصافه به، كما كان متّصفاً به ممّا لا يوجب تعدّده و لا ينثلم به وحدته عرفاً، غاية الأمر لم يوجد سابقاً، لكنّه كان بحيث لو وجد كان متّصفاً به بالفعل، و قد عرفت اختصاص الإشكال في التّعليق بغير التّعليق بوجوده‏ الموضوع، فتدبّر جيّداً.

    ثمّ لا يخفى أنّه يمكن أن يصطلح بما ذكرنا بين الفريقين و يرتفع النّزاع من البين كما يشهد به أدلّة الطّرفين، حسبما يظهر من الغالب عنها كما لا يخفى، بأن يكون مراد المثبتين استصحاب ما هو المحقّق بالفعل سابقاً من الحكم التّعليقي بما هو كذلك، و مراد النّافين نفس الحكم لا بما هو كذلك، بل بدون التّعليق، غاية الأمر أنّ النّافي غفل عن أنّ استصحاب الحكم المعلّق، و لو كان لا يصحّ لما أفاده، إلاّ أنّه لا حاجة إليه في إثباته في الحال على تقدير تحقّق المعلّق عليه، لصيرورة المعلّق الثّابت بالاستصحاب مطلقاً و بالفعل على هذا التّقدير، و على تقدير عدمه لا مهمّ إلاّ ثبوته على نحو التّعليق، كما كان هو عليه في السّابق.

    و بالجملة العصير في القضيّة المشكوكة قبل حصول الغليان يحكم عليه بالحلّية الفعليّة و الحرمة التقديريّة، كما كان كذلك في القضيّة المتيقّنة و قضيّة الحرمة، كذلك الحرمة فعلاً بعد الغليان، كما عرفت هذا غاية توضيح الكلام في المقام. [↑](#footnote-ref-21)
21. مباحث الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص410

    ثمّ إنّ هذا الذي أفاده (رحمه الله) في مقام توضيح كلام استاذه صاحب الكفاية إنّما هو تفسير بما لا يرضى صاحبه، فإنّ الذي ذكره صاحب الكفاية في تعليقه على الرسائل‏ لا يمتّ إلى هذا المعنى بصلة؛ و لذا صرّح في كلامه بأنّ الفرضيّة التي يذكرها خارجة اصلًا عن مسألة الاستصحاب التعليقي، و راجعة إلى مسألة الاستصحاب التنجيزي الذي لا كلام فيه، بل مقصوده هو التفصيل بين شرط الحرمة و شرط الحرام.

    و توضيح ذلك: أنّه كما يقال في باب الوجوب: أنّ الشرط تارةً يكون شرطاً للوجوب و اخرى شرطاً للواجب، إلّا أنّ شرط الواجب الخارج عن كونه قيداً للوجوب يجب أن يكون اختيارياً كي يصحّ ترشّح الوجوب إليه، كذلك يقول الشيخ الآخوند (رحمه الله) في باب الحرمة: إنّ الشرط و هو الغليان مثلًا يمكن أن يفرض شرطاً للحرام كما يمكن أن يفرض شرطاً للحرمة، و لا يضرّ هنا في فرض كونه شرطاً للحرام دون الحرمة خروجه عن القدرة؛ إذ ليس المفروض ترشّح وجوب إليه، و في هذه الفرضية، أعني فرضية رجوع الشرط إلى الحرام دون الحرمة لا بأس باستصحاب الحرمة؛ لأنّها فعلية قبل الشرط، و يكون هذا استصحاباً تنجيزياً و خارجاً عن مبحث الخلاف في الاستصحاب التعليقي [↑](#footnote-ref-22)
22. اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص307

    ص 288 قوله: (و توضيح ذلك...).

    خلاصة كلام السيد قدس سره‏: انّ الاعتراض بعدم وجود يقين سابق و شك لاحق يندفع بأنّ التقييدين إذا كانا طوليين كما في العنب إذا غلى حرم فيوجد يقين بحدوث و شك في البقاء لأنّه سوف يكون العنب وحده تمام الموضوع للحكم المعلق لأنّ تقييد الحكم بالغليان لم يؤخذ في عرضه بل في مرتبة أسبق منه، ففي مرتبة موضوعية العنب لا يوجد قيد آخر و لا يكون تمام الموضوع إلّا نفس العنب للحكم المعلّق و بما انّ الزبيب بقاء للعنب بحسب الفرض فيشك في بقاء الحرمة المعلّقة التي هي قضية مجعولة شرعاً كالقضايا الحقيقية التنجيزية المجعولة شرعاً عند الشك فيها فتتم أركان الاستصحاب فيه.

    اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 308

    و الاعتراض بعدم المنجزية إلّا للحكم بمعنى المجعول الفعلي يدفعه مضافاً إلى النقض بموارد استصحاب عدم النسخ، انّ المنجز احراز الكبرى و هي القضية الحقيقية التي أنشأها المولى و احراز صغراها و هي كل القيود العرضية أو الطولية المأخوذة فيها و الاستصحاب في المجعول الكلي يثبت توسعة الجعل بالحمل الأولي في القضية التنجيزية أو التعليقية على حدّ سواء- بعد أن كان اليقين بالحدوث ثابتاً فيهما معاً بالبيان المتقدم- فعند غليان الزبيب نكون قد أحرزنا الصغرى المركب من كون الزبيب بقاءً لذات العنب الذي كان هو الموضوع للقضية الحقيقية الأم ببركة الاستصحاب، و كونه قد غلى الذي هو القيد الطولي الثاني للحكم بالوجدان، فتصبح الحرمة منجزة لا محالة، فالتنجيز ليس للحكم الفعلي ليقال القضية التعليقية الصغرى ليست منجزة، بل المنجز هو القضية الحقيقية الكبرى الأم كلما احرز تحقق صغراها و شرطها، و إنّما لا منجزية في فرض العنبية من دون الغليان لعدم احراز الصغرى و هو الغليان الذي هو القيد الطولي، لا لأنّ الكبرى ليست منجزة، فببركة جريان الاستصحاب و اثبات التوسعة في الكبرى الأم التي هي القضية المجعولة شرعاً نحرزها في حال الزبيبية كحال العنبية فتكون منجزة إذا احرزت صغراها.

    و حاصل الجواب: انّه بحسب المدلول التصديقي الجدي يكون العنب جزء الموضوع للمجعول الشرعي سواء صيغ ذلك بالحملية أو الشرطية كان القيدان طوليين أو عرضيين،

    و توضيح ذلك:

    انّ المدلول الجدي تارة: يراد به روح الحكم من الارادة و الكراهة، و اخرى: يراد به عالم التقنين الاعتباري أي اعتبار الحرمة بناءً على ثبوت مثل هذا العالم.

    أمّا على الأوّل‏: فمن الواضح انّ الارادة و الكراهة لا يعقل فيها التعليق تارة و الإطلاق اخرى، و إنّما القيود كلها ترجع إلى متعلقها كما حققناه في الواجب المشروط فتكون الكراهة متعلقة بالعصير العنبي المغلي لا محالة فلا حالة سابقة لها في العنب غير المغلي حتى بنظارة الحمل الأولي.

    و أمّا على الثاني‏: فلأنّ كلًا من البيانين الحلّي و النقضي غير تام.

    أمّا البيان الحلّي‏: فلأنّ احراز الجعل (الكبرى) و الموضوع (الصغرى) و إن كان كافياً في التنجيز عقلًا، بل هو المنجز دقةً و ليس المجعول الفعلي في الخارج إلّا أمراً وهمياً تصورياً، إلّا أنّ ما هو الجعل المنجز ليس هو القضية الحملية أو الشرطية، و إنّما ثبوت محمولها الذي هو الأمر الاعتباري و هو الحكم و التكليف الذي يعتبره و ينشئه المولى، و أمّا الموضوع و النسبة و التعليق فكلها امور تكوينية أو انتزاعية عقلية، ليست معتبرة و لا قابلة للتنجيز- كما تقدم- فلا بد من اثبات سعة هذا الأمر الاعتباري و شموله للمكلف. و ليس البحث في ألفاظ ما يسمّى بالجعل أو المجعول في اللغة و العرف، بل في واقع ما ينشئه و يوجده المولى من الحكم و التكليف، و هو الوجوب و الحرمة، فلا بد من تطبيق اليقين السابق و الشك اللاحق على هذا الأمر لكي يجري استصحابه و توسعته، و توسعة القضية التعليقية ليس توسعة للحكم القابل للتنجيز.

    نعم، توسعته تستلزم توسعة الحرمة للزبيب المغلي، إلّا أنّه من الأصل المثبت، فما فيه يقين سابق و هو القضية التعليقية ليس قابلًا للتنجيز، و ما يقبل التنجيز و هو ثبوت الحرمة للزبيب المغلي ليس به يقين سابق لكي يثبت بالاستصحاب.

    اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 310

    و كفاية احراز القضية التعليقية في العنب لتنجيز حرمته إذا احرز الغليان و الشرط ليس باعتبار منجزية القضية التعليقية و كفايتها، بل باعتبار ما يتولد منه من احراز الحكم الكلي بحرمة العنب المغلي، و أنّ الشارع قد اعتبر و جعل الحرمة على العنب المغلي، فهذا هو الكبرى و الجعل المنجز عقلًا لا القضية التعليقية.

    و إن شئت قلت‏: انّ التعليق أو الطولية في أخذ قيود التكليف بعضها بالنسبة للبعض الآخر كلها راجعة إلى عالم الصياغة أو التعبير، و لا ربط لها بالمعتبر و المجعول الشرعي الذي هو الوجوب و الحرمة المنجزين عقلًا، سواء كان قالب جعلهما ملاحظة كل قيود موضوعه في عرض واحد و جعلهما على هذا التقدير أو ملاحظتها بنحو طولي و جعل الحرمة أو الوجوب في طول فرض تحقق تقديرين طوليين، و هذا لعمري واضح جداً.

    و ما يتراءى من أنّ إحراز نفس القضية التعليقية المجعولة في القضية الكبرى شرعاً كاف في التنجيز، فيه مسامحة واضحة، فإنّ المنجز بالدقة ما يتولد منها من ثبوت الحرمة و شمولها للموضوع بعد تحقق المعلّق عليه، و أنّه الذي يريده المولى أو ينهى عنه، فهذا هو المجعول الشرعي المنجز بالدقة، و هو لباب مطلب الميرزا قدس سره الحق.

    نعم، لو فرض ورود تعبير في روايات الاستصحاب يقتضي النظر إلى عالم الصياغات في أدلّة الأحكام الشرعية فقد يستفاد منها من باب دلالة الاقتضاء التعبّد الاستصحابي ببقاء القضية التعليقية لاثبات القضية التنجيزية، إلّا أنّه مجرد فرض.

    اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 311

    و أمّا النقض‏: باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل فليس المستصحب فيه القضية التعليقية أو الحقيقية، بل المستصحب بقاء محمولها على موضوعها الكلي، و هو من استصحاب الحكم التنجيزي لا التعليقي، أمّا بناءً على أنّ النسخ تخصيص أزماني فواضح، حيث انّه يرجع إلى الشك في سعة المجعول الكلي على موضوعه بلحاظ عمود الزمان، فلا ارتفاع للجعل أصلًا لكي يستصحب، و إنّما المستصحب المجعول الكلي على موضوعه الكلي المتحد عرفاً في الزمانين.

    و أمّا على القول بأنّه رفع للجعل حقيقة بأن يكون المجعول شاملًا للفعل في الزمان الثاني من أوّل الأمر حقيقة، و إنّما يلغيه الشارع بقاءً- كما في نسخ القوانين العرفية- فأيضاً كذلك، فإنّ ما يرتفع بالنسخ هو المجعول أيضاً فيكون المستصحب بقاء التكليف و الحكم على الموضوع في الزمان الثاني، كما كان من أوّل الأمر. [↑](#footnote-ref-23)
23. رسالة في منجزات المريض (للسيد اليزدي)؛ ص: 17

    الثّاني الاستصحاب التعليقي‌

    بأن يقال كان بحيث لو تصرّف كان نافذا من أصل ماله فالأصل بقاؤه و يرجع إلى استصحاب الملازمة بين التّصرّفات و النفوذ و لا بأس به لكن لا بدّ من إثبات كون هذه الملازمة من الأحكام الشّرعيّة المجعولة لا من الأمور الانتزاعيّة العقلية و يمكن منع ذلك بيان ذلك أن الاستصحاب فرع الثبوت في السّابق و من المعلوم أنه لم يقع تصرّف في السّابق حتى يحكم بنفوذه فلا بدّ من استصحاب الملازمة بين وقوعه و بين النّفوذ و كذا في سائر أفراد الاستصحاب التعليقي و هذه الملازمة قد يكون من المجعولات الشّرعيّة بحيث يصدق على الموضوع أنه ذا حكم شرعي كما إذا قال ماء العنب ينجس إذا غلى بحيث يكون غرضه جعل هذا الحكم الثّاني لماء العنب و قد يكون من الأمور الانتزاعيّة كما إذا قال ماء العنب الغالي نجس فقبل الغليان لا حكم لماء العنب لكن يصحّ عقلا أن يقال هذا لماء بحيث لو غلى يصير نجسا فهذه الملازمة ليست مجعولة شرعا و كذا إذا قال المستطيع يحج فقبل الاستطاعة لا حكم للمكلف و كذا إذا قال يجب على البالغ كذا إذ قبل البلوغ لا حكم له لا أصلا و هكذا مع أن لا للعقل أن ينتزع الملازمة المذكورة فإن كانت الملازم مجعولة شرعا جاز استصحابها و إلا فلا

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    يزدى، سيد محمد كاظم طباطبايى، رسالة في منجّزات المريض (للسيد اليزدي)، در يك جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - ايران، دوم، 1421 ه‍ ق [↑](#footnote-ref-24)
24. مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص142

    (الجواب الثاني)- ما ذكره صاحب الكفاية (ره). و بيانه بتوضيح منا:

    أن الحلّية الثابتة للزبيب قبل الغليان غير قابلة للبقاء، و لا يجري فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه. و ذلك، لأن الحلّية في العنب كانت مغيّاة بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلقة على الغليان، و يستحيل اجتماع الحلية المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح، و أما الحلية في الزّبيب، فهي و إن كانت متيقنة إلّا أنها مردّدةٌ بين أنها هل هي الحلية التي كانت ثابتة للعنب بعينها- حتى تكون مغياة بالغليان- أو أنها حادثة للزبيب بعنوانه- فتكون باقية و لو بالاستصحاب؟ و الأصل عدم حدوث حلية جديدة و بقاء الحلية السابقة المغياة بالغليان، و هي ترتفع به، فلا تكون قابلة للاستصحاب، فالمعارضة المتوهمة غير تامة، و نظير ذلك ما ذكرناه في بحث استصحاب الكلي: من أنه إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر، و رأى بللًا مردداً بين البول و المني فتوضأ، لم يمكن جريان استصحاب كلي الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، و هو أصالة عدم حدوث الجنابة و أصالة عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر. و المقام من هذا القبيل بعينه. و هذا الجواب متينٌ جدّاً. [↑](#footnote-ref-25)
25. (1) حاصله عدم المعارضة بين استصحاب الحلية، و استصحاب الحرمة المعلقة، ليجاب بالحكومة، أو يناقش فيها، بل الحلية- الثابتة- قبل عروض موجب الشك في بقائها- حلية مغياة بعدم الغليان، لأن ما علّق عليه وجود أحد الضدين غاية لوجود الضد الآخر، و استصحاب الحلية المغياة بعد تبدّل حالة العنبيّة إلى‏ حالة الزبيبيّة موافق لاستصحاب الحرمة المعلّقة، و نتيجتهما ارتفاع الحلية، و فعلية الحرمة بعد الغليان.

    و أما حديث اتحاد الشك في الحرمة و الحلية الفعليتين، مع الشك في بقاء الحلية المغياة، و في بقاء الحرمة المعلقة، فلدفع توهم حدوث شك آخر، ليتحقق استصحاب آخر، يعارض به استصحاب الحرمة المعلقة.

    و قد تعرض- قدس سرّه- للاتحاد في متن الكتاب، و في هامشه، إلّا أنه جعل في المتن: الشك في الحلية و الحرمة فعلًا بعد عروض حالة الزبيبية، متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغياة و الحرمة التعليقية، و جعل- في الهامش- الشك في الحلية و الحرمة فعلًا بعد الغليان متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغياة و الحرمة المعلقة.

    و هو الصحيح، إذ بمجرد تبدل حالة العنبية إلى‏ الزبيبية لا تزول الحلية و الفعلية، و لا تتحقق الحرمة الفعلية، بل فعلية الحلية مقطوع بها، و عدم فعلية الحرمة- و لو مع القطع بالحرمة المعلقة- مقطوع به أيضاً.

    نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 209

    نعم بعد الغليان يشك في الحلية الفعلية و الحرمة الفعلية.

    و منشأ دعوى الاتحاد حينئذٍ- أنّ الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان، و إن حدث بعد تبدل العنبية إلى‏ الزبيبية، إلّا أنه بقاء عين الشك في الحرمة بعد تحقق الغليان، و كذا الشك في بقاء الحلية المغياة بالغليان، و إن حدث بعد تبدل الحالة، إلّا أنه بقاء عين الشك في ارتفاعها بالغليان خارجاً، و ان لم يكن أحدهما عين الآخر عنواناً.

    لكنك خبير بأن الشك:

    تارة- يكون في بقاء الحلية على كونها مغياة بالغليان، بعد تبدل العنبية إلى الزبيبية و لازم بقائها على ما هي عليه ارتفاع الحلية عند حصول الغاية، فيوافق استصحاب الحرمة التعليقية لازمها فعليتها عند حصول المعلق عليه.

    و أخرى‏- يكون في استصحاب نفس الحلية الثابتة قبل حال العنبية، بل في حال الزبيبية أيضاً، لعدم انقطاع نفس الحلية بمجرد التبدل، و لا يعقل أن يكون لازم استصحاب الحليّة إلى ما بعد الغليان الّذي هو زمان المشكوك ارتفاعها بالغليان، حتّى يوافق استصحاب الحرمة التعليقية، و الكلام في الثاني، دون الأول.

    بل لا يصح الاستصحاب على الأول- في نفسه- لأن الغاية على الفرض عقلية، حيث أنها من لوازم اشتراط الضد بشي‏ء عقلًا، فالمستصحب ليس أثراً جعلياً و لا يترتب عليه أيضا أثر شرعي فان ارتفاع الحلية بعد تحقق الغاية العقلية عقلي، فلا يصح ترتبه حتى من باب ترتب الملازم الأعم للواقع و الظاهر.

    و التحقيق: إجراء استصحاب الحلية شخصاً و معارضته لاستصحاب الحرمة التعليقية لما مرّ من عدم الحكومة.

    هذا إذا كانت الغاية- كما هو مفروض المتن- عقلية، للبرهان على أنّ ما كان شرطاً للضد، فهو غاية للضد الآخر.

    و أما إذا كانت الغاية شرعية، و الحلية المجعولة حلية مغياة شرعاً فلا يعقل استصحاب الحلية المغياة بعد حصول الغاية شخصاً.

    نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 210

    نعم يمكن استصحاب الحلية المهملة للزبيب، للقطع بأنه حلال- فعلًا- إما بالحلية المغياة، كالعنب، أو بحلية مطلقة حادثة بعد تبدل العنبية إلى‏ الزبيبية، فكلي الحلية- الّتي لم يعلم تخصصها بإحدى الخصوصيّتين- مقطوع به و يشك في بقائه بعد الغليان، فزمان الشك في بقاء الحلية المغياة زمان القطع بالحلية المهملة، و من الواضح أنّ الشك- في بقاء الحلية المهملة- غير الشك في بقاء الحلية المغياة.

    نعم، كما يكون استصحاب كلي الحلية معارضاً لاستصحاب الحرمة المعلقة كذلك يكون معارضاً باستصحاب الحلية المغياة، و باستصحاب عدم الحلية المطلقة الثابت قبل تبدل العنبية إلى‏ الزبيبية، و لا حكومة لهما عليه.

    أما استصحاب الحلية المغياة، فان الغاية، و ان كانت شرعية، إلّا أنّ ارتفاع الحلية- بعد حصول الغاية- لازم عقلي لكون الحلية مغياة، لا أنّ ارتفاعها شرعي، ليكون التعبد بالحلية المغياة تعبداً برفع الحلية بعد الغاية، ليكون حاكماً على استصحاب الحلية الكلية.

    و أما استصحاب عدم الحلية المطلقة فبالإضافة إلى‏ استصحاب الحلية المهملة، من استصحاب عدم الفرد، بالنسبة إلى‏ استصحاب وجود الكلي.

    و قد مرّ في محله أنه لا ترتب للكلي- وجوداً و عدماً- على الفرد كذلك شرعاً و لا عقلًا، فراجع إلى‏ ما فصلناه سابقاً .

    و أما الاكتفاء بالوضوء- فيما إذا كان محدثاً بالحدث الأصغر، و لو استصحاباً، مع جريان استصحاب كلي الحدث، للقطع ببقاء الحدث الأصغر أو حدوث الحدث الأكبر على تقدير ارتفاع الحدث الأصغر- فليس من حيث تقدم الأصل في أحد الفردين على الأصل في القدر المشترك، بل من أجل أنّ مقتضى‏ استصحاب الحدث ليس التعبد بوجوب الوضوء و الغسل معاً ليعارض أصالة عدم الجنابة الموجبة لعدم وجوب الغسل.

    نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 211

    و ليس أثر أصالة عدم الجنابة هو جواز الدخول في الصلاة أو عدم المنع من الدخول، بل الأول أثر وجود الطهارة من وضوء أو غسل، أو ما هو بدل لهما، و الثاني أثر عدم الحدث، لا عدم الجنابة و إنما أثر الأصل المزبور عدم وجوب الغسل، و موضوع وجوب الوضوء من كان محدثاً بالحدث الأصغر بأحد موجباته، و لم يكن جنباً، فأصالة عدم الجنابة بعد كونه محدثاً بالحدث الأصغر- و لو تعبداً- تحقق أحد جزئي الموضوع لوجوب الوضوء، و من كان متطهراً بما وجب عليه من الطهارة شرعاً يجوز له الدخول في الصلاة قطعاً.

    و أما ما ذكره شيخنا- قده سرّه- من اتحاد الشك في الحرمة و الحلية الفعليتين مع الشك في بقاء الحرمة المعلقة و الحلية المغياة بعد الغليان، و هو الّذي ذكرنا أنّه أولى من دعوى اتحادهما بعد تبدل العنبية إلى‏ الزبيبية.

    فمخدوش: أيضا بأن الشك في بقاء الحرمة المعلقة، و ان كان متحداً مع الشك في الحرمة الفعلية و عدمها، نظراً إلى‏ أنّ الحكم المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى‏ الإطلاق بسبب فعلية ذلك الحكم، فيصح دعوى الاتحاد في مثله، إلّا أنّ الشك في الحلية الفعلية لا يعقل أن يكون متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغياة و عدمه، لانقطاع الحلية المغياة إما بحصول الغاية أو بعدمها من الأول، فلا شك في بقائها بعد الغليان حتى يقال: باتحاده مع الشك في الحلية الفعلية و عدمها.

    مع أنك قد عرفت أنّ المتيقن و المشكوك هي الحلية الكلية المهملة- من حيث كونها مغياة أو مطلقة- فتدبر جيداً. [↑](#footnote-ref-26)
26. أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏10 ؛ ص64

    و لا بأس بنقل نصّ ما كنت حرّرته عن شيخنا الأُستاذ قدس سره في هذا المقام فلعلّ أن ترتفع به الشبهة من أصلها، قال قدس سره: ثمّ إنّه بناءً على صحّة الاستصحاب التعليقي في مثال العنب و الزبيب لا شبهة فيما أفاده الشيخ قدس سره من حكومة استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلّية الثابتة للعصير الزبيبي قبل الغليان، لكون الشكّ في بقاء الحلّية مسبّباً عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقية.

    لا يقال: إنّ كلًا من الشكّ في بقاء الحلّية قبل الغليان و بقاء الحرمة المعلّقة على الغليان مسبّب عن الشكّ في كون ذلك الحكم- أعني حرمة العصير العنبي على تقدير الغليان- شاملًا للعصير الزبيبي، فإن كان (الحرمة التعليقية) شاملًا له (للزبيب ) كانت تلك الحرمة التعليقية باقية قطعاً، و تلك الحلّية مرتفعة قطعاً، و إن لم يكن (الحرمة التعليقية) شاملًا له كان الأمر بالعكس (الحلية باقية دون الحرمة) ، فلا وجه لكون الشكّ في بقاء الحلّية مسبّباً عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقية، بل إنّ كلًا منهما مسبّب عن الشكّ في أمر ثالث، و هو شمول الحكم المذكور للعصير الزبيبي و عدم شموله له.

    لأنّا نقول: إنّ بقاء الحرمة التعليقية لم يكن مسبّباً عن الشمول (الحرمة التعليقية للزبيب) المذكور بل هو عينه (حرمة الزبيب عين حرمة العنب التعليقية) ، فإنّ محصّل بقاء تلك الحرمة التعليقية هو كون الحكم المذكور شاملًا للعصير الزبيبي، فيكون الشكّ في أحدهما (في حرمة الزبيب) عين الشكّ في الآخر (بقاء الحرمة التعليقية للعنب) ، و حينئذٍ فيكون الشكّ في بقاء الحلّية المسبّب عن الشكّ في الشمول المذكور (الحرمة التعليقية للزبيب) مسبّباً عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقية، لما عرفت من كون أحدهما (حرمة الزبيب) عين الآخر (حرمة العنب)، و حينئذٍ فيكون الأصل الجاري في بقاء الحرمة التعليقية حاكماً على الأصل الجاري في بقاء الحلّية لكون الأوّل سببياً و الثاني مسبّبياً.

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 65

    ثمّ بعد هذا أفاد في ليلة أُخرى ما نصّه على ما حرّرته عنه قدس سره:

    لا يقال: إنّ ترتّب ارتفاع الحلّية المذكورة على الحكم ببقاء تلك الحرمة التعليقية التي تحقّق ما علّقت عليه إنّما يكون بالملازمة العقلية، لأنّه من قبيل الحكم بارتفاع أحد النقيضين (الضدّين) عند الحكم بتحقّق ضدّه الآخر.

    لأنّا نقول: قد حقّقنا في محلّه في مسألة اللباس المشكوك أنّ ارتفاع الحلّية عند الحكم بالحرمة أو العكس لا يكون موجباً لكون الأصل مثبتاً، بل إنّ ارتفاع أحدهما عين ثبوت الآخر، و لا أقل من كونه مترتّباً شرعاً على الحكم به، انتهى.

    قلت: أمّا السببية فبرهانها هو أنّ بقاء الحلّية ليس منشؤه مجرّد اختصاص الحرمة التعليقية بخصوص العنب، إذ ربما كان ذلك الحكم و هو الحرمة التعليقية مختصّاً بخصوص العنب لأجل صيرورته بالغليان سمّاً قاتلًا، و أنّه لو تبدّل إلى الزبيبية يخرج عن كونه سمّاً فيكون مباحاً،

    و لكن يحتمل أن يحدث بالغليان بعد الزبيبية حكم آخر غير الحرمة السابقة، بأن يكون حينئذ مكروهاً أو يكون واجباً أو نحوهما، بل يحتمل أن تحدث حرمة أُخرى مترتّبة على غليان الزبيب غير الحرمة المترتّبة على غليان العنب، و لو لأجل ملازمة غليان الزبيب لعنوان موجب لحرمته، بأن لا يكون غليان العنب محرّماً لخصوصية في العنب، مع فرض عدم كون غليانه موجباً لصيرورته مسكراً، و لا يكون غليان الزبيب في حدّ نفسه واجداً لتلك الجهة التي أوجبت التحريم في غليان العنب، لكن كانت فيه خصوصية أُخرى أوجبت تحريمه و هي الاسكار مثلًا،

    و بناءً على ذلك فلا يكون مجرّد اختصاص حرمة العصير الغالي بالعنب موجباً لبقاء حلّية العصير الزبيبي بعد الغليان، كي يكون الشكّ في بقاء الحلّية المذكورة مسبّباً عن احتمال اختصاص تلك الحرمة المعلّقة بالعنب. (حتّى ترتبوا ان استصحاب الحرمة المعلقة للعنب يرفع الحلية ويكون حاكما عليها)

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 66

    و يتلخّص من ذلك: أنّ بقاء الحلّية متوقّف على خلوّ صفحة الوجود من تلك الحرمة و غيرها (فأي حرمة تثبت ترفع الحلية)، و خلوّه من (جانب) تلك الحرمة (حرمة الزبيب الثابتة له عندما كان عنبا) مسبّب عن اختصاص الحكم (وهو الحرمة التعليقية) ~~بها~~ بحال العنبية،

    ففي ناحية الحرمة لا نحتاج إلى أزيد من أن نقول الحكم عام فتبقى الحرمة فترتفع الحلّية، لكن في ناحية الحلّية نحتاج إلى القول بأنّ الحكم خاصّ فترتفع الحرمة و غيرها، فتبقى الحلّية فترتفع الحرمة .

    و الحاصل: أنّ الحكم ببقاء الحرمة هنا رافع للحلّية، بخلاف الحكم ببقاء الحلّية فإنّه لا يرفع الحرمة، لكونه معلولًا للحكم بارتفاعها، و حينئذٍ فيكون الشكّ في بقاء الحرمة سببياً بالنسبة إلى الشكّ في بقاء الحلّية.

    و ليس المراد أنّ ارتفاع الحلّية معلول لبقاء الحرمة، أو أنّ بقاء الحلّية معلول لارتفاع الحرمة، لما هو واضح من أنّه لا تقدّم رتبي بين وجود أحد الضدّين و عدم الآخر، بل المراد أنّ انتفاء الحلّية تعبّداً معلول لبقاء الحرمة تعبّداً، و أنّ بقاء الحلّية تعبّداً معلول لارتفاع الحرمة تعبّداً، هذا.

    و لكن الإنصاف أنّ المسألة لم تخرج عن كون وجود أحد الضدّين و هو الاباحة فيما نحن فيه متوقّفاً و متسبّباً عن عدم ضدّه الآخر و هو الحرمة، فلا تكون إلّا من قبيل توقّف وجود أحد الضدّين (الحلية) على عدم الآخر(عدم الحرمة)، أو على رفع الضدّ الموجود و هو الحرمة، فإنّها كانت موجودة على [تقدير] الغليان، فيتوقّف بقاء الاباحة و وجودها فيما بعد الغليان على ارتفاع ذلك الضدّ الموجود و هو الحرمة، و حينئذٍ فيكون إثبات السببية في غاية الإشكال، هذا

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 67

    و لكن يمكن أن يقال: إنّ الاباحة و إن كانت هي أحد الأحكام الخمسة، و كانت الأحكام بأسرها متضادّة، و قد حقّق في محلّه أنّ وجود أحد الضدّين لا يكون مقدّمة لعدم الآخر، كما أنّ عدم أحدهما لا يكون مقدّمة لوجود الآخر، من دون فرق في ذلك بين الضدّ الموجود و المعدوم.

    لكنّا مع ذلك نقول: إنّ هذه الأضداد هي بمنزلة الأفعال الاختيارية للشارع، و حينئذٍ يكون كلّ واحد منهما اختيارياً للشارع، فعند إقدامه على جعل الحرمة مثلًا للشيء يكون قد اختار تحريمه، و بعين اختياره لتحريمه يكون قد اختار عدم إباحته مثلًا، إذ لو لم يكن عدم إباحته في قدرته و اختياره لم يكن تحريمه باختياره.

    و الشاهد على ذلك: أنّك لا ترى في موارد استصحاب الوجوب مثلًا حاجة إلى ملاحظة احتمال الحرمة، فإنّ استصحاب الوجوب فعلًا لو لم يكن نافياً لاحتمال الحرمة و حاكماً بعدمها، لكان من اللازم في مورد احتمالهما مع الوجوب المستصحب من الرجوع في نفيها إلى الأصل و لو مثل البراءة، و ربما لم يكن الجاري في المسألة هو البراءة، كما لو كانت الشبهة من الأُمور التي يكون الأصل فيها هو الاحتياط، مثل ما لو كان الشخص واجب القتل لكونه مرتدّاً مثلًا و لكن عرض له ما يوجب الشكّ في بقاء ذلك الوجوب، و حينئذٍ نشكّ في حرمته فيستصحب الوجوب، و يكون المرجع هو أصالة الاحتياط، هذا لا يكون،

    إلّا أن يقال: إنّ استصحاب أحد الضدّين كالوجوب مثلًا يكون دائماً مقروناً

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 68

    باستصحاب عدم ضدّه الآخر.

    نعم، في مورد التعارض بين استصحاب الوجوب و استصحاب الحرمة مثلًا يكون كلّ من الأصلين- مع كونه حاكماً بضدّ مجرى الآخر- حاكماً أيضاً بنفي مجرى الآخر، هذا كلّه في الجعل الابتدائي لأحد الأضداد التي هي الأحكام الخمسة.

    و أمّا في مقام جعل أحدها طارئاً على الآخر، بأن يكون الشي‏ء في حدّ نفسه واجباً مثلًا و لكن الشارع قد جعل حرمته لأجل بعض الطوارئ، فهو و إن لم يصدر منه إلّا جعل الحرمة، إلّا أنّ نفس جعله للحرمة يكون رافعاً للوجوب، كما تجده من نفسك فيما لو كان الجسم ملوّناً بالبياض مثلًا و أنت أقدمت على تسويده، فإنّ نفس تسويدك له يكون رفعاً للبياض، و يكون نفس ذلك التسويد الاختياري منك رافعاً اختيارياً للبياض، و إن لم يكن في البين تقدّم رتبي من أحدهما على الآخر، بل كان أحدهما في عرض الآخر.

    و حينئذٍ نقول: إنّ الشارع في ضمن جعله للحرمة المعلّقة على الغليان يكون قد جعل رفع الحلّية، لا بمعنى جعل الغليان رافعاً للحلّية، و لا بمعنى جعل الحلّية محدودة بالغليان، بل بمعنى أنّ جعله للحرمة عند الغليان يكون قد رفع الحلّية، كما أنّه لو أورد الحرمة فعلًا على ما هو في حدّ نفسه حلال مباح، فإنّ نفس إيراده الحرمة عليه يكون رفعاً اختيارياً للحلّية و الاباحة.

    و حينئذٍ يكون محصّل استصحاب الحرمة التعليقية لو صحّحناه هو أنّ هذا العصير الذي هو فعلًا مباح و إباحته غير محدودة شرعاً بالغليان تطرؤه الحرمة عند الغليان، و ليست حرمته الطارئة عليه عند الغليان إلّا فعلًا اختيارياً للشارع، و بعين جعله لتلك الحرمة و إيراده لها على ذلك المباح يكون قد رفع تلك الحلّية

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 69

    الموجودة التي هي ضدّ تلك الحرمة.

    و حينئذٍ يكون استصحاب الحرمة التعليقية قاضياً برفع الحلّية و حاكماً على استصحاب تلك الحلّية، و لا يمكن العكس، فإنّ استصحاب الحلّية و إن قضى بعدم الحرمة على ما شرحناه، إلّا أنّه إنّما يقضي بعدم الحرمة الذي هو توأم مع جعل الحلّية، و لا يقضي بعدم طروّ الحرمة، لطار من الطوارئ، فاستصحاب الاباحة لا يقضي بعدم طروّ الحرمة و استصحاب ما يقتضي طروّ الحرمة يكون بواسطة قضائه بطروّ الحرمة قاضياً بارتفاع الاباحة.

    و لعلّ هذا هو المراد ممّا أفاده الشيخ قدس سره بقوله: لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الاباحة قبل الغليان الخ‏ فأوجز العبارة و لم يشرح هذه الحكومة، نظراً إلى وضوحها، و حاصله الفرق بين استصحابي الحكمين الابتدائيين، أو الحكمين اللذين يكون كلّ منهما طارئاً على الآخر كما في توارد الحالتين، و بين ما إذا كان أحدهما طارئاً على الآخر دون العكس كما نحن فيه، فإنّ استصحاب ما يقتضي طروّ الحكم الطارئ يكون حاكماً على استصحاب بقاء ذلك الحكم المطروّ عليه، فلاحظ و تأمّل.

    و من ذلك كلّه يظهر لك أنّه ليس المنشأ في هذه الحكومة هو السببية و المسبّبية، و لا كون الاستصحاب التعليقي قاضياً بتوسعة دليل حرمة العصير العنبي على تقدير الغليان إلى العصير الزبيبي، و لا كون الحلّية محدودة شرعاً بالغليان، بل ليس المنشأ فيها إلّا ما عرفت من كون التحريم الطارئ على ما هو مباح رفعاً شرعياً للحلّية الموجودة، كما هو الشأن في سائر الأضداد الاختيارية.

    و لعلّ هذه الطريقة من كيفية الحكومة هي المشار إليها فيما حرّرته عنه قدس سره‏

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 70

    فيما تقدّم نقله‏ ، و ذلك قوله فيما حرّرته عنه في مقام الجواب عن إشكال المثبتية: لأنّا نقول قد حقّقنا في محلّه في مسألة اللباس المشكوك أنّ ارتفاع الحلّية عند الحكم بالحرمة أو العكس لا يكون موجباً لكون الأصل مثبتاً، بل إنّ ارتفاع أحدهما عين ثبوت الآخر، و لا أقل من كونه مترتّباً شرعاً على الحكم به، انتهى فلاحظ.

    و إن شئت فقل: إنّ ما هو المعروف من أنّ استصحاب عدم أحد الضدّين لا يثبت الضدّ الآخر إلّا بالأصل المثبت و إن كان صحيحاً، إلّا أنّ عكسه و هو أنّ استصحاب وجود أحد الضدّين لا يثبت عدم الآخر يمكننا القول بعدم صحّته، لأنّ استصحاب وجود أحد الضدّين يكون دائماً مقروناً باستصحاب عدم الضدّ الآخر، حيث إنّ كلّ وجود للضدّ لا بدّ أن يكون مقروناً بعدم الآخر.

    و بناءً على ذلك يكون استصحاب الحرمة دائماً مقروناً باستصحاب عدم الوجوب، كما أنّ استصحاب الوجوب يكون مقروناً دائماً باستصحاب عدم الحرمة، فلو تعاقب على الشي‏ء حالتان في إحداهما كان واجباً و في الآخر كان محرّماً، تعارض فيه الاستصحابان، بمعنى أنّ استصحاب الوجوب المقرون باستصحاب عدم الحرمة يكون معارضاً لاستصحاب الحرمة المقرون باستصحاب عدم الوجوب، أمّا لو كان أحدهما الذي هو التحريم التعليقي مثلًا طارئاً على الآخر الذي هو الوجوب أو الاباحة كما فيما نحن فيه، فلا يعقل المعارضة بينهما، لأنّ محصّل استصحاب الحرمة التعليقية هو وجود الحرمة عند الغليان، و هي- أعني الحرمة- تكون رافعة شرعاً للاباحة، و مع تحقّق رافع الحلّية بحكم الشارع لا مجال لاستصحاب بقائها.

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 71

    و أمّا استصحاب نفس تلك الحلّية السابقة عند ما كان عنباً أو زبيباً، فهو و إن كان مقروناً باستصحاب عدم الحرمة، إلّا أنّ استصحاب الحرمة يكون رافعاً لتلك الحلّية، و ناقضاً لعدم الحرمة الذي كانت الحلّية مقرونة به، فمحصّل استصحاب الحرمة التعليقية إلى ما بعد الغليان هو كون ذلك الوجود من الحلّية قد ارتفع بوجود رافعه الشرعي و هو الحرمة، و كون ذلك العدم- أعني عدم الحرمة المقارن لتلك الحلّية- قد انتقض و تبدّل إلى وجود الحرمة، كلّ ذلك من جهة كون الحرمة طارئة على الحلّية التي هي ضدّها، و كون إيجاد الشارع للحرمة على ما هو حلال في نفسه يكون رفعاً تشريعياً لتلك الحلّية.

    و هذا بخلاف تعاقب الحالتين، فإنّه لمّا كان كلّ منهما محتملًا لأن يكون هو الطارئ على الآخر، لم يتعيّن كون أحدهما المعيّن هو الرافع للآخر، فيتعارض فيه الاستصحابان، بخلاف ما نحن فيه فإنّ الحرمة على تقديرها تكون هي الرافعة للحلّية، لكونها هي الطارئة على الحلّية، أمّا الحلّية فلا يكون استصحابها قاضياً بارتفاع الحرمة، بل أقصى ما فيه أنّه مقرون باستصحاب عدم الحرمة، و قد عرفت أنّ الحكم ببقاء الحلّية و ببقاء عدم الحرمة محكوم لاستصحاب الحرمة الرافعة لذلك الوجود من الحلّية، و الناقضة لذلك العدم من الحرمة المقارن لتلك الحلّية، و لا يكون استصحاب تلك الحلّية و ذلك العدم من الحرمة المقارن لتلك الحلّية قاضياً بعدم طروّ الحرمة بالغليان إلّا باعتبار لازم بقاء تلك الحلّية و ذلك العدم المقرون بها.

    و بالجملة: إنّ استصحاب الحرمة التعليقية بواسطة كون الحرمة طارئة على تلك الحلّية، القاضي بكون الشارع قد رفعها بالحرمة، يتعرّض لنفس الحلّية المستصحبة و لنفس العدم المقرون بها، أعني عدم الحرمة المقارن لعدم الحلّية،

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 72

    بخلاف استصحاب تلك الحلّية و ذلك العدم المقرون، فإنّه لا تعرّض فيه لعدم حصول الحرمة عند الغليان ابتداءً، بل بواسطة أنّ الحكم ببقاء الحلّية و عدم الحرمة إلى ما بعد الغليان يكون اللازم هو عدم ارتفاع تلك الحلّية، و عدم انتقاض ذلك العدم.

    [١٤/‏١٢ ٢٢:٤٩] جعفر ال طوق: أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏10 ؛ ص33

    قوله: أنّ الشكّ في حلّية الزبيب و طهارته الفعلية بعد الغليان و إن لم يكن مسبّباً عن الشكّ في نجاسته و حرمته الفعلية بعد الغليان، و إنّما كان الشكّ في أحدهما ملازماً للشكّ في الآخر، بل الشكّ في أحدهما عين الشكّ في الآخر، إلّا أنّ الشكّ في الطهارة و الحلّية الفعلية في الزبيب المغلي مسبّب عن الشكّ في كون المجعول الشرعي هل هو نجاسة العنب المغلي و حرمته مطلقاً حتّى في حال كونه زبيباً ... الخ‏ .

    لا يخفى أنّه لو كان الشكّ في أحدهما عين الشكّ في الآخر لكان استصحاب كلّ منهما رافعاً للشكّ في الآخر، فتكون المعارضة باقية بحالها بنحو أقبح، فإنّها حينئذ من قبيل حكومة كلّ من الأصلين على الآخر، لا من قبيل مجرّد المعارضة.

    و أمّا ما أُفيد بقوله: إلّا أنّ الشكّ في الطهارة و الحلّية الفعلية في الزبيب المغلي مسبّب عن الشكّ في كون المجعول الخ، فهو غير رافع للإشكال بل يؤيّده و يؤكّده، لأنّ كلًا منهما إذا كان مسبّباً عن الشكّ في إطلاق الحكم المستفاد من الدليل و شموله لحال الزبيبية، فلا وجه لتقديم أحد الاستصحابين على الآخر، لأنّ كلًا منهما لا يكون مزيلًا لناحية الشكّ في ذلك الدليل كي يكون مزيلًا للشكّ المسبّب عنه، إذ كما أنّ استصحاب الحرمة يقال فيه إنّه يشرح ذلك الدليل و يبيّن شموله لحال الزبيبية، فلِمَ لا يقال ذلك في ناحية استصحاب الحلّية و أنّه يشرح ذلك الدليل و يبيّن اختصاصه بحال العنبية، و ما ذلك إلّا لأنّ أقصى ما في استصحاب الحرمة أنّه حكم على طبق العموم و الشمول لا أنّه مبيّن للشمول، فكذلك استصحاب الحلّية أقصى ما فيه أنّه حكم تعبّدي على طبق الخصوص، لا أنّه مبيّن لكون الدليل خاصّاً.

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 34

    و لعلّ هذا هو المتحصّل من قول صاحب الكفاية قدس سره: و بالجملة يكون الاستصحاب متمّماً لدلالة الدليل على الحكم فيما أُهمل أو أُجمل كان الحكم مطلقاً أو معلّقاً الخ‏ فإنّ هذه الجملة و إن لم يسقها صاحب الكفاية لبيان حكومة استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلّية الفعلية، إلّا أنّها صالحة لذلك بالبيان الذي أفاده شيخنا قدس سره، و لكن قد عرفت التأمّل في ذلك.

    ثمّ لا يبعد أن تكون دعوى العينية مبنية على دعوى كون الاباحة عبارة عن عدم الحرمة، لا أنّها حكم مستقل في قبال الحرمة. و لا يخفى ما فيه، فإنّ كلامنا إنّما هو في إباحة العصير الزبيبي، و هي إباحة اقتضائية في قبال الحرمة، لا أنّها عبارة عن مجرّد عدم الحرمة، مع أنّا لو سلّمنا كون الاباحة عبارة عن عدم الحرمة لم يكن ذلك نافعاً في التخلّص عن إشكال المعارضة، فإنّ استصحاب الاباحة و لو بمعنى عدم الحرمة معارض لاستصحاب الحرمة، كمعارضة استصحاب عدم الحرمة لاستصحاب الحرمة.

    قوله: و الحاصل: أنّ الشكّ في الحلّية و الحرمة و الطهارة و النجاسة في الزبيب المغلي مسبّب عن الشكّ في كيفية جعل النجاسة و الحرمة للعنب المغلي، و أنّ الشارع هل رتّب النجاسة و الحرمة على العنب المغلي مطلقاً في جميع مراتبه المتبادلة، أو أنّ الشارع رتّب النجاسة و الحرمة على خصوص العنب و لا يعمّ الزبيب، فالاستصحاب التعليقي يقتضي كون النجاسة و الحرمة مترتّبين على الأعمّ، و يثبت به نجاسة الزبيب المغلي، فلا يبقى مجال للشكّ في الطهارة و الحلّية ... الخ‏ .

    لا يخفى أنّ هذه الجملة اعتراف بأنّ كلًا من الشكّ في الحلّية بعد الغليان‏

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 35

    و الشكّ في الحرمة بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في عموم الدليل الاجتهادي و شموله للزبيب، فعلى تقدير عمومه له يكون العصير الزبيبي محكوماً بالحرمة بعد الغليان، و على تقدير عدم عمومه له يكون العصير المذكور بعد الغليان محكوماً بالحلّية، فيتوجّه عليه حينئذ أنّ استصحاب الحرمة التعليقية لا يكون رافعاً للشكّ في ذلك الدليل الاجتهادي، و مبيّناً لعمومه للعصير الزبيبي، و لو سلّمنا له هذه الصلاحية لكان استصحاب الحلّية الثابتة للعصير الزبيبي قبل غليانه و الحكم ببقائها بعد الغليان رافعاً للشكّ في ذلك الدليل، و مبيّناً لاختصاصه بحال العنبية و عدم شموله لحال الزبيبية.

    و أمّا ما أُفيد في آخر المبحث من قوله: و حاصل الكلام- إلى قوله- فإنّ التعبّد بنجاسة العنب المغلي و حرمته بما له من المراتب التي منها مرتبة كونه زبيباً كما هو مفاد الاستصحاب التعليقي يقتضي التعبّد بعدم طهارته و حلّيته، إذ لا معنى للتعبّد بالنجاسة و الحرمة إلّا إلغاء احتمال الطهارة و الحلّية الخ‏ ففيه: أنّه بعد فرض عدم السببية و المسبّبية بين الشكّين، و أنّ كلًا منهما مسبّب عن الشكّ في الدليل الاجتهادي، يمكن أن يقال: إنّ التعبّد ببقاء الحلّية و الطهارة الثابتتين للعصير الزبيبي قبل الغليان و جرّهما إلى ما بعد الغليان، يقتضي التعبّد بعدم نجاسته و حرمته بعد الغليان، إذ ليس حينئذ أحد الاستصحابين أولى بالتقدّم من الآخر.

    فالأولى في وجه الحكومة هو أن يقال: إنّ الوجه في حكومة الاستصحاب التعليقي هو أنّ كلًا من الحلّية و الحرمة و إن كان ضدّاً للآخر إلّا أنّ الحكم بأحدهما يقتضي رفع الآخر، بل إنّ الحكم بأحدهما عين رفع الآخر، و حينئذٍ نقول: إنّ‏

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 36

    العصير في حال كونه عنباً محكوم بالحرمة على تقدير الغليان، و الحكم عليه بالحرمة على تقدير الغليان هو عين رفع الحلّية عند الغليان، ثمّ إنّ ذلك العصير من حين صيرورته زبيباً إلى حين غليانه محكوم بالحلّية فعلًا، و هذه الحلّية المعلومة في حدّ نفسها لم يثبت أنّها محدودة و مرتفعة بالغليان، إلّا أنّه في هذه القطعة من الزمان يعني من زمان صيرورته زبيباً إلى حال الغليان لمّا كان محكوماً بالحرمة على تقدير الغليان استصحاباً لحرمته التعليقية، و جرّها من حال العنبية إلى حال الزبيبية، كان مقتضى هذا الاستصحاب هو أن تكون حلّيته الثابتة له في حال الزبيبية مرتفعة بالغليان كما كانت حرمته التعليقية الثابتة له بالوجدان في حال العنبية حاكمة بارتفاع حلّيته الفعلية عند الغليان.

    قوله: و السرّ في ذلك: هو أنّه في الشبهات الموضوعية يكون أحد طرفي الشكّ المسبّبي أثراً شرعياً لمؤدّى الأصل السببي بدليل آخر .

    الظاهر أنّ هذا كلّه إنّما هو لأجل تعدّد الموضوع الذي يجري فيه الأصل أعني بذلك مورد الشكّ السببي و مورد الشكّ المسبّبي، لا لخصوصية في كون الشبهة موضوعية، و إلّا فإنّ طهارة الماء حكم شرعي و إن كان منشأ الشكّ في بقائه هو الشبهة الموضوعية كما في المثال، و ربما كان منشأ الشكّ في بقائه هو الشبهة الحكمية، كما لو كان الماء مشكوك الطهارة بنحو الشبهة الحكمية، بأن كان قليلًا و لاقته نجاسة و حصل لنا الشكّ في نجاسة الماء القليل فاستصحبنا طهارته قبل الملاقاة، فإنّ هذا الاستصحاب و إن كان مورده الشبهة الحكمية يكون حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب المغسول فيه، لأنّه يدخله تحت الكبرى القائلة بأنّ‏

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 37

    الغسل بالماء الطاهر مطهّر، و في كلّ من الموردين يكون استصحاب الطهارة منقّحاً للموضوع في الشكّ المسبّبي، فإنّه يوجب كون الثوب مغسولًا بماء طاهر، و كلّ ما غسل بماء طاهر يكون طاهراً، و بذلك يرتفع الشكّ في بقاء نجاسته.

    و هذه الجهة و هي إزالة الشكّ في ناحية المسبّب هي الملاك في الحكومة، و هي بعينها المدعاة فيما نحن فيه، فإنّ استصحاب الحرمة التعليقية تحقّق الكبرى في ناحية السبب، و بعد أن تتحقّق الكبرى فيه و هي حرمته التعليقية يرتفع الشكّ في ناحية المسبّب و هي بقاء الحلّية، و يكون العصير ممّا أحرز ارتفاع حلّيته، فلا يكون بقاؤها مشكوكاً كي ينطبق عليه كبرى «لا تنقض اليقين بالشكّ».

    و كأنّه لأجل هذه الجهة- من عدم الفرق بين الشبهة الموضوعية و الشبهة الحكمية في حكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي- قال فيما حرّره عنه السيّد سلّمه اللَّه بعد بيان وجه الحكومة ما هذا لفظه: و هذا هو المعيار في حكومة أحد الدليلين على الآخر، من دون فرق بين كون الأصل الحاكم أصلًا حكمياً أو موضوعياً فلاحظ و تأمّل.

    قوله: فإنّ التعبّد بنجاسة الشي‏ء و حرمته يقتضي عدم الحلّية و الطهارة .

    نعم، يقتضيها و لكن بالملازمة العقلية، لما عرفت من كون الحلّية ثبوتية لا مجرّد عدم الحرمة، و إن سلّمنا أنّها عبارة عن عدم الحرمة كان استصحابها معارضاً لاستصحاب الحرمة.

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 38

    قوله: فالاستصحاب التعليقي لو لم يثبت عدم حلّية الزبيب و طهارته كان التعبّد به لغواً، و يلزم بطلان الاستصحاب التعليقي أساساً ... الخ‏ .

    ليس هذا بلازم باطل، و إنّما جلّ غرض المستشكل هو إبطاله و إلغاؤه. نعم فيما لم يكن معارض لاستصحاب الحرمة لا يكون استصحاب الحرمة (بناءً على ما ذكرناه من كون الحلّية ثبوتية) مثبتاً لعدم الاباحة، لكن هناك نقول إنّه يكفي في مقام العمل مجرّد ثبوت الحرمة، و إن لم يكن في البين ما يثبت عدم الاباحة، أعني الاباحة الثبوتية الاقتضائية.

    و الذي تلخّص: هو أنّ شيخنا قدس سره قد أفاد في وجه حكومة استصحاب النجاسة و الحرمة التعليقيتين على استصحاب الحلّية و الطهارة الفعليتين، أنّ الشكّ في طهارة العصير و حلّيته عند الغليان مسبّب عن عموم الدليل القائل إنّ العنب إذا غلى يحرم و ينجس، و شموله لما إذا صار زبيباً، فإذا جرى الاستصحاب في هذا الحكم التعليقي ارتفع الشكّ في طهارته و حلّيته.

    و فيه تأمّل أوّلًا: من جهة كون ذلك مثبتاً، فإنّ الأصل لا يثبت عموم الدليل إلّا بلازمه، و إن كان قد صرّح السيّد في تحريراته بقوله: و إذا أُحرز العموم بالاستصحاب الخ‏ و كيف يمكن إحراز العموم بالاستصحاب.

    و ثانياً: من جهة أنّ كشف هذا الاستصحاب التعليقي عن عموم الدليل الموجب لزوال الشكّ في طهارته و حلّيته ليس بأولى من دعوى كون استصحاب الحلّية و الطهارة الفعليتين كاشفاً عن اختصاص ذلك الحكم التعليقي بخصوص حالة العنبية.

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 39

    ثمّ إنّه قدس سره أشكل على نفسه بأنّ المسبّب هنا ليس من الآثار الشرعية للسبب، و أجاب عنه: بأنّ ذلك إنّما يعتبر في الأُصول الموضوعية دون الأُصول الحكمية، فإنّها لا تحتاج إلى ذلك، لأنّ عدم الحلّية و الطهارة بنفسه أثر للحكم بالحرمة و النجاسة.

    و فيه تأمّل أيضاً، لعدم وضوح هذا الفرق، و كأنّه لأجل ذلك قال في تحريرات السيّد سلّمه اللَّه: من دون فرق بين كون الأصل الحاكم أصلًا حكمياً أو موضوعياً . و لو سلّم فليس ذلك بأولى من القول بأنّ عدم الحرمة و النجاسة أثر للحكم بالحلّية و الطهارة.

    ثمّ قال: فالاستصحاب التعليقي لو لم يثبت عدم حلّية الزبيب و طهارته كان التعبّد به لغواً، و يلزم بطلان استصحاب التعليقي أساساً.

    و يمكن التأمّل فيه أوّلًا: بأنّ هذا ليس بأولى من القول بأنّ استصحاب الطهارة و الحلّية لو لم يثبت عدم الحرمة و النجاسة لكان لغواً. و ثانياً: أنّ هذا هو مراد المشكل، فإنّه يريد سقوط الاستصحاب التعليقي، لأنّه دائماً مبتلى بمعارضة الاستصحاب التنجيزي.

    ثمّ قال: إذ لا معنى للتعبّد بالنجاسة أو الحرمة إلّا إلغاء احتمال الحلّية و الطهارة، انتهى.

    و يمكن التأمّل فيه، بأنّه ليس بأولى من القول بأنّه لا معنى للتعبّد بالحلّية و الطهارة عند الغليان إلّا إلغاء احتمال الحرمة و النجاسة، فتأمّل.

    و الإنصاف: أنّ ورود هذه التأمّلات فيما أفاده مؤيّد ما شرحنا من كون جعل الحكم الطارئ يكون بنفسه جعلًا لرفع الحكم الموجود قبل جعل ذلك الطارئ،

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 40

    فإنّ التعبّد بعروض الحرمة و النجاسة عند الغليان يكون تعبّداً برفع الطهارة و الحلّية، بخلاف العكس لأنّ التعبّد ببقاء الطهارة و الحلّية لا يكون تعبّداً إلّا بالعدم لهما، الذي هو توأم مع وجود الحلّية و الطهارة، فلاحظ ما شرحناه و نقلناه عن تحريراتنا عنه قدس سره في التنبيه الثاني‏ الذي عقدناه لتوجيه الحكومة المذكورة من التنبيهين الآتيين. [↑](#footnote-ref-27)
27. اضواء واراء.. ص 291 قوله: (الاتجاه الثاني- ما ذكره الشيخ...).

    أورد عليه السيد الخوئي قدس سره بايرادين كلاهما قابل للدفع:

    1- في المقام مشكوك واحد و شك واحد، و هو الشك في حرمة أو حلّية العصير الزبيبي المغلي؛ و لهذا المشكوك الواحد حالتان سابقتان حرمة تعليقية

    اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 314

    و حلّية تنجيزية، فيكون بينهما تعارض كالاستصحابين في مورد توارد الحالتين، فليس المقام بابه باب الشك السببي و المسببي- كالثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته- لأنّه إنّما يعقل فيما إذا كان هناك شكّان و مشكوكان، و الحلّية و الحرمة هنا طرفان لشك و مشكوك واحد.

    و فيه‏: انّ مبنى جريان الاستصحاب التعليقي لم يكن كذلك، بل مبناه استصحاب الحكم التعليقي و الحرمة المعلّقة، و هي غير الحرمة التنجيزية، فالحرمة التنجيزية مع الحلّية التنجيزية شك و مشكوك واحد، إلّا أنّها مع الحرمة التعليقية شكان و مشكوكان، و المفروض أنّ استصحاب الحرمة التعليقية تثبت به الحرمة التنجيزية أو يكفي للتنجيز، ففي المقام أيضاً يوجد شكان و مشكوكان.

    2- انّ مطلق السببية لا تكفي للحكومة، بل لا بد و أن تكون السببية شرعية، أي حكم و موضوع و ليس المقام منه، فيكون أصلًا مثبتاً.

    و فيه‏: انّ هذا رجوع إلى أصل اشكال الميرزا في المقام الأوّل، و المفروض في هذا المقام التنزل و الفراغ عنه، بمعنى أنّه لا بد من افتراض أنّ استصحاب الحرمة التعليقية يثبت الحرمة التنجيزية- و التي هي المنجزة عند المشهور- امّا لكون الترتب شرعياً أو لجعل الحكم المماثل و كون اللازم للأعم من الواقع و الظاهر، أو لكون الواسطة خفية أو غير ذلك، فإذا افترض أحد هذه الامور كانت النتيجة الحكومة لثبوت الحرمة التنجيزية و ارتفاع الشك في الحلّية التنجيزية دون العكس، حيث انّ ثبوت الحلّية التنجيزية لا يثبت انتفاء القضية و الحرمة التعليقية.

    و هذا هو مبنى المشهور في تقدم الأصل السببي الشرعي أي الموضوعي على‏

    اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 315

    الأصل المسببي أي الحكمي، حيث انّ الأصل في الموضوع يثبت الحكم دون العكس.

    نعم، بناءً على مبنى كفاية اثبات نفس القضية التعليقية للتنجيز بلا حاجة إلى اثبات الحرمة التنجيزية لا تتم الحكومة، و لكنه يتم البيان و الاتجاه الأوّل المتقدم. فعلى كل من المبنيين يتم أحد الاتجاهين في الجواب، فتأمل جيداً. [↑](#footnote-ref-28)
28. [٢١/‏١٢ ٢١:٣٠] جعفر ال طوق: النتيجة انكم لا ترون الاستصحاب التعليقي اذ استصحاب نفس القضية التعليقة لم تفبلوه حيث رفضتم فكرة الطولية التي ذكرها السيد الشهيد وعلى تقدير الجريان ترون المثبتية لان جلاء الواسطة فرع شمول دليل الاستصحاب للقضية التعليقية حتى يقال يستهجن التفكيك في مقام التعبد ولم تقبلوا ايضا فكرة السيد الشهيد بكفاية وصول الكبرى والصغرى نعم لو انحلت المشكلتين السابقتين فيمكن حل التعارض بالناسخية ..هذه الخلاصة صحيحة؟

    [٢١/‏١٢ ٢١:٣٢] س منير الخباز جديد: صحيح [↑](#footnote-ref-29)
29. منية الطالب في حاشية المكاسب؛ ج‌2، ص: 10

    وله قدّس سره نعم هو حسن في خصوص المسابقة إلى آخره

    هذا هو القسم الثالث من العقود و هي العقود التعليقيّة كالمسابقة و المراماة و المساقاة و الجعالة و أمثالها و لا إشكال في جريان الاستصحاب في هذه العقود أيضا لأنها و إن لم تتضمّن تمليكا أو تسليطا فعلا إلّا أنّها بعد حصول المعلّق عليه فيها يحصل الملكيّة فأنشأ التّمليك على تقدير السّبق مقتضى لاختصاص السّبق بالسابق فإذا شكّ في ارتفاع هذا الأثر عن العقد لفسخ أحد المتعاقدين فالأصل بقاؤه بل المسلم من حجّية الاستصحاب التّعليقي هذا القسم منه و ما يشبهه من استصحاب عدم الفسخ‌

    و بالجملة التّكليف المنشأ على الموضوع المقدر وجوده كالحجّ على المستطيع لو شكّ في ارتفاعه عن موضوعه فالأصل بقاؤه كما أنّ الملكيّة المنشأة على تقدير كالرّمي و السّبق لو شكّ في ارتفاعها بالفسخ فالأصل بقاؤها و العجب من المصنف قدّس سره أنّه مع تحقق أحد جزأي موضوع الحكم كالعصير العنبي كيف أجرى استصحاب حكمه مع عدم تحقّق جزئه الآخر و في المقام مع أنّه إنشاء تكليف أو وضع على موضوع مقدّر وجوده لم يجر فيه الاستصحاب مع أنّ حقيقة الملازمة بين تحقّق الموضوع و الحكم ثابتة في المقام فهي قابلة للاستصحاب لا مثل حكم العصير العنبي [↑](#footnote-ref-30)
30. مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص139

    - ذكر الشيخ (ره) أن العقود التي لها آثار فعلية إذا شك في لزومها و جوازها، يتمسك لإثبات اللزوم باستصحاب بقاء تلك الآثار الفعلية، و لذا تمسك باستصحاب بقاء الملكية في المعاطاة و في غير موضع من أبواب الخيارات.

    و أما العقود التي ليس لها آثار فعلية، بل لها آثار تعليقية، كالوصية و التدبير و السبق و الرماية، فانه لا يترتب على هذه العقود و الإيقاعات أثر فعلا، بل الأثر متوقف‏

    مصباح الأصول، ج‏2، ص: 140

    على شي‏ء آخر من الموت، كما في الوصية و التدبير، أو حصول السبق أو إصابة الهدف في الخارج كما في عقد السبق و الرماية، فإذا شك في لزوم هذه العقود و جوازها، لا يجري الاستصحاب لإثبات اللزوم، لعدم ترتب أثر فعلي على هذه العقود حتى نقول:

    الأصل بقاء هذا الأثر، فيكون الاستصحاب تعليقياً و لا مجال لجريانه. هذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) في المقام،

    فالمتحصل من كلامه (ره) هو التفصيل في جريان الاستصحاب التعليقي بين مسألة الزبيب و موارد العقود التعليقية، بالقول بجريانه في الأولى بنحو استصحاب السببية على ما تقدم، دون الثانية.

    و التحقيق يقتضي الالتزام بعكس ما ذكره الشيخ (ره)، فان ما ذكرناه- من المانع عن جريان الاستصحاب التعليقي في مسألة الزبيب- لا يجري في موارد العقود التعليقية، لأن ملخص ما ذكرناه من المانع في مسألة الزبيب، هو أن موضوع الحرمة مركب. و المفروض أنه لم يتحقق بتمام اجزائه، فلم يتحقق حكمه لنستصحبه و نحكم ببقائه. و هذا بخلاف موارد العقود التعليقية، فان الالتزام بمفاد العقد من المتعاقدين قد وقع في الخارج، و أمضاه الشارع، فقد تحقق هو في عالم الاعتبار: فإذا شك في بقائه و ارتفاعه بفسخ أحد المتعاقدين، فالأصل يقتضي بقاءه و عدم ارتفاعه بالفسخ. و بالجملة الفسخ في العقود نظير النسخ في التكاليف. و قد ذكرنا أنه لا مانع من جريان الاستصحاب التعليقي في النسخ، فكذا لا مانع من جريانه في الفسخ.

    نعم إذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في النسخ، كان موارد الشك في بقاء الحكم بعد الفسخ أيضا مثلها. [↑](#footnote-ref-31)
31. أقول هو النائيني (قده) ذكر هذا في

    \*فوائد الاصول ؛ ج‏4 ؛ ص481\*

    أمّا امتيازها من حيث الموضوع فبأمور:

    الأوّل: عدم أخذ الشكّ‏ في موضوع الأمارة و أخذه في موضوع الأصل‏، فانّ التعبّد بالأصول العمليّة إنّما يكون في مقام الحيرة و الشكّ في الحكم الواقعي، فقد أخذ الشكّ في موضوع أدلّة الأصول مطلقا محرزة كانت أو غير محرزة، بخلاف الأمارات، \*فانّ أدلّة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشكّ قيدا فيها، كقوله عليه السلام «العمري ثقة فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي».\*

    نعم: الشكّ في باب الأمارات إنّما يكون موردا للتعبّد بها، لأنّه لا يعقل التعبّد بالأمارة و جعلها طريقا محرزة للواقع مع انكشاف الواقع و العلم به، فلا بدّ و أن يكون التعبّد بالأمارة في مورد الجهل بالواقع و عدم انكشافه لدى من قامت عنده الأمارة، و لكن كون الشكّ موردا غير أخذ الشكّ موضوعا، كما لا يخفى.

    اجاب في الواتساب : "ذكرت لكم ان هذا مقتضى الجمع بين تقريراته.." [↑](#footnote-ref-32)
32. يلاحظ على ذلك بما في

    أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏11 ؛ ص150

    لا يقال: قد تكرّر مراراً أنّ الأمارات‏ و إن كان موردها الجهل بالحكم الواقعي إلّا أنّ دليل اعتبارها لم يكن مشتملًا على تقييد موضوعها بالشكّ‏ و عدم العلم، فلأجل ذلك قلنا إنّ الأُصول‏ التنزيلية لا تكون حاكمة عليها، بل كانت هي- أعني الأمارات- حاكمة على الأُصول التنزيلية، لكون موضوع الأُصول هو عدم العلم و الأمارات لم تكن مقيّدة به، و حينئذٍ فينبغي أن لا يتمّ ما ذكرتموه من أنّ موضوع اليد هو اليد المشكوكة أو غير المعلومة الحال، سواء كان ذلك عبارة عن مطلق الاحراز أو كان عبارة عن الاحراز الوجداني، فلا وجه لتقدّم استصحاب حالها عليها، سواء كانت من قبيل الأمارات أو كانت من قبيل الأُصول العملية.

    لأنّا نقول: يمكن أن يدّعى أنّ القدر المتيقّن من دليل حجّيتها هو خصوص هذا المورد و هو خصوص اليد غير المعلومة الحال أو غير المحرزة الحال، فيكون ذلك القدر المتيقّن بمنزلة المقيّد للدليل الدالّ على حجّيتها، و أنّ موضوع تلك الحجّية هو خصوص اليد غير المعلومة الحال.

    بل يمكن أن يقال: إنّ الدليل على الحجّية لمّا كان هو بناء العقلاء بعد إمضاء الشارع، و رأينا العقلاء لا يأخذون بكلّ يد، فإنّهم إنّما يأخذون باليد التي لا يعلمون حالها، إذ اليد المعلومة الحال لا تحتاج إلى ذلك البناء العقلائي، كان ذلك‏ عبارة أُخرى عن كون موضوعها مقيّداً بالقيد المزبور، و ما ذكرناه في باب الأمارات من أنّ مورد حجّيتها و إن كان هو عدم العلم إلّا أنّ دليل حجّيتها لا يكون مقيّداً بهذا القيد لا يجري في حجّية اليد و إن كانت من الأمارات، لأنّ عدم العلم الذي ذكرنا أنّه لم يكن مأخوذاً قيداً في الأمارات إنّما هو عدم العلم بنفس مؤدّاها الذي هو الحكم الواقعي، و هكذا نقول في اليد فإنّ عدم العلم بمؤدّاها الذي هو مالكية صاحبها لم يكن مأخوذاً قيداً في دليل حجّيتها، و إن كان مورد حجّيتها منحصراً فيه، لكن الذي نريد أن نجعله قيداً في موضوع اليد هو عدم العلم بلون اليد و بحالها الذي هو غير مؤدّاها. [↑](#footnote-ref-33)
33. وهذا بمعنى ان الامارات مقيدة لبا بالشك وهو معنى ان موردها الشك كما اشتهر منذ زمن الوحيد البهبهاني قال في بحوث في علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص266

    و المشهور يفصلون في الحكومة بين كون قيد عدم العلم لفظيا في لسان الدليل أو لبيا فيثبتونها في الأول دون الأخير. و بهذا دفعوا شبهة انه لما ذا تحكم الأمارة على الاستصحاب دون العكس مع ان المجعول فيهما معا الطريقية و كون حجية الأمارة أيضا مقيدة بعدم العلم لبا حيث قالوا بان دليل الاستصحاب لما كان مقيدا لفظا بالشك‏ و عدم اليقين بخلاف دليل حجية الأمارة و ان كان مقيدا به لبا أيضا كان الأخير حاكما على الأول. [↑](#footnote-ref-34)
34. مصادرة [↑](#footnote-ref-35)
35. نائينى، محمد حسين، أجود التقريرات - قم، چاپ: اول، 1352 ش. [↑](#footnote-ref-36)
36. نائينى، محمد حسين، أجود التقريرات - قم، چاپ: اول، 1352 ش. [↑](#footnote-ref-37)
37. \*فوائد الاصول ؛ ج‏3 ؛ ص17\*

    و من هنا اعتبرنا في كون الشي‏ء أمارة من أن يكون له في حدّ ذاته جهة كشف‏، \*و الشارع في مقام الشارعية تمّم‏ كشفه\* و جعله محرزا للواقع و وسطا لإثباته، فكأنّ الشارع في عالم التشريع جعل الظن علما من حيث الكاشفية و المحرزية بلا تصرف في الواقع و لا في المؤدى، بل المؤدى بعد باق على ما هو عليه من الحكم الواقعي صادفت الأمارة للواقع أو خالفت، لأنّه يكون من مصادفة الطريق أو مخالفة الطريق لذي الطريق من دون توسعة في‏ الواقع و تنزيل شي‏ء آخر منزلة الواقع، فانّ كل ذلك لم يكن، بل المجعول هو نفس الطريقية و الكاشفية و المحرزية [1] التي كان القطع واجدا لها بذاته و الظن يكون واجدا لها بالتعبد و الجعل الشرعي، فهذا هو المجعول في باب الطرق و الأمارات. [↑](#footnote-ref-38)
38. نائينى، محمد حسين، أجود التقريرات - قم، چاپ: اول، 1352 ش. [↑](#footnote-ref-39)
39. نائينى، محمد حسين، فوائد الاُصول - قم، چاپ: اول، 1376 ش. [↑](#footnote-ref-40)
40. التعبير بالاحراز بدلا عن العلم انما هو لأجل الإشارة الى كاشفية الامارة عن المعلوم بالعرض فمصب اعتبار الامارة النسبة الثانية وهي نسبة العلم للمعلوم بالعرض أي حكم العقل بأن ما في الخارج قد ثبت بواسطة هذا العلم [↑](#footnote-ref-41)
41. أقول هذا لا يريده النائيني (قده) لأنّه الحكومة فيه واقعية ، وأيضا قد يقال ان لازمه التصويب كما لو قامت الامارة على وجوب شرب الخمر ، فهذا يؤدي الى اجتماع المصلحة والمفسدة الشديدتين في موضوع واحد [↑](#footnote-ref-42)
42. فوائد الاصول ؛ ج‏3 ؛ ص18

    [1] أقول: لا يخفى أن نتيجة الجعل و التشريع تارة إحداث حقيقة الشي‏ء الّذي هو منشأ انتزاع مفهومه و كان بنحو يطبق العقل هذا العنوان على المجعول بنحو الحقيقة و الوجدان- نظير جعل المسجدية و الملكية و أمثالها، بناء على أن حقائقها أمور جعلية- و تارة ليس إحداث هذه الحقيقة بالوجدان، فلا محيص إلّا ان يكون تطبيق عنوان المجعول عليه بالعناية و الادّعاء، لا يتصور ثالث لهذين المعنيين، لدورانه بين النفي و الإثبات. و ليس الغرض من تطبيق العنوان وجدانا على الشي‏ء كون العنوان ذاتيا له، بل الغرض كون هذه الحقيقة عارضا للشي‏ء بالجعل أو غيره من سائر الأمور الاختيارية، كجعل الجسم أبيض أو أسود، ففي الأمور الاعتبارية كالمسجدية و الوقفية- جعلها التشريعي عين تكوينه بإنشاء قولي أو بفعل خارجي، قبال ذاتي الشي‏ء الغير القابل للجعل و لو تكوينا، و لذا «ما جعل اللّه المشمشة مشمشة» بل أوجد الذات الواجد لهذه الحيثية بذاته. إذا عرفت هذه المقدمة نقول:

    إنّ الغرض من تشريع الإحراز و البقاء احتمال الخلاف المساوق لتمامية الكشف: إن كان بنحو يحكم العقل بتطبيق هذه العناوين على المجعول بنحو الحقيقة و الوجدان، ففساده أوضح من أن يخفى على أحد، و إن كان الغرض أنّ نتيجة التشريع تطبيق العقل هذه العناوين على المجعول بالعناية و الادّعاء- كجعل الحياة و الممات لزيد- فهو في غاية المتانة و لا يتصور في البين ثالث، لما عرفت من دورانه بين النفي و الإثبات.

    و إذا كان كذلك فلا شبهة في أنّ ادّعاء شي‏ء لشي‏ء يحتاج إلى النّظر إلى جهة أخرى مصحح لهذا الادّعاء، فربما يكون الغرض من ادّعاء العالمية احترام الناس له، ففي هذه الصورة لا يترتب عليه عمل لعلمه هذا، فلا محيص في ترتب هذا الأثر من كون النّظر في هذا الادّعاء إلى لزوم عمله عليه على وفق علمه الوجداني، فبالأخرة ينتهى إلى الأمر بالمعاملة، فتشترك الأمارة مع الأصول في ذلك و في قيامها مقام القطع في الجهة الثالثة.

    نعم: الفارق بينهما هو أن الأمر بالمعاملة في الأصول مجعول بدوا، و في الأمارة مستكشف من جعل الإحراز بدوا بإنشائه أو إمضائه. و حينئذ فالغرض من قيام الظن مقام العلم إن كان هذا المقدار فلا بأس به، لكن معلوم أنّ هذا المقدار لا يكون ملزما للعمل لو لا استكشاف الأمر بالمعاملة منه- كما أشرنا إليه- فالذي يوجب قيام الظن مقام العلم الطريقي في هذه الجهة هو الأمر بالمعاملة لا تتميم الكشف محضا، كما هو الشأن لو قلنا بتنزيل المؤدى منزلة الواقع، إذ المقصود أيضا الأمر بالمعاملة مع ما أدّى إليه الظن معاملة الواقع، و مرجع هذا الأمر و العناية المزبورة أيضا إلى إبراز الإرادة الواقعية بهذا الإنشاء، كما هو الشأن في لسان تتميم الكشف، بل و مثل إيجاب الاحتياط الّذي لا عناية فيه أصلا، فمبرزية هذه الخطابات عن الواقع إنّما هو بهذا المعنى، لا بمعنى تتميم الكشف أو التعبد بالمؤدّى الّذي هو مفاد الخطاب. [↑](#footnote-ref-43)
43. مباحث الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص26

    أنّنا لو فرضنا أنّ المولى عالم بالغيب، و بان على إعمال علمه الغيبيّ في تشريعه للحكم الظاهريّ، فهنا لا يتصور فرض إعمال الترجيح بقوّة الاحتمال، و إنّما الّذي يتصوّر هو الترجيح بقوّة المحتمل كمّا أو كيفا ، فلو كان المحتمل لدينا المعلوم لدى المولى دائما هو الإلزام، أو دائما هو الترخيص، أو لم تكن لدينا عدا شبهة واحدة، و الحكم الواقعيّ فيها عند اللّه هو الإلزام، أو هو الترخيص، و لم ير المولى من المصلحة إعلامنا بالواقع، و قرّر جعل الحكم الظاهريّ لنا، و كان الحكم الظاهريّ طريقيّا صرفا، فهنا لا يبتلي المولى أصلا بالتزاحم بين أغراضه في الحفظ، بل يحفظ أغراضه تماما، إمّا بجعل الاحتياط لو كانت أغراضه جميعا إلزاميّة، أو بجعل الترخيص و البراءة لو

    مباحث الأصول، ج‏3، ص: 27

    كانت أغراضه جميعا ترخيصيّة، و إنّما يقع له التزاحم بين أغراضه في الحفظ حينما يفترض أنّه في موارد الشبهة للعبيد توجد أغراض إلزاميّة أحيانا، و أغراض ترخيصيّة أحيانا أخرى. و لم يرد المولى من المصلحة إيصال الحكم الواقعيّ إلى العبد، فهنا يقع التزاحم بين مصالحه الإلزاميّة و الترخيصيّة، إذ لو جعل الاحتياط خسر المصالح الترخيصيّة، و لو جعل البراءة خسر المصالح الإلزاميّة،

    و هنا يحسب المولى حسابين: الأوّل حساب الأهميّة الكيفيّة. و الثاني حساب أكثريّة أحد سنخي الأغراض من الآخر، و يقدّم ما هو الأرجح بعد الكسر و الانكسار.

    و قد تختلف النتيجة باختلاف دوائر الشبهات، فيرى أنّ الأغراض الترخيصيّة في غير دائرة خبر الثقة أهمّ من الأغراض اللزوميّة، فيجعل الأصل الأوّلي هو البراءة، لكن لو عمّم هذا الأصل لدائرة أخبار الثقات الدالّة على الإلزام خسر مصالحه الإلزاميّة في تلك الدائرة، و هو يعلم أنّها أهمّ كمّيّة من مصالحه الترخيصيّة فيها التي سيخسرها بسبب كذب الثقات مثلا، فيجعل خبر الثقة حجّة تحفظا على هذه النكتة، و على هذا لا موجب لحجّيّة مثبتات خبر الثقة بمقتضى القاعدة، أي انه لو لم نستفد من دليل جعل الحجّيّة التوسعة في الجعل التعبّدي بأن تكون اللوازم أيضا بذاتها مشمولة لدليل الجعل، فمجرّد حجّيّة الدلالة المنطوقيّة لا تستلزم حجّيّة اللوازم، إذ من المحتمل أن يكون الأهمّ في نظر المولى في دائرة المنطوق بعد ملاحظة الكمّ و الكيف معا هي الأغراض اللزوميّة، و لا يكون الأهم في‏

    مباحث الأصول، ج‏3، ص: 28

    نظره في دائرة اللوازم لوازم الغرض اللزوميّ، بل يكون العكس مثلا. [↑](#footnote-ref-44)
44. مباحث الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص28

    و أما لو فرضنا أنّ المولى لا يعلم الغيب ، فلا يدري أين تقع الشبهة في الحكم لدى عبده، فيتصور بشأنه التزاحم في حفظ الغرض حتى لو لم تتّفق في الواقع لعبده عدا شبهة واحدة، أو اتّفقت له شبهات متماثلة في حكمها الواقعيّ لزوما أو ترخيصا، و يتصور بشأنه- إضافة إلى ما مضى من المرجّح المحتمليّ كمّا و كيفا- مرجّح آخر: و هو المرجّح الاحتمالي، فإنّ نسبة الشبهة إلى الجانبين قد تكون على حدّ سواء، و قد لا تكون على حدّ سواء، و من المعلوم أنّ ذلك دخيل في التحريك نحو الأغراض، فالإنسان لو دار أمره بين غرضين أحدهما أهم، و لكن احتمال الآخر كان أقوى بكثير من احتمال الغرض الأهمّ، فقد تراه يقدّم جانب الغرض الآخر رغم أهمّية مزاحمه، و ذلك لقوّة الاحتمال في جانبه، و كذلك نفترض فيما نحن فيه: أنّه و إن كانت الأغراض الترخيصيّة في نفسها في نظر المولى أهمّ من الأغراض اللزوميّة لكن النسبة الاحتماليّة تتغيّر بقيام خبر الثقة على حكم إلزامي، فقد تتغيّر النتيجة، إذ يصبح جانب الإلزام أرجح من جانب الترخيص بالمرجّح الاحتمالي، إذ خبر الثقة أقرب إلى الصدق منه إلى الكذب، و هذا المرجّح ثابت. و لو فرض أنّه لم تكن هنا إلّا شبهة واحدة، أو كانت الشبهات في الحكم الواقعيّ متماثلة، فتحفظا على هذه النكتة يجعل المولى خبر الثقة حجة، و تترتب على هذا حجّيّة مثبتاته بالنحو الّذي‏

    مباحث الأصول، ج‏3، ص: 29

    يأتي تحقيقه في مبحث مثبتات الأمارات و الأصول (إن شاء اللّه).

    و مولانا- سبحانه و تعالى- و إن كان عالما بالغيب، لكن قد يفترض أنّ مصلحة ما اقتضت أن يجعل تشريعه وفق حالة مولى لا يعلم الغيب.

    و الدليل على إعمال المرجّح الاحتمالي في خبر الثقة هو ظاهر دليل الحجّيّة، فإنّ قوله مثلا: (اسمع له و أطع، فإنّه الثقة المأمون). ظاهر في أنّ موضوع الحجّيّة هو الوثاقة و الأمانة الموجبة لقوّة الاحتمال، بحيث لو لم تكن في البين عدا شبهة واحدة كانت الوظيفة فيها هي قبول خبر الثقة لوثاقته و أقربيّة قوله إلى الواقع [1]. [↑](#footnote-ref-45)
45. مباحث الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص29

    [1] لا يخفى أنّ ما أفاده (رضوان اللّه تعالى عليه) في المقام، من أنّ مقياس أماريّة الأمارة الموجب لاستلزام حجّيّة المطابقيّة لثبوت اللوازم كون حجّيّتها على أساس قوّة الاحتمال، لا على أساس قوّة المحتمل كيفا و لا كمّا هو المطابق لما ذكره (رضوان اللّه عليه) أيضا في أوّل بحث الاستصحاب، حيث أفاد هناك: أنّ الترجيح إن كان بملاك أقوائيّة المحتمل كيفا، كما إذا كانت الأغراض اللزوميّة للمولى أهمّ من الأغراض الترخيصيّة فأوجب الاحتياط عند الشكّ، لم يستلزم ذلك حجّيّة المثبتات و إن كان بملاك أقوائيّة الاحتمال بلحاظ النّظر المجموعيّ إلى الأحكام، و يرجع ذلك في الحقيقة إلى أقوائيّة المحتمل كمّا، كما إذا كانت الأغراض اللزوميّة أكثر من الأغراض الترخيصيّة و ان تساوتا كيفا فقدّم جانب الأغراض اللزوميّة بجعل وجوب الاحتياط و نحوه، لم يستلزم ذلك أيضا حجّيّة المثبتات و إن كان بملاك أقوائيّة الاحتمال بلحاظ النّظر الاستغراقيّ و الأفراديّ، بحيث إنّ المولى يحسب حساب خبر - ثقة في نفسه بقطع النّظر عن وجود أيّ خبر آخر في الأحكام و عدمه، فيجعله حجّة لأقوائيّة احتمال صدقه الثابتة حتى مع فرض أنّه لم يوجد في الفقه أيّ خبر ثقة آخر غير هذا الخبر، استلزم ذلك حجّيّة المثبتات بلا حاجة إلى مئونة زائدة تثبت إطلاق دليل الحجّيّة للدلالة الالتزاميّة.

    أقول: كأنّ مقصوده رحمه اللّه: أنّ قوّة الاحتمال في الدلالة المطابقيّة تستلزم لا محالة قوّة الاحتمال في اللوازم، فتسري الحجّيّة إليها. أمّا قوّة المحتمل كيفا في المطابقيّة فلا تستلزم قوّة المحتمل كيفا في اللوازم، فقد يكون نقيض الالتزاميّة الكاذبة أهمّ من الالتزاميّة الصادقة، بينما كان الغرض المحفوظ بالظهورات الصادقة أهمّ من الغرض الّذي يخسره المولى بسبب الظهورات الكاذبة.

    و أمّا قوّة المحتمل كمّا في المطابقيّة كما إذا كانت الأغراض اللزوميّة أكثر من الأغراض الترخيصيّة فأيضا لا تستلزم قوّة المحتمل كمّا في اللوازم، إذ قد تكون الأغراض اللزوميّة في المطابقيّة أكثر من الأغراض الترخيصيّة عددا، و تكون في اللوازم أقلّ من الأغراض الترخيصيّة عددا، إذن فلا تكون حجّيّة المطابقيّة إذا كانت على أساس قوّة المحتمل كيفا أو كمّا مستلزمة لحجّيّة المثبتات.

    أقول: إنّ تأثير الترجيح الكمّيّ في الحجّيّة يتصوّر على نحوين:

    الأوّل: أنّ يفترض أنّ الأخبار الإلزاميّة مثلا كانت حجّيّتها في صالح المولى من باب أنّ الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة الموجودة في موارد الأخبار الصادقة منها كلّها قائمة على أساس مصلحة في الإلزام، و لكن الأحكام الواقعيّة الترخيصيّة الموجودة في موارد الأخبار الكاذبة منها لم تكن كلّها قائمة على أساس مصلحة في الترخيص، بل قسم منها قائم على أساس عدم مصلحة في الإلزام، فبهذه النكتة أصبحت عدد المصالح الإلزاميّة أكثر من عدد المصالح الترخيصيّة.

    و الثاني: أن يفترض أنّ الأخبار الصادقة منها أكثر من الكاذبة.

    - فإن فرض الترجيح الكميّ قائما على الأساس الأوّل، فحجّيّة المطابقيّة لا تستلزم حجّيّة اللوازم، إذ قد تكون الترخيصات في موارد الالتزاميات الدالّة على الإلزام كذبا كلّها قائمة على أساس مصلحة في الترخيص مثلا، بينما الترخيصات في موارد المطابقيّات الدالّة على الإلزام كذبا قسم منها قائم على أساس عدم المصلحة في الإلزام، فقد يوجب هذا اختلاف حساب اللوازم من المطابقيّات.

    و إن فرض الترجيح الكمّي قائما على الأساس الثاني فحسب، و هو أكثريّة الصدق دون الأول، فهذا يوجب استلزام حجّيّة المطابقيّة لحجّيّة المثبتات، لأنّ أكثريّة الصدق في المطابقيّة تلازم لا محالة أكثريّة الصدق في المثبتات، و افتراض أنّ مصالح الترخيص في جانب المثبتات أكثر من مصالح الإلزام بخلاف المطابقيّة لا منشأ له إلّا أحد أمور ثلاثة:

    الأوّل: كون الترخيصات المخالفة للدلالة الالتزاميّة قائمة على أساس مصالح في الترخيص مثلا، بينما الترخيصات المخالفة للمطابقيّة قسم منها قائم على أساس عدم مصلحة الإلزام. و قد فرضنا أنّ هذا لم يكن دخيلا في الحساب.

    و الثاني: كون الكذب في الالتزاميّة أكثر منه في المطابقيّة، و هذا مستحيل.

    و الثالث: كون اللوازم أكثرها ترخيصيّة، بينما مطابقيّاتها كانت في الغالب إلزاميّة مثلا، و هذا لا يضرّ بحجّيّة المثبتات كما هو واضح.

    و عليه، فما قاله أستاذنا الشهيد رحمه اللّه من أنّ الترجيح الكمّي إن كان هو الأساس للحجّيّة لم يستلزم حجّيّة المثبتات إن قصد به الترجيح الكمّيّ بالمعنى الأوّل، و ذلك بأن يكون مقصوده بقوّة الاحتمال ما يشمل الترجيح الكمّيّ بالمعنى الثّاني، فهو صحيح و إن قصد به الترجيح الكمّيّ حتى على أساس أكثريّة الصدق من الكذب فهذا غير صحيح. و كلامه رحمه اللّه قابل للحمل على ذلك الأمر الصحيح لو لا ما ذكره في المقام من أنّ الترجيح بقوّة الاحتمال لا يتصوّر في المولى إلّا إذا كان‏

    مباحث الأصول، ج‏3، ص: 32

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    - لا يعلم الغيب، أو رأى من المصلحة أن يتصرف تصرف من لا يعلم الغيب، و ذلك لأنّ الترجيح الكمّيّ بمعنى ملاحظة أكثريّة الصدق من الكذب، و النّظر المجموعيّ إلى الأخبار لا الاستغراقي الأفرادي معقول حتى بالنظر إلى عالم الغيب. و من حسن الحظّ أنّ هذا الجزء من الكلام- أي شرط افتراض المولى غير عالم بالغيب واقعا، أو تنزيلا غير موجود في كلامه رحمه اللّه في بحث الاستصحاب-.

    و ممّا يشهد لحمل كلامه رحمه اللّه و لو ارتكازا على المعنى الصحيح، و هو إلحاق الترجيح بأكثريّة الصدق بالترجيح بقوّة الاحتمال ما جاء منه في بحث الأصل المثبت في باب الاستصحاب من الاستدلال على عدم كون نظر المشرّع في حجّيّة خبر الثقة إلى الترجيح بقوّة المحتمل، بأنّه لم يؤخذ في دليل حجّيّة الخبر سنخ معيّن من المحتمل من حلّ أو حرمة، أو أي شي‏ء آخر. و هذا- كما ترى- لا ينسجم إلّا مع إلحاق المرجّح الكمّيّ للصدق بقوّة الاحتمال دون قوّة المحتمل، و إلّا فعدم أخذ سنخ معيّن من المحتمل في دليل حجّيّة الخبر لا يدلّ على أنّ الملحوظ فيها قوّة الاحتمال دون قوّة المحتمل، إذ من المعقول افتراض أنّه إنّما جعل خبر الثقة حجّة بقطع النّظر عن كون المفاد هو الحلّ، أو الحرمة، أو أيّ شي‏ء آخر، لما في خبر الثقة من غلبة كمّيّة الأفراد الصادقة منها و أكثريّتها من الأفراد الكاذبة.

    و لا يخفى أنّنا لو جعلنا المقياس في أماريّة الأمارة و حجّيّة مثبتاتها كون ملاك الحجّيّة أقوائيّة الاحتمال بالمعنى المقابل للترجيح الكمّيّ بغلبة الصدق، ورد النقض على ذلك بأنّه لو ثبتت حجّيّة لوازم خبر الثقة ببيان أنّ تمام الملاك في حجّيّته كان هو الكشف، و هو ثابت في اللوازم بنفس درجة ثبوته في الدلالة المطابقيّة، للزمت من ذلك حجّيّة كلّ ظنّ يساوي الظنّ الناشئ من خبر الثقة، أو كلّ أمارة تساوي خبر الثقة في الكشف، لأنّ الملاك للحجّيّة كان هو الكشف الموجود هنا أيضا. أمّا إذا أدخلنا في الحساب المرجّح الكمّيّ في الصدق فقد انتفى هذا النقض، إذ يجاب عليه‏

    مباحث الأصول، ج‏3، ص: 33

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    - عندئذ، بأنّ من المحتمل أن يكون الحساب الكمّيّ في الشهرات مثلا، بعد جعل الحجّيّة لخبر الثقة قد اختلف عنه لو لا حجّيّة خبر الثقة، فصحيح: أنّ الشهرة كخبر الثقة تصيب الواقع في ثمانين بالمائة من مواردها مثلا، لكن بعد جعل الحجّيّة لخبر الواحد قد انحفظت بسببها الأغراض الكامنة في الشهرات المطابقة لأخبار الثقات، و لم تبق عدا الأغراض الكامنة في موارد الشهرات التي لم يرد على طبقها خبر ثقة، و لا نعلم أنّ تلك الشهرات أيضا تكون نسبته الصادقة منها إلى الكاذبة ثمانين بالمائة مثلا، فمن المحتمل أنّ حساب الكمّ قد انقلب في نظر المولى عمّا كان عليه قبل حجّيّة خبر الثقة، و لهذا اكتفي المولى بجعل الحجّيّة لخبر الثقة، و كانت الغلبة في ما بقي من الشهرات لملاك الترخيص، فلم يجعل الشهرة حجّة كي نرجع إلى البراءة و نثبت بها الترخيص.

    و لا يأتي عين هذا البيان في جانب لوازم خبر الثقة بأن يقال: لعلّ حجّيّة الدلالة المطابقيّة لم تبق مجالا لجعل الحجّيّة في المثبتات، لأنّ قسما من مواردها صادفت التطابق مع دلالات مطابقيّة أخرى، فلعلّ نسبة الكمّيّة فيما في ما بقي منها قد انقلبت، فلم يبق مبرّر لجعل الحجّيّة للمثبتات.

    فإنّه يقال في مقام الجواب على ذلك: إنّنا نشير إلى ذاك العدد من أخبار الثقات التي لم ترد دلالة مطابقيّة في روايات أخرى على طبق مثبتاتها. و نقول: إنّ هذا العدد من الأخبار نسبة مساهمة مداليلها المطابقيّة في خلق المرجّح الكمّيّ لجانب الصدق في أيّ دائرة تفترض لا تكون أكبر من نسبة مساهمة مثبتاتها في خلق ذاك المرجّح حينما تجعل في نفس تلك الدائرة بدلا عن الدلالات المطابقيّة، إذ المفروض أنّه لا يحتمل كذب اللوازم مع صدق المطابقيّة، فنستدلّ بحجّيّة دلالاتها المطابقيّة على حجّيّة اللوازم.

    و لا يقال: إنّ هذا استدلال بلوازم دليل حجّيّة المطابقيّة بينما دليل حجّيّة

    مباحث الأصول، ج‏3، ص: 34

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    - المطابقيّة بنفسه أمارة من الأمارات، و التمسك بلازمها أوّل الكلام.

    فإنّه يقال: أولا: أنّ دليل حجّيّة الخبر و إن فرض- بغضّ النّظر عن نكتة الفرق بين الأمارة و الأصل- عدم شمول إطلاقه للوازم الخبر، و إلّا فلسنا بحاجة في إثبات حجّيّة مثبتاته إلى التمسك بنكتة الفرق الجوهريّ بين الأمارة و الأصل، و لكن بالنظر إلى هذه النكتة نقول: إنّ تمام الموضوع للحجّيّة في منطوق هذا الدليل هو قوّة الاحتمال- و لو بالمعنى الشامل للترجيح الكمّيّ-، و هذا ثابت في اللوازم. إذن فدليل الحجّيّة بمدلولها المطابقي- أي بظهوره شمل اللوازم لا بالملازمة-.

    هذا إذا كان دليل الحجّيّة عبارة عن ظهور من الظهورات. أمّا إذا كان دليل الحجّيّة عبارة عن السيرة، فهي من أوّل الأمر تشمل المطابقيّة و اللوازم معا بلا حاجة إلى البحث عن الفارق الجوهريّ بين الأمارة و الأصول.

    و ثانيا: أنّنا في إثبات الحجّيّة يجب أن ننتهي أخيرا إلى دليل قطعيّ و لو بوسائط، و متى ما انتهينا إلى دليل قطعيّ فهو أمّا أن يكون شاملا ابتداء للمطابقيّة و اللوازم، كما لو كان ذاك الدليل هو السيرة، فلا يبقى إشكال عندئذ، و إمّا أن لا يكون شاملا ابتداء للوازم، كما لو كان ذاك الدليل عبارة عن نصّ قطعيّ الصدور و الدلالة، دلّ بمدلوله المطابقي على حجّيّة المطابقيّة فحسب، و عندئذ يكون إيماننا بالملازمة بين حجّيّة المطابقيّة و حجّيّة اللوازم سببا للتعدّي إلى اللوازم، لأنّ دليل حجّيّة المطابقيّة كان قطعيّا. و القطع بالملزوم يؤدي إلى القطع باللازم بلا إشكال.

    و على أيّة حال، فتفصيل أستاذنا الشهيد رحمه اللّه بين مثبتات خبر الثقة و أمارة أخرى تساوي أو تفوق خبر الثقة في الكشف بتعدّيه من المطابقيّة إلى المثبتات، و عدم تعدّيه من خبر الثقة إلى أمارة أخرى شاهد آخر على حمل كلامه رحمه اللّه على المعنى الصحيح، و هو إلحاق المرجّح الكمّيّ على أساس أكثريّة الصدق بقوّة الاحتمال في استلزامه لحجّيّة المثبتات. [↑](#footnote-ref-46)
46. مباحث الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص331

    ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

    [2] قد يقال بالتهافت بين القول بحجيّة مثبتات الأمارة و القول بعدم حجّية أمارة مساوية في الكشف للأمارة التي قام الدليل على حجّيّتها، أو أقوى منها.

    و توضيح ذلك: أن يقال: إنّه إذا كان العرف يفهم من دليل حجّيّة الأمارة حجّيّة مثبتاتها أيضا بنكتة أنّ تمام المقياس هو الكشف الّذي نسبته إلى المفاد الأوّلي للأمارة و الملازمات على حدّ سواء، فنفس النكتة توجب التعدّي إلى الأمارة الأخرى المماثلة لهذه الأمارة أو الأقوى منها، لأنّ تمام النكتة في حجّية الأمارة الأولى هي الكشف الثابت في الأمارة الثانية أيضا بدرجة متساوية أو أقوى. و إذا كان العرف يحتمل أن لا يكون الكشف هو تمام النكتة في‏

    مباحث الأصول، ج‏2، ص: 332

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    - الحجّيّة فكما لا يتعدّى إلى الأمارة الثانية كذلك لا يبقى مبرّر لحجّيّة مثبتات الأمارة، إذ لعلّ نكتة الحجّية التي ليست هي الكشف محضا تختص بالمفاد الأوّلي للأمارة.

    و الواقع أنّ دليل حجّيّة الأمارة تارة يفرض شموله ابتداء لمثبتات الأمارة في عرض شموله للمدلول الأوّلي لها، و عندئذ لا شكّ في حجّيّة مثبتاتها من دون أن ينتقض ذلك بعدم حجّية الأمارة الثانية كما هو واضح. مثاله: ما إذا كان الدليل على حجّية خبر الثقة عبارة عن السيرة العقلائية التي نسبتها إلى المفاد الّذي قصده المخبر و ملازماته التي لم يقصدها على حدّ سواء.

    و أخرى يفرض أنّ دليل حجّية الأمارة انصبّ بمضمونه ابتداء على المدلول الأوّلي للأمارة، لكنّنا تعدّينا إلى مثبتات الأمارة بعدم الفرق، و هذا هو الّذي يمكن أن يتخيّل وروده نقضا على المقام، فيقال: لو استظهر من دليل الحجّيّة أنّ تمام الموضوع للحجّيّة هو هذه المرتبة من الكشف فكما نتعدّى من الدلالة المطابقيّة إلى الملازمات كذلك نتعدّى من خبر الثقة مثلا إلى كلّ ما يساويه في الكشف، و لو لم يستظهر ذلك لم نتعدّ لا إلى ما يساوي خبر الثقة في الكشف و لا إلى الملازمات.

    و الجواب: أنّ الأخبار الإلزاميّة مثلا حينما جعلت حجّة يكون المستظهر لنا من دليل حجّيّتها أنّه كان الملاك في الحجّية أنّ صدقها أكثر من كذبها الموجب لكون حجّيّتها مربحة للمولى للملاكات الإلزاميّة أكثر ممّا تخسّر المولى ملاكات ترخيصيّة، و- على الأقلّ- نحتمل أن يكون النّظر إلى الأكثريّة العدديّة للصدق من الكذب لا مجرّد أقوائيّة الاحتمال بمعناها النفسيّ. و هذه الأكثريّة العدديّة بهذه النسبة قد تكون غير محفوظة في الشهرات المتساوية في الكشف لخبر الثقة، أو الأقوى منها مثلا بعد استثناء ما طابقت منها مع أخبار الثقات، لاحتمال وقوع أكثر الشهرات الصادقة في دائرة (ما طابق الأخبار).

    و لا يأتي مثل هذا البيان في الدلالات الالتزاميّة، بأن يقال: إنّ المثبتات بعد استثناء ما طابق منها صدفة لدلالات مطابقيّة لأخبار أخرى لعلّ نسبة الصدق في الباقي منها إلى الكذب فيه تكون أقلّ من نسبة الصدق في الدلالات المطابقيّة إلى الكذب فيها.

    فإنّه يقال في الجواب على ذلك: إنّنا نشير إلى ذاك العدد من الأخبار التي لم تكن مثبتاتها مستفادة من أخبار أخرى بالمطابقة و نقول: إنّ الدلالات المطابقيّة لتلك الأخبار نسبة مساهمتها في خلق الترجيح بغلبة الصدق في أيّ دائرة وضعت لا تكون أكبر من نسبة مساهمة مثبتاتها في خلق ذاك الترجيح حينما توضع في نفس تلك الدائرة بدلا عن دلالاتها المطابقيّة، إذ المفروض أنّه لا يحتمل كذب اللوازم مع كذب المطابقيّة (الظاهر الصحيح مع صدق المطابقية)، فنستدلّ بحجّيّة دلالاتها المطابقيّة على حجّية المثبتات. [↑](#footnote-ref-47)
47. تقدم نقل كلامه في الحاشية السابقة [↑](#footnote-ref-48)
48. ذكر ذلك في البحوث أيضاً بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص9

    2- ان ترجيح الأحكام الواقعية المتزاحمة تارة يكون على أساس كيفي أي قوة نوع المحتمل و أهميته كما إذا كانت الأغراض الواقعية اللزومية أهم لدى‏ المولى من أغراضه الترخيصية فيجعل إيجاب الاحتياط عند الشك، و أخرى يكون على أساس كمي أي قوة الاحتمال‏ بلحاظ مجموع الأحكام التي تتضمنها تلك الدائرة كما إذا كانت الأغراض اللزومية في دائرة الشبهات قبل الفحص أكثر من الترخيصية مثلا و ان كانت نوع غرض لزومي واحد ليس بأهم من غرض ترخيص واحد فيجعل إيجاب الاحتياط فيها أيضا تحفظا على الكمية الأكبر من تلك الأغراض، و ثالثة يكون على أساس كمي أي قوة الاحتمال و لكن لا بلحاظ النّظر المجموعي‏ إلى ما ضمن تلك الدائرة من الأحكام بل بلحاظ النّظر الاستغراقي إلى كل مورد فيرى ان هناك قوة لأحد الاحتمالين على الآخر فيجعل الحكم الظاهري على طبق ذلك الاحتمال و الّذي قد يكون إلزاميا و قد يكون ترخيصيا كعنوان ما أخبر به الثقة،

    و هذا القسم من جعل الحكم الظاهري هو الّذي تكون مثبتاته حجة على القاعدة كما سوف يأتي البحث عنه مفصلا في موضعه بخلاف القسمين السابقين.

    ثم انه ربما لا يوجد مرجح كيفي و لا كمي في شبهة فحينئذ قد تصل النوبة إلى إعمال المولى لمرجحات ذاتية أي غير مربوطة بالواقع المشتبه بل لخصوصيات نفسية و نحوها فيرجح أحد الحكمين على أساس ذلك و لا محذور في ذلك، و لا ينافي ذلك مع طريقية الحكم الظاهري كما لا يستلزم التصويب لأن هذا الترجيح كان في طول التساوي بين الحكمين الواقعيين المتزاحمين في مقام الحفظ.

    و على ضوء ذلك نقول في المقام بان جملة من الأصحاب ذكروا ان الاستصحاب غير ناظر إلى الأحكام الواقعية و ملاكاتها و انما هو مجرد تعبد ظاهري صرف كأصالة الإباحة.

    و هذا الكلام غير صحيح لما عرفت من ان مثل أصالة الإباحة أيضا مجعول لحفظ الملاكات و الأغراض الواقعية الترخيصية المتزاحمة مع الأغراض اللزومية و لكن لا على أساس قوة الاحتمال بل على أساس نوعية المحتمل- المرجح الكيفي-.

    و ذكر آخرون ان الاستصحاب كأصالة الاحتياط في التحفظ على الواقع بقطع النّظر عن مسألة الأمارية و الكاشفية.

    و هذا التعبير يرجع بحسب تعبيراتنا إلى ان الاستصحاب جعل على أساس المرجح الكيفي لا الكمي. و هذا أيضا غير صحيح، لأن جعل حكم ظاهري على‏

    بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 11

    أساس المرجح الكيفي انما يعقل في مثل أصالة الاحتياط أو الحل لا الاستصحاب الّذي لا يكون نوع المحتمل مشخصا فيه لأن الاستصحاب قد يكون استصحابا لحكم إلزاميّ و قد يكون استصحابا لحكم ترخيصي فلا تميز لنوع الحكم في موارد جريان الاستصحاب ليعقل ان يكون الترجيح على أساسه.

    و الصحيح: انه يمكن ان يكون جعل الاستصحاب كحكم ظاهري على أساس الترجيح بقوة الاحتمال بالنظر المجموعي بان يكون المولى معتقدا بقاء أكثر الحالات السابقة المتيقنة في دائرة اليقين السابق و الشك اللاحق. و يمكن ان يكون على أساس الترجيح بقوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي أي أمارية الحالة السابقة أو اليقين السابق على البقاء في نفسه. و يمكن ان يكون على أساس الترجيح بعامل ذاتي لا موضوعي بعد فرض التساوي في المرجحات الموضوعية الكيفية و الكمية في موارد اليقين السابق و الشك اللاحق و لتكن النكتة الذاتيّة للترجيح هي الانسجام مع الميل و الرغبة الشخصية للمكلف للسير على وفق يقينه السابق. [↑](#footnote-ref-49)
49. **مباحث الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص35**

    الأمارات الترخيصيّة:

    ثمّ إنّ موارد الأمارات الترخيصيّة يكون المرجّح الاحتماليّ و المحتمليّ كلاهما ثابتا فيها، و ليس الثابت خصوص المرجّح الاحتماليّ الّذي أوجب أماريّة الأمارة.

    و الدليل على ذلك أمور:

    مباحث الأصول، ج‏3، ص: 36

    أوّلا: أنّنا لا نحتمل الفرق بين موارد الأخبار المرخّصة و موارد الشبهات التي لم يرد فيها خبر، بأن تكون الأغراض الترخيصيّة في موارد تلك الشبهات أهمّ، و لا تكون في موارد تلك الأخبار أهمّ.

    و ثانيا: أنّ دليل أصالة البراءة شامل لمورد الأخبار المرخّصة على ما هو مختارنا من أنّ حكومة الأمارة على الأصل إنّما هي في مورد التخالف بينهما لا في مورد التطابق.

    و ثالثا: أنّ نفس دليل حجّيّة الخبر ظاهر في أنّه جعل الخبر حجّة لتغيير الوظيفة- أي أنّ الوظيفة بقطع النّظر عن حجّيته و أماريّته تكون هي الرجوع إلى الأصول الفوقانيّة-، و إنّما جعل الخبر حجّة لأنّ ذلك قد يغيّر الوظيفة كما لو كان الأصل ترخيصيّا و الخبر إلزاميّا، إذن فالوظيفة في الخبر الترخيصيّ بقطع النّظر عن أماريّة الخبر و ما يشتمل عليه من المرجّح الاحتمالي هي الرجوع إلى البراءة، و هذا دليل على ثبوت المرجّح المحتملي لجانب الترخيص.

    و رابعا: أنّنا إذا استظهرنا من الدليل أنّ مصلحة ما اقتضت أن يجعل المولى تشريعه وفق حالة مولى لا يعلم الغيب [1]، و لذا وصلت النوبة إلى جعل الأمارة، إذن فكأنّه غير عالم بأنّه من باب الصدفة وجدت الترخيصات الأهمّ كمّا أو كيفا في غير موارد الخبر لا في الأخبار المرخّصة.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
    [1] قد مضى في التعليق السابق النقاش في هذا الاستظهار.

    بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص350

    الجهة الأولى- تقديم الأمارة على أصالة البراءة و الوجه فيه أخصية دليل حجية الأمارة عن البراءة، و لا يتوهم ان النسبة بينهما عموم من وجه لحجية الأمارة في مورد الترخيص أيضاً و جريان البراءة في مورد فقدان الأمارة أيضاً لأنه ليس المقصود التخصيص الحرفي و انما المقصود ملاك التخصيص فان دليل حجية الأمارة لو ألغينا إطلاقه للأمارة الملزمة لزم إلغاء مفادها رأساً إذ ثبوت الترخيص في مورد الأمارة الترخيصية ليس بملاك الأمارة لكفاية الشك و عدم ثبوت الإلزام في التأمين فتكون حجية الأمارة أشبه باللغو عرفاً.

    اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص355

    يمكن أن يناقش في الوجه الأوّل: بأنّ حجّية الامارة الترخيصية تختلف في الثمرة عن حجّية البراءة من حيث كونها محرزة للحكم الواقعي و آثارها أو تقوم مقام القطع الموضوعي في الآثار، أو من حيث تقدمها على الاستصحابات الالزامية، بخلاف البراءة الشرعية، بل الحكم الترخيصي الامارتي حيث يكون بملاك قوّة الاحتمال، فيختلف ذاتاً عن الحكم الترخيصي بملاك نوع المحتمل، فلا لغوية.

    إلّا انّ هذا الاشكال يمكن الاجابة عليه بعدم كفاية هذا المقدار لدفع اللغوية العرفية. [↑](#footnote-ref-50)
50. قوة الاحتمال بالنظر المجموعي الذي يمكن استكشاف منه حجية اللوازم للامارة هو قوة الاحتمال على نحو الموضوعية وهذا ذكره السيد الحائري في مسالة التفرقة بين لوازم الامارة وبين الشهرة فان قوة الاحتمال إذا كانت كافية في حجية اللوازم فانها كافية في حجية الشهرة ، فأجاب بانها بالنظر المجموعي قد لا تكون متوفرة في الشهرة وان كانت متوفرة في اللوازم ...

    **مباحث الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص32**

    و لا يخفى أنّنا لو جعلنا المقياس في أماريّة الأمارة و حجّيّة مثبتاتها كون ملاك الحجّيّة أقوائيّة الاحتمال بالمعنى المقابل للترجيح الكمّيّ بغلبة الصدق، ورد النقض على ذلك بأنّه لو ثبتت حجّيّة لوازم خبر الثقة ببيان أنّ تمام الملاك في حجّيّته كان هو الكشف، و هو ثابت في اللوازم بنفس درجة ثبوته في الدلالة المطابقيّة، للزمت من ذلك حجّيّة كلّ ظنّ يساوي الظنّ الناشئ من خبر الثقة، أو كلّ أمارة تساوي خبر الثقة في الكشف، لأنّ الملاك للحجّيّة كان هو الكشف الموجود هنا أيضا. أمّا إذا أدخلنا في الحساب المرجّح الكمّيّ في الصدق فقد انتفى هذا النقض، إذ يجاب عليه‏

    مباحث الأصول، ج‏3، ص: 33

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
    - عندئذ، بأنّ من المحتمل أن يكون الحساب الكمّيّ في الشهرات مثلا، بعد جعل الحجّيّة لخبر الثقة قد اختلف عنه لو لا حجّيّة خبر الثقة، فصحيح: أنّ الشهرة كخبر الثقة تصيب الواقع في ثمانين بالمائة من مواردها مثلا، لكن بعد جعل الحجّيّة لخبر الواحد قد انحفظت بسببها الأغراض الكامنة في الشهرات المطابقة لأخبار الثقات، و لم تبق عدا الأغراض الكامنة في موارد الشهرات التي لم يرد على طبقها خبر ثقة، و لا نعلم أنّ تلك الشهرات أيضا تكون نسبته الصادقة منها إلى الكاذبة ثمانين بالمائة مثلا، فمن المحتمل أنّ حساب الكمّ قد انقلب في نظر المولى عمّا كان عليه قبل حجّيّة خبر الثقة، و لهذا اكتفي المولى بجعل الحجّيّة لخبر الثقة، و كانت الغلبة في ما بقي من الشهرات لملاك الترخيص، فلم يجعل الشهرة حجّة كي نرجع إلى البراءة و نثبت بها الترخيص.

    و لا يأتي عين هذا البيان في جانب لوازم خبر الثقة بأن يقال: لعلّ حجّيّة الدلالة المطابقيّة لم تبق مجالا لجعل الحجّيّة في المثبتات، لأنّ قسما من مواردها صادفت التطابق مع دلالات مطابقيّة أخرى، فلعلّ نسبة الكمّيّة فيما في ما بقي منها قد انقلبت، فلم يبق مبرّر لجعل الحجّيّة للمثبتات.

    فإنّه يقال في مقام الجواب على ذلك: إنّنا نشير إلى ذاك العدد من أخبار الثقات التي لم ترد دلالة مطابقيّة في روايات أخرى على طبق مثبتاتها. و نقول: إنّ هذا العدد من الأخبار نسبة مساهمة مداليلها المطابقيّة في خلق المرجّح الكمّيّ لجانب الصدق في أيّ دائرة تفترض لا تكون أكبر من نسبة مساهمة مثبتاتها في خلق ذاك المرجّح حينما تجعل في نفس تلك الدائرة بدلا عن الدلالات المطابقيّة، إذ المفروض أنّه لا يحتمل كذب اللوازم مع صدق المطابقيّة، فنستدلّ بحجّيّة دلالاتها المطابقيّة على حجّيّة اللوازم. [↑](#footnote-ref-51)
51. بيان ذلك أن الامارات المعتبرة عند العقلاء في مقاصدهم الشخصية والاجتماعية علی اقسام:

    القسم الأول: الاطمينان الشخصي الناشئ من المناشئ العقلائية لا من مثل قراءة الكف والرمل والاحلام بل من تجميع الاحتمالات مثلاً في محور واحد. وفي هذا القسم لابد من الأخذ بلوازمه لعدم امكان الانفكاك بين الملزوم واللازم في الصفات النفسية الادراكية. [↑](#footnote-ref-52)
52. القسم الثاني: الاحتمال الذي لم يصل الی حد الاطمينان ولكنه في مورد وجوب الاحتياط وقد ذكرنا في محله ان الاحتمال كاشف عن الواقع إلا انه كاشف ناقص. وليس العلم الا تجميع الاحتمالات في المحور الواحد بنحو تام اي مع عدم احتمال الخلاف. والطريقة العقلائية في هذه الموارد هي المقايسة بين قوة الاحتمال واهمية المحتمل.. فاذا كان المحتمل مهمّاً والاحتمال غير موهوم يأخذون به. وفي هذا القسم يمكن الانفكاك بين الملزوم واللازم لامكان الاهمية في الملزوم دون اللازم مع تساويهما في الاحتمال ضرورة عدم امكان الانفكاك في الصفات الادراكية كما قلنا. والاحتياط الشرعي ــ لو فرض جعله ــ ليس في واقع الامر الا ابراز اهمية المحتمل كما أن البراءة الشرعية ليست في الواقع الا ابرازا لعدم اهمية المحتمل. [↑](#footnote-ref-53)
53. القسم الرابع: ما يعتبر حجة عند العقلاء من جهة تتميم الكشف الناقص الادراكي كما اذا قلنا بأن خبر الثقة يستلزم كشفاً ناقصاً بمعنی ايجابه الاحتمال بدرجة معتدّ بها واعتبره الشارع حجة بمعنی انه ألغی احتمال الخلاف وكذلك قول الطبيب وساير اهل الخبرة الذين يرجع اليهم العقلاء فيما يحتاج تشخيصه الی تقوية الحدس كالمقومين مثلاً.

    ففي هذا القسم يعتبر هذا الكشف الناقص حجة بالنسبة الی اللازم كحجيته بالنسبة الی الملزوم عند العقلاء. ولكننا لا نقول بحجية خبر الثقة بل نقول بحجية الخبر الموثوق الصدور بموجب تجميع الاحتمالات من جهة المخبر وخصوصيات الخبر والقرائن المحتفة والوضع والزمان الذي صدر فيه. وهذا هو الصحيح عند القدماء وقد اعترف الشيخ قدس سره بعد ذكر أدلة حجية الخبر ان غاية ما تدل عليه هو هذا النوع من الخبر. وأما البينة فانا لا نقول بحجيتها الا في مورد المنازعة لعدم تمامية دليل حجيتها يقول مطلق. نعم يؤخذ بلازمها في مورد الحجية لكونها كاشفاً ناقصاً اتمه الشارع. [↑](#footnote-ref-54)
54. القسم السادس: ظواهر الالفاظ. واعتبارها انما هو من جهة العهود والمواثيق الاجتماعية فكل فرد من المجتمع بموجب القوانين الاجتماعية ملتزم بظواهر كلامه ومأخوذ بلوازمه بموجب تعهده. فلا يعتنی بدعواه عدم الجد وعدم ارادة المعنی وغير ذلك ما لم تقم قرينة علی ارادة خلاف الظاهر.

    وفي هذا القسم يؤخذ بلوازم الكلام بينة كانت أو غير بينة الا انها محدودة بحدود اعتبار العقلاء له. ولذلك ذكروا ان اصالة العموم لا تثبت التخصص في ما اذا دار الامر بينه وبين التخصيص فلا يؤخذ بعكس نقيض العام الذي هو لازمه. [↑](#footnote-ref-55)
55. الوجه الرابع: ما ذكره السيد الخوئي «أيده الله» كما في مباني الاستنباط وهو أن أدلة حجية الامارات قاصرة عن اثبات الحجية لها في لوازمها إلا ان ذلك يثبت ببناء العقلاء علی حجية ظواهر الالفاظ فانها حجة عندهم في اثبات مطلق اللوازم فاذا قامت أمارة علی شيء نتمسك في اثبات لوازمه بظاهر اللفظ الحاكي عن المؤدی.

    والجواب عنه ان حجية الظواهر لا تجدي لولا انضمام حجية نفس الامارة ولذا لا يمكن التمسك بظاهر اخبار غير الثقة حتی في مدلوله المطابقي فاذا كان دليل حجية الامارة قاصرة عن شمول اللوازم فلا أثر لحجية الظواهر فلابدّ من ملاحظة دليل حجية الامارة والأخذ به من حيث الشمول للوازمها وعدمه.

    أي انما نبني على حجية اللوازم لبناء العقلاء على حجية الظهور ويتعدى الى حجية اللوازم ... [↑](#footnote-ref-56)
56. نهاية الأفكار ؛ ج‏1 ؛ ص162

    نظير ما لو ورد خطاب على وجوب إكرام كلّ عالم و قد علم من الخارج بعدم وجوب إكرام زيد لكنه يشك في أنّه مصداق للعالم حقيقة كي يكون خروجه عن الحكم من باب التخصيص أو انّه لا يكون مصداقا للعالم كي يكون خروجه من باب التخصّص، و لكنّه نقول بقصور أصالة العموم و الإطلاق عن إفادة إثبات ذلك فانّ عمدة الدّليل على حجيته انّما كان هو السّيرة و بناء العرف و العقلاء، و القدر المسلّم منه إنّما هو في خصوص الشكوك المرادية و هو لا يكون إلّا في موارد كان الشّك في خروج ما هو المعلوم الفرديّة للعامّ عن حكمه، و حينئذ فلا يمكننا التمسّك بالأدلّة المزبورة لإثبات الوضع لخصوص الطّلب الإلزامي خصوصا بعد ما يرى من صدقه أيضا على الطّلب الاستحبابي، كما هو واضح. هذا كلّه بالنسبة إلى الوضع. [↑](#footnote-ref-57)
57. عبر في تقرير الرباني بالاحتمال القوي ص 247 ، بينما في تقرير المهري فعبر بالاحتمال غير الموهوم فبينهما اختلاف

    القسم الثاني: الاحتمال الذي لم يصل الی حد الاطمينان ولكنه في مورد وجوب الاحتياط وقد ذكرنا في محله ان الاحتمال كاشف عن الواقع إلا انه كاشف ناقص. وليس العلم الا تجميع الاحتمالات في المحور الواحد بنحو تام اي مع عدم احتمال الخلاف. والطريقة العقلائية في هذه الموارد هي المقايسة بين قوة الاحتمال واهمية المحتمل.. فاذا كان المحتمل مهمّاً والاحتمال غير موهوم يأخذون به. وفي هذا القسم يمكن الانفكاك بين الملزوم واللازم لامكان الاهمية في الملزوم دون اللازم مع تساويهما في الاحتمال ضرورة عدم امكان الانفكاك في الصفات الادراكية كما قلنا. والاحتياط الشرعي ــ لو فرض جعله ــ ليس في واقع الامر الا ابراز اهمية المحتمل كما أن البراءة الشرعية ليست في الواقع الا ابرازا لعدم اهمية المحتمل. [↑](#footnote-ref-58)
58. دعوى قبال دعوى [↑](#footnote-ref-59)
59. قال في مباني الاستنباط 4 ص 152

    نعم الخبر والبينة وغير ذلك- من الامارات التي ترجع الى مقولة اللفظ- حجة حتى بالاضافة الى اللوازم فيما اذا ثبت المدلول المطابقي، ولو كان المخبر غير ملتفت الى الملازمة، بل ولو كان منكرا لها، كما اذا اخبر ذو اليد بملاقاة الماء القليل يد شخص او قامت البينة على ذلك، فانه يحكم بنجاسته على تقدير العلم بكفر ذلك الشخص وان كان المخبر منكرا لكفره او غير ملتفت اليه، لكن ذلك ليس من جهة ادلة حجية قول ذي اليد او البينة، لعدم شمولها- على ما عرفت- بل من جهة ان مداليل الالفاظ حجة ببناء العقلاء حتى بالاضافة الى المدلول الالتزامي، فالحجية هنا إنما هي بملاك‌ حجية الظواهر، لا بملاك حجية الخبر أو البينة. و(كيف كان) فما أفاده قدس سره- في وجه حجية مثبتات الامارات- لا دليل عليه.

    أقول ظاهر كلامه ان اللوازم التي من سنخ الظهور هي الحجة... اللهم الا ان يكون المراد ان الحجية للظهور تقتضي حجية اللوازم حتى التي ليست من سنخ الظهور [↑](#footnote-ref-60)
60. مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص185

    و ثانياً: أنّا ننقل الكلام إلى الأمارات، فانّه لا دليل على حجية مثبتاتها.

    و ما ذكره من أنّ العلم الوجداني بشي‏ء يقتضي ترتب جميع الآثار حتى ما كان‏ منها بتوسط اللوازم العقلية أو العادية، فكذا العلم التعبدي، غير تام لأنّ العلم الوجداني إنّما يقتضي ذلك، لأنّه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة، فترتب آثار اللازم ليس من جهة العلم بالملزوم، بل من جهة العلم بنفس اللازم المتولد من العلم بالملزوم، و لذا يقولون: إنّ العلم بالنتيجة يتولد من العلم بالصغرى و العلم بالكبرى، فانّ العلم بالصغرى هو العلم بالملزوم، و العلم بالكبرى هو العلم بالملازمة، فيتولد من هذين العلمين العلم الوجداني باللازم و هو العلم بالنتيجة، بخلاف العلم التعبدي المجعول، فانّه لا يتولد منه العلم الوجداني باللازم و هو واضح، و لا العلم التعبدي به لأنّ العلم التعبدي تابع لدليل التعبد، و هو مختص بالملزوم دون لازمه لما عرفت من أنّ المخبر إنّما أخبر عنه لا عن لازمه.

    فالذي تحصّل‏ مما ذكرناه في المقام: أنّ الصحيح عدم الفرق بين الأمارات و الاستصحاب، و عدم حجية المثبتات في المقامين، فانّ الظن في تشخيص القبلة و إن كان من الأمارات المعتبرة بمقتضى روايات خاصة واردة في الباب، لكنّه إذا ظنّ المكلف بكون القبلة في جهة، و كان دخول الوقت لازماً لكون القبلة في هذه الجهة لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبلة في هذه الجهة، فلا ينبغي الشك في عدم صحة ترتيب هذا اللازم و هو دخول الوقت، و عدم جواز الدخول في الصلاة. نعم، تكون مثبتات الأمارة حجةً في باب الاخبار فقط، لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم و لو مع الوسائط الكثيرة، ففي مثل الاقرار و البينة و خبر العادل يترتب جميع الآثار و لو كانت بوساطة اللوازم العقلية أو العادية، و هذا مختص بباب الاخبار و ما يصدق عليه عنوان الحكاية، دون غيره من الأمارات. [↑](#footnote-ref-61)
61. الاستصحاب ؛ النص ؛ ص150

    و التحقيق في المقام أن يقال: أمّا وجه حُجّية مُثبتات الأمارات فهو أنَّ جميع الأمارات الشرعيّة إنّما هي أمارات عقلائيّة أمضاها الشارع، و ليس فيها ما تكون حُجّيتها بتأسيس من الشرع، كظواهر الألفاظ و قول اللّغويّ على القول بحُجّيته، و خبر الثقة و اليد و قول ذي اليد على القول بحُجّيته، و أصالة الصحّة على القول بأماريّتها؛ فإنّها كلّها أمارات عقلائيّة لم يردع عنها الشارع، فراجع أدلّة حُجّية خبر الثقة ترى‏ أنّها ليست بصدد التأسيس، بل جميعها بصدد الإمضاء لبناء العقلاء، فآية النبأ ظاهرها الردع عن العمل بقول الفاسق، فيظهر منها أنَّ بناءهم هو العمل بقول الثقة مطلقاً أو خصوص غير الفاسق، إلّا أنّهم لا يعلمون فسق الوليد ، فأخبر اللَّه تعالى‏ به.

    و بالجملة يظهر منها أنَّ العمل بخبر الثقة كان مورد بنائهم و ارتكازهم، و كذا الحال في غيرها من الأخبار التي بلغت حدّ الاستفاضة أو التواتر ، و هذا حال خبر الواحد الوارد فيه الآيات و الأخبار، فكيف بغيره ممّا هو خالٍ غالباً عن الدليل اللفظي، و ما ورد فيه بعض الروايات تكون إمضائيّة أيضاً كاليد ؟!

    فلا إشكال في أنَّ الأمارات مطلقاً عقلائيّة أمضاها الشارع، و معلوم أنَّ بناء العقلاء على العمل بها إنّما هو لأجل إثباتها الواقع، لا للتعبّد بالعمل بها، فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه و ملزوماته و ملازماته بعين الملاك الذي لنفسه، فكما أنَّ العلم بالشيء موجب للعلم بلوازمه و ملزوماته و ملازماته مطلقاً، فكذلك الوثوق به مُوجب للوثوق بها.

    و كذا الحال بالنسبة إلى احتجاج الموالي على العبيد و بالعكس، فكما يحتجّ العقلاء بقيام الأمارة على الشي‏ء، كذلك يحتجّون على لوازمه و ملزوماته و ملازماته مع الواسطة أو بلا واسطة شي‏ء، و لو حاولنا إثبات حُجّية الأمارات بالأدلّة النقليّة لما أمكن لنا إثبات حُجّية مُثبتاتها، بل و لا لوازمها الشرعيّة إذا كانت مع الواسطة الشرعيّة، كما سيأتي التعرّض له إن شاء اللَّه‏ ، هذا حال الأمارات.

    الاستصحاب، النص، ص: 152

    حال مُثبتات الاصول‏

    و أمّا الاصول: و عمدتها الاستصحاب، فالسرّ في عدم حُجّية مُثبتاتها، و حُجّية لوازمها الشرعيّة، و لو مع الوسائط إذا كان الترتّب بين الوسائط كلّها شرعيّاً يتّضح بعد التنبيه على أمرين:

    أحدهما: أنَّ اليقين إذا تعلّق بشي‏ء له لازم و ملازم و ملزوم، و كان لكلّ منها أثر شرعيّ، يصير تعلّق اليقين به موجباً لتعلّق يقين آخر على لازمه، و يقين آخر على ملازمه، و يقين آخر على ملزومه، فتكون مُتعلّقات أربعة، كلّ واحد منها مُتعلّق ليقين مُستقلّ و إن كان ثلاثة منها معلولة لليقين المُتعلّق بالملزوم.

    لكن يكون لزوم ترتيب الأثر على كلّ مُتعلَّق لأجل استكشافه باليقين المُتعلّق به، لا اليقين المُتعلّق بغيره من ملزومه أو لازمه أو مُلازمه، فإذا تيقّنت بطلوع الفجر، و علمت منه خروج اللّيل و دخول يوم رمضان، و كان لطلوع الفجر أثر، و لخروج الليل أثر، و لدخول يوم رمضان أثر، لا يكون لزوم ترتيب الأثر على كلّ موضوع إلّا لأجل تعلّق العلم به، لا لأجل تعلّقه بغيره من لازمه أو ملزومه أو مُلازمه.

    و كذا إذا تيقّنت بحياة زيد، و حصل منه يقين بنبات لحيته، و يقين آخر ببياضها، و كان لكلّ منها أثر شرعيّ، يجب ترتيب أثر حياته للعلم بها، و نبات لحيته للعلم به، لا للعلم بحياته، و ترتيب أثر بياضها للعلم به، لا بنبات اللّحية أو الحياة، فالعلم بكلّ مُتعلّق موضوع مستقلّ لوجوب ترتيب أثره، و إن كان بعض العلوم معلولًا لبعض آخر.

    ثانيهما: أنَّ الكبرى الكلّية في الاستصحاب و هي قوله:

    (لا ينقض اليقين بالشكّ):

    إمّا أن يكون المُراد منها هو إقامة المشكوك فيها مقام المُتيقّن في ترتيب الآثار،

    الاستصحاب، النص، ص: 153

    فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المُتيقّن على المشكوك فيه، كما هو الظاهر من الشيخ و من بعده من الأعلام‏ .

    و إمّا أن يكون المُراد منها إبقاء اليقين في اعتبار الشارع و إطالة عمره، و عدم نقضه بالشكّ، لكونه أمراً مُبرماً لا ينقض بما ليس كذلك، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشكّ هو التعبّد ببقاء اليقين الطريقيّ في مقام العمل‏ ، و لا يلزم منه صيرورة الاستصحاب طريقاً و أمارة كما ذهبنا إليه سالفاً ؛ لما عرفت في محلّه من أنَّ اليقين السابق لا يمكن أن يكون طريقاً و أمارة على الشي‏ء المشكوك في زمان الشكّ‏ ، فلا يمكن أن يكون اعتبار بقاء اليقين إلّا إيجاب العمل على طبق اليقين الطريقيّ؛ أي التعبّد ببقاء المُتيقّن، فتصير نتيجة الاعتبارين واحدة، و هي وجوب ترتيب الآثار في زمان الشكّ، و إن كان الاعتباران مُختلفين، و طريق التعبّد بوجوب ترتيب الأثر مُختلفاً، كما ستأتي الإشارة إليه‏ .

    إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ قوله:

    (لا ينقض اليقين بالشكّ)

    إن كان بمعنى‏ تنزيل المشكوك فيه منزلة المُتيقّن في الآثار فلا يترتّب عليه بهذا الدليل إلّا آثار نفس المُتيقّن دون آثار الآثار؛ أي لوازم اللّوازم الشرعيّة، و إن كان الترتّب شرعيّاً، فضلًا عن آثار اللّوازم و الملزومات و المُلازمات العقليّة و العاديّة، و ذلك لوجهين:

    الأوّل: أنَّ آثار المُتيقّن ليست إلّا ما يترتّب عليه و يكون هو موضوعاً لها، و أمّا أثر الأثر فيكون موضوعه الأثر لا المُتيقّن، كما أنَّ أثر اللّازم أو الملزوم أو المُلازم مُطلقاً يكون‏

    الاستصحاب، النص، ص: 154

    موضوعه تلك الامور لا المُتيقّن، و معنى‏

    (لا ينقض اليقين بالشكّ)

    بناءً عليه أنَّ رتّب آثار المُتيقّن على المشكوك فيه، و الفرض أنَّه لم يتعلّق اليقين إلّا بنفس المُتيقّن، فإذا تعلّق اليقين بحياة زيد دون نبات لحيته، و شكّ في بقائها، يكون التعبّد بلزوم ترتيب الأثر بلحاظ أثر المُتيقّن؛ و هو ما يترتّب على الحياة المُتيقّنة، لا ما ليس بمُتيقّن كنبات اللّحية؛ فإنَّ التنزيل لم يقع إلّا بلحاظ المُتيقّن و المشكوك فيه. و ذلك من غير فرق بين الآثار المُترتّبة على الوسائط الشرعيّة و العاديّة و العقليّة.

    و ليس ذلك من جهة انصراف الأدلّة عن الآثار الغير الشرعيّة ، أو عدم إطلاقها ، أو عدم تعقّل جعل ما ليس تحت يد الشارع‏ ، كما ذهب إلى‏ كلٍّ ذاهب، بل لقصور الأدلّة، و خروج تلك الآثار موضوعاً و تخصّصاً، و هذا الوجه يظهر من كلام الشيخ أيضاً.

    و الثاني: أنَّ دليل الأصل لا يمكن أن يتكفّل بآثار الآثار، و آثار الوسائط و لو كانت شرعيّة؛ لأنَّ الأثر إنّما يكون تحقّقه بنفس التعبّد، و لا يمكن أن يكون الدليل المُتكفّل للتعبّد بالأثر مُتكفّلًا للتعبّد بأثر الأثر؛ لأنَّ أثر المُتيقّن مُتقدّم ذاتاً و اعتباراً على أثره؛ أي أثر الأثر، لكونه موضوعاً له، فلا بدّ من جعل الأثر و التعبّد به أولًا، و جعل أثر ذلك الأثر و التعبّد به في الرتبة المُتأخّرة عن الجعل الأوّل، و لا يمكن أن يكون الجعل الواحد و الدليل الفارد مُتكفّلًا لهما؛ للزوم تقدّم الشي‏ء على نفسه، و إثبات الموضوع بالحكم.

    و بالجملة: يرد في المقام الإشكال الذي ورد على أدلّة حُجّية خبر الثقة بالنسبة إلى الأخبار مع الواسطة .

    الاستصحاب، النص، ص: 155

    و لا يمكن دفعه بما دفع به الإشكال هناك؛ لإمكان أن يقال هناك: إنَّ قوله «صدّق العادل» قضيّة حقيقيّة تنطبق على كلّ مصداق وجد منها و لو كان مصداقاً تعبّدياً ، أو أن يقال: إنَّ العرف يحكم بإلغاء الخصوصيّة ، أو يدّعى العلم بالمناط؛ و أنَّ المصداق المُتحقّق بنفس دليل التعبّد لا بدّ و أن يترتّب عليه الأثر .

    و لا يأتي واحد منها في المقام؛ لأنَّ التعبّد بعدم نقض اليقين بالشكّ لا يوجب حصول مصداق تعبّدي من الشكّ و اليقين حتّى ينطبق عليه عدم نقضه به، فإذا علم بعدالة زيد، و شكّ فيها، يجب ترتيب آثار العدالة عليه لقوله:

    (لا ينقض اليقين بالشكّ)

    فيحكم بجواز الاقتداء به، و جواز شهادته في الطلاق، فإذا كان جواز الاقتداء و الشهادة فيه موضوعاً لأثرٍ شرعيّ فلا يمكن أن يكون دليل‏

    (لا ينقض)

    حاكماً بوجوب ترتّبه عليهما؛ لعدم تكفّل هذا التعبّد لإيجاد مصداق تعبّدي لقوله:

    (لا ينقض اليقين)

    حتّى يقال: إنَّه قضيّة حقيقيّة تشمل ما وجد بنفس التعبّد.

    كما لا يمكن دعوى إلغاء الخصوصيّة عرفاً أو العلم بالمناط بعد عدم كونه مصداقاً للكبرى و لو تعبّداً، و بعد كون ترتّب الأثر على الموضوع لأجل تعلّق اليقين و هو مفقود، فدعوى وحدة المناط أو إلغاء الخصوصيّة مُجازفة محضة.

    و ممّا ذكرنا يُعلم أنَّه لو كان معنى:

    (لا ينقض اليقين بالشكّ)

    هو التعبّد بإبقاء اليقين و إطالة عمره لما نفع في ترتّب آثار الوسائط الشرعيّة فضلًا عن غيرها؛ لعين ما ذكرنا من الوجهين.

    و ممّا ذكرنا يتّضح أيضاً: أنَّه لو كان دليل حُجّية الأمارات هو الأدلّة التعبّدية من الكتاب و السنّة لكانت مُثبتاتها أيضاً غير حُجّة؛ لأنَّ جعل الكاشفيّة و الطريقيّة

    الاستصحاب، النص، ص: 156

    - أو ما شئت فسمّه- للأمارات تعبّداً ليس إلّا ترتيب أثرها، مع أنَّ أثر كشف كلّ موضوع هو لزوم ترتيب أثره لا غير، و أمّا أثر موضوع آخر لازم له أو ملزوم له أو ملازم إنّما هو لأجل كشفه الخاصّ به، لا أثر كشف ملزومه أو لازمه أو مُلازمه، فلا يشمله دليل التعبّد.

    فالتحقيق: في الفرق بين الأمارات و الاصول في حُجّية مُثبتات الاولى دون الثانية هو ما عرفت. [↑](#footnote-ref-62)
62. نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص177

    (التنبيه السابع)

    قد اختلفوا في اعتبار مثبتات الأصول و عدم اعتبارها على قولين‏ بعد الوفاق‏ منهم ظاهراً على اعتبارها في الأمارات، و المشهور بين المتأخرين العدم و هو الأقوى خلافا لما يظهر من بعض المتقدمين (و تنقيح المقال) في المقام ان يقال: ان مرجع التنزيلات الواردة في أدلة الأصول بل الأمارات (اما) ان يكون إلى تنزيل من الشارع في مقام التشريع، نظير قوله: الطواف بالبيت صلاة، و نحوه من التنزيلات الراجعة إلى جعل حقيقة المماثل أو الأثر الثابت للمنزل عليه

    (و اما) ان يكون إلى الأمر بالبناء على ان المشكوك هو الواقع بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال المتمشية من المكلف بلا نظر إلى جعل الأثر أو المماثل أصلا؛ فيكون مرجع حرمة النقض في الاستصحاب إلى وجوب المعاملة مع اليقين أو المتيقن السابق معاملة بقائه‏ من حيث الجري العملي على طبقه حركة أو سكونا الراجع في الحقيقة إلى نحو ادعاء منه لبقاء اليقين أو المتيقن السابق و توسعته بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال المقصودة، لا بلحاظ جعل الأثر الشرعي، (فشرعية) تلك الأعمال كانت مستفادة من الأمر بالبناء بلحاظ استتباع الأمر بالبناء و تلك المعاملة بعنوان كونها أعمالا شرعية، لكونها محكومة بالاحكام الخمسة الظاهرية

    (و حيثما عرفت) ذلك نقول: انه على المعنى الأول الراجع إلى جعل الأثر الحقيقي أو المماثل لا مجال لتصحيح المثبت أصلا، و ذلك لا لقصور في إطلاق التنزيل، بل لعدم إمكان شموله لغير الآثار الشرعية، لوضوح ان التنزيل من كل شخص لا بد و ان يكون بلحاظ الآثار المتمشية من قبله، و الأثر المتمشى من الشارع في تنزيلاته الواردة في مقام التشريع لا يكون إلّا الآثار التي تنالها يد الجعل و الرفع التشريعي فلا يمكن شمولها لغيرها من الآثار العقلية أو العادية (فالمعقول) من حكم الشارع و تعبده بحياة زيد في استصحابها انما هو إثبات وجوب الإنفاق من ماله على زوجته و عدم جواز تقسيم ما له على ورثته و نحوهما من الآثار الشرعية الثابتة لعنوان المستصحب، لا ما يلازمه من الأمور العقلية أو العادية كنموه و نبات لحيته، لعدم كون هذه من الأمور القابلة للجعل و الرفع التشريعي، (و لا الآثار) الشرعية المترتبة عليه بتوسيط الأمور العادية أو العقلية، كوجوب التصدق المترتب بعنوان النذر على عنوان نموه و نبات لحيته، لأن ترتب هذه لا بد و ان يكون بتوسيط جعل الواسطة و قد فرضنا انه غير معقول، فلا يمكن شمول التنزيل حينئذ لمثل تلك الآثار

    (لا يقال): هذا إذا أريد من جعل تلك الآثار جعلها بتوسط جعل الواسطة (و اما) لو أريد جعلها بلا توسيط جعل الواسطة، فهو امر معقول في نفسه، فان للشارع في استصحاب حياة زيد جعل مطلق ما يترتب عليها من الآثار الشرعية أعم من كونه بلا واسطة أو معها، و مع إمكانه في نفسه يتمسك بإطلاق التنزيل لإثبات تلك الآثار

    (فانه يقال): ان ذلك و ان كان ممكناً في نفسه، و لكن المنصرف منه هو خصوص الآثار المترتبة على المستصحب بلا واسطة

    (ان قلت) على ذلك يلزم عدم شمول عموم التنزيل للآثار الشرعية مع الواسطة و لو

    نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 179

    كانت الواسطة أثراً شرعياً كما لو نذر ان يصلي ركعتين يوم الجمعة على تقدير حياة ولده يوم الجمعة و نذر أيضا ان يتصدق بما له على تقدير وجوب الصلاة عليه يوم الجمعة و هكذا، مع انه ليس كذلك قطعاً

    (قلت): ان شمول التنزيل لهذه الآثار الطولية انما هو من جهة ان قضية جعل الأثر في استصحاب الحياة لما كانت بعناية انه الأثر الواقعي يستتبع قهراً لتنزيل آخر بالنسبة إلى الأثر و هو وجوب الصلاة من حيث موضوعيته لوجوب التصدق و مثله مستتبع لجعل أثر آخر بالعناية المزبورة و هكذا (و هذا بخلاف) ما لو كانت الواسطة امراً عاديا أو عقلياً كنموه أو نبات لحيته، فانه لا يمكن شمول التنزيل للآثار الشرعية المترتبة بتوسيط الأمور المزبورة إلّا بفرض وقوع نفس الواسطة مستقلا مورداً لتنزيل مستقل من استصحاب أو غيره

    (و حينئذ) فعلى هذا المسلك لا محيص من القول بعدم حجية المثبت (هذا) كله بناء على رجوع مفاد التنزيل في لا تنقض إلى جعل الأثر أو المماثل

    (و اما) على ما هو التحقيق من رجوعه إلى وجوب المعاملة مع المتيقن السابق معاملة بقائه بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال بلا نظر إلى جعل الأثر خصوصا على المختار من تعلق النقض بنفس اليقين لا بالمتيقن و لو بتوسيط اليقين (فقد يقال): انه من الممكن حينئذ تصحيح الأصول المثبتة (بدعوى) ان مرجع التعبد بالبقاء في استصحاب الموضوع إلى التوسعة الصورية للمتيقن من حيث موضوعيته للأثر بلحاظ الأعمال المترتبة عليه، لا بلحاظ جعل الأثر الحقيقي أو المماثل للمتيقن أو لأثره، فلا قصور في شمول التنزيل و التعبد ببقاء المتيقن لمطلق ما يترتب عليه من العمل و لو بواسطة أثر عقلي أو عادي بأحد الوجهين المتقدمين، فانه من الممكن حينئذ التعبد ببقاء الحياة و توسعتها بلحاظ اثره الشرعي أو العقلي و العادي و التعبد به أيضا بلحاظ التعبد بأثره إلى ان ينتهي إلى العمل و لو بوسائط عديدة، لأن التعبد بالشي‏ء بلحاظ موضوعيته للأثر عين التعبد بأثره و وجود محموله أو ملازم له بملازمة عرفية موجبة للانتقال من التعبد به إلى التعبد بأثره و وجود محموله، و هكذا التعبد بوجود المحمول من حيث موضوعيته إلى ان ينتهي إلى العمل (و بعد) كفاية مجرد الانتهاء إلى الأثر العملي في صحة التعبد بالشي‏ء من أول‏

    نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 180

    السلسلة المنتهى إليه و لو بوسائط عديدة، فلا بأس بالتشبث بإطلاق دليل التنزيل لمطلق ما يترتب عليه من الأثر الشرعي و لو بوسائط عديدة (و لا مجال) حينئذ للتشبث في نفي الأصول المثبتة بما تقدم من ان التعبد بالشي‏ء لا بد و ان يكون بلحاظ التعبد بأثره الشرعي لا العقلي و العادي لعدم كونهما مما تناله يد الجعل و الرفع التشريعي، إذ ذلك انما يتوجه إذا كان التنزيل في المقام راجعاً إلى إنشاء جعل الأثر الحقيقي كما هو المسلك الأول، لا إلى مجرد التعبد بوجود المتيقن الراجع إلى التوسعة الصورية لوجوده بلحاظ ما يترتب عليه من العمل، فان مثل هذا النحو من التوسعة في الآثار العقلية و العادية بلحاظ ما يترتب عليها من العمل امر ممكن و تكون من شئون الشارع؛ نظير توسعة الموضوعات الخارجية (كما انه) لا مجال لنفي اعتبارها من جهة الانصراف المدعي في المقام إلى الأثر بلا واسطة، فانه على ما ذكرناه من التقريب يكون التعبد بالشي‏ء من حيث موضوعيته للأثر من أول السلسلة المنتهى بوسائط عديدة إلى العمل تعبداً بالأثر بلا واسطة كما هو ذلك في فرض كون الوسائط أموراً شرعية و لذا يكتفي في ترتب الأثر مع الواسطة بالاستصحاب الجاري في أول السلسلة المنتهى إلى العمل بالتقريب المتقدم (و حينئذ) فلا يندفع هذه الشبهة إلّا بدعوى انصراف هذه التنزيلات إلى تطبيق القضايا الشرعية و توسعة موضوعاتها، و إلّا فمع الانصراف المزبور لا يكاد شمولها لغيرها من القضايا العقلية و العادية كما هو الشأن في مثل حديث الرفع و نحوه (و بذلك) يفرق بين ان يكون الأثر الشرعي المترتب على المتيقن بتوسيط امر شرعي، فيترتب عليه بالاستصحاب الجاري في أول السلسلة، و بين ان يكون مترتباً عليه بتوسيط امر غير شرعي فلا يترتب عليه باستصحابه، حيث كان الفارق بين الفرضين ما ذكرناه من الانصراف المزبور، (و لعمري) ان مثل هذه الجهة هو العمدة في رفضهم الأصول المثبتة رأساً و اقتصارهم على نفس مؤدى الأصل أو ما يترتب عليه من القضايا الشرعية بلا واسطة عقلية أو عادية و عدم إثباتهم شيئاً من لوازم المؤدى و ملزوماته و لو كانت شرعية (لا ان ذلك) من جهة دعوى انصراف التنزيل إلى الأثر بلا واسطة، أو كون مؤدي دليل الأصل مجرد تطبيق العمل على المؤدى كما توهم (و إلّا) يلزم عدم شموله‏

    نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 181

    في الأصول الموضوعية للآثار الشرعية المترتبة على الآثار الشرعية الخارجة عن ابتلاء المكلف في زمان التعبد بالمؤدى، كما في الماء التالف الّذي غسل به الثوب النجس سابقاً أو توضأ به غافلا فشك بعد خروجه عن الابتلاء بتلف و نحوه في طهارته أو في إطلاقه (هذا) إذا أريد من تطبيق العمل على المؤدى تطبيقه عليه بجميع لوازمه (و اما) لو أريد به التطبيق في الجملة و لو بانتهائه إلى الأثر الشرعي (فيتوجه) عليه إشكال التفكيك بين اللوازم الشرعية المترتبة على المستصحب بتوسيط امر شرعي، و بين اللوازم الشرعية المترتبة بتوسيط أثر عقلي أو عادي بعد فرض اشتراكهما في الانتهاء إلى الأثر العملي (و بما ذكرنا) انقدح بطلان المسلك الأول الراجع إلى جعل مفاد التنزيل من باب جعل الأثر و المماثل بلا واسطة (إذ لازمه) تخصيص حجية الاستصحاب في الموضوعات بما إذا كان الموضوع مورد ابتلاء المكلف حين توجيه التكليف بعدم النقض، و لازمه عدم صحة استصحاب طهارة الماء التالف، أو إطلاقه في فرض ابتلاء المكلف بأثره و ملاقيه حين الشك في طهارته، أو إطلاقه، لامتناع جعل الأثر الحقيقي للماء التالف فعلا خصوصاً لو قيل بان الطهارة منتزعة من أحكام تكليفية قائمة بذات الموضوع من نحو جواز شربه و جواز استعماله في الوضوء و نحوه، و هو كما ترى (مضافا) إلى اقتضائه عدم جريانه في القسم الثاني من أقسام الكلي فيما لو كان المستصحب تكليفاً و أثراً شرعياً، كالوجوب المردد بين النفسيّ أو الغيري لواجب آخر قد علم بارتفاعه بنسخ و نحوه، لامتناع جعل كلي الأثر و القدر المشترك بلا كونه في ضمن فصل خاص، فانه كما يمتنع جعل الوجوب الواقعي عاريا عن الخصوصية النفسيّة أو الغيرية (كذلك) يمتنع جعل الوجوب الظاهري بلا كونه في ضمن إحدى الخصوصيّتين (و هذا) بخلاف المسلك المختار الراجع إلى كون نتيجة التنزيل مجرد التعبد بالمؤدى و الأمر بالمعاملة مع المتيقن السابق معاملة الباقي من حيث الجري العملي على طبقه حركة و سكونا، فانه عليه لا محذور في جريان الاستصحاب في الخارج عن الابتلاء في زمان الشك بلحاظ التعبد بأثره المبتلى به في زمان الشك من نحو طهارة الثوب المغسول به، و صحة الوضوء السابق و صلاته، كما لا محذور في التعبد ببقاء

    نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 182

    القدر المشترك في المثال بلحاظ الجري العمل على طبقه، كما انه على هذا المسلك بمقتضى الانصراف المدعي إلى القضايا الشرعية يصح التفكيك في الآثار مع الواسطة بين ما يكون ترتبه على المستصحب بواسطة شرعية، و بين ما لا يكون كذلك (نعم) لو أغمض عن الانصراف المزبور لا مجال لنفي الأصول المثبتة من جهة ابتلائها بوجود المعارض من طرف استصحاب العدم الجاري في الأثر العقلي المسبوق بالعدم (إذ ذلك) انما يتوجه في فرض كون مبنى حجية المثبت إطلاق التنزيل بلحاظ جعل الأثر الحقيقي و لو بالواسطة (و إلّا فعلى المختار) في مفاد هذه التنزيلات من كونه مجرد التعبد بوجود الشي‏ء و توسعته من حيث موضوعيته للتعبد بأثره بلا واسطة، و كذا التعبد به من حيث موضوعيته لأثر آخر إلى ان ينتهي إلى الأثر الشرعي العملي، فلا يتوجه الإشكال المزبور (فان) الشك في وجود الأثر العقلي الّذي هو أحد الوسائط بعد ان كان مسبباً عن الشك في وجود موضوعه و سببه و هو الحياة مثلا، فلا محالة يكون الأصل الجاري فيها من حيث موضوعيته للأثر حاكما على الأصل الجاري في نفس الأثر و رافعاً للشك عن وجوده، فيخرج بذلك عن عموم لا تنقض فلا يجري فيه أصل العدم حتى يعارض استصحاب الحياة (نعم) لو كان مقتضى الأصل الجاري في الأثر الّذي هو النموّ أو نبات اللحية توسعته حتى من حيث أثريته للحياة لا من حيث ذاته فقط، بحيث يستتبع توسعته من هذه الجهة توسعة في موضوعه و سببه، لكان للمعارضة المزبورة مجال، لاقتضاء كل من استصحاب الموضوع و الأثر نفي الشك عن الآخر و إخراجه عن عموم لا تنقض (و لكن) دون إثباته خرط القتاد، و معه يبقي الأصل الجاري في الموضوع بلا معارض (و حينئذ) فالعمدة في المنع عن اعتبار المثبت ما ذكرناه من انصراف هذه التنزيلات إلى تطبيق خصوص القضايا الشرعية المترتبة على المؤدى بلا واسطة، بلا نظر لها إلى غيرها من القضايا العقلية أو العادية كي يقتضى توسعته بلحاظ مطلق ما يترتب عليه من الأثر و لو بواسطة عقلية أو عادية.

    ثم ان ما ذكرناه من الانصراف المزبور غير مختص بمفاد خصوص‏

    نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 183

    التنزيلات الواردة في الأصول، بل هو جار في كل دليل مثبت لمثل هذه التنزيلات سواء فيه الأصول أو الأمارات فلا فرق بينهما من هذه الجهة (و انما الفرق) بينهما في التزامهم بحجية المثبت في الأمارات دون الأصول من جهة اقتضاء الطرق و الأمارات حكايات متعددة بالنسبة إلى المؤدى و لوازمه و ملزوماته و ملازماته، حيث انه بهذا الاعتبار ينطبق موضوع التنزيل على جميع تلك الحكايات فتكون الأمارة الواحدة باعتبار تعدد حكايتها بمنزلة أمارات متعددة قائمة بعضها على المؤدى و بعضها على لوازمه و بعضها على ملزوماته و ملازماته في انها باشتمالها على كل حكاية تكون مشمولة لدليل التصديق مستقلا بلحاظ التعبد بأثره في عرض الحكاية الأخرى، مع انصراف دليل التصديق في كل حكاية كما في التعبد بالأصول إلى توسعة خصوص القضايا الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة عقلية أو عادية (و هذا) بخلاف الأصول فانها من جهة عدم كشفها عن المؤدى و لوازمه و ملزوماته يكون التنزيل فيها مقصوراً على خصوص المؤدى بلحاظ التعبد بأثره الشرعي بلا واسطة عقلية أو عادية، فلا يكون المتعبد به في استصحاب الحياة مثلا الا عنوان المتيقن من حيث تيقنه به، بلحاظ ما يترتب عليه من الأثر الشرعي بلا واسطة، دون غيره مما هو لازمه أو ملزومه (فتكون) الأصول من هذه الجهة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع من اختصاص حرمة النشر في قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بما إذا تحقق من قبل الرضاع إحدى العناوين المحرمة بالنسب كعنوان الأم و عنوان الأخت أو العمة أو الخالة و نحوها، دون غيرها من العناوين الملازمة لها كعنوان أخت الأخت مثلا، و ان كان بينهما فرق من جهة أخرى من حيث كون الإشكال في الأصول المثبتة من جهة قصور دليل التنزيل عن الشمول للعناوين الملازمة، بلا إشكال في ثبوت أصل الكبرى، بخلاف باب الرضاع فان الإشكال فيه يكون من جهة ثبوت أصل الكبرى و هي حرمة أخت الأخت بهذا العنوان في باب النسب، بلا قصور في دليل التنزيل في الشمول لكل ما ثبت من الكبرى في النسب، ففي الحقيقة يكون بين البابين تمام المعاكسة من جهة الملاك و المناط، و لكن مثل هذه التفرقة لا يضر بما نحن بصدده من تنظير أحد البابين بالآخر، إذ يكفى في صحته مجرد اشتراكهما في عدم إثبات‏

    نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 184

    اللوازم و ان كان ذلك في كل باب بمناط غير المناط في الباب الآخر.

    و اما المنع عن تعدد الحكاية في الطرق و الأمارات، بتوهم عدم حكايتها الا عن خصوص المؤدى دون لوازمه و ملزوماته و ملازماته، بدعوى ان المخبر عن الشي‏ء كالموت و الحياة قد لا يلتفت إلى لوازمه كالنمو و نبات اللحية فضلا عما يستتبعه من اللوازم الشرعية مع وضوح ان حكاية الخبر عن الشي‏ء فرع التفات المخبر إليه و بدونه يستحيل الحكاية (فمدفوع) بان الأمر كذلك في الحكاية التصديقية الموجبة للإذعان بكون المؤدى مراداً للمتكلم لا مطلقا حتى بالنسبة إلى الحكاية التصورية (و اعتبار) خصوصها حتى في لوازم المؤدى و ملزوماته ممنوع جداً (بل نقول): انه بعد إحراز الحكاية التصديقية بالنسبة إلى المؤدى و المدلول المطابقي يكفى في صحة الأخذ بلوازمه و ملزوماته، مجرد حكاية الخبر عنها و لو تصورية الملاءمة مع القطع بعدم التفات المخبر و المتكلم إليها (و لذا ترى) بناء العرف و العقلاء في محاوراتهم و في باب الإقرار و غيره على الأخذ بلوازم الكلام الصادر من الغير و إلزامهم إياه بما يقتضيه كلامه من اللوازم حتى مع قطعهم بعدم التفات المتكلم إلى تلك اللوازم و غفلته عنها (و من الواضح) انه لو لا كفاية مجرد الدلالة التصورية في صحة الأخذ بلوازم المؤدى و ملزوماته لما صح منهم الأخذ بلوازم الكلام الصادر عن الغير و أخذه بما يقتضيه كلامه من اللوازم (نعم) لا بد في صحة الأخذ بها من إحراز الدلالة التصديقية بالنسبة إلى المؤدى و المدلول المطابقي، و بعد إحراز هذه الجهة و لو بالأصول العقلائية يؤخذ بجميع ما له من اللوازم و الملزومات بمقتضى الدلالة التصورية (و على فرض) تسليم اعتبار الدلالة التصديقية حتى بالنسبة إلى لوازم المؤدى و ملزوماته، نقول: انه يكفي في الحكاية المزبورة مجرد التفات المخبر و المتكلم إلى لوازم المؤدى و ملزوماته و لو بنحو الإجمال، بان لكلامه لازم و ملزوم و لا يحتاج إلى الالتفات التفصيليّ بالنسبة إليها، و مع تحقق ذلك بنحو الإجمال، لا قصور في شمول دليل التعبد بالأمارة لجميع ما يحكي عنه من المؤدى و لوازمه و ملزوماته (و بذلك) تمتاز الأمارات و الأدلة الاجتهادية عن الأصول في حجية المثبتات فيهما دون الأصول (و إلّا) فمع المنع عن تعدد الحكاية فيهما يشكل التفرقة

    نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 185

    بينهما و بين الأصول في حجية المثبتات. (و أقصى) ما قيل حينئذ في الفرق بينهما امران (أحدهما) ان الأمارة على الشي‏ء و ان لم تكن حاكية الا عن نفس المؤدى و لا كان التعبد بها الا تعبداً واحداً بمدلولها المطابقي (و لكن) التعبد بالمؤدى يشمل اللوازم المترتبة عليه و لو بوسائط عقلية أو عادية (و فيه ما لا يخفى) فانه بعد عدم كون التعبد بها الا تعبداً بمدلولها المطابقي، كيف يمكن دعوى شموله لما يتبعه من اللوازم، مع ان هذا الملاك موجود في الأصول أيضاً، فلم لا يقال به فيها، فيطالب بالفرق بينهما (و ثانيهما) ما عن بعض الأعاظم قدس سره فانه بعد التزامه بان للأمارة على الشي‏ء كحياة زيد لا تكون الا حكاية واحدة عن المؤدى و هو الحياة لا حكايات متعددة حكاية عن حياة زيد و حكاية عن نموه و نبات لحيته، قال: ان الوجه في حجية مثبتات الأمارة دون الأصول، هو ان الأمارة تكون محرزة للمؤدى و كاشفة عنه كشفاً ظنياً و ان الشارع بأدلة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها فصارت الأمارة ببركة دليل اعتبارها كاشفة عن الواقع و محرزة له كالعلم الوجداني و بعد انكشاف المؤدى يترتب عليه جميع ما له من الخواصّ و الآثار على قواعد سلسلة العلل و المعلولات (و حاصل) ما أفاده هو مقايسته الأمارة بالعلم الوجداني، بدعوى انه كما ان بالعلم الوجداني بشي‏ء كحياة زيد مثلا يترتب جميع ما للمعلوم من اللوازم و الآثار، كذلك بقيام الأمارة عليه، فانه بعد ان كان المجعول فيها هو الطريقية و الكاشفية و الوسطية في الإثبات، تصير الأمارة لا محالة ببركة دليل تتميم كشفها كاشفة عن الواقع كالعلم الوجداني فإذا قامت على حياة زيد فبنفس إثباتها للحياة يثبت قهراً جميع ما لها من الخواصّ و الآثار و لو بألف واسطة عقلية أو عادية على قواعد سلسلة العلل و المعلولات و لا يحتاج في إثبات اللوازم إلى حكاية الأمارة عنها كحكايتها عن المؤدى (بخلاف) الأصول العملية، فانه ليس فيها جهة كشف عن الواقع و لو ناقصا كي يكون المجعول فيها هو الطريقية، و انما المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على المؤدى، اما بالبناء على انه هو الواقع كالأصول المحرزة؛ أو بدونه كما في الأصول غير المحرزة، فلا يمكن المصير فيها إلى حجية المثبتات لعدم اقتضاء أدلتها أزيد من إثبات نفس المؤدى أو ما يترتب عليه من الحكم‏

    نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 186

    الشرعي بلا واسطة عقلية أو عادية (و فيه ما لا يخفى) فان حيثية الطريقية و الكاشفية و المحرزية بعد ما كانت بحقيقتها من الأمور التكوينية الخارجية، لا من الحقائق الاعتبارية الجعلية، فلا محالة يكون مرجع جعل الطريقية و الكاشفية للأمارة تأسيساً أو إمضاءً إلى الجعل بمعنى الادعاء و التنزيل بادعاء ما ليس بكاشف تام حقيقة كاشفاً تاماً المستلزم لتطبيق عنوانه على المورد بنحو من الادعاء و العناية، نظير جعل الحياة أو العدالة لزيد بالجعل التشريعي، و مرجع ذلك بعد احتياج التنزيل إلى الأثر الشرعي المصحح له و لو في طرف المنزل إلى الأمر بالمعاملة مع ما أدت إليه الأمارة معاملة الواقع في الجري العملي على طبقه و عدم الاعتناء باحتمال مخالفته للواقع، لكونه هو الّذي زمام امر رفعه و وضعه بيد الشارع و يصلح أيضا لتنجيز الواقع و قد تقدم تفصيل ذلك في الجزء الثالث من الكتاب عند البحث عن قيام الطرق و الأصول مقام القطع فراجع (و حينئذ) نقول: انه بعد عدم حكاية الطرق و الأمارات على ملزوم المؤدى و ملازماته، لا مجال لترتب تلك اللوازم و الآثار بمحض التعبد بانكشاف المؤدى و البناء على انه الواقع بداهة عدم اقتضاء التعبد المزبور الا تطبيق عنوان الكشف و الإحراز في مورده، لا تطبيقه على لوازمه و آثاره مع الشك الوجداني فيها و عدم العلم بها لا وجداناً و لا تعبداً و تنزيلا. (و بذلك) يظهر فساد مقايسة المقام بالعلم الوجداني بالشي‏ء، فان ترتب تلك اللوازم في مورده انما هو من جهة ملازمة العلم بالشي‏ء كالحياة للعلم بلوازمه و ملزوماته كنبات اللحية، لا انه من جهة اقتضاء مجرد العلم بالملزوم مع قطع النّظر عن استتباعه للعلم باللازم كي تصح المقايسة المزبورة، و لذا لو فرض في مورد عدم استتباع العلم بالملزوم للعلم بلازمه لا يحكم بترتب اللازم عليه بمحض الملازمة الواقعية، لأن لزوم ترتبه منوط عقلا بقيام الطريق عليه من علم وجداني أو تعبدي (و حينئذ) فإذا لم يكن العلم الوجداني بالملزوم بنفسه مقتضياً لترتب لوازمه و آثاره الا من جهة استتباع العلم به للعلم بلازمه، فكيف يقتضيه مجرد العلم التعبدي بالملزوم مع الشك الوجداني في اللازم و عدم العلم به لا وجدانا و لا تعبداً، و معه لا مجال لترتب اللوازم و الآثار في الأمارات دون الأصول إلّا بفرض كون اللازم من آثار كشف الحياة

    نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 187

    تعبداً، أو كون التعبد بكشف اللازم من لوازم التعبد بكشف الحياة، و لكنهما من الأغلاط (إذا الأول) منهما ظاهر (و الثاني) أيضا كذلك لعدم الملازمة بين التعبد بكشف الملزوم، و التعبد بكشف اللازم (فلا محيص) حينئذ من إبداء الفرق في حجية مثبتات الطرق و الأمارات دون الأصول بما ذكرناه من اشتمال كل من الطرق و الأمارات على حكايات متعددة كل واحدة منها في عرض الأخرى مشمولة لتعبد مستقل بخلاف مفاد الأصول كالاستصحاب، فانه لا يشمل إلّا ما هو متيقن سابقاً و مشكوك لا حقاً. [↑](#footnote-ref-63)
63. **ذكر بعد الدرس ان الصحيح هو المحقق العراقي ، والا فالأصفهاني كان في مقام الاشكال على الكفاية ،**

    **نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص228**

    ثانيها- ما عن شيخنا العلامة (رفع اللّه مقامه) من أنّ الخبر، كما يحكي عن الشي‏ء كذلك عن لازمه و ملازماته و بعبارة أُخرى عن جميع مداليله المطابقية و التضمنية و الالتزامية، ففي الحقيقة هناك افراد من الخبر، فيعم دليل الحجية لكل خبر، و ليس للاستصحاب هذا الشأن، إذ ليس هناك عنوان الحكاية و الدلالة لتعم‏ المداليل برمّتها.

    و الجواب: أنّ الدلالة الكلامية الوضعيّة- حيث أنها- على المعروف- تصورية، فلا محالة يدل الكلام بهذه الدلالة على جميع مداليلها.

    إلّا أنّ الحكاية قصدية، و دلالتها تصديقية متقومة بالشعور و الالتفات و القصد، و العمد و المدلول الالتزامي- إن كان ملتفتاً إليه و لو نوعاً- صح أن يحكم على الحاكي المخبر بالحكاية عنه.

    و أما مطلق اللوازم و الملازمات فلا، فمثل هذه اللوازم غير الملتفت إليها لوازم المخبر به لا لوازم مخبر بها، و لو إجمالًا و ارتكازاً، فلا معنى‏ لأن يؤاخذ المخبر بها. [↑](#footnote-ref-64)
64. نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص221

    «التنبيه السابع في الأصول المثبتة»

    قوله: لا شبهة في أنّ قضية أخبار الباب ... إلخ.

    (1) توضيح المقام: أنّ الحجّة إمّا معنى‏ الالتزام بالمؤدى في الأمارات و بالمتيقن‏ هنا، و إما بمعنى اعتبار الظن علماً و وصولًا تاماً في الأمارات، و اعتبار بقاء اليقين السابق في اللاحق، و إما بمعنى الحكم المماثل على طبق المؤدي أو على طبق المتيقن، و إما بمعنى جعل الأمارة منجزة للواقع، أو جعل اليقين السابق منجزاً في اللاحق.

    فعلى‏ الأولين ينبغي القول، بالأصل المثبت دون الأخيرين.

    أما الأولان، فلأن الالتزام بشي‏ء واقعاً يستلزم الالتزام بلوازمه، فيكون التعبد بالالتزام به مستلزماً للتعبد بالالتزام بلوازمه- و إن لم يكن اللازم مؤدي الأمارة، و لا متيقناً في السابق- أو لأن اعتبار الظن وصولًا تاماً، و اعتبار كون الشخص محرزاً- حقيقة- للواقع، يستلزم كونه بحسب الاعتبار محرزاً للوازمه، كما أنّ اعتبار بقاء اليقين، و اعتبار كون الشخص متيقناً بالواقع، في اللاحق، يستلزم اعتبار كونه متيقناً بلوازمه بقاء.

    و أما الأخيران، فلأن جعل الحكم المماثل للمؤدى أو للمتيقن- بعنوان التصديق العملي، أو بعنوان الإبقاء العملي لليقين- يقتضي جعل الحكم المماثل لما ينطبق عليه التصديق العملي، و ليس هو إلّا ما تعلق به الخبر، دون غيره، حيث لا خبر عنه، ليكون له تصديق عملي، و كذا يقتضي جعل الحكم المماثل لما ينطبق عليه إبقاء اليقين عملًا، و ليس هو إلّا ما تعلق به اليقين سابقاً، دون لازمه الّذي لم يتعلق به اليقين، ليكون له إبقاء اليقين عملًا، بل ربما يكون عدمه‏

    نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 222

    متيقنا سابقاً.

    و كذلك جعل الخبر منجزاً أو جعل اليقين السابق- المنجز لما تعلق به- منجزاً في اللاحق، فانه لا مساس له بغيره حتى يكون منجزاً له بقاء، كما كان منجزاً له حدوثاً.

    إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الصحيح من المعاني أحد الأخيرين، دون الأولين.

    أما لزوم الالتزام، فلأن الالتزام الجدي بالواقع مع عدم إحرازه محال، و المفروض عدم جعل الحكم المماثل، ليكون الالتزام به حقيقة، و بالواقع عنواناً فلا مجال لدلالة الاقتضاء أيضاً، فانها خلف.

    و أما الالتزام بالواقع بناء، فهو تشريع لا معنى‏ للأمرية، مع أنّ المطلوب من الأحكام العملية تطبيق العمل عليها لا عقد القلب عليها.

    نعم لزوم الالتزام بالواقع كناية للانتقال إلى‏ الأمر بالعمل- حيث أنّ من يلتزم بشي‏ء يعمل، و من لم يلتزم به لا يعمل- صحيح إلّا أنه راجع إلى‏ جعل الحكم المماثل، كما لا يخفى‏.

    و أما اعتبار الهوهوية بين الظن و العلم، أو بين اليقين حدوثاً و بقاءً، فهو غير صحيح، كما قدمنا في مبحث الظن، و غير مقيد هنا، كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى‏ .

    و إذا تبين بطلان الحجية المعنيين الأولين، و انحصر في أحد المعنيين الأخيرين يتبين عدم حجية المثبت من الاستصحاب، بل عدم الحجية في الأمارات أيضاً، بناء على عدم مساس للأمارة باللازم، و إلّا كان اللازم كالملزوم، من حيث تعلق الخبر بكل منهما. كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى‏ .

    نعم هنا طريقان آخران لحجية المثبت:

    أحدهما- إن النقض المنهي عنه أعم من النقض، بلا واسطة و من النقض مع‏ الواسطة، لإطلاق دليله.

    فيجاب بأن المتيقن أو المنصرف إليه هو خصوص النقض، بلا واسطة، و تنقيحه- بحيث لا يتوقف على منع الإطلاق- أن المراد من الواسطة ليس الوساطة في الثبوت، لوضوح بطلانها بل اما الوساطة في العروض المصطلح عليها في قبال الذاتي و اما مجرد الإسناد المجازي الّذي هو أوسع دائرة من الواسطة في العروض.

    أما الوساطة في العروض فمنتفية جدّاً، حيث لا اتحاد- بوجه من الوجوه- بين رفع اليد عن الملزوم و رفع اليد عن اللازم، حيث أنّ العمل بأثر الحياة، و هو الإنفاق مثلًا مع العمل بأثر لازمها، و هو خضاب اللحية مثلًا عملان متباينان لا اتحاد بينهما بوجه حتى يكون الوصف المنسوب إلى‏ أحدهما بالذات منسوباً إلى الآخر بالعرض.

    و أما مجرد الإسناد المجازي فتقريبه: أنّ رفع اليد عن الملزوم تارة بالحقيقة بعدم الإنفاق المرتب شرعاً على الحياة، و أخرى‏ مجازاً برفع اليد عن لازمه، فانه رفع اليد عنه حقيقة و رفع اليد عن الملزوم مجازاً.

    و رفع اليد عن الملزوم- سواء كان حقيقيّاً أو مجازيّا- منهيّ عنه، فرفع اليد عن اللازم بهذا الاعتبار موجب لرفع اليد عن الملزوم، منهيّ عنه بالتبع، و إلّا فلا معنى‏ للنهي عن رفع اليد عن الملزوم حقيقة و مجازاً.

    و يندفع بأنّ التعبّد بالملزوم إن كان بمجرد النهي عن رفع اليد عنه، لأمكن دعوى الإطلاق من حيث الرفع الحقيقي و المجازي، و أما إن كان بعنوان نقض اليقين عملًا، فلا بد من صدق نقض اليقين حقيقة أو مجازاً على مورد التعبد.

    و من الواضح: أن رفع اليد عن اللازم ليس مصداق نقض اليقين عملًا حتى يكون موجباً لكون رفع اليد عن الملزوم من أجل رفع اليد عن اللازم نقضاً لليقين بالملزوم مجازاً، و إن عمل الملزوم بنفسه، ليكون نقض اليقين بالملزوم.

    تارة حقيقياً، و هو ما إذا يتعبد به بنفسه.

    نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 224

    و أُخرى مجازياً و هو ما إذا لم يتعبد بلازمه، فان عدم التعبد بلازمه و ان كان عدم التعبد بملزومه مجازاً، إلّا أنه ليس كلّ عدم التعبد بشي‏ء مصداقاً لنقض اليقين حقيقة أو مجازاً، حيث أنه ليس هذا العنوان اللازم المحسوب من الملزوم حقيقة حتى يكون بسبب التبعيّة له مسنداً إلى‏ الملزوم مجازاً، فتدبر فانه حقيق به.

    ثانيهما- دعوى أنّ أثر الأثر أثرٌ، فالتعبد بشي‏ء تعبد بجميع آثاره المترتبة طبعاً أو وجوداً.

    و فيه: أنه مسلّم إذا كان كل أثر موضوعاً شرعاً لأثر، حتى يكون التعبد بالأثر السابق، بمنزلة التعبد بموضوع ذي أثر، مثلًا إذا رتّب على الحياة وجود الإنفاق، و على وجوب الإنفاق وجوب شي‏ء آخر، فالتعبد بالحياة تعبد بوجوب الإنفاق، و التعبد بوجوب الإنفاق تعبد بوجوب ذلك الشي‏ء الآخر، فهناك تعبّدان طوليّان.

    و أما لو كان للحياة أثر شرعي، و هو وجوب الإنفاق، و أثر عادي و هو نبات اللحية، فهما أثران في عرض واحد، أحدهما شرعي و الآخر عادي، فالتعبد بالحياة تعبد بأثرها الشرعي لا بأثرها العادي، حتى يكون التعبد بأثره العادي تعبداً بأثر ذلك الأثر العادي شرعاً فما هو أثر الأثر شرعاً ليس موضوعه بنفسه مورد التعبد، و لا بلحاظ كونه أثر الحياة و ما لم يتعبد بموضوع الأثر- إما بنفسه أو بالواسطة- لا يعقل التعبد بأثر ذلك الأثر العادي.

    ثم: إنه تبين مما ذكرنا في تقريب الطريقين و جوابه أنّ وجه الشمول و الجواب عنه مختلف.

    فمبنى الطريق الأول على استلزام رفع اليد عن اللازم، لرفع اليد عن الملزوم مجازاً و بالعناية. فلذا صحت دعوى أنّ المتيقن، أو المنصرف من التعبد بالشي‏ء و عدم رفع اليد عنه حقيقة، لا و لو كان بالعناية.

    إلّا أنّ الأنسب ما ذكرنا- من أنّ التعبد بالملزوم، حيث أنه بلسان النهي عن نقض اليقين عملًا فلا يعم في نفسه إلّا لرفع اليد عن الملزوم، إذ ليس رفع اليد عن‏

    نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 225

    اللازم مصداق نقض اليقين، و لا موجباً لإسناد نقض اليقين إلى‏ الملزوم مجازاً، فلا مجال للإطلاق، حتى يدفع بالقدر المتيقن أو بالانصراف.

    كما أنّ مبنى الطريق الثاني ليس على صدق نقض اليقين على رفع اليد عن اللازم، و لا على استلزامه لصدق النقض في الملزوم، بل على أنّ التعبد بالأثر تعبد بأثر ذلك الأثر، و هلم جرّاً، فلو كان للأثر أثر بقاء كان التعبد بمؤثره- الّذي هو مورد اليقين- تعبداً بأثره الّذي ليس مورد اليقين.

    و حينئذٍ فالجواب ما عرفت من عدم انطباق هذه الكلية، و هي: أنّ أثر الأثر أثر فان موردها إذا كان نفس المؤثر مورد التعبد، حتى يكون بالإضافة إلى‏ أثر الأثر بمنزلة الموضوع الّذي يكون التعبد به تعبداً بأثره، فتدبر جيّداً. [↑](#footnote-ref-65)
65. وكلامنا انما هو في اللوازم المتلفت اليها ، سواء كانت بواسطة شرعية ام عقلية ام عادية ، فهذا الاشكال خارج عن فرض المسالة.

    مثال للوازم غير الملتفت اليها عرفاً : ما ذكر سابقاً "إذا قال المتكلم: سئل الامام (ع)، شككت وأنا ساجد هل ركعت ام لا؟ فقال ع: قد ركعت.

    فهل يستفاد من قوله (قد ركعت) كما ذكره بعض الكتاب المعاصرين أن المشرع في مقام العبادات يكتفي بالأثر الروحي دون التقيد الحرفي بالعبادة، فبما أنه قال قد ركعت بمعنى أنه يكفيك في مقام علاقتك مع الله أن تكون ذا تفاعل روحي مع العبادة وإن لم تضبط هيئة العبادة أو موازينها فإن ذلك مما لا أهمية له في نظر الشارع في مثل هذا المقام." [↑](#footnote-ref-66)
66. م الشواهد على خلافه فانه لو ان التاجر اخبره الثقة بارتفاع اسعار الاسهم وكان لذلك لازم ككون البيع فيه مصلحة وربح فانه يرتب الأثر.زز وهكذا [↑](#footnote-ref-67)
67. نعم هنا طريقان آخران لحجية المثبت:

    أحدهما- إن النقض المنهي عنه أعم من النقض، بلا واسطة و من النقض مع‏ الواسطة، لإطلاق دليله.

    فيجاب بأن المتيقن أو المنصرف إليه هو خصوص النقض، بلا واسطة، و تنقيحه- بحيث لا يتوقف على منع الإطلاق- أن المراد من الواسطة ليس الوساطة في الثبوت، لوضوح بطلانها بل اما الوساطة في العروض المصطلح عليها في قبال الذاتي و اما مجرد الإسناد المجازي الّذي هو أوسع دائرة من الواسطة في العروض.

    أما الوساطة في العروض فمنتفية جدّاً، حيث لا اتحاد- بوجه من الوجوه- بين رفع اليد عن الملزوم و رفع اليد عن اللازم، حيث أنّ العمل بأثر الحياة، و هو الإنفاق مثلًا مع العمل بأثر لازمها، و هو خضاب اللحية مثلًا عملان متباينان لا اتحاد بينهما بوجه حتى يكون الوصف المنسوب إلى‏ أحدهما بالذات منسوباً إلى الآخر بالعرض.

    و أما مجرد الإسناد المجازي فتقريبه: أنّ رفع اليد عن الملزوم تارة بالحقيقة بعدم الإنفاق المرتب شرعاً على الحياة، و أخرى‏ مجازاً برفع اليد عن لازمه، فانه رفع اليد عنه حقيقة و رفع اليد عن الملزوم مجازاً.

    و رفع اليد عن الملزوم- سواء كان حقيقيّاً أو مجازيّا- منهيّ عنه، فرفع اليد عن اللازم بهذا الاعتبار موجب لرفع اليد عن الملزوم، منهيّ عنه بالتبع، و إلّا فلا معنى‏ للنهي عن رفع اليد عن الملزوم حقيقة و مجازاً.

    و يندفع بأنّ التعبّد بالملزوم إن كان بمجرد النهي عن رفع اليد عنه، لأمكن دعوى الإطلاق من حيث الرفع الحقيقي و المجازي، و أما إن كان بعنوان نقض اليقين عملًا، فلا بد من صدق نقض اليقين حقيقة أو مجازاً على مورد التعبد.

    و من الواضح: أن رفع اليد عن اللازم ليس مصداق نقض اليقين عملًا حتى يكون موجباً لكون رفع اليد عن الملزوم من أجل رفع اليد عن اللازم نقضاً لليقين بالملزوم مجازاً، و إن عمل الملزوم بنفسه، ليكون نقض اليقين بالملزوم.

    تارة حقيقياً، و هو ما إذا يتعبد به بنفسه.

    نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 224

    و أُخرى مجازياً و هو ما إذا لم يتعبد بلازمه، فان عدم التعبد بلازمه و ان كان عدم التعبد بملزومه مجازاً، إلّا أنه ليس كلّ عدم التعبد بشي‏ء مصداقاً لنقض اليقين حقيقة أو مجازاً، حيث أنه ليس هذا العنوان اللازم المحسوب من الملزوم حقيقة حتى يكون بسبب التبعيّة له مسنداً إلى‏ الملزوم مجازاً، فتدبر فانه حقيق به. [↑](#footnote-ref-68)
68. الطرف الآخر يسلم [↑](#footnote-ref-69)
69. بل كما سيذكر في الوجه الأخير فان صحيحة زرارة ذكرت استصحاب عدم النوم لإثبات الطهارة و هو من الأصل المثبت ، والرد عليه بتأويل الموضوع أي الطهارة بانها الوضوء + عدم الناقض فيكون من الموضوعات المركبة بعيد و خلاف الظاهر. [↑](#footnote-ref-70)
70. لم نحرز عدم الاحراز هذا . [↑](#footnote-ref-71)
71. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ؛ الحاشيةالجديدة ؛ ص350

    قوله (قدّه): و قد عرفت أنّ معنى عدم نقض اليقين- إلخ-.

    قد عرفت ممّا بيّناه سابقاً بما لا مزيد عليه أنّ حرمة نقض اليقين كناية عن لزوم‏ الالتزام بالمتيقّن عملاً، و قضيّته التّعبّد به لو كان من مقولة الأحكام الشّرعيّة و الأمور المجعولة بنفسها، من دون اعتبار تجشم أمر آخر أصلاً لعدم الحاجة كما لا يخفى؛ و التّعبّد بآثاره الشّرعيّة لو كان من الأمور الخارجيّة الغير المجعولة لعدم معقوليّة التّعبّد بها، إلاّ بمعنى التّعبّد بآثارها القابلة له و هي آثارها الشّرعيّة دون العقليّة و العادية، فلا وجه لجعله (قدّه) معناه مطلقا هو ترتيب الآثار الشّرعيّة، كيف و قد لا يكون للحكم المتيقّن أثر شرعي أصلاً، و آثاره العقليّة من قبيل وجوب المقدّمة و حرمة الضّدّ كما قلنا لا يكون قابلة للجعل، و قد صرّح به هاهنا.

    نعم يترتّب عليه بعد الفراغ عن جعله جميع آثاره الشّرعيّة و خصوص ما كان من آثاره العقليّة أو العاديّة، موضوعه مطلق الحكم و لو كان ظاهريّاً؛ و كيف كان فلا سبيل إلى التّنزيل ما لم يكن مورده بنفسه حكماً شرعيّا أو ذا أثر شرعيّ، فلا مجال للاستصحاب بلا شبهة و لا ارتياب فيما كان من الموضوعات غير ذي أثر شرعيّ أصلاً و لو بواسطة حكم شرعي‏ ، كما هو أوضح من أن يخفى، كما لا كلام فيما له أثر شرعي بلا واسطة؛ إنّما الإشكال بل الخلاف بين الأعلام فيما كان له الأثر الشّرعيّ بواسطة غير شرعيّة.

    فاعلم أنّه ربّما يقال: انّه لا مجال للإشكال في كفاية الانتهاء إلى أثر شرعيّ و لو بوسائط في صحّة التّنزيل، فكما يصحّ تنزيل الموضوع بملاحظة أثره المترتّب عليه بلا واسطة صحّ تنزيله بملاحظة الأثر مع الواسطة، و يدلّ عليه جعل الأمارات على الموضوعات و لو فيما لم يكن له أثر إلاّ بالواسطة، فانّه أيضاً ليس إلاّ تنزيل الموضوعات بلحاظ آثاره الشّرعيّة، و لو لم يصحّ التّنزيل إلاّ بالأثر بلا واسطة لما كان سبيل إلى ترتيب الأثر بالواسطة بواسطة قيام الأمارة عليها كان هناك أثر بلا واسطة أو لا كما لا يخفى، و هو كما ترى.

    و بالجملة إنّما لا يعقل تنزيل الموضوع بلا ملاحظة الأثر الشّرعيّ، و امّا معها فهو بمكان من الإمكان و لو كان الأثر مع الواسطة، و سرّه أنّ الأثر كما كان أثراً لها، كان أثراً لذيها، غاية الأمر يكون تنزيله بلحاظه تنزيلاً لها.

    إن قلت: فرق بين التّنزيل في مورد الأمارات و مورد الأصول التّعبديّة، و هو أنّ الأمارة تكون حاكية من الواسطة، كما تكون حاكية عن ذيها، فشمول دليل الحجّية لها أيضاً في مورد لا أثر فيه إلاّ بالواسطة، إنّما هو بملاحظتها بنفسها، فإنّها أيضاً من الموضوعات الّتي كانت لها آثار شرعيّة دون ذيها، و هذا بخلاف الأصل فانّه ليس في البين في مورده إلاّ

    درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشيةالجديدة، ص: 352

    نفس الجعل و التّنزيل شرعاً.

    قلت: نعم، و لكنّه ليس بفارق، فإنّ شمول دليل الأمارة القائمة على موضوع ملزوم عقلاً لأمر محكوم بأثر شرعاً لتنزيل هذا الأمر ليس إلاّ بتبع وجوب تصديقها فيما يحكى فيه ابتداء و بلا واسطة، لأنّه‏ لا يكاد أن ينتقل الذّهن إلى تنزيل الواسطة إلاّ بواسطة تنزيل ذيها كما لا يخفى، فلا يترتّب الأثر الشّرعي على نبات اللّحية مثلاً بعد قيام البيّنة على حياة زيد، إلاّ بتبع وجب تصديقها في نفس حياته المستتبع لنباتها المرتّب عليه الأثر.

    إذا عرفت صحّة تنزيل الموضوع بلحاظ الأثر بالواسطة أيضاً، فعموم دليل التّنزيل أو إطلاقه كخطاب «لا تنقض اليقين» يقتضى شمول التّنزيل لكلّ موضوع متيقّن، كان له أثر شرعيّ و لو بواسطة أو وسائط. نعم لا يعمّ ما لا أثر له أصلاً و لو كان لملزومه أو لملازمة أثر، إذ ليس أثر ما يلزم الشّي‏ء أو يلازمه بأثره، بل أثر غيره، و لا يصحّ تنزيل شي‏ء بلحاظ أثر غيره.

    هذا، و لكن التّحقيق حسبما يساعد عليه النّظر الدّقيق أن يقال: انّ التّنزيل و إن كان يصحّ بلحاظ الأثر مطلقا و لو كان بالواسطة، و يمكن أن ينهض عليه الدّليل، و ليس ممّا لا يكون إليه السّبيل مثل ما إذا لم يكن له أثر أصلا إلاّ أنّه لا يكاد أن ينهض عليه مثل خطاب لا تنقض من دون دلالة، و ذلك لأنّ التفكيكات في مقام التنزيل بين الشي‏ء و لازمه ليس بمستحيل و لا ببعيد عن ظاهر دليل تنزيله، ضرورة انّ خطاب لا تنقض اليقين بحياة زيد مثلاً، فإنّه ليس بظاهر في تنزيل نبات لحيته أيضاً عند الشّكّ في حياته، كي يكون التّفكيك بين تنزيل حياته و تنزيل نبات لحيته تعبّداً لو لم نقل بظهوره في تنزيل خصوص حياته، فلا أقلّ من الاحتمال المانع من الاستدلال به على التّنزيلين، فلا سبيل إلاّ إلى إثبات تنزيل نفس متعلّق اليقين بمثل هذا الخطاب.

    إن قلت: نعم لو لم يعمّ متعلّق اليقين لما كان لا أثر له إلاّ بواسطة لازمه و في مثله لا محيص من عدم التّفكيكات، لأنّه ركيك بل مستحيل، لأنّ ترتيب أثر الواسطة عند الشّكّ عين تنزيله فإنّه لا معنى محصّل له إلاّ ترتيب الأثر؛ و أمّا تخصيصه بعدم إرادة مثل هذا المتعلّق، فلا وجه له و أنّه بلا مخصّص.

    و بالجملة يكون عموم متعلّق اليقين لما لا أثر له إلاّ بالواسطة قرينة على دلالة الدّليل على التّنزيل بلحاظ أثرها أيضاً كان لذيها أثر بلا واسطة أولا.

    درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشيةالجديدة، ص: 353

    قلت: نعم لو كان المتعلّق أعمّ ممّا لا أثر له بالواسطة، و مقدار عمومه وسعة دائرته لا يتعيّن إلاّ بتعيّن أنّ التّنزيل بلحاظ كلا الأثرين أو خصوص الأثر بلا وساطة أمر، و لا معيّن إلاّ بمقدّمات الحكمة و هي غير مقتضية للحاظ كلا الأثرين مع وجود القدر المتيقّن، و هو لحاظ الأثر بلا وساطة أمر في البين، فإنّه ممّا لا شبهة فيه و لا شكّ يعتريه، و معه لا دلالة أصلاً على لحاظ أثر آخر، و أمّا ترتيب الأثر مطلقا و لو كان بالواسطة في الطّرق و الأمارات فإنّما هو لأجل أنّ مفاد دليل اعتبارها لزوم الأخذ بتمام ما هي حاكية و كاشفة عنه من المؤدّى بأطرافه من ملزومه و ملازمه و لازمه، و ترتيب الأثر الشّرعي على كلّ واحد منه، و منها كان ذا أثر ، غايته أنّه لا يكون قضيّة الدّليل إلاّ التّنزيل له، لكنّه يكفي في شمول دليل الاعتبار لهذه الآثار ، مثلاً كون نبات اللّحية ذا أثر كاف في عموم دليل البيّنة لها فيما قامت على حياة زيد و إن لم يترتّب على حياته أثر آخر، فيكون تنزيلاً لنبات لحيته بلسان تصديق البيّنة على حياته.

    و هذا بخلاف مثل خطاب «لا تنقض اليقين» ممّا لا يكون دليلاً على الاستصحاب أو غيره من الأصول في الأبواب، فانّه ليس فيه ما كان له دلالة على التّعبّد بالشّي‏ء بلازمه، فضلاً عن ملزومه، كما كان في الأمارات من حكايتها عنه بأطرافه و ظهور دليل اعتبارها في تصديقها فيما يحكى عنه بأطرافه، فلا بدّ في موارد الأصول من دلالة من خارج على أنّ حرمة نقض اليقين بالشّي‏ء مثلاً، إنّما هو بلحاظ الشّي‏ء بلازمه أو به و بملزومه و ملازمه، لما عرفت من جواز التّفكيك بين الشّي‏ء و لازمه في مقام التّنزيل و الخطاب ليس إلاّ قالباً لتنزيله و تنزيله بلحاظ أثر لازمه أيضاً و إن كان ممكناً، إلاّ أنّه لا بدّ من دلالة عليه و مقدّمات الحكمة مع وجود القدر المتيقّن و هو لحاظ أثره غير مقتضية له، فليس الخطاب دليلاً إلاّ على تنزيله بلحاظ أثره الشّرعيّ بلا واسطة، بخلاف دليل الأمارة، فإنّه يدلّ بلسان تصديقها فيما يحكى عنه على ترتيب أثر ذي الأثر من المؤدّى و أطرافه عليه و إن كان ذا ملزومه أو ملازمه، لا هو و لا لازمه.

    و لا يخفى أنّ ترتيب أثر كلّ طرف في مورد الأمارة و لو لم يكن للمؤدّى أثر أصلاً أصدق شاهد على أنّه ليس مفاد دليل اعتبارها تنزيل‏ خصوص المؤدّى كما هو مفاد الأصل،

    درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشيةالجديدة، ص: 354

    إذ غاية الأمر صحّة تنزيل الشّي‏ء بلحاظ أثر لازمه، لما عرفت سرّه. و أمّا تنزيله بلحاظ أثر ملزومه أو ملازمه فكلا كما لا يخفى، ضرورة أنّ أثرهما لا يكون بأثر له، و امتناع تنزيل الشّي‏ء بلحاظ أثر غيره واضح، من دون حاجة إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

    هذا غاية تنزيل المرام في المقام، و عليك بالتّأمّل في أطراف الكلام. [↑](#footnote-ref-72)
72. \*الوجه الأول ما اشار اليه في المنتقى من ان المحقق النائيني انما ذهب...\*

    المحقق النائيني (قده) هو بين ذلك صراحة:

    \*رسالة الصلاة في المشكوك (للنائيني، ط - الحديثة)؛ ص: 458\*

    فإن قيل: أ ليس قد عوّل الفقهاء على أصالة الضمان عند تردّد اليد على مال الغير بين أن يكون بإذن منه أو بغير إذنه، و على أصالة عدم النسب- أيضا- في جميع الأبواب، فهل يستقيم شي‌ء من ذلك إلّا على إحراز حال الحادث باستصحاب العدم السابق على حدوثه [1].

    قلت: أمّا تعويلهم على أصالة الضمان فهو- و إن كان قد حمله كلّ ممّن يرى التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة، أو التشبّث بقاعدة المقتضي و المانع على مذاقه، و استظهر به [2]-، لكنّ‌

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    [1] تقريب الإشكال: أنّ موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير غير المأذون فيه من مالكه، و قد تحقّق الاستيلاء، و يشكّ في تحقّق إذن المالك معه، فيستصحب عدم اتصاف الاستيلاء بكونه مأذونا فيه- على نحو العدم النعتيّ.

    و أنّ الانتساب المأخوذ موضوعا للحكم في أبواب الإرث و غيره- على وجه النعتية- إذا شكّ في تحقّقه عند تحقّق المنتسب فيستصحب عدمه الأزليّ لنفي الحكم المترتّب على نقيضه، إذن فالمسألتان مبنيّتان على استصحاب العدم الأزليّ.

    [2] أي: استعان به لمسلكه، و ذلك: فإنّ الأوّل يرى أنّ مستند حكم الفقهاء بالضمان هو عموم (على اليد ما أخذت) مع الشكّ في مصداق مخصّصة- و هو كون اليد غير عادية-، و الثاني يرى أنّ مستنده هو القاعدة المذكورة، فإنّ مقتضي الضمان- و هو الاستيلاء- محرز، و يشكّ‌

    \*رسالة الصلاة في المشكوك (للنائيني، ط - الحديثة)، ص: 459‌\*

    الذي ينادي تعبيراتهم- بأعلى صوتها- به هو استنادهم فيها إلى أصالة عدم الإذن من المالك، دون شي‌ء آخر، و انطباقه على ما حرّرناه ضابطا لتركّب الموضوع من المقارن أو النعتيّ أوضح من أن يخفى، فإنّ المتحصّل ممّا يدلّ على ضمان اليد- بعد تخصّصه، أو تخصيصه [1] بما إذا لم تكن بإذن من المالك- هو ترتّب الضمان على الاستيلاء على مال الغير عند عدم إذنه فيه، و مرجعه إلى تركّب سببه [2] من عرضين لموضوعين، فيكون كلّ منهما بالنسبة إلى محلّه من النعتيّ، و بالنسبة إلى الآخر من المقارن، و يكفي مسبوقيّة محلّه به [3]

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    في مانعه- و هو كون اليد أمانيّة-، و مقتضى القاعدة البناء على عدمه و تأثير المقتضي في مقتضاه.

    [1] الأوّل مبنيّ على أنّ الأخذ في المرويّ (على اليد ما أخذت حتى تؤدّي) ظاهر في القهر و الغلبة، فتخرج اليد المأذونة عن العموم بالتخصّص، و الثاني مبنيّ على خروجها بأدلّة أخر مخصّصة، لا بما ذكر.

    [2] أي: سبب الضمان و موضوعه، و قد مرّ في الأمر الثالث أنّ المورد من هذا القبيل، و ليس من قبيل التركّب من العرض و محلّه، و أنّ كلا من العرضين بالنسبة إلى موضوعه يكون من النعتيّ، و بالنسبة إلى العرض الآخر من المقارن، فالاستيلاء عرض قائم بفاعله و بالمال، و المفروض إحرازه كذلك بالوجدان، كما أنّ عدم الإذن قائم بالمالك، و لا مانع من استصحاب عدمه بما هو كذلك، فإنّ المالك كان في زمان و لم يكن آذنا في التصرّف، فيستصحب بقاؤه على هذه الصفة، و بضمّه إلى ما أحرز بالوجدان يلتئم موضوع الضمان.

    [3] أي: يكفي في العرض النعتيّ مسبوقيّة محلّه به- كمسبوقيّة المالك‌

    \*رسالة الصلاة في المشكوك (للنائيني، ط - الحديثة)، ص: 460‌\*

    في إحرازه بالأصل عند إحراز الآخر بالوجدان في التيام سبب الضمان بلا مؤنة أمر آخر- حسبما تحرّر ضابطه.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    نائينى، ميرزا محمد حسين غروى، رسالة الصلاة في المشكوك (للنائيني، ط - الحديثة)، در يك جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، 1418 ه‍ ق [↑](#footnote-ref-73)
73. أقول ذكر في الدرس 84 " فاذا قلنا بان الاستصحاب امارة عقلائية كما بنينا عليه فالاستصحاب حجة في اللوازم الملتفت اليها نوعا" [↑](#footnote-ref-74)