الوسيط في الأصول

الجزء الثاني عشر

قاسم الطائي

قوله (قده): ((وربما أشكل أيضاً، بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الاخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد، لا العامة لغير مورد؛ ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل، ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك.

وإلغاء خصوصية المورد ليس بذاك الوضوح، وإن كان يؤيده تطبيق قضية (لا تنقض اليقين) وما يقاربها على غير مورد.

بل دعوى: أن الظاهر من نفس القضية، هو أن مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل ما في اليقين والشك، لا لما في المورد من الخصوصية، وإن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيدة)).

وقد يشكل على الصحيحة من جهة أنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب بأن يكون المراد من اليقين هو خصوص اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة فهي من الأخبار الخاصة أي الدالة على حجية الاستصحاب في خصوص موردها ولا تشمل غيره من جهة إن الافعال المذكورة في الصحيحة وهي لا تنقض، ولا يدخل ولا يخلط ..الخ هي افعال مبنية للفاعل، وفاعلها هو الضمير المستتر الراجع الى المصلي الشاك، وليست الافعال المذكورة مبنية للمفعول كما كانت في الصحيحة الأولى والثانية، والقرينة على كون الافعال المذكورة فيه هو قوله (عليه السلام) في صدر الرواية ((قام فأضاف إليها أخرى)) فإن المناسب لقوله (عليه السلام) قام أن تكون الافعال المذكورة مبنية للفاعل، ومعه تكون الرواية مختصة بباب الشك

في الصلاة إلا إذا فرض إن العرف يلغي خصوصية الصلاة ولكن الإلغاء المذكور غير واضح(١).

وأجاب عنه المصنف بجوابين:

الأول: أن تطبيق قضية ((لا تنقض اليقين)) على غير مورد كما في الصحيحتين المتقدمتين ما يؤيد إلغاء خصوصية المورد في الصحيحة هذه.

الثاني: إن الظاهر من قضية لا تنقض اليقين بالشك، إن ملاك حرمة النقض إنما هو بما في نفس اليقين والشك لا لما في المورد من خصوصية كي يختص الحكم به دون غيره.

* * * * * * * *

(١) قال في العناية: وبهذه الأخبار ترفع اليد عن ظهور قوله (عليه السلام) قام فأضاف أخرى في الاتيان بها موصولة، والأخبار الأخر هي الأخبار الدالة على البناء على الأكثر ويحمل على الاتيان بالرابعة بعد التسليم مفصولة وبه يقيد إطلاق النهي عن النقض الشامل للاتيان بها موصولة أو مفصولة.

هذا إذا قلنا بمذهب المشهور من وجوب البناء على الأكثر تعييناً و الاتيان بما أحتمل نقضه منفصلاً وأما إذا قلنا بالتخيير بينه وبين البناء على الأقل والإتيان بما احتمل نقضه متصلاً كما أفتى به الصدوق (ره) في الفقيه على ما ذكره في الوافي جمعاً بين الأخبار أي الآمرة بالبناء على الأكثر والآمرة بالبناء على الأقل فلا وجه لرفع اليد عن الظهور المذكور بل الصحيحة تكون من الأدلة الدالة على البناء على الأقل[١].

---

[١]) العناية ج٥ ص٧٣

وفيه نظر: من جهة أن إطلاق النهي مرفوع اليد عنه لما قلناه سابقاً من ظهور قام فأضاف إليه أخرى في الموصولة، وهذا الظهور أقوى من ظهور النهي في الإطلاق فيقدم عليه.

ومن هنا لا يحتاج لاختيار التخيير في البناء على الأقل أو البناء على الأكثر والاستشهاد له بفتوى الصدوق (ره).

قوله (قده): ((ومنها قوله: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين) أو (فإن اليقين لا يدفع بالشك).

وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين؛ لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب؛ ضرورة إمكان اتحاد زمانهما، إلا أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين؛ لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد، فافهم.

هذا، مع وضوح أن قوله: (فإن الشك لا ينقض ...) إلى آخره، هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب)).

في الاستدلال برواية محمد بن مسلم التي ذكرها في الخصال، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال: أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين.

وفي رواية أخرى عنه، من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك، وما ذكره المصنف من القول أو فإن اليقين لا يدفع ..الخ)) اشارة الى الرواية الثانية.

وقد يشكل عليهما بأنهما ناظرتان الى قاعدة اليقين لا الى الاستصحاب إذ يستفاد منهما بقرينة الفاء تأخر زمان حدوث الشك عن زمان حصول اليقين، أي أن اليقين حادث أولاً ثم بعد ذلك يحدث الشك فزمان حدوث الشك متأخر عن زمان حدوث اليقين، وهذا هو الغالب، وقد يحدثان معاً في زمان واحد كما لو فرض إن المكلف حصل له في الساعة الثالثة يقين بطهارة ثوبه في الساعة الأولى وحصل له في نفس الساعة الثالثة شك في بقاء الطهارة الى الساعة الثالثة، وقد ينعكس الحال فيتقدم زمان الشك على زمان اليقين كما لو فرض حصل للمكلف في الساعة الثانية شك في طهارة ثوبه في الساعة الثانية، وفي الساعة الثالثة حصل له يقين بطهارة ثوبه في الساعة الأولى، فاختلاف زمان اليقين والشك يجعل الروايتين ظاهرتين في قاعدة اليقين.

وقد أجاب عنه المصنف (قده) بوجهين..

الوجه الأول: أن التعبير المذكور أي من كان على يقين فأصابه الشك وإن كان مقتضى الدقة منطبقاً على قاعدة اليقين للبيان المتقدم إلا أن التعبير به عن الاستصحاب أمر متعارف فيعبر الشخص عن مورد الاستصحاب بالقول كنت على يقين فأصابني الشك، والنكتة في التعبير بالجملة عن الاستصحاب مع إن المناسب التعبير بها عن قاعدة اليقين، هو ان اليقين لما كان له نحو اتحاد مع المتيقن عرفاً، وكذا الشك، صح أن يقال إن زمان الشك في باب الاستصحاب متأخر عرفاً عن زمان اليقين.

الوجه الثاني: أن المذكور في ذيل الرواية الأولى وكذا الثانية ((إن الشك لا ينقض باليقين)) ظاهر في الإشارة الى القضية الارتكازية العامة وهي حجية الاستصحاب وإن اليقين لا ينقض بالشك، وليس إشارة الى قاعدة اليقين.

ثم أمر بالفهم**(٢)**.

* * * * * * * *

(٢) جواب الفهم، أولاً: لعله للإشارة الى ما ذكره المرحوم المشكيني (ره): من منع كون تطبيق القضية الارتكازية العامة في سائر الموارد – على قاعدة الاستصحاب – قرينة على إرادته في هذه الرواية وذلك لمنع قرينية ذلك كما هو واضح[١].

أقول والوجه في ذلك: هو إن القرينة المتصورة هو السياق، ومن الواضح إنها روايات متعددة لا يجمعها سياق واحد، وقد وردت في موارد متعددة، فليس بعضها أولى قرينة على الأخرى من البعض الآخر.

ثانياً: ما ذكره في العناية، لعله للإشارة الى ضعف قوله، ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته الى الوصفين لما بين اليقين والمتيقن من الاتحاد ..ألخ فإن السر في تداول التعبير عن الاستصحاب بمثل تلك العبارة ((من كان على يقين فيشك أو فأصابه شك، وليس هو اختلاف زمان الموصوفين وسرايته الى الوصفين بل السر هو اتحاد متعلقي اليقين والشك في الاستصحاب عرفاً كما في قاعدة اليقين عيناً غايته أنه في الاستصحاب الاتحاد عرفي وفي القاعدة دقي وعرفي فإذا أتحد متعلقي اليقين والشك في الاستصحاب عرفاً كما في قاعدة اليقين فقهراً يختلف زمان اليقين والشك فيه كما يختلف فيها فيكون اليقين سابقاً والشك لاحقاً ويحسن التعبير عن كليهما جميعاً بمثل من كان على يقين فأصابه شك فتأمل جيداً.[٢].

---

[١]) الكفاية ج٢ ص٤٥٣ – تعليقة مشكيني
[٢]) العناية ج٥ ص٧٨

أقول: وهذا معناه إرادة كليهما معاً من الروايتين، وهذا مدفوع بقوله (عليه السلام) فليمض على يقينه، ولو أريد قاعدة اليقين لم يصح التعبير المذكور إذ في القاعدة رفع نفس اليقين لسراية الشك إليه، لا المضي على وفقه.

قوله (قده): ((ومنها: خبر الصفار، عن علي بن محمد القاساني، قال: (كتبت إليه ـ وأنا بالمدينة ـ عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟

فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية).

حيث دل على أن اليقين بشعبان لا يكون مدخولا بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان، ويتفرع عليه، عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.

وربما يقال: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك، يشرف على القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنه لابد في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟! فراجع ما عقد في ((الوسائل)) لذلك من الباب تجده شاهدا عليه)).

وتقريب الاستدلال بالحديث: هو أن يقال بأن الظاهر أن المراد من اليقين في الرواية هو اليقين بشعبان وعدم دخول شهر رمضان، وإن اليقين بشعبان لا يكون مدخولاً بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان، ومعه يكون الخبر من الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب، حيث يكون المعنى هكذا: اليقين السابق بشعبان لا يدخله أي لا ينقضه الشك بدخول شهر رمضان، ومعه يلزم أن لا يكون الصوم واجباً إلا إذا تيقن بدخول شهر رمضان، ولهذا فرع الإمام

(عليه السلام) وقال: صم للرؤية وأفطر للرؤية، فإنه برؤية الهلال يتيقن بدخول شهر رمضان أو شوال وهو معنى حجية الاستصحاب.

ويرد عليه، كما ربما يقال: بأن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك، كما في الوسائل في باب كون علامة شهر رمضان وغيره رؤية الهلال، مما يشرف على القطع بأن المراد من اليقين هو اليقين بدخول الشهر وليس هو اليقين بشعبان وعليه فلا يكون الصوم واجباً إلا مع تيقن المكلف بدخول شهر رمضان، وكذا الإفطار في شوال لا يجوز إلا مع اليقين بدخول شهر شوال، ولا يجب الصوم أو يجوز الإفطار بالتظني أو التقويم أو غيرها، وإذا كان المراد من اليقين هو ذلك فالرواية تكون أجنبية عن الاستصحاب لأن اليقين المذكور ليس يقيناً سابقاً حتى يقال: لا تنقضه بالشك اللاحق، وإنما اليقين بدخول الشهر المترتب عليه وجوب الصوم أو الإفطار**(٣)**.

* * * * * * * *

(٣) ذكر في العناية: قول الشيخ الأنصاري (قده): (والإنصاف) إن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب إلا إن سندها غير سليم (انتهى).

(والحق): إن الخبر وإن لم يكن من أظهر روايات الباب بل أظهرها الصحاح الثلاث بلا شبهة ولكن الخبر ليس أجنبياً عن الاستصحاب رأساً كما أحتمله المصنف فإن مفاد أخبار يوم الشك وإن كان اعتبار اليقين بدخول شهر رمضان في وجوب الصوم وأنه فريضة من الفرائض فلا يجوز تأديته بالشك أو الظن بل بالرؤية (ولكن) مع ذلك لا يكون قرينة على إن المراد من اليقين في خبر الصفار (اليقين بدخول الشهر) سيما بعد وجود التعبير (اليقين لا يدخل

فيه الشك) وهو موجود في الصحيحة الثالثة المتقدمة بل المراد منه إن جنس اليقين السابق مما لا يدخل فيه الشك اللاحق .. وقد عرفت إن إدخال الشك في اليقين هو عبارة أخرى عن نقض اليقين بالشك والاعتناء بالشك وخلطه باليقين فتذكر.[١]

أقول: التفريع بكلام الإمام (عليه السلام) إنما يصح على تقدير كون المتفرغ منه قضية كلية ارتكازية عامة وإن جنس اليقين لا يدخله الشك اللاحق، نعم لو منع التفريع كما لو كان قوله (عليه السلام) صم للرؤية وافطر للرؤية جمله مستأنفة لا ربط لها بالسابقة، كان الحق مع المصنف وإن المراد من اليقين، هو ما كان طريقاً لإيجاب الصوم، وما كان طريقاً لإيجاب الإفطار.

ولكن الأظهر هو كونها تفريعاً مرتبطاً بسابقه.

---

[١]) العناية ج٥ ص٨٠-٨١

قوله (قده): ((ومنها: قوله (عليه السلام): (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر) وقوله – عليه السلام–: (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس)، وقوله – عليه السلام– : (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام).

وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إن الغاية فيها إنما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطهارة والحلية ظاهراً، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع؛ كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته؛ وذلك لظهور المغيّى فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى، فهو وإن لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعدة ولا الاستصحاب، إلا أنه بغايته دل على الاستصحاب، حيث أنها ظاهرة في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهرا ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، كما أنه لو صار مغيّاً لغاية، مثل الملاقاة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة، لدّل على استمرار ذاك الحكم واقعاً ولم يكن له – حينئذ – بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب).

ومن الروايات التي استدل بها على الاستصحاب هي قوله – عليه السلام – كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر، وغيرها مما هو مذكور في المتن،

وتقريب الاستدلال بها على المطلوب، هو أن يقال: بأن الغاية وهي قوله – عليه السلام – حتى تعلم أنه قذر، إن كانت قيداً للموضوع وهو (شيء) فالرواية ناظرة الى قاعدة الطهارة، ويصير المعنى هكذا: كل شيء لم تعلم قذارته فهو طاهر، وإن كانت الغاية قيداً للحكم وهو (طاهر) فيصير المعنى إن كل شيء طاهر ومستمر الطهارة حتى تعلم أنه قذر، وعلى هذا الاحتمال تكون الرواية منحلة الى جملتين، الأولى: هي قوله –عليه السلام- كل شيء طاهر، والثانية إن الطهارة مستمرة الى حين العلم بطرو القذارة، ولا دلالة للجملة الأولى على قاعدة الطهارة، وعلى قاعدة الاستصحاب وهذا واضح، إذ لم يقل في الأولى كل شيء لم تعلم قذارته فهو طاهر، حتى يستفاد منها قاعدة الطهارة، وأيضاً لم يقل كل شيء تستمر طهارته الى أن يعلم بأنه قذر، حتى يستفاد منها الاستصحاب، وإنما الجملة الأولى تفيد حكماً واقعياً للاشياء وهي الطهارة نظير القول (الجبن حلال) حيث يكون حكم الجبن واقعاً هو الحلية، ففي المقام أيضاً كل شيء طاهر يعني حكمه واقعاً هو الطهارة دون النجاسة، والجملة الثانية تفيد إن تلك الطهارة تستمر حتى مرحلة الظن الى حين العلم بطرو ضده أو نقيضه من القذارة فتكون هذه الجملة الثانية مفيدة للاستصحاب.

والخلاصة إن الرواية على احتمال كون الغاية قيداً للحكم لها صدر وذيل، فصدرها متضمن لبيان حكم واقعي وذيلها متضمن لبيان حجية الاستصحاب، والرواية ظاهرة في هذا الاحتمال ووجهه: إن ظاهر قوله – عليه السلام – ((كل شيء طاهر)) هو إن الحكم بالطهارة حكم على الأشياء بعناوينها الأولية أي بما هي أشياء وليس حكماً لها بما هي غير معلومة الطهارة، أي بعناوينها الثانوية، كي تكون دالة على حجية الاستصحاب ولكن بذيلها لا بصدرها فإن الصدر يبين حكماً واقعياً فقط(٤).

ثم أنه لو كانت الرواية هكذا (كل شيء طاهر حتى تلاقيه النجاسة) حيث يكون لفظ العلم محذوفاً من الغاية، لكانت الرواية غير دالة على الاستصحاب لا بصدرها ولا بذيلها، أما الصدر فواضح، وأما بالذيل فباعتبار إن الغاية لم تكن هي العلم بطرو النجاسة بل هي نفس طرو النقيض أو الضد وهو النجاسة، ومعه تكون الرواية دالة على إن الحكم الواقعي للأشياء وهو الطهارة وهذا الحكم لا يكون مستمراً واقعاً والى الأبد، أي حتى وإن حصلت الملاقاة بالنجاسة بل هو حكم مستمر واقعاً الى حين حصول الملاقاة، نظير القول بأن الجبن حلال الى أن تصيبه النجاسة، فإنه لا يستفاد من ذلك حجية الاستصحاب بل المستفاد هو إن الحكم الواقعي بحلية الجبن يزول بإصابة النجاسة ولا يبقى.

* * * * * * * *

(٤) ذكر في العناية: تقريب الشيخ الأنصاري (قده) للروايات على حجية الاستصحاب من أنها مبنية على كونها مسوقة لبيان استمرار طهارة كل شيء الى أن يعلم بحدوث قذارته لا بثبوتها ظاهراً الى أن يعلم عدمها (والأصل) في ذلك القضية المغياة (قد يقصد المتكلم) بها مجرد ثبوت المحمول للموضوع (وقد يقصد بها) مجرد الاستمرار لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه.

والمقصود من موثقة عمار إما هو المعنى الثاني فتكون دالة على استصحاب الطهارة وهو خلاف الظاهر.

واما أن تكون دالة على المعنى الأول، فلا دلالة فيها على استصحاب الطهارة وإن شمل مورده إلا إن الحكم فيما علم بطهارته ولم يعلم طرو القذارة له

ليس من حيث سبق طهارته بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة لا استصحابها.

وأما تقريب المصنف (قده) فقد عرفت، بأن المغيى دليل اجتهادي والغاية استصحاب الطهارة وليست الغاية لتحديد الموضوع، أي كل شيء لم يعلم أنه قذر فهو طاهر كي يكون المجموع قاعدة الطهارة وذلك للعلة التي ذكرها من كون المعنى بيان حكم الأشياء واقعاً وبعناوينها الأولية لا بعناوينها الثانوية أي الأشياء غير المعلومة القذارة.

والفرق بين التقريبين: هو الاستمرار فإن الاستمرار على تقريب الشيخ الأنصاري (قده) يقصد من نفس المحمول أي كلمة طاهر، وعلى تقريب المصنف (قده) يقصد من نفس الغاية من دون تصرف في المحمول أبداً على ما يظهر من قوله إن الغاية فيها هو بيان لاستمرار ما حكم على الموضوع واقعاً ..الخ وهكذا قوله إلا إن بغايته دل على الاستصحاب حيث انها ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعي طاهراً ما لم يعلم بطرو ضده أو نقيضه ..الخ، فالمعنى على تقريب الشيخ (قده) كل شيء طاهر أي مستمر طهارته حتى يعلم أنه قذر والمعنى على تقريب المصنف (قده) كل شيء طاهر واقعاً وهذه الطهارة الواقعية مستمرة ظاهراً الى إن يعلم قذارته، (ومن هنا) فتكون الرواية على تقريب الشيخ استصحاباً محضاً وعلى تقريب المصنف يكون المغيى دليلاً اجتهادياً والغاية استصحاباً للطهارة الواقعية.

ثم علق عليهما: بأن تقريب الشيخ خلاف الظاهر، فإن الظاهر من قوله كل شيء طاهر إثبات نفس الطهارة للشيء لا إثبات استمرارها له، وأما تقريب المصنف ففيه (مضافاً) الى أنه خلاف الظاهر مستلزم لاستعمال للفظ في أكثر من معنى فإن الغاية على هذا الفرض قد أريد بها استمرار الحكم الواقعي ظاهراً وأريد منها أيضاً معناها الحقيقي وهو الانتهاء إذ المقصود ليس استمرار الحكم الواقعي ظاهراً الى الآخر بل الى العلم بالقذارة فينتهي وهذا هو استعمال للفظ في أكثر من معنى فيتعين كون الرواية لقاعدة الطهارة لوحدها كما هو ظاهر الشيخ.

(ودعوى): ظهور المغيى في بيان الحكم للاشياء بعناوينها الأولية وإن كانت هي حقاً لكن ما لم تكن الغاية هي العلم وإلا فيكون المغيى لبيان الحكم للاشياء غير المعلومة قذارتها وهي عبارة أخرى عن الاشياء بعناوينها الثانوية، وهذا واضح ظاهر[١].

وما ذكره الشيخ والمصنف نوقش من قبل بعض المعاصرين، من كونه خلاف الظاهر لأن قوله – عليه السلام – (كل شيء طاهر) قد جعل الحكم بالطهارة محمولاً وطرفاً للنسبة التامة بنفس هذا الجعل لا أنه مفروغاً عنه ليجعل استمراره فما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) بأن هذا الجعل مفروغاً عنه ليجعل له الاستمرار لا يمكن المساعدة عليه.

مضافاً الى: إن النظر لو كان الى جعل الاستمرار التعبدي عند الشك في البقاء كان ينبغي افتراض الشك في ذلك مع اليقين بالحالة السابقة أو الاشارة

---

[١]) العناية ج٥ ص٨٣- ٨٤

إليها بالفراغ عن ثبوتها لدى المكلف ليمكن الإحالة عليه وجعله مرجعاً عند الشك، وكل ذلك لا عين له ولا أثر في لسان الحديث، بل ظاهره كفاية نفس الشك وعدم العلم بالقذارة في الحكم بالطهارة[١]، كما هو صريح ذيل الحديث (فإذا علمت أنه قذر فليس عليك شيء) فحمل الحديث على الاستصحاب بعيد غاية البعد.

ويمكن دفعهما معاً، حيث لا يعقل أن يكون الجعل لشيء مغاير للاستمرار ليقال بأن ظاهر الدليل على الأول دون الثاني، وإن الحالة السابقة غير مفروغ عنها ليحال عليها، بل كل جعل هو جعل مستمر الى حين طرو ما يزيله وليس الجعل شيئاً والاستمرار شيء آخر.

وأما الثاني: فإن الجعل وإن قلنا كونه مستمراً ولكن لا الى الابد بل الى حين طرو ما يزيله أو يمنع عنه، وعلى هذا فالحالة السابقة قبل طرو الشك مفروغاً عنها بنفس الجعل، ومنه نعرف ما في رد العناية عليه.

نعم يرد على الشيخ (قده) إن إرجاع القيد الى الحكم خلاف الظاهر بل هو راجع الى الموضوع.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية، فقد استظهر استفاده الاستصحاب أن كلمة (حتى) تدل على الاستمرار فكأنه قال كل شيء طاهر وطهارته مستمرة الى أن يحصل العلم بالقذارة، وحيث إن الغاية هي العلم فتدل على أن الاستمرار تعبدي لا واقعي.

---

[١]) المحصول ج٦ ص٨٠ – بقلم الساعدي

وقد علق عليه بأمور:

الأول: إنكار أصل دلالة حتى على الاستمرار وإنما تدل على غائية ما بعدها المستلزمة عقلاً للاستمرار، وهذا يعني إن الاستمرار لازم عقلي منتزع يستفاد من مدلول اللفظ وليس مفاداً مطابقياً له ليقال بإن الشارع قد جعل هذا الاستمرار وأرجع إليه القيد، فيأتي احتمال إرادة الاستصحاب منه الذي هو نحو استمرار تعبدي.

الثاني: لو سلمنا دلالة حتى على الاستمرار لغة كمدلول مطابقي للكلام فلا ينبغي الشك في إن الاستمرار المفاد هو الاستمرار بنحو بالمعنى الحرفي النسبي الناقص لا بنحو المعنى الأسمي الملحوظ استقلالاً، وهذا يمنع من إمكان إرادة الاستصحاب منه لعدة محاذير، واحد منها: إن الاستمرار الحرفي مدلول غير مستقل وجزء تحليلي ونسبة ناقصة بين الغاية والمغيى فيستحيل ارجاع قيد عدم العلم إليه ليكون بمعنى التعبد بالاستمرار والاستصحاب ما دام لم يعلم لأن رجوع القيد الى معنى فرع أن يكون هذا المعنى ملحوظاً لحاظاً استقلالياً نعم لو كانت النسبة الاستمرارية تامة كالنسبة التامة في طرف الجزاء أمكن تقييدها بالشرط كما في الجملة الشرطية.[١].

وبإمكان صاحب الكفاية أن يرد ذلك بالقول، بإن كلمة (حتى) هي لبيان استمرار الحكم أي إنها كاشفة عن استمراره لا إن لها دلالة على الاستمرار،

---

[١]) المصدر السابق ص٧٤

وإما استفادته فهو من نفس جعله على ما تقدم في التعليق على كلام الأنصاري (قده).

وإذا كانت بياناً للاستمرار فيكون الاستمرار ملحوظاً لحاظاً استقلالياً، ومعه يمكن تقييده بعد ما كان ملحوظاً استقلالاً.

وبهذا البيان يمكن دفع إيراد العناية على صاحب الكفاية، من استلزامه استعمال اللفظ في معنيين، وذلك لأن الاستمرار غير مفاد من حتى بل هي كاشفة عنه، وتدل على انتهائه، بل نفس دلالتها على الانتهاء قرينة على كون الاستمرار مستفاد من دال آخر غير دلالة حتى عليه ليرد ما ذكره من الاستلزام.

قوله (قده): ((ولا يخفى أنه لا يلزم عن ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً، وإنما يلزم لو جعلت الغاية –مع كونها من حدود الموضوع وقيوده– غاية لاستمرار حكمه؛ ليدل على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل (كل شيء حلال أو طاهر) في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية، وهكذا (الماء كله طاهر) وظهور الغاية في كونها حداً للحكم، لا لموضوعه، كما لا يخفى فتأمل جيداً.

ولا يذهب عليك: أنه بضميمة عدم القول بالفصل قطعا بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام، لعمَّ الدليل وتم.

ثم لا يخفى أن ذيل موثقة عمار: (فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك) يؤيد ما استظهرنا منها، من كون الحكم المغيى واقعيا ثابتا للشيء بعنوانه، لا ظاهريا ثابتا له بما هو مشتبه؛ لظهوره في أنه متفرع على الغاية وحدها، وأنه بيان لها وحدها – منطوقها ومفهومها – لا لها مع المغيى، كما لا يخفى على المتأمل)).

ومما تقدم فأنه يلزم من قولنا بإن الرواية تدل بصدرها على بيان الحكم الواقعي للأشياء وبذيلها على حجية الاستصحاب استعمال اللفظ في معنيين كما ربما يتوهم من قولنا المتقدم، وإنما يلزم ذلك لو قيل بإن الغاية غاية للموضوع حتى

تفيد الرواية قاعدة الطهارة، وتكون غاية لاستمرار الحكم حتى تفيد الاستصحاب ويكون المعنى هكذا، كل شيء لم تعلم قذارته فهو طاهر، ونفس ذلك الشيء تستمر طهارته الى أن يعلم بطرو القذارة عليه، فلفظ حتى يعلم تكون مفيدة لمعنيين ومستعمل فيهما(٥)، وإما بناء على ما ذكرناه فلا يلزم ذلك لأن الغاية لا تكون قيداً للموضوع بل تكون قيداً لاستمرار الحكم فقط.

وبالجملة: إنما يلزم استعمال الغاية في معنيين لو كانت الرواية مفيدة لأمرين هما قاعدة الطهارة وحجية الاستصحاب معاً، ولكنه احتمال باطل لأنه بناء عليه لا تكون الرواية مفيدة لبيان الحكم الواقعي لطهارة كل شيء بل تفيد بيان الحكم الظاهري بطهارة كل شيء مع أنه من الواضح إن صدر الرواية ظاهر في بيان الحكم الواقعي للأشياء وإنه الطهارة، ولكن المصنف أمر بالتأمل جيداً(٦)، وسيأتي وجهه.

ثم ينبغي الالتفات الى شيء آخر وهو إن الرواية وإن دلت على حجية الاستصحاب في باب الطهارة، ولكن بضميمة عدم القول بالفصل يمكن إثبات حجية الاستصحاب بها في غير باب الطهارة، إذ لم يقل أحد بإن الاستصحاب حجة في باب الطهارة وعدم حجيته في غير باب الطهارة.

كما وينبغي الالتفات أيضاً الى إن الرواية المذكورة قد ذكرنا إنها تنحل الى جملتين ومفيدة لحكمين، صدراً وذيلاً، والصدر يفيد حكماً واقعياً للأشياء بعناوينها الأولية وهو الطهارة أو الحلية والذيل يفيد حجية الاستصحاب بخلاف القول بأنها مفيدة لقاعدة الطهارة فإنها لا تكون مفيدة إلا لحكم واحد ولا ينحل الى جملتين، بل هي جملة واحدة محصلها إن كل شيء لم يعلم طرو القذارة عليه فهو طاهر، ويؤيد ما اخترناه ويبعد كونها مفيدة لقاعدة الطهارة فقط هو إن الرواية المذكورة لها ذيل ومجموعها مع الذيل هكذا، كل شيء طاهر حتى تعلم إنه قذر، فإذا علمت

فقد قَذُر، وما لم تعلم فليس عليك، ووجه تأييد الذيل لمختارنا هو إن ظاهر الذيل المذكور ليس تفريعاً على مجموع قوله (عليه السلام) (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر) بل هو تفريع على خصوص قوله حتى تعلم إنه قذر فكما أريد بيان منطوق الغاية المذكورة، مثل إذا علمت فقد قذر، أريد بيان مفهوم الغاية المذكورة مثل إذا لم تعلم فليس عليك.

وبالجملة ظاهر الذيل المذكور أنه تفريع على خصوص الغاية لا على مجموع الجملة، وهذا معناه إن الرواية تفيد جملتين وتنحل الى حكمين حتى يصح، أن تقول بأن الذيل متفرع على الجملة الثانية فقط دون الجملة الأولى، وإما لو كانت مفيدة لجملة واحدة فقط وحكم واحد فقط فلا معنى لأن تقول إن الذيل متفرع على الغاية فقط لا على مجموع الجملة، ومن المعلوم إن الرواية تنحل الى جملتين بناء على المختار وإما بناء على إنها مفيدة لقاعدة الطهارة فقط فتكون جملة واحدة فقط.

* * * * * * *

(٥) قال المرحوم المشكيني: أنه يمكن تصوير رجوع الغاية الى الموضوع والمحمول معاً حيث تفهم القاعدتان –حينئذٍ– بلا قاعدة اجتهادية، ولا يلزم منه استعمال اللفظ في معنيين؛ لأن كلمة (حتى) قد استعملت في معنى الانتهاء، فيكون المقام نظير الاستثناء المُخرج من الجمل المتعددة.

ثم أجاب عنه بأنه مدفوع، بالفرق بين المقامين؛ لأن قيد المحمول متأخر عن الموضوع؛ لكون مغياه كذلك، وقيد الموضوع متقدم على المحمول لأن تقيّده كذلك فتكون الغاية – بما هي من قيود الموضوع– مقدّمة على نفسها، بل هي

من قيود المحمول، فيكون الشيء متقدماً على نفسه، وهو غير جائز وهو غير لازم في باب الاستثناء[١].

قد يقال في دفعه: بأننا نلتزم بأن الغاية قيد للمحمول وإذا كانت كذلك فهي تفيد تحديد المحمول الذي هو تحديد الموضوع قهراً على ما ذكره في العناية[٢].

ثم قال: والتحقيق في رد القول باستفادة القاعدة والاستصحاب هو لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وقد عرفت دفعه فيما تقدم منا في التعليقات السابقة، ونضيف إن الغاية مستعملة في معنى الانتهاء خاصة، أي انتهاء الحكم المجعول ولا معنى للانتهاء لو لا استمرار الحكم المجعول، فبنفس جعله هو أن يكون مستمراً لا إن الاستمرار مستفاد آخر من نفس جعله ليلزم استعمال اللفظ في معنيين وهو ما قصده الأنصاري (قده) من هذا المحذور لا من حيث استعمال الغاية كما أراده صاحب العناية.

(٦) لعل الأمر بالتأمل في كلام المصنف (قده):

ما ذكره في العناية: إن الغاية ليست للموضوع بل هي إما للمحمول أو للنسبة كما في قولك زيد نائم حتى تطلع الشمس أو الى الزوال.

---

[١]) الكفاية ج٥ نعليقة مشكيني ص٤٦١
[٢]) العناية ج٥ ص٨٨

(نعم نتيجة) كون المحمول أو النسبة مغيى بالعلم هو تحديد الموضوع قهراً فيكون الشيء الثابت له الطهارة هو الشيء غير المعلوم طهارته لا الشيء مطلقاً وهو معنى تحديد الموضوع قهراً، فتأمل جيداً.

وفيه: انه تطويل بلا موجب بل الغاية ظاهراً هي للموضوع، ومنه يتحدد المحمول لأنه يدور مدار الموضوع سعة وضيقاً، وكانه قال كل شيء الى أن تعلم قذارته طاهر، تفيد الرواية قاعدة الطهارة لا غير.

وإما استفادة الاستصحاب فتكلف واضح.

ولعله عدم لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى لما ذكرناه بإن الغاية مستعملة للانتهاء فقط وهو لا يصدق إلا مع الاستمرار لما يراد انتهاؤه كما لا يلزم على مذاق الشيخ الأنصاري (قده) من كون طاهر مستعملة في معنيين، بل في معنى واحد هو كون الحكم الطهارة المستمرة الى حين طرو القذارة.

قوله (قده): ((ثم إنك إذا حقّقت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال، والنقض والإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال، ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع، وأنه حكم مستقل بالجعل كالتكليف، أو منتزع عنه وتابع له في الجعل، أو فيه تفصيل، حتى يظهر حال ما ذكر ها هنا – بين التكليف والوضع – من التفصيل.

فنقول وبالله الاستعانة :

لا خلاف كما – لا إشكال – في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً، واختلافهما في الجملة مورداً؛ لبداهة ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة.

كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي؛ بداهة أن الحكم وإن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه، ولم يكد يصح إطلاقه على الوضع، إلا أن صحة تقسيمه بالبعض الآخر إليهما، وصحة إطلاقه عليه بهذا المعنى، مما لا يكاد ينكر، كما لا يخفى، ويشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم، والالتزام بالتجوز فيه كما ترى.

وكذا لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصة، كالشرطية والسببية والمانعية – كما هو المحكي عن العلامة – أو مع زيادة العلية والعلامية، أو مع زيادة الصحة والبطلان، والعزيمة والرخصة، أو زيادة غير ذلك – كما هو المحكي عن غيره – أو ليس بمحصور، بل كلما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه وموضوعه، أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم؛ ضرورة أنه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع أنه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك.

وإنما المهم في النزاع: هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً، بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله)).

تحقيق الأحكام الوضعية

هل الأحكام الوضعية، كالسببية والجزئية ونحوهما، هي أحكام مستقلة بالجعل أصالة، نظير الوجوب ونحوه فإنه مجعول بالأصالة والاستقلال لأنه بمجرد قول المولى (الصلاة واجبة) مثلاً يحصل ويتحقق الوجوب فيكون الوجوب مجعولاً بالاستقلال وبنفسه، فكذلك السببيه للزوال لوجوب صلاة الظهر هي حكم مجعول من جعل المولى يصح أن يقول جعلت الزوال سبباً لوجوب صلاة الظهر، وبقوله هذا تكون السببية حاصلة أو أن الحكم الوضعي أمر منتزع من الحكم

التكليفي بمعنى إن المولى بمجرد قوله ((صل عند الزوال)) ينتزع منه سببية الزوال فيقال بإن السببية أمر منتزع من جعل الوجوب للصلاة، ويقال أيضاً أنه مجعول بالتبع لجعل وجوب الصلاة.

أو أن هناك تفصيلاً فبعض الأحكام الوضعية مجعولة أصالة وبعضها مجعول بالتبع وإنها منتزعة من الأحكام التكليفية.

والغرض من عقد هذا البحث هو تحقيق حال التفصيل المنسوب الى الفاضل التوني، حيث نسب إليه القول بإن الاستصحاب في الأحكام الوضعية حجة دون الأحكام التكليفية، وهل هو تفصيل وجيه أو لا؟.

وههنا عدة نقاط نذكرها قبل التعرض لأصل البحث.

النقطة الأولى: لا إشكال في اختلاف الحكم الوضعي عن الحكم التكليفي مفهوماً فإن مفهوم الوجوب مباين لمفهوم السببية مثلاً، كما لا إشكال في اختلافهما مورداً في الجملة بمعنى إن النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه، فقد يفترقان كما في قول الزوال سبب لوجوب الصلاة فإن متعلق السبب هو الزوال ومتعلق الوجوب هو الصلاة.

وقد يصدقان كما في قول الإفطار سبب للكفارة ومحرم، فإن متعلق السببية للإفطار والحرمة شيء واحد وهو الإفطار.

النقطة الثانية: لا إشكال في صحة تقسيم الحكم الى التكليفي ووضعي، فإن الحكم وإن لم يصح تقسيمه إليهما فيما لو فسر الحكم بأنه طلب الفعل أو طلب الترك بداعي الإرادة الحتمية أو غير الحتمية أو بداعي الإذن والترخيص، إلا أنه يصح إطلاقه عليه فيما لو فسر الحكم بالاعتبار الشرعي، فإن الحكم الوضعي اعتبار شرعي، وبهذا المعنى يصح تقسيمه الى حكم وضعي وحكم تكليفي وإن لم يصح

بالتفسير الأول للحكم، ويشهد على صحة التقسيم وهو كثرة إطلاقهم الحكم في كلماتهم على الحكم الوضعي، وكون الإطلاق مجازياً في غير محله.

النقطة الثالثة: إنه لا وجه لدعوى انحصار الأحكام الوضعية في أمور معينة كالسببية والشرطية والمانعية كما عن بعض أو مع إضافة العلية والعلامية كما عن بعض آخر، ولعل الفرق بين العلية والسببية، هو إن المراد من الأولى هي العلة التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع، بينما المراد من السبب هو خصوص المقتضي.

وأما العلامية، فمثالها زيادة الظل بعد نقصانه فإن هذه الزيادة علامة على الزوال، أو بإضافة الصحة والبطلان(٧)، أو العزيمة والرخصة.

فلا وجه للنزاع في كون الأحكام الوضعية محصورة في المذكورات أو إنها غير محصورة، إذ لا إشكال في عدم كونها محصورة بل كل حكم لا يكون من الأحكام التكليفية الخمسة، فهو حكم وضعي، سواء كانت له مدخلية في التكليف كالزوال، أو ليس له مدخلية في متعلق التكليف كالركوع ونحوه من أجزاء الصلاة فإن له مدخلية في الصلاة التي هي متعلق الوجوب، أو لا مدخلية له في نفس الحكم ولا في متعلقه كالملكية والزوجية، مع عدم الثمرة العلمية أو العملية في هذا النزاع.

والمهم هو إن الوضع كالتكاليف في أنه مجعول بالاستقلال تشريعاً بحيث يتحقق بمجرد إنشائه، أو أنه غير مجعول كذلك بل هو أمر منتزع عن التكاليف كما مثلنا له فيما سبق، حيث يكون الوضع مجعول يتبع جعل التكليف، فهل هو مجعول استقلالاً كالتكليف أو بالتبع.

* * * * * * *

(٧) جعل الصحة والبطلان من الأحكام الوضعية أو الرخصة والعزيمة هو على غير ما ينبغي، لأن الصحة وكذا البطلان أمران واقعيان، وهي التمامية

وعدمها سواءً كانتا في العبادات أم المعاملات، غاية ما هناك أثر التمامية مختلف بينهما، فالأثر في العبادات هو الأجزاء وعدم الإعادة أو القضاء، وأما أثرها في المعاملات هو ترتيب النقل والانتقال، فهما ليسا من المجعولات الشرعية كي يمكن اعتبارهما من الأحكام الوضعية، بل هما أمران واقعيان بدوران مدار الواقع ثبوتاً فإن كان الشيء تاماً واقعاً فهو صحيح وإلا فهو باطل ناقص.

وإما جعل العزيمة التي هي بمعنى أو عبارة عن الوجوب، وكذا الرخصة التي هي عبارة عن الإباحة، كقول القائل هل الإفطار في السفر هو عزيمة أو رخصة بمعنى هل هو واجب متعين شرعاً أو مباح جائز، ومن المعلوم إن الوجوب والإباحة حكمين تكليفيين لا وضعيين ذكره في العناية[١].

[١]) العناية ج٥ ص١٠٤

قوله (قده): ((والتحقيق أن ما عد من الوضع على أنحاء:

منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعا أصلاً؛ لا استقلالاً ولا تبعاً وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.

ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف.

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالا بإنشائه، وتبعا للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه، وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتي الإشارة إليه.

أما النحو الأول: فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه؛ حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً -حدوثا أو ارتفاعاً- كما أن اتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً؛ للزوم أن يكون في العلة بأجزائها ربط خاص، به كانت مؤثرة في معلولها، لا في غيره ولا غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثرا في كل شيء، وتلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، مثل قول (دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة) إنشاءً لا إخباراً؛ ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له؛ من كونه واجدا لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها، وإن

الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها ومعه تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلاً.

ومنه انقدح أيضاً: عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده؛ لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة، نعم لا بأس باتصافه بها عناية، وإطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن يُعبَّر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك- مثلاً- بأنه سبب لوجوبها فكُنّي به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك: أنه لا منشأ لانتزاع السببية – وسائر ما لاجزاء العلة للتكليف – إلا ما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كلٍ فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً)).

والتحقيق إن ما عد من الوضع على أقسام

منها: ما لا يصح جعله أصلاً لا بالاستقلال ولا بالتبع، وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل معروضها كذلك، فالسببية مثلاً حالها حال الزوجية للأربعة، فكما إن الأربعة إذا كانت مجعولة تكويناً كانت الزوجية أيضاً مجعولة تكويناً عرضاً، فدلوك الشمس إذا كان مجعولاً تكويناً كانت السببية أيضاً مجعولة تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعها أي بعين جعل للدلوك تكويناً.

ومنها: ما لا يمكن جعله إلا بتبع جعل التكليف.

ومنها: ما يمكن جعله بالجعل الاستقلالي بإنشائه، وبالجعل التبعي بجعل التكليف حيث يكون التكليف هو منشأ انتزاعه، وإن كان يصح انتزاعه من جعله وانشائه وإن التكليف من آثاره واحكامه كما سيأتي الإشارة إليه.

أما القسم الأول: فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، كدلوك الشمس(٨) سبب لوجوب الصلاة، والبلوغ شرط التكليف، والحيض الذي هو مانع عن التكليف بالنسبة للمرأة قبل الوقت ورافع له بعد الوقت، فإن هذه الأمور الأربعة لا يعقل أن تكون منتزعة من التكليف ولا مجعولة بالاستقلال.

أما إنها لا تكون منتزعة من التكليف، لأن الانتزاع فرع وجود المنتزع منه وهو هنا التكليف، فالتكليف يحدث أولاً ثم ينتزع منه أحد الأمور الأربعة حيث يكون الأوليان حاصلين بعده، ويكون الأخيران رافعين له بعد حدوثه وهذا أمر غير معقول، لأن التكليف المتأخر عن السبب وإخوانه لا يمكن أن ينتزع منه السبب وإخوانه وإلا لزم تقدم السبب على المسبب.

وأما إنها لا تكون مجعولة بالاستقلال، حيث لا يمكن أن توجد بقول الشارع جعلت الزوال سبباً لوجوب الصلاة مثلاً، لأن سببية شيء لشيء لابد أن يكون ناشئة من جهة وجود خصوصية معينة في السبب يصير بواسطتها مؤثراً في المسبب وهو ما يعبر عنه عند أهل المعقول بوجود سنخية ورابطة وجودية خاصة بين السبب والمسبب كي يكون مؤثراً فيه خاصة وإلا لزم تأثير كل شيء في كل شيء مع إن الواقع لا يصدق ذلك، لعدم السنخية كما في تأثير النار بالبرودة لعدم السنخية، بل السنخية هي بين النار والحرارة ولذلك صارت النار مؤثرة في الحرارة لا إن الثلج مؤثر فيها.

وفي المقام يقال: بإن الزوال لا يمكن أن يصير سبباً لوجوب الصلاة بقوله تعالى مثلاً ((جعلت الزوال سبباً)) لأن تلك الخصوصية المعينة التي يكون بها الزوال سبباً، أما أن تكون ثابتة في الزوال قبل أن يقول المولى ((جعلت الزوال سبباً)) وأما أن لا تكون ثابتة، فإن كانت ثابتة فيكون الزوال سبباً بلا حاجة الى جعل المولى، وإن لم تكن ثابتة فمن الواضح إنها لا يمكن أن تحصل بمجرد قول المولى ((جعلت الزوال سبباً)) لأنها خصوصية تكوينية لا ينالها الجعل الشرعي.

ومنه يتضح وجه آخر لعدم كون الأمور الأربعة انتزاعية، حيث يقال: بإن السببيه وأخواتها لا يمكن أن تتنزع من التكليف لأن الخصوصية الخاصة إذا كانت موجوده كالسببية والشرطية فلا حاجة الى الانتزاع وإن لم تكن موجودة فهي لا تتحقق بالانتزاع، نعم لو قال المولى (صل عند الزوال) فلا بأس باتصاف الزوال بالسببية من باب المسامحة والمجاز، لا على نحو الحقيقة إذ لا يمكن أن يتصف بذلك كما تقدم.

لا يقال: بأن السببية إذا لم يكن حصولها بالجعل فكيف وقع التعبير عنها في بعض الأخبار بأن الشيء الفلاني سبب للوجوب مثلاً، فإن معنى ذلك إنها قابلة للجعل.

فإنه يقال: إن التعبير المذكور لا يراد منه إلا الكناية عن وجوب الشيء عند حصول الأمر الفلاني اي إن وجوب الشيء ثبت عند حصول الأمر الفلاني فكما يصح أن يعبر عنه بتعبير صريح فيقال: (يجب عليك الشيء إذا حصل الأمر الفلاني) كذلك يصح أن يعبر عن ذلك بتعبير كنائي فيقال: هذا الشيء سبب للأمر الفلاني، فيكنى بلفظ السبب عن وجوب الشيء عند حصول الأمر الفلاني.

ثم أمر بالتدبر جيداً وسيأتي بيانه**(٩)**.

* * * * * * *

(٨) علق في العناية على رأي المصنف بعدم إمكان جعل الدلوك سبباً لوجوب الصلاة وأنه إذا اتصف بها فالاتصاف مجازي لا حقيقي، في قوله: أقم الصلاة لدلوك الشمس، أو في قوله الدلوك سبب لوجوب الصلاة فإنه يدل على إيجاب الصلاة عنده لاتصافه بالسببية الحقيقية.

فقد علق (وفيه) إن لمثل الدلوك سببيتين (سببية) تكوينية هي دخله في أصل حدوث الملاك في الفعل أو في تكميله فيه إذ لولاه لما علق الشارع وجوب الصلاة عليه، أو لما أنشأ وجوبها عنده وهذه السببية غير مجعولة تشريعاً لا استقلالاً ولا تبعاً بل تكويناً عرضاً بتبع جعل الدلوك تكويناً كما أفاده المصنف عيناً.

(وسببية) تشريعية وهي دخل الدلوك في حدوث التكليف عنده وفي صيرورة المشروط مطلقاً حالياً بسببه وهذه هي المنتزعة إما عن قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة أو عن قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس فتكون مجعولة تشريعاً أما استقلالاً أو بتبع جعل التكليف عرضاً فإنه لولا قول الشارع أحد هذين القولين لم تجب الصلاة عند الدلوك أصلاً ولو كان فيه سبعون خصوصية وسبعون ملاك ومجرد كون السببية الأولى تكوينية والثانية تشريعية مما لا يوجب تسمية الثانية مجازية فإنهما سببيتان مختلفتان وكل منهما حقيقية في حد ذاتها غير مجازية[١].

---

[١]) العناية ج٥ ص١١١

أقول: لا إشكال في إن قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس، هو جعل واحد وهو تشريعي لا غير إذ لا معنى لكونه تكوينياً، فإن جعل الدلوك تكويناً أمر قد مضى في أصل الخلقة، والشارع من حيث هو شارع لا معنى لأن يجعل الدلوك تكويناً وإنما هو يجعله تشريعاً وإن لهذه اللحظة دخل في ملاك الصلاة استدعى أن يوجبها فيه.

فليس في قوله جعلت الدلوك سبباً أو أقم الصلاة لدلوك الشمس إلا جعل واحد وهو تشريعي، نعم هو جعل حقيقي لا مجازي.

وما ذكره المصنف قد نظر فيه الى جهة التكوين فاستبعد أن يكون سبباً لوجوب الجعل الاعتباري.

هذا وقد ذكرنا في بحوث سابقة ليس معنى جعل الشارع حكماً عند بعض الأمور التكوينية هو جعلها تكوينياً بل جعل الحكم عندها تشريعاً الأمر الذي يعني أنها مجعولة تكويناً قبل جعله التشريعي، وهذا ليس تصرفاً في عالم التكوين ليقال ليس له أن يتصرف بما هو شارع في الأمور التكوينية، وهو كذلك حيث لم يتصرف فيها بقدر ما جعل التشريع عندها، والفرق واضح.

على إن الآية على ما في ظاهرها لا تريد تشريع الصلاة بقدر ما تريد إنجاز هذا التشريع وإن يكون إنجازه عند الدلوك لا غير وإن كان هذا أمراً آخر غير ما نحن بصدده.

هذا وقد ذكر في العناية، ما يؤيد صحة ما ذكرناه حيث قال في شرحه لعبارة المصنف ومنه انقدح أيضاً عدم ..الخ)).

قال: انقدح أيضاً عدم صحة انتزاع السببية للدلوك حقيقة من إيجاب الصلاة عنده أي من قول الشارع أقم الصلاة لدلوك الشمس ما لم يكن هناك ما يدعو الى وجوبها ومعه تكون واجبة وإن لم يوجب الشارع الصلاة عنده[١].

وهذا عين ما استظهرناه وإنها واجبة قبل الدلوك وإنما امتثالها عند الدلوك، فالدلوك له أثر في تحقق ملاكها وتحصيله خارجاً لا فيما اعتمدت عليه من ملاك لجعلها.

وإن شئت القول، فإن قوله أقم الصلاة .. هو إخبار لا انشاء.

(٩) ولعل ما ذكره من الأمر بالتدبر يراد به.

إن المصنف (قده) قد خلط بين الأمر التكويني الخارجي، والشرعي الاعتباري مع إن احدهما غير الآخر، وتسرية حكم أحدهما الى الآخر غير صحيح، والمصنف قد سرى ما للتكوين الى ما للتشريع، ومن هنا نفى السببية للدلوك، مع إن الدلوك ليس سبباً لوجوب الصلاة إلا بما ذكره المصنف بالقول، الدلوك سبب لوجوب الصلاة، مع إن الدليل هو أقم الصلاة لدلوك الشمس والفرق بينهما واضح.

أو لعله إن السببية الانتزاعية معقولة من جهة إن تعليق الوجوب على الدلوك يرشد دخله في ملاك الحكم، وإن لم يتفاوت حاله تكويناً إلا أنه بعد انشاء مفهوم السببية حصلت له خصوصية اعتبارية بنفس الجعل، هي ما أوجبت انتزاع السببية له.

---

[١]) العناية ج٥ ص١١٣

قوله (قده): ((وأما النحو الثاني: فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه؛ حيث أن اتصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطيته أو غيرهما، لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، ولا يكاد يتصف شيء بذلك -أي كونه جزء أو شرطا للمأمور به- إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيدا بأمر آخر، وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية أو الشرطية، وإن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية، وجعل الماهية واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطيته قبل الأمر بها، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما تنتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به؛ بلا حاجة إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً، وإن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصوّر أو لذي المصلحة كما لا يخفى)).

أما النحو الثاني: وهو المجعول تبعاً فينحصر في أمور أربعة وهي جزئية جزء المكلف به كالفاتحة التي هي جزء للصلاة، وشرطية شرط المكلف به كالطهارة، ومانعيته كلبس غير مأكول اللحم وقاطعيته كالحدث، والوجه في كون هذه الأمور منتزعة من التكليف وليس مجعولة استقلالاً، هو إن اتصاف شيء بجزئية المأمور

به أو شرطيته أو مانعيته أو قاطعيته له لا يكاد يصح إلا بتعلق أمر بجعله أمور مقيدة بأمر وجودي خاص كالطهارة أو الستر أو غيرهما أو بأمر عدمي مخصوص كعدم لبس غير المأكول وعدم الحدث وعدم الاستدبار ونحوها، واتصاف شيء بالعناوين المذكورة غير ممكن بمجرد انشاء الشارع له الجزئية أو الشرطية أو المانعية أو القاطعية، فإنه بعد الأمر بالجملة المقيدة بالأمر الوجودي أو العدمي ينتزع الجزئية أو الشرطية أو المانعية أو القاطعية.

وإما إذا لم يأمر المولى بالجملة فلا يكاد تستحصل الأمور المذكورة(١٠) حتى لو جعلها المولى بالجعل المستقل كما لو قال جعلت السورة جزءً مثلاً، فإن الجزئية لا تثبت للسورة بالقول المذكور، إذ لم يكن أمر بالجملة (الصلاة) كي تكون السورة جزءً لها ومع عدم كونها مأموراً بها فلا معنى لتحصيل جزئية السورة بالقول جعلت السورة جزءً، لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع، وهكذا بقية العناوين.

لا يقال: إن الصلاة والصوم وغيرهما من التكاليف أمور مخترعة من قبل الشارع أي إن الشارع جعل هذه الأمور أولاً ثم بعد ذلك يأمر بها وإذا كان الأمر كذلك فإنه من جعل الشارع لها أولاً تكون جزئية السورة حاصلة أي أنه بمجرد جعله لها تكون الجزئية حاصلة قبل تعلق الأمر بها، وهذا معنى أن الأمور المذكورة ليست منتزعة من الأمر إذ لو كانت منتزعة منه لما أمكن حصولها قبل تعلق الأمر بالمركب.

قلت: إن المقصود من جعل الماهية واختراعها هو تصويرها بتمام اجزائها وقيودها وإنها مما فيه المصلحة الملزمة للأمر بها، ومن الواضح إن مجرد تصورها كذلك لا يوجب اتصاف شيء من اجزائها ولا شرائطها بالجزئية للمأمور به أو الشرطية له ما لم يؤمر بتلك الماهية ويتعلق بها التكليف.

وما لم يؤمر بها لا تصير السورة مثلاً جزء له أي للمأمور به وإنما تصير السورة جزء بعد الأمر به وبعد تصور المأمور به بتمام أجزائه ومنها السورة التي هي جزء للمركب المتصور الذي فيه المصلحة والذي تعلق به الأمر(١١).

* * * * * * * *

(١٠) علق في العناية على المصنف (قده) قوله بأن الشارع إذا جعل الجزئية أو الشرطية لا تحصل لها الجزئية والشرطية بمجرد الانشاء علق عليه

(وفيه ما لا يخفى): وذلك لوضوح إن الشارع إذا أمر بماهية مركبه كالصلاة مثلاً وصارت هي مأمورة بها ثم بدا له أن يريد في اجزائها أو شرائطها أو موانعها أو قواطعها فله في ذلك طريقان

الأول: أن يأمر باتيان ذلك الأمر الزائد في الصلاة أو ينهى عن اتيانه فيها فيقول يجب في الصلاة أمر كذا أو يحرم في الصلاة أمر كذا فينتزع له الجزئية أو الشرطية أو غيرهما بتبع التكليف الشرعي المتعلق به.

الثاني: أن يقول جعلت الأمر الفلاني جزءً للصلاة المأمور بها أو شرطاً لها فيحدث له عنوان الجزئية أو الشرطية، وبتبعها يجب الاتيان به شرعاً أو يحرم كسائر الأجزاء والشرائط أو الموانع والقواطع من دون حاجة الى انشاء أمر جديد متعلق بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي زائد أو عدمي كذلك وهذا لدى التدبر واضح فتدبر[١].

وهو غير تام، لأن في كلا الطريقين هناك أمر بالمجموع، ومادام هذا الأمر موجوداً فإنشاء الجزئية والشرطية له بأحد الطريقين مما لا محذور فيه،

---

[١] العناية ج٥ ص١١٤

ولكن لا ينطبق على مقام كلام المصنف، فإن كلامه واضح في ان انشاء الجزئية له أو الشرطية ابتداءً وبدونه أمر مسبق أو لم يتعلق بالمجموع لا يصير المأمور به جزءً أو شرطاً فهذا واضح لدى التدبر فلا حاجة للتدبر الذي تذيل به كلامه.

على أنه خارج عن محل كلام المصنف في الجعل التبعي الانتزاعي وما ذكره ليس انتزاعياً وإن كان تبعياً.

مع إن ما ذكره مجرد فرض لا واقع له في بيانات الشارع.

(١١) يمكن للمستشكل أن يجيب أن جزئية الجزء لو لم تكن متصورة حين تصور الماهية واختراعها، قبل تعلق الأمر بها، وما دامت متصورة، قبل الأمر بها فهي جزءٌ أكيداً بعد الأمر بها إذ لا يختلف واقع الجزء قبل وبعد الأمر.

وبعبارة أخرى: ليكن جزءً للمركب المتصور والمخترع، إذ لا دخل لتعلق الأمر بما هو متصور في صيرورة الشيء جزءً أو شرطاً، فما لم يكن بجزء أو شرط فلا يكون ولو بعد الأمر، خصوصاً بعد فرض إن الماهية المتصورة هي ما اشتملت على المصلحة الملزمة للأمر بها، ومعنى ذلك إن جزئية الجزء دخيلة في هذه المصلحة ويكون الأمر بها من قبيل تحصيل الحاصل.

قوله (قده): ((وأما النحو الثالث: فهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية.. إلى غير ذلك؛ حيث أنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردها – كما قيل – ومن جعلها بإنشاء أنفسها، إلا أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر من قبله – جل وعلا– لها بإنشائها؛ بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعتاق؛ بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها، فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجية من جواز الوطء وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات.

فانقدح بذلك أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها، يصح انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه)).

أما النحو الثالث: وهو ما يقبل كلا الجعلين الاستقلالي والتبعي في بادئ النظر وإن كان بعد التأمل لا يقبل إلا بالجعل الاستقلالي وهو مثل القضاوة والحجية والزوجية والملكية والحرية والرقية وغيرها من الاحكام الوضعية التي لا تكون من احد هذه الامور المتقدمة في النحوين السابقين ففي بادئ النظر فإن الأمور المذكورة تقبل كلا الجعلين فيمكن أن ينتزع من الحكم التكليفي الموجود في موردها، فمثلاً الحكم التكليفي في مورد الزوجية هو جواز الوطء والنظر ينتزع منه الزوجية وفي مورد الملكية هو جواز التصرف ينتزع منه الملكية، وفي مورد القضاوة هو عدم جواز رد الحكم ينتزع منه القضاوة، وهكذا في مورد الحجية هو وجوب قبول خبر المخبر فينتزع منه الحجية ونحو ذلك، هذا بالنسبة الى إن المذكورات امور انتزاعية.

واما بالنسبة الى كونها أموراً قابلة للجعل الاستقلالي فبلحاظ أنه تحصل بمجرد قول الزوجة زوجتك نفسي حيث تحصل الزوجية بلا حاجة الى ملاحظة الأثر وهو جواز الوطء، ولو لم تحصل إلا بملاحظة الأثر للزم محذور آخر وهو وقوع ما لم يقصد وعدم وقوع ما قصد وهو الزوجية ووقوع ما لم يقصد وهو الأثر، وجعل مثل هذه بيد من جعل المولى الأمر بيده.

وأما بالنسبة الى كونها أموراً منتزعة إذ لو كانت منتزعة للزم صحة انتزاع الزوجية من جواز النظر، وجواز الوطء مع أنه لا يصح لأن الجواز المذكور قد يكون موجوداً ولا تكون الزوجية حاصلة كما في مورد التحليل وأيضاً يلزم صحة انتزاع الملكية من جواز التصرف مع أنه يصح الجواز من دون الملكية كما في مورد إباحة الشيء من دون الملكية وهكذا الباقي(١٢).

* * * * * * * *

(١٢) ما ذكره المصنف من عدم صحة الانتزاع لبعض الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية من آثارها التكوينية، إنما كان لمجرد كون الأثر أعم منها، والعام لا يدل على الخاص، ولكن هذا لا يثبت في الجميع مما ذكره المصنف (قده) في القسم الثالث، فإن الحجية والقضاوة والولاية والنيابة لا يبعد قابليتها للجعل التبعي أيضاً كالجعل الاستقلالي عيناً فكما يصح انتزاعها فمثلاً الحجية من قوله (عليه السلام) خبر الثقة حجة، وإن فلاناً جعلته قاضياً، وكذلك يصح انتزاعها من قوله يجب العمل بخبر الثقة أو حرمة رد قضاء فلان أو يجب اطاعته في قضائه أو يحل لفلان التصرف في أموالي ببيع أو اجارة أو هبة ونحوها، ولعل ذلك واضح عند التدبر.

المهم إن الأثر التكليفي إذا لم يكن أعم من الحكم الوضعي كان للانتزاع وجه كالجعل الاستقلالي بمجرد جعل المولى أو من بيده الأمر من قبله وقد أشار الى هذا المعنى في العناية أيضاً[١].

---

[١] العناية ج٥ ص١١٧

قوله (قده): ((وهم ودفع:

أما الوهم: فهو أن الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والانشاء التي تكون من خارج المحمول؛ حيث ليس بحذائها في الخارج شيء، وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب أخر كالتعمم، والتقمص والتنعل، فالحالة الحاصلة منها للانسان هو الملك، وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟!

وأما الدفع: فهو أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك، ويسمى بالجّدة أيضاً، واختصاص شيء بشيء خاص، وهو ناشئ إما من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالَم ملكا للباري جل ذكره، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه، ككون الفرس لزيد بركوبه له وسائر تصرفاته فيه، أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده، كملك الاراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا وعرفاً، فالملك الذي يسمى الجّدة أيضاً، غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختياري كالعقد، أو غير اختياري كالارث ونحوهما من الاسباب الاختيارية وغيرها.

فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدّة أيضاً، والغفلة عن أنه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والاضافة الخاصة الاشراقية، كملكه تعالى للعالم، أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الاعمال، فيكون شيء ملكا لاحد بمعنى، ولآخر بالمعنى الآخر، فتدبر.

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف؛ إذا شك في بقائه على ما كان عليه من الدخل؛ لعدم كونه حكما شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعي، والتكليف وإن كان مترتبا عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي فافهم.

وإنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل؛ حيث أنه كالتكليف، وكذا ما كان مجعولاً بالتبع، فإن أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه، وعدم تسميته حكماً شرعياً -لو سُلِّم- غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً، نعم لا مجال لاستصحابه؛ لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه، فافهم)).

وهم ودفع

أما الوهم: كيف تكون الملكية من الأحكام الوضعية القابلة للجعل والحاصلة به بحيث يمكن للشخص أن ينشأها بمجرد الإنشاء كما لو قال ملكتك الشيء

الفلاني، مع أنه من الواضح إن الملكية من مقولة الملك والمراد بها الهيئة الحاصلة من إحاطة المحيط بالمحاط فالإنسان إذا لبس العمامة أو القميص تحصل له نسبة الى العمامة والقميص يعبر عنها بالتعمم والتقمص، وكل منهما هو فرد من مقولة الملك التي لا يمكن حصولها بمجرد الإنشاء والجعل وهي من خارج المحمول أي ليس بحذائها شيء(١٣) في الخارج سوى منشأ انتزاعها كما في الفوقية والتحتية والأبوة والبنوة من الاضافات، وليس الملك كمقولة من هذا القبيل بل هي من المحمولات بالضميمة أي التي بحذائها شيء في الخارج كالكم والكيف والفعل ونحوهما من الأعراض المتأصلة التي لها حظ من الوجود وليست هي من الاعتبارات المحضة الحاصلة بالجعل والانشاء، فإن مقولة الملك هي نسبة الشيء الى ما يحويه والحالة الحاصلة له من ذلك على ما تقدم مثاله من التقمص والتعمم.

وعلى هذا فالمقولة – الملك – ليست من الاعتبارات الحاصلة بالجعل والانشاء كي تكون مجعولة بالاستقلال.

أما الدفع: إن لأطلاق لفظ الملك اشتراك بين معنيين أو أكثر، فقد يطلق الملك ويراد به المقولة التي يعبر عنها بالجّدة وقد يطلق ويراد به الاضافة الحاصلة بالعقد وقد تحصل الاضافة بغير العقد كالإرث، ونحوه فالذي هو من الأحكام الوضعية والاعتبارات الحاصلة بمجرد الإنشاء والجعل ويكون من خارج المحمول ويكون من خارج المحمول هو الملك بالمعنى الثاني، والملك الذي هو من الأعراض المتأصلة ويكون من المحمولات بالضميمة أي التي تحصل بالجعل والانشاء هو الملك بالإطلاق الأول، والتوهم قد حصل له الاشتباه لاشتراكهما اللفظي فاطلق الملك على المعنى الأول مرة وعلى المعنى الثاني أخرى، ثم أمر بالتدبر(١٤).

إذا عرفت اختلاف الوضع في إمكانية جعله من عدمها يتضح الحال في التفصيل الذي ذكره الفاضل التوني، حيث ذهب الى إن الاستصحاب يكون حجة في الأحكام الوضعية ولا يكون حجة في الأحكام التكليفية.

والصحيح: إن ما ذكر من التفصيل بين الأحكام الوضعية، فلا يقال بجريان الاستصحاب في كل حكم وضعي كما ذهب الفاضل (ره).

أما القسم الأول:وهو ما لا ينصرف إليه الجعل التشريعي لا استقلالاً ولا تبعاً فلا مجال للاستصحاب فيه، أي استصحاب دخل ما له الدخل في التكليف إما بنحو السببية أو الشرطية أو المانعية أو الرافعية، وذلك لما سيأتي في التنبيه العاشر من إن المستصحب ينبغي أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، ومن المعلوم إن هذا القسم من الوضع أي السببية واخواتها ليس هو أمراً مجعولاً شرعاً، لا استقلالاً ولا تبعاً ولا هو ذو أثر شرعي مجعول، والتكليف هنا وإن كان مترتباً على ما له الدخل في التكليف أي على نفس السبب واخوانه ولكن ترتبه عليه ليس بشرعي من قبيل ترتب الحرمة على عنوان الخمر بل ترتب عقلي كترتب المعلول على العلة.

ثم أمر بالفهم(١٥).

إما القسم الثاني: وهو ما يقبل الجعل الاستقلالي فيجري فيه الاستصحاب إذ بعد قابليته للجعل يكون حكماً شرعياً مجعولاً كالحكم التكليفي من الوجوب والحرمة.

إما القسم الثالث: وهو ما يجعل بالتبع فيجري فيه الاستصحاب أيضاً إذ يمكن للشارع رفع منشأ انتزاعه وهو الأمر بالكل كما ويمكن وضعه بوضع منشأ انتزاعه غاية الأمر إن مثل هذا النحو المذكور قد لا يسمى حكماً شرعياً إلا إن عدم تسميته لذلك لا يقدح في استصحابه بعد كونه مما يمكن للشارع وضعه ورفعه.

نعم: يمكن أن يقال في توجيه عدم جريان الاستصحاب في النحو المذكور بإن الشك في جزئية الجزء مسبب عن الشك في تعلق الأمر بالكل، إذ لو تعلق به كانت الجزئية ثابتة وإلا فلا، ومعه يقال: أنه متى ما كان شك سببي وشك مسببي، فإذا جرى الأصل السببي وترتب عليه تعلق الأمر بالكل فلا يجري الأصل المسببي لأنه بجريان الأصل في السبب يرتفع الشك في المسبب، فلا مجال للاستصحاب فيه، وفي المقام إذا جرى الأصل في السبب فلا تصل النوبة الى الأصل المسبب، فاستصحاب بقاء الأمر بالكل، يثبت الأمر بالكل وعليه تكون الجزئية ثابتة بلا حاجة الى اثباتها بالاستصحاب، ثم أمر بالفهم**(١٦)**.

* * * * * * * *

(١٣) توضيح بعض المصطلحات الواردة في نص المؤلف (قده) حيث ورد الإضافة الاشراقية والاضافة المقولية، والأولى عبارة عن اشراق المولى جل وعلا على الماهيات المقتضي لوجودها، فإن اشراق الوجود على الماهية يعبر عنه بالاضافة الاشراقية، ومن مصاديقها اضافة العالم إليه سبحانه، ولهذا يقال بإن العالم ملكه سبحانه ومضاف إليه بالاضافة الاشراقية.

ولهذه الاضافة طرف واحد هو المشرق، المفيض لا غير وإما الطرف الآخر فإيجاده يوجد وبعد إيجاده يصبح طرفاً للاضافة لا أنه كان متحققاً قبل الاضافة وهذا بخلاف في الاضافة المقولية، التي تتحقق بين طرفين لا أن يكون أحد الطرفين علة والآخر معلول كما في السابقة، ومثاله اضافة الفرس لزيد فإن الطرفين من زيد، والفرس متحققان قبلها، ومع اضافة الفرس لزيد يتحقق نحو اختصاص لزيد بالفرس.

وبهذا يتضح إن الملكية تارة تكون بنحو الاضافة المقولية، وهو صرف اعتبار لا واقع له ما وراءه، ويعبر عنه ليس بازائه شيء يحاذيه.

وأخرى تكون بنحو الاضافة الاشراقية، وهي حقيقة الملك وورد أيضاً المحمول بالضميمة والخارج المحمول.

ومراد المصنف (قده) منهما: إن الأول هو العرض الحقيقي الذي يكون بازائه شيء في الخارج كالسواد والبياض، ومراده من الثاني العرض الذي لا يكون بازائه شيء في الخارج كالفوقية والتحتية فإنه لا يوجد بازائها شيء في الخارج، سوى منشأ انتزاعها، وهو ذات يكون فوقاً كالسقف، وذات يكون تحتاً كالأرض.

وإن شئت القول، بإن الخارج المحمول هو الأمر الاعتباري الذي لا يوجد بحذائه شيء خارجاً ومنه الملكية، وعلى رأي المصنف وإن كانت هي من المحمول بالضميمة إذ لا يصح القول بإن زيد مالك إلا بضم الفرس الى زيد، وإما على رأي المتوهم فهي من المحمول بالضميمة.

ولكن لهذين المصطلحين مرادان آخران في فن المعقول لتوضيح ذلك: إن حمل المحمول على الموضوع يكون بنحوين تارة يكون بعد ضم شيء الى الموضوع كحمل الأبيض على الإنسان فيقال الإنسان ابيض، وصحة هذا الحمل إنما تكون بضم البياض الى الإنسان وبدون الضم المذكور لا يصح الحمل، لأن ذات الإنسان بدون ضم البياض إليه لا يصح حمل الأبيض عليه، وأكثر المحمولات هي من هذا القبيل، ويعبر عنه بالمحمول بالضميمة.

وأخرى: يكون حمل المحمول على الموضوع بدون ضم أية ضميمة بل نفس الموضوع وذاته يكون مقتضياً لحمل المحمول عليه، وكأنه مأخوذ من حد الموضوع ومحمول عليه، كحمل الامكان على الإنسان فإن الموضوع وهو الإنسان بدون ضميمة إليه يقتضي حمل الإمكان عليه، لأن الإمكان ليس أمراً خارجاً عن حقيقة الإنسان بل نفس حقيقته تقتضي الامكان ويسمى هذا الحمل بالمحمول من صميمة، أو بالخارج المحمول حيث يخرج من الموضوع ويحمل على المحمول.

وهذان المعنيان ليسا مرادين للمصنف (قده) وصريح عبارته تدل على الأوليين، وقد نقل المرحوم المشكيني (قده) إن المصنف (قده) صرح في مجلس الدرس بإن مراده هو ذلك[١].

(١٤) لعل الأمر بالتدبر، هو ما وقع من الخلط في كلامه بين الأمور العقلية والأمور العرفية الاعتبارية، والمفروض إن الكلام في الأخيرة، وعليه يكون حشر الملك كمقولة من المقولات، وإنه لهذا يطلق بمعنيين غير سديد.

(١٥) الأمر بالفهم لعل المراد منه

أولاً: إن ترتب الوجوب مثلاً على الدلوك الذي هو سبب للتكليف أو على العقل الذي هو شرط التكليف أو ترتب منع التكليف على الحيض الذي هو مانع أو ترتب رفع التكليف على الحيض الطارئ اثناء الوقت الذي هو رافع

---

[١]) الكفاية ج٤ ص٤٨٣ – تعليقة مشكيني رقم (٦٥٤)

له هو ترتب شرعي، لا عقلي ولذا يستصحب نفس السبب أو الشرط والمانع والرافع بلا مانع عنه أصلاً.

وذلك: إن قول الشارع أقم الصلاة لدلوك الشمس هو جعل الدلوك مما له دخل في حدوث التكليف، وعليه يكون الدلوك مجعولاً سبباً إما استقلالاً أو بتبع جعل التكليف عرضاً فإنه لو لا قول الشارع ذلك لم تجب الصلاة عند دلوك الشمس أصلاً ولو كان الوجوب مما لا يتأثر بالدلوك، لما علق الشارع الوجوب عليه، وهذا معناه إن الدلوك له دخل في تمامية الملاك لوجوب الصلاة بقول الشارع.

وثانياً: إن الكلام إنما هو في استصحاب النحو الأول من الوضع أي دخل ما له دخل وهو السببية والشرطية واخواتهما لا استصحاب نفس السبب واخواته أي ما له الدخل[١].

(١٦) إما جواب الفهم الآخر فهو

ما أشار إليه في العناية، لعله للاشارة الى إن استصحاب المسبب وإن لم يكن له مجال مع استصحاب السبب ومنشأ الانتزاع، فلا مجال لاستصحاب جزئية الجزء مع استصحاب وجوب الكل الذي هو السبب لانتزاع جزئية الجزء ولكن السببي إذا سقط للمعارضة بما هو في عرضه فتصل النوبة الى المسببي قهراً[٢].

---

[١]) ذكرها في العناية ج٥ ص١١٩، بتصرف منا
[٢]) نفس المصدر والصفحة

ونفس المعنى اشار إليه المشكيني (قده) من عدم تمامية اطلاق كلام المصنف بالقول لا مجال ..الخ.

أو لعله للاشارة الى قوله: وعدم تسميته حكماً شرعياً ..الخ لا يتناسب مع قوله السابق والتكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي، فإن لم يكن حكماً شرعياً فكيف يكون أثره شرعياً.

قوله قده:

[تنبيهات الاستصحاب]

((ثم إن هاهنا تنبيهات :

الأول: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة؛ لعدم الشك فعلاً ولو فرض أنه يشك لو التفت؛ ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك، ولا شك مع الغفلة أصلاً، فيحكم بصحة صلاة من أحدث، ثم غفل وصلى، ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة؛ لقاعدة الفراغ، بخلاف من ألتفت قبلها وشك ثم غفل وصلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك؛ لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

لا يقال: نعم، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما ألتفت بعدها يقتضي أيضا فسادها.

فإنه يقال: نعم، لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها)).

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول: اعتبار فعلية الشاك واليقين فيه(١٧).

أنه يعتبر في جريان الاستصحاب وجود ركنين هما اليقين والشك وهذا واضح، ولكن هل يلزم أن يكونا فعليين أو يكفي كونهما تقديريين، فإن المكلف في بعض الأحيان قد يتيقن بإن ثوبه كان طاهراً بالأمس وبعد ذلك طرأ عليه الغفلة ولا يتوجه الى إن الثوب هل هو باق على الطهارة، أو لا؟ ولكنه لو التفت لحصل له الشك في بقاء طهارة ثوبه، فأنه في مثل ذلك لا يكون للمكلف شك فعلي في بقاء طهارة ثوبه لكونه غافلاً عن ذلك، ولكن له شك تقديري في بقاء طهارة ثوبه بمعنى أنه لو التفت لحصل له الشك، هذا هو محل التنبيه الأول.

وفي مقام الجواب يقال: إن الصحيح هو اعتبار كون الشك فعلياً فإن قضية لا تنقض اليقين بالشك، لو طرحت على العرف لفهم منها اليقين الفعلي لا ينقضه الشك الفعلي، وهذا نظير ما إذا قيل ((الخمر حرام)) فإن العرف يفهم منه إن ما كان خمراً فعلاً فهو حرام، فلو فرض وجود خل يمكن أن ينقلب خمراً بعد ذلك فلا يكون مشمولاً للدليل المذكور قبل الانقلاب، ولا يمكن أن يقال إن الخل المذكور هو خمر تقديري يشمله الدليل المذكور.

وبالجملة: ظاهر أخذ كل عنوان في لسان الدليل هو إن المدار على صدقه بالفعل ولا يكفي صدقه التقديري، وإذا كان المدار على الصدق الفعلي فالشك المأخوذ في الدليل هو الفعلي لا التقديري ويترتب على ذلك فرعان.

الأول: لو صلى المكلف وقد تيقن قبل الصلاة أنه كان محدثاً ثم غفل عن كونه محدثاً ولكنه كان بحيث لو التفت الى نفسه وارتفعت عنه الغفلة لشك في بقاء الحدث ولاحتمل حصول الطهارة منه ففي مثل ذلك إذا صلى ثم بعد الفراغ من صلاته ارتفعت عنه الغفلة وشك في أنه تطهر أم لا؟ فيحكم بصحة صلاته من جهة قاعدة الفراغ ولا موجب لبطلان صلاته سوى استصحاب بقائه محدثاً الى ما

قبل الفراغ من الصلاة، ولكنه لا يجري لعدم كون الشك فعلياً، والشك الموجود هو التقديري وهو غير كاف في جريان الاستصحاب.

الثاني: ما إذا تيقن المكلف إنه محدث ثم حصل له الشك قبل أن يصلي في بقائه على الحدث ثم حصلت له الغفلة بعد الغفلة قبل أن يصلي ثم دخل في الصلاة وبعد فراغه منها التفت الى نفسه وشك في صحة صلاته، فيحكم بالبطلان لأن المكلف قبل الصلاة كان له شك فعلي في بقائه على الحدث فيجري الاستصحاب في حقه ويثبت أنه دخل في الصلاة وهو محدث، وحينئذ لا مورد لقاعدة الفراغ، إذ لا تجري في مورد كان الشك حاصلاً قبل الصلاة، وإنما تجري فيما لو كان الشك حاصلاً بعد الصلاة والمقام من قبيل الأول لا الثاني.

ولكن ينبغي الاتفات الى إن الصلاة إنما تكون محكومة بالبطلان في هذه الصورة فيما إذا فرض أنه لم يحتمل أنه توضأ بعد إن حصل له الشك – أي لم يحتمل ذلك بعد الصلاة – وإما لو احتمل فستكون صلاته صحيحة وذلك لأن المصلي في الفرض الأول قد حكمنا بصحة صلاته مع إنه كان متيقناً من الحدث الى إن فرغ من صلاته لأن المفروض استمرار غفلته الى ما بعد الصلاة ومعه تكون محكومة بالصحة، وفي المقام أولى لأن المفروض إن المصلي لم يبق على يقينه بالحدث بل حصل له الشك في بقائه عليه**(١٨)**.

لا يقال: إنه قبل الفراغ من الصلاة وإن كان جريان الاستصحاب غير ممكن لعدم كون الشك فعلياً إلا أنه بعد الفراغ من الصلاة يمكن جريانه لصيرورة الشك فعلياً حينئذ وبذلك يثبت أنه صلى وهو محدث.

فإنه يقال: إن الاستصحاب المذكور وإن جرى إلا أن قاعدة الفراغ تجري بعد الصلاة أيضاً وهي مقدمة على الاستصحاب كما سيأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

* * * * * * * *

(١٧) لم يذكر المصنف (قده) مثالاً عن اليقين التقديري، بعد أن عمم في التنبيه الى إن المعتبر هو اليقين الفعلي كما إن الشك الفعلي هو المعتبر.

هذا وقد ذكر في العناية مثالاً لذلك وهو ما إذا شك في الجنابة عند الزوال وأجرى البراءة عنها وصلى ثم وجد في ثوبه منياً تيقن به أنه قد أجنب عند الفجر، ولكن احتمل الغسل بعد الفجر صحت صلاته لقاعدة الفراغ فإنه قبل الصلاة وإن شك في الجنابة وتحقق أحد ركني الاستصحاب ولكن لم يتيقن بالجنابة السابقة ليستصحبها وتبطل صلاته وإن كانت بحيث لو رأى المني في ثوبه لتيقن بها وجرى استصحابها وبطلت صلاته شرعاً فتأمل جيداً.[١]

ولعل وجه التأمل، إن الصحة متأتية من احتمال رفع الجنابة بالغسل ولكن رؤية المني على الثوب بعد الصلاة، كيف يصحح به الصلاة.

(١٨) مضافاً الى ما ذكره في الشرح، إن جريان القاعدة في الفرض المذكور لأن الشك الحاصل فيما بعد الصلاة غير الشك الحاصل فيما قبل الصلاة لأن المفروض أنه احتمل الوضوء بعد الشك، ومع جريان قاعدة الفراغ فهي مقدمة على الاستصحاب.

---

[١]) العناية ج٥ ص١٣١

قوله (قده): ((الثاني: إنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته؛ وإن لم يحرز ثبوته فيما رتِّب عليه أثر شرعا أو عقلاً؟

إشكال: من عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولابد منه، بل ولا شك، فإنه على تقدير لم يثبت.

ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت، فيتعّبد به على هذا التقدير، فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر.

وهذا هو الأظهر، وبه يمكن أن يذب عمّا في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها، وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها – من الإشكال – بأنه لا يقين بالحكم الواقعي ولا يكون هناك حكم آخر فعلي؛ بناء على ما هو التحقيق*: من أن قضية حجية الأمارة ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابة والعذر مع المخالفة، كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلاً، كالقطع والظن في حال الانسداد على الحكومة، لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية، كما هو ظاهر الأصحاب.

ووجه الذّب بذلك: إن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق – حينئذ – محكوم بالبقاء، فتكون الحجة على ثبوت حجة على بقائه تعبداً؛ للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً.

إن قلت: كيف، وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت؟!.

قلت: نعم، ولكن الظاهر أنه أخذ كشفا عنه ومرآة لثبوته ليكون التعبد في بقائه؛ والتعبد مع فرض ثبوته إنما يكون في بقائه، فافهم.

***ما ذكره المصنف في حاشية الكتاب**

وإما بناء على ما هو المشهور من كون مؤديات الأمارة أحكاماً ظاهرية شرعية، كما اشتهر: ((أن ظنية الطريق لا تنافى قطعية الحكم، فالاستصحاب جار؛ لأن الحكم الذي أدت إليه الأمارة محتمل البقاء لإمكان إصابتها للواقع، وكان مما يبقى، والقطع بعدم فعليته – حينئذٍ – مع احتمال بقائه؛ لكونها بسبب دلالة الأمارة، والمفروض عدم دلالتها إلا على ثبوته، لا على بقائه، غير ضائر بفعليته الناشئة باستصحابه، فلا تغفل [المحقق الخراساني])).

التنبيه الثاني: هل يكفي الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته؟ وإن لم يحرز ثبوته بالقطع غايته أنه إذا أحرز ثبوته بالقطع ببقائه التعبدي محرز معلوم بلا

شبهة وإلا فبقائه التعبدي تقديري فرضي أي على تقدير ثبوته هو باقٍ تعبداً فيكون بنتيجة هذا الاستصحاب هو مجرد الملازمة بين الثبوت والبقاء في الخارج.

والمقصود من عقد هذا التنبيه هو الإشارة الى دفع إشكال يرد على المصنف، والإشكال: إنه إذا قامت الأمارة على ثبوت وجوب شيء في هذا اليوم وشك في بقاء وجوبه في اليوم التالي، ففي مثل ذلك هل يمكن إجراء الاستصحاب بقاءً ووجوب الشيء أو لا يمكن؟

قد يقال بعدم جواز ذلك من جهة إن الحكم الذي يراد استصحابه إما هو الحكم الواقعي بالوجوب وإما هو الحكم الظاهري بالوجوب وكلاهما لا يمكن استصحابهما، إما الأول: فلعدم اليقين لأن الأمارة لا تفيد اليقين بل تفيد الظن بالحكم الواقعي، وإما الثاني: فلأنه لا حكم ظاهري كي تستصحب لأن المجعول في الأمارة هو المنجزية والمعذرية على ما حقق في محله وليس المجعول فيها هو الأحكام الظاهرية.

والجواب عن ذلك مربوط بتحقيق في إن روايات ((لا تنقض اليقين بالشك)) التي تُعبّد المكلف ببقاء الشيء فيما إذا شك في بقائه، فهل تعبد المكلف عند الشك الفعلي في بقاء الشيء أو إنها تعبده بالبقاء إذا شك ولو بنحو الشك التقديري بمعنى إن المكلف تارة يكون متيقناً من طهارة ثوبه مثلاً في الساعة الاولى، وقد شك في الساعة الثانية في بقاء طهارة ثوبه، وفي مثل هذه الحالة يكون الشك في البقاء شكاً فعلياً، واخرى يفترض أنه لو كان على يقين من طهارة ثوبه أي لا يكون على يقين من طهارة ثوبه في الساعة الأولى وإنما يحتمل طهارته ولكن في نفس الوقت يشك في بقائها في الساعة الثانية، ففي مثل ذلك يكون شكه تقديرياً إذ المفروض أنه لم يتيقن ثبوت طهارة ثوبه في الساعة الأولى حتى يكون شكه في الساعة الثانية فعلياً، وإنما يشك في بقائها الساعة الثانية على تقدير

ثبوتها في الساعة الأولى، فيقول أنه على تقدير ثبوت الطهارة في الساعة الأولى فانا أشك في بقائها في الساعة الثانية.

ومع اتضاح هذا فيقال: إن الشك التقديري لو كان كافياً في جريان الاستصحاب فالإشكال مندفع حيث يقال: بأنا نستصحب الحكم الواقعي – لا الحكم الظاهري – لأن معنى جعل الحجية هو جعل المنجزية والمعذرية كما هو معنى القطع والظن الانسدادي على الحكومة فإن حجيتهما بمعنى المنجزية والمعذرية لا جعل الحكم الظاهري إذ العقل الذي يحكم بحجية القطع وحجية الظن الانسدادي على الحكومة لا يشرع أحكاماً ظاهرية فإن الحكم المذكور وإن لم يكن لنا شك فعلي في بقائه إذ المفروض إنا لا نحرز ولا نتيقن ثبوته فيما سبق إلا أن لنا شكاً تقديرياً فيه في الساعة الثانية على تقدير ثبوته، فإذا فرض إن دليل ((لا تنقض)) يعبدنا بالبقاء على تقدير الثبوت، وبعبارة أخرى يعبدنا بالملازمة بين البقاء والثبوت، بمعنى ذلك أنه يثبت عندنا بواسطة دليل الاستصحاب الملازمة بين ثبوت الشيء وبين بقائه، فلو كان الشيء ثابتاً لكان باقياً، ومع اتضاح هذه الملازمة التي هي مفاد دليل الاستصحاب، أي الدليل الدال على ثبوت الوجوب في هذا اليوم لزم من ذلك بقاء الوجوب الى اليوم التالي أيضاً.

وإما لو كان الشك فعلياً وهو المعتبر في جريان الاستصحاب فالإشكال في المقام تام لأنه بعد فرض لا يقين لنا بثبوت الحكم الواقعي فلا شك لدينا بالفعل في بقاء الوجوب الواقعي.

ومن ذلك يتضح إن البحث لا بد أن ينصب على هذه النقطة وهو أن الشك المعتبر في جريان الاستصحاب، هو الشك الفعلي أو يكفي الشك التقديري أيضاً في جريانه.

وجواب ذلك: إنه يوجد احتمالان أو وجهان..

الأول: إن المعتبر هو الشك الفعلي لأن روايات الاستصحاب أخذت لفظ اليقين أي المكلف كان على يقين بثبوت شيء ثم شك في بقائه، فلا ينقض يقينه بالشك، ومن المعلوم أنه مع عدم احراز اليقين بثبوت الشيء فلا شك أيضاً لأن الشك في البقاء إنما هو على تقدير الثبوت والحدوث، والمفروض أنه غير محرز.

الثاني: أنه لا يعتبر حصول اليقين بثبوت شيء وأنه غير لازم ويكفي الشك التقديري في بقائه من جهة إن الروايات وإن اعتبرت وجود اليقين إلا إن الظاهر أنه لا خصوصية لليقين ولا موضوعية له بل هو مأخوذ على نحو الكاشفية والمرآتية الى ثبوت المتيقن حتى يمكن التعبد بالبقاء بمعنى إن دليل الاستصحاب يريد أن يعبد المكلف بالبقاء وبما إن التعبد ببقاء الشيء موقوف على حدوث الشيء فعبرت الروايات بأنه لا بد من اليقين بحدوث الشيء والمقصود هو بيان أنه لابد من ثبوت الشيء والظاهر من الروايات هو هذا الوجه فيندفع الإشكال إذ الثبوت قد يحصل بالقطع أو بالظن المعتبر.

لا يقال: كيف يكون هذا الاحتمال هو الظاهر من الروايات مع اعتبارها ثبوت اليقين بحدوث الشيء ومعنى ذلك إن الشك الفعلي هو المعتبر دون التقديري.

فإنه يقال: قد مر سابقاً إن اليقين أخذ على نحو المرآتية الى حدوث الشيء حتى يمكن التعبد ببقائه ولا موضوعية لحصول اليقين ثم أمر بالفهم**(١٩)**.

* * * * * * *

(١٩) ثم أمر بالفهم: وجوابه: ما أشار إليه في العناية، من إن المصنف (قده) لم يلتزم في بحث قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو

كاشف، كما لا تقوم مقامه بما هو صفة، وعليه فكيف يلتزم هاهنا بقامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو كاشف ليتخلص بذلك من الإشكال.

ورده واضح: فإن المصنف (قده) قد التزم ها هنا بإن اليقين مأخوذ على نحو الكاشفية والطريقية، وقيام الأمارات مقام القطع المأخوذ كذلك ثابت بلا إشكال.

مع إن المصنف (قده) قد عبر بالحجة، وهي أعم من القطع فمتى ما قامت حجة على ثبوت الشيء هي حجة على بقائه.

ويؤيده قوله لا مكان اصابتها .. وقد فسرها المشكيني (قده) بإن القطع بالحكم الظاهري موقوف على احتمال الإصابة؛ لأن الحجة للأمارة هي للجاهل دون العالم، فيكون مراده من الحكم هو الظاهري لا الواقعي إذ لا قطع به كما هو واضح.

ما ذكره المصنف في حاشية الكتاب.

وهو إن المشهور بين الأصحاب كون مؤديات الأمارات والمجعول بها هي الأحكام الظاهرية الشرعية، كما أشتهر بينهم القول بإن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم، ومرادهم من الحكم هو الظاهري لا الواقعي إذ لا قطع به على الفرض، وما أدت إليه الأمارة من الحكم حيث يكون ثابتاً بها وهي حجة فهو محتمل البقاء، ومع احتمال بقائه، فلا ضير بالقطع بعدم فعليته بعد حصول كلا ركني الاستصحاب، من القطع بالحكم الظاهري، واحتمال بقائه فتكون فعليته متحققة بالاستصحاب بعد تمامية ركنيته.. هذا ما أراد بيانه في الحاشية

بناء على قول المشهور الذاهب الى كون المجعول في باب الأمارات هو الحكم الظاهري.

وبعبارة أوضح، أنه بعد قيام دليل لا تنقض على الملازمة، فإن الدليل على أحد المتلازمين يكون دليلاً على الآخر، فإذا ثبت فعليته الظاهرية، ثبت بقائه كذلك.

قوله (قده): ((الثالث: أنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام، أو ما يشترك بين الاثنين منها، أو الأزيد من أمر عام، فإن كان الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص – الذي كان في ضمنه – وارتفاعه، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام، وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص – الذي في ضمنه – بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً، فكذا لا إشكال في استصحابه، فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولوازمه، وتردد ذاك الخاص – الذي يكون الكلي موجودا في ضمنه، ويكون وجوده بعين وجوده – بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه، غير ضائر باستصحاب الكلي المتحقق في ضمنه، مع عدم إخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه، وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين – اللذين كان أمره مرددا بينهما – لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب، كما لا يخفى.

نعم، يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالا المترتبة على الخاصين، فيما علم تكليف في البين.

وتوهم: كون الشك في بقاء الكلي – الذي في ضمن ذاك المردد – مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه، المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه.

فاسد قطعاً؛ لعدم كون بقائه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذاك المتيقن الارتفاع أو البقاء، مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص – الذي في ضمنه – لا أنه من لوازمه.

على أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك، فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً)).

الثالث: في أقسام استصحاب الكلي

المستصحب قد يكون أمراً جزئياً وهو مما لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه عند القائل بحجية الاستصحاب، وقد يكون أمراً كلياً مشتركاً بين عدة أفراد كاستصحاب الرجحان المشترك بين الوجوب والاستحباب، أو الجواز المشترك بين الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة.

والثاني على أقسام: أولها: أنه يتضمن وجود الكلي في ضمن فرد ثم يشك في بقاء ذلك الكلي من جهة الشك في ارتفاع الفرد الذي كان الكلي في ضمنه كما إذا تيقن بوجود الإنسان في زيد مثلاً ثم شك في بقاء الإنسان من جهة الشك في بقاء

زيد في الغرفة، ففي مثل ذلك يكون استصحاب بقاء الإنسان هو استصحاب الكلي من القسم الأول، وهذا مما لا كلام في جريانه فيه كما لا إشكال في جريان الجزئي أيضاً، فيمكن استصحاب كلي الإنسان كما يمكن استصحاب جزئيه وهو زيد ويترتب على كل منهما أثره لو كان له أثر شرعي مختص به.

ثانيها: أن يتيقن في وجود الكلي في ضمن فرد مردد بين أن يكون باقياً أو مرتفعاً جزماً، كما إذا تيقن بوجود حيوان ذي خرطوم طويل في الغرفة مردد بين البق وبين الفيل، ففي مثل لو مضت مدة يحصل الشك في بقاء الكلي من جهة إن الموجود في الغرفة، إن كان هو البق فهو مرتفع قطعاً، وإن كان هو الفيل فهو باق قطعاً، ومثاله الشرعي، ما إذا رأى المكلف على ثوبه قطعة مرددة بين أن يكون بولاً أو منياً، ففي مثل ذلك يكون على يقين بأنه محدث بكلي الحدث الجامع بين الحدث الأصغر والحدث الأكبر، فإذا توضأ فيحصل له الشك في بقائه على الحدث لأنه إن كان محدثاً بالمني فهو باق على الحدث، وإن كان محدثاً بالبول وإن القطعة على ثوبه هي البول، فهو ليس باق على الحدث جزماً**(٢٠)**.

والصحيح هو جريان استصحاب الكلي في هذا القسم أيضاً، وقد أشكل عليه بإشكالين.

الإشكال الأول: إن كلي الحيوان إن كان في ضمن البق فهو مرتفع جزماً، وإن كان ضمن الفيل فهو وإن كان باقياً إلا إنه يشك في أصل حدوثه، والأصل يقتضي عدمه، ومعه فلا يمكن جريان الاستصحاب لكلي الحيوان المردد بين فردين احدهما منتف جزماً والآخر يشك في أصل حدوثه والأصل يقتضي عدم حدوثه.

ويرده: إن البيان المذكور يصلح أن يكون بياناً لعدم جريان استصحاب الجزئي في كل من الفردين، باعتبار إنه إن أريد استصحاب البق، فلا يجري لعدم

اليقين بحدوثه، بل ولا شك في بقائه لأنه إذا كان حادثاً فيجزم بارتفاعه، وإن أريد استصحاب الفيل فلا يجري لعدم اليقين بحدوثه أيضاً بل لا شك في بقائه لأنه إن كان حادثاً فيجزم ببقائه.

ولا يصح أن يكون بياناً لعدم جريان الاستصحاب في كلي الحيوان، لأن الكلي وإن كان مردداً بين فردين ولكنه متوفر على ركني الاستصحاب، من اليقين بحدوثه والشك في بقائه، ومعه يجري الاستصحاب وإن كان استصحاب الفردين لا يجري.

نعم، لو كان هناك علم اجمالي بالتكليف فيجب ترتيب أثر للعلم الاجمالي ففي مثال القطعة المرددة بين البول والمني يحصل للمكلف علم اجمالي بأنه إن كانت القطعة منياً فيجب عليه غسل الجنابة، وإن كانت بولاً فيجب عليه الوضوء، أي يجب ترتيب الآثار المترتبة على الخاصين، ولكن هذا شيء آخر غير مرتبط باستصحاب الكلي.

الإشكال الثاني: إن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفيل فإنه إن كان هو الحادث فيكون كلي الحيوان باقياً وإن لم يكن حادثاً فلا يكون كلي الحيوان باقياً، وبما إن الأصل يقتضي عدم حدوث الفيل فلا يمكن حينئذ استصحاب بقاء الكلي.

وبعبارة: أنه يوجد ها هنا شكان احدهما شك سببي والآخر شك مسببي، فإن الشك في بقاء كلي الحيوان مسبب عن الشك في حدوث الفيل فإذا جرى الأصل في السبب ونفي حدوث الفيل فلا تصل النوبة الى استصحاب بقاء كلي الحيوان الذي هو أصل مسببي.

ويرده: أولاً: إن الشك في بقاء الحيوان ليس مسبباً عن خصوص احتمال حدوث الفيل وإنما هو مسبب عن احتمال حدوث الفيل واحتمال حدوث البق،

والوجه في ذلك هو إن الشك في بقاء الحيوان معناه احتمال بقاء الحيوان واحتمال عدم بقائه، ومعلوم إن احتمال البقاء إنما هو من جهة احتمال حدوث الفيل واحتمال عدم البقاء إنما هو من جهة احتمال حدوث البق، وليس من جهة عدم احتمال حدوث الفيل.

ثم يقال: أنه إذا أريد نفي بقاء الحيوان فلا بد من أن يثبت إن الحادث هو البق ولا يمكن اثبات عدم حدوث الفيل في ذلك، ولا أصل عندنا يثبت ذلك**(٢١)**.

ثانياً: إن ما ذكر من إن الشك في بقاء الحيوان مسبب عن الشك في حدوث الفيل، ومع جريان الأصل السببي لا تصل النوبة الى الأصل المسببي، ولكن يمكن أن يقال: بأن وجود الحيوان عين وجود الفيل فإن وجود الطبيعي هو عين وجود فرده وليس ملازماً له، وإذا كان عينه فلا يوجد عندنا شكان بل هو شك واحد، فلا سبب ولا مسبب**(٢٢)**.

ثالثاً: لو سلمنا وجود شكين أحدهما سببي والآخر مسببي ولكن لا نسلم أنه كلما جرى الأصل السببي فلا يمكن جريان الأصل المسببي فإن ذلك إنما يصح فيما لو كانت الملازمة شرعية، كما لو فرض إن هناك ثوباً نجساً غسل بماء شك في طهارته، فإنه بعد الغسل يحصل الشك في بقاء نجاسة الثوب وهذا الشك مسبب عن الشك في طهارة الماء فإذا جرى الأصل في الماء ويثبت طهارته فليلزم من ذلك طهارة الثوب، وهذه ملازمة شرعية، وإما لو كانت عقلية فإن جريان الأصل السببي لا يكون موجباً لارتفاع الشك المسببي كي لا يمكن جريان الأصل فيه، ومثاله في المقام هو إن أصالة عدم حدوث الفيل يثبت به عدم حدوثه ويلزم من عدم حدوثه عدم بقاء الحيوان، ولكن من الواضح إن الملازمة المذكورة عقلية إذ

لم يدل دليل شرعي يقول على إن الفيل إذا لم يكن حادثاً فالحيوان لا يكون باقياً وإنما ذلك حكم يقتضيه العقل**(٢٣)**.

* * * * * * *

(٢٠) ذكر في العناية: إن ظاهر عبارة المصنف (قده)، وأيضاً ظاهر بعض كلام للشيخ الأنصاري (قده) نقله في العناية .. ظاهر الكلامين: إن هذا القسم الثاني من استصحاب الكلي منحصر بما إذا كان الفرد الذي كان الكلي في ضمنه متحققاً في ضمن فرد مردد بين ما هو مرتفع قطعاً وما هو باق قطعاً.

(والظاهر): إن ذلك مما لا وجه له لجواز أن يكون الكلي في ضمن فرد مردد بين ما هو مرتفع احتمالاً وما هو باق قطعاً أو بين ما هو مرتفع قطعاً وما هو باق احتمالاً فتكون صور القسم الثاني من استصحاب الكلي ثلاثاً.

ثم استدرك بالقول (نعم) إذا كان مردداً بين ما هو مرتفع احتمالاً وما هو باق احتمالاً فلا يكون الشك في بقاء الكلي من جهة تردد الفرد بين القصير والطويل بل مرجعه الى الشك في بقائه من جهة الشك في بقاء الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه فيكون من القسم الأول قهراً[١].

وفيه: إن الموردين الأوليين ليس فيهما شك لما تيقن سابقاً إذ في الأول منهما ظن في بقاء الكلي أو اطمئنان، وفي مثله لا تحقق للركن الثاني، وفي الثاني منهما يوجد وهم في بقاء الكلي لا شك في البقاء، فكذلك لا يجري.

ويؤيد ذلك ما ذكره هو في الاستدراك من أن يرجع تردد الكلي بين فرد محتمل البقاء، وفرد محتمل الارتفاع، الى الشك في بقاء نفس هذا الفرد، وما

---

[١]) العناية ج٥ ص١٢٩

ذلك إلا لتساوي الاحتمالين حيث تكون نسبة التحقق مشكوكة، هذا مضافاً الى كونه مجرد فرض نظري لا مورد له في الفقه.

(٢١) وفيه: إن كلاً من بقاء الحدث وارتفاعه وإن كان من لوازم كون الحادث المعلوم بالاجمال هو المني أو البول ولا أصل لنا يعين ذلك ولكنه أيضاً من لوازم حدوث المني وعدم حدوثه فإذا اقتضى الأصل عدم حدوث المني ثبت ارتفاع الحدث[١].

ودفعه واضح، لأن أصالة عدم حدوث المني معارضة بأصالة عدم حدوث البول فيتساقطان للمعارضة.

وما ذكره من الجواب من أنه من لوازم حدوث المني وعدمه والأصل يقتضي عدمه، ليس بأولى من العكس، حيث يقال بإن كلا من الحدث وارتفاعه وإن كان من لوازم كون الحادث المعلوم، بالاجمال مردداً بين البول والمني ولكنه أيضاً من لوازم حدوث البول وعدمه، والأصل يقتضي العدم، فيثبت ارتفاع الحدث، وبطلانه واضح لكون اللازم باطل وهو المخالفة القطعية العملية.

(٢٢) أورد في العناية على جواب المصنف (قده) الثاني، بالقول (وفيه): إن المتوهم لم يدعّ إن بقاء القدر المشترك هو من لوازم بقاء الخاص الذي كان الكلي في ضمنه كي يجاب بهذا الجواب بل أدعى أنه من لوازم حدوث المشكوك حدوثه أي المني وهو حق لا ينبغي انكاره[٢].

---

[١] نفس المصدر السابق ص١٣١
[٢] نفس المصدر والصفحة

وهذا الجواب أيضاً كالسابق غير تام، لأن بقاء القدر المشترك، إنما من لوازم كلا الأمرين لكن لا على نحو المجموع بل على نحو التشريك ومع نفي أحدهما بالأصل، وهو عدم حدوث الأكبر، يبقى الآخر وهو بقاء الحدث الأصغر، فيكون الكلي موجوداً في ضمنه، لا أنه من لوازمه، إذ لا اثنينية بين الكلي وفرده فهما واحد وجوداً وإن تغايرا مفهوماً لدى العقل.

وإما ما أجاب به المرحوم المشكيني على جواب المصنف.

وحاصله: أولاً إن مجرى الاستصحاب في الكلي بقاؤه، وفي الفرد حدوثه، والحدوث ليس عين البقاء، بل هما متغايران قطعاً.

وثانياً: إن العينية لا تنفع القائل بجريان الاستصحاب في الكلي، إذ لو كان جريان عدم حدوث الفرد على تقدير السببية قادحاً فهو أولى على تقدير العينية.

ودفعهما واضح إذ الأول: إن الكلي بقاءً وارتفاعاً من لوازم كون الحادث كلا الأمرين، وجريان أصالة احدهما دون الآخر بلا مبرر فيسقطان معاً، ولو فرض خروج احدهما فيبقى الآخر وهو مما يتحقق الكلي ضمنه والعينية من حيث الوجود الخارجي، وإما من حيث الجريان فلا عينية بينهما مع إن الحدوث وإن غاير البقاء لكنه تغاير مفهومي لا وجودي بل الحدوث والبقاء كلاهما وجود فهما متساوقان لا متغايران.

والثاني مدفوع بعدم القول بالسببية بل المصنف قائل بالعينية من حيث الخارج لا من حيث الجريان وإلا لانتقض باستصحاب الكلي من القسم الأول

إن سلمناها، فاستصحاب الكلي غير استصحاب الفرد إذ في الأخير استصحاب الفرد التفصيلي من حيث مرآتيه للخارج بخلاف الأول فهو استصحاب الفرد الاجمالي من حيث حكايته ومرآتيته للخارج.

(٢٣) فيما ذكره المصنف (قده) أجاب عليه في العناية، بكون اللزوم في المقام أيضاً شرعياً فإذا استصحبنا عدم حدوث المني واحرزنا بوسيلته أنه ليس بمجنب وقد توضأ فارتفاع حدثه حينئذ وكونه متطهراً الآن هو من آثاره الشرعية فإن الشارع هو الذي حكم بأن من لم يكن مجنباً إذا توضأ فهو متطهر فعلاً ليس بمحدث[١].

وهو غير تام، إذ ليس التوضوء من آثار عدم الجنابة، بل هو من آثار الوضوء، وضم عدم الجنابة إليه، لا يغير من ما ذكر، وهو من قبيل ضم ما لا تأثير له الى ما له تأثير، وحتى لو لم يكن الشارع قد حكم بذلك فإن حكمه في هذه الحالة إنما هو مجرد الإشارة الى تأثير الوضوء لا الى تأثير عدم حدوث المني.

---

[١]) العناية ج٥ ص١١٢

قوله (قده): ((وأما إذا كان الشك في بقائه، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص – الذي كان في ضمنه – بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه؛ فإن وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده، إلا أن وجوده في ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، وإن شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد، أو ارتفاعه بنفسه أو بملاكه، كما إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث.

لا يقال: الأمر وإن كان كما ذكر، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب – وهكذا بين الكراهة والحرمة – ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه، كان تبدّل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما؛ لمساوقة الاتصال مع الوحدة، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه لا في حدوث وجود آخر.

فإنه يقال : الأمر وإن كان كذلك، إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف في زمانين، لم يكن مجال للاستصحاب، لما مرت الإشارة إليه

وتأتي، من أن قضية إطلاق أخبار الباب، أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه – مع الشك – بنظر العرف نقضاً وإن لم يكن بنقض بحسب الدقة، ولذا لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفاً، لم يكن الاستصحاب جارياً وإن كان هناك نقض عقلاً.

ومما ذكرنا في المقام، يظهر – أيضاً – حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية فلا تغفل)).

ثالثها: أن يتيقن بوجود الكلي في ضمن فرد ثم يشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر بعد القطع بارتفاع الفرد الأول الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه، وهذا على قسمين.

الأول: يقع الشك في وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد الأول.

الثاني: يقع الشك في وجود فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد الأول

كما فرض العلم يتحقق الحيوان في ضمن زيد في الدار ثم قطع بخروجه منها وشك في وجود عمرو مقارناً لوجود زيد في الدار أو مقارناً لخروجه، منها وفي مثل ذلك يكون كلي الحيوان متيقن الحدوث سابقاً ومشكوك البقاء لاحقاً، ففي جريان الاستصحاب في كلا القسمين أو عدم جريانه أو التفصيل فيجري في الأول دون الثاني وجوه اختار المصنف عدم الجريان مطلقاً**(٢٤)**.

وذلك يتوقف على بيان مقدمة وهي إن الطبيعي مما لا شك في وجوده خارجاً بوجود أفراده، ولكن الخلاف فيه، هل إن وجوده واحد خارجاً وإن تعددت أفراده، أو إن له وجودات متعددة بعدد أفراده، فإذا بني على الأول كما

ذهب إليه الراحل الهمداني وإن الطبيعي له وجود واحد ونسبته الى أفراده كنسبة الأب الواحد الى أبنائه المتعددين، فإن الاستصحاب على هذا يكون جارياً بلا مانع لأنه بدخول عمرو الغرفة احتمالاً مع خروج زيد منها، فكلي الإنسان فيهما شيء واحد وهو متيقن الحدوث في زيد مشكوك البقاء في عمرو.

وإن بني على الثاني، وإن الطبيعي له وجودات وحصص متعددة بعدد الأفراد فلا يكون الاستصحاب جارياً لأن ما هو متيقن سابقاً قد ارتفع قطعاً وما هو مشكوك البقاء غير متيقن الحدوث فإن الحصة من الإنسان الموجودة ضمن زيد وكانت متيقنة الحدوث قد ارتفعت قطعاً، والحصة من الإنسان الموجودة في ضمن عمرو يشك في أصل حدوثها فلا يكون الاستصحاب جارياً.

وينبغي الالتفات الى إن القسم الثاني من هذا القسم من استصحاب الكلي، وهو ما كان مقارناً لارتفاع الفرد الأول، (تارة) يكون حدوثه بنفسه عند ارتفاع الفرد الأول، والمقصود من حدوثه بنفسه هو أن يكون ملاكه ثابتاً عند وجود الفرد الأول ولكنه يثبت بنفسه عند ارتفاع الفرد الأول.

(وأخرى) يحدث ملاكه عند ارتفاع الفرد الأول بمعنى إن ملاك الفرد الثاني يحدث حين ارتفاع الفرد الأول.

ومثال القسمين: ما لو فرض إن شيئاً كان واجباً في زمان ثم قطع بارتفاعه في زمان ثان وشك في حدوث الاستحباب عند ارتفاع الوجوب، فإنه في مثل ذلك (تارة) يكون ملاك الاستحباب ثابتاً فيما كان الوجوب ثابتاً وعند ارتفاع الوجوب يحدث الاستحباب بنفسه، (وأخرى) لا يكون ملاكه ثابتاً كذلك، بل يحدث بعد ارتفاع الوجوب، والمقصود من هذا التفصيل هو بيان عدم جريان الاستصحاب في جميعها.

لا يقال إن استصحاب الكلي من القسم الثالث وإن لم يكن جارياً إلا أنه في خصوص مثال الوجوب والاستحباب ونظائره يمكن أن يقال بجريانه، والوجه في ذلك هو إن ماهية الوجوب والاستحباب ماهية واحدة والاختلاف بينهما ليس إلا بالقوة والضعف، فإن كل واحد منها طلب، ولكن الطلب في الوجوب شديد وفي الاستحباب ضعيف، كما هو الحال في السواد القوي والسواد الضعيف، ومعه يقال: إذا تيقن بوجوب شيء في زمان فمعنى ذلك هو اليقين بوجود كلي الطلب في ذلك الزمان، فإذا علم بارتفاع الوجوب عنه واحتمل حدوث الاستحباب له مقارناً لارتفاع الوجوب من دون تخلل انفصال بينهما، إذ مع تخلل الانفصال بينهما فأنه يوجب التعدد حتى مع وحدة ماهيتهما، بخلاف حصول الاتصال فأنه موجب لوحدتهما لأن الاتصال مساوق للوحدة، وحينئذ أمكن استصحاب ذلك الكلي فيقال إن كلي الطلب الموجود ضمن الوجوب والاستحباب واحد وقد تيقن ثبوته في الزمان السابق ويشك في بقائه بعد ارتفاع الوجوب في الزمان اللاحق فيجري الاستصحاب بلا إشكال ولا شبهة لأن الشك في تبدل المرتبة الى أخرى هو شك في الحقيقة في بقاء ما يتيقن سابقاً لا في حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد الأول وهو الوجوب.

فإنه يقال: إن ما ذكر من وحدة ماهية الوجوب والاستحباب وإن كان تاماً بلحاظ النظر الدقي، ولكنه ليس بتام بلحاظ النظر العرفي، وهو المدار في جريان الاستصحاب فإن العرف ممن لا يرى الوجوب والاستحباب إلا فردين متباينين لا فرداً واحداً مستمراً قد اختلف بالشدة والضعف كما هو الحال في السواد الشديد والسواد الضعيف**(٢٥)**، ومن الواضح إن المناط في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة هو نظر العرف، كما سيأتي في قضية إطلاق أخبار الباب.

ثم ينبغي الالتفات الى شيء وهو أن ما ذكر من القسم الرابع للاستصحاب، حيث الأقسام أربعة هي استصحاب الجزئي، وثلاثة في استصحاب الكلي، فإنه تارة يكون في الحكم وأخرى يكون في متعلق الحكم (وهو يقصد به موضوع الحكم) والكلام السابق كان في استصحاب نفس الحكم، والكلام في استصحاب متعلق الحكم هو الكلام في نفس استصحاب الحكم بلا فرق.

وأمثلة الاستصحاب بلحاظ متعلق الحكم، كما لو كان المكلف محدثاً بالأصغر ثم احتمل حصول الطهارة منه ففي مثل ذلك سوف يشك في بقائه على الحدث فيستصحب بقاؤه على الحدث الجزئي، وكذا يستصحب كلي الحدث من القسم الأول من أقسام استصحاب الكلي وأما لو كان محدثاً بحدث مردد بين الصغير والكبير، بين البول والجنابة وقد توضأ فسوف يشك في بقائه على كلي الحدث فيستصحب كلي الحدث ويكون من القسم الثاني.

وإما لو كان محدثاً بالأصغر جزماً ثم توضأ واحتمل حصول الجنابة منه مقارنة لارتفاع الحدث الأصغر ففي مثل ذلك لا يجري استصحاب كلي الحدث لكونه من القسم الثالث وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه.

ثم إن الشك في متعلق الحكم تارة يكون على نحو الشبهة الحكمية وأخرى على نحو الشبهة الموضوعية، وما تقدم من الأمثلة هو للشبهة الموضوعية فهو كالمسافر إذا رأى جدران بلده ولم يسمع الآذان فإنه سوف يشك في بقائه على عنوان السفر على نحو الشبهة الحكمية، وإما لو علم بكفاية رؤية الجدران ولكنه شك في تحقق الرؤية وعدمه فسوف يشك في بقائه على عنوان السفر بنحو الشبهة الموضوعية.

والخلاصة إن الاستصحاب يجري مطلقاً في الشبهات الحكمية والموضوعية فلا تغفل.

* * * * * * * *

(٢٤) ذهب الشيخ الأنصاري (قده) الى التفصيل بين قسمي الاستصحاب من القسم الثالث، فيقال بجريان الاستصحاب في أول القسمين وهو ما كان الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد الأول لا في القسم الثاني وهو ما كان الفرد الآخر مقارناً لارتفاع الفرد الأول، وأفاد في وجه ذلك على ما ذكره صاحب العناية، أنه في الأول يحتمل أن يكون الثابت في الآن اللاحق هو عين الوجود سابقاً بخلاف القسم الثاني فلا يحتمل فيه ذلك فيجري الاستصحاب في الأول دون الثاني، وهو ما دفعه المصنف، وذلك لأن القطع بارتفاع الفرد الأول هو القطع بارتفاع الطبيعي الذي كان متحققاً في ضمنه، ومع القطع بارتفاعه كيف يستصحب وجوده في الآن اللاحق.

ولذا قال في العناية (ومن هنا يظهر) ضعف ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في وجه التفصيل، حيث علل جريانه في أول القسمين باحتمال كون الثابت فيه في الآن اللاحق هو عين الوجود السابق.

(ووجه الظهور): إن مجرد ذلك مما لا يجدي بل المجدي هو احتمال بقاء عين ما تيقنا به سابقاً في الآن اللاحق وهو مفقود في كلا القسمين من القسم الثالث بعد فرض القطع بارتفاع الفرد الذي كان الكلي متحققاً في ضمنه[١].

وأنت خبير بإن ما ذكره هو عين ما ذكره المرحوم المشكيني[٢].

---

[١]) العناية ج٥ ص١٣٥

[٢]) الكفاية ج٤ ص٥٠٦ تعليقة مشكيني رقم (٦٧٥)

ولعل الشيخ الأنصاري (قده) القائل بجريان الاستصحاب في القسم الأول من قسمي القسم الثالث، هو إن القسم الأول لا يختلف عن استصحاب القسم الثاني الذي يتردد فيه الكلي بين مقطوع الارتفاع وبين مقطوع البقاء فيحصل الشك في استعداده للبقاء، وإليك نص عبارته (قده) بنقل العناية: ((لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً فيتردد الكلي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه وبين أن يكون على نحو يرتفع بارتفاعه ذلك الفرد فالشك حقيقة إنما في مقدار استعداد ذلك الكلي ..))

وهو قريب من تقريب استصحاب القسم الثاني، إذ الكلي المتحقق إما من الفرد القصير وإما من الفرد الكبير يشك في مقدار استعداده للبقاء.

وكون هذا القسم الذي يقع الشك فيه في وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد المقطوع الارتفاع، معناه احتمال بقاء الكلي في الفرد الثاني، أو ارتفاعه في الفرد الأول.

نعم يبقى الفرق بين القسم الثاني من استصحاب الكلي وهذا القسم الثاني من القسم الثالث، هو احتمال بقاء عين ما تيقنا به سابقاً في القسم الثاني من استصحاب الكلي، وهو مفقود في هذا القسم الثاني من القسم الثالث لاستصحاب الكلي، فإنه ليس فيه احتمال بقاء عين ما تيقن به سابقاً.

وتوضيحه بشكل أبسط: إن الكلي في القسم الثاني كان متوفراً على فردين، فإذا ارتفع أحدهما قطعاً، كان احتمال توفره على الفرد الآخر الذي هو أحد فردي الكلي موجوداً.

بخلاف هذا القسم، فإن الكلي كان متوفراً على فرد ثم قطع بارتفاعه واحتمل فرد آخر مقارن لوجود الأول، فاحتمال بقاء عين ما تيقنا به سابقاً غير موجود.

اللهم إلا أن يقال: دفاعاً عن الشيخ الأنصاري (قده) كون الفرد الآخر المقارن لوجود الأول، مما يجعل الكلي متوفراً على الفردين، ما يتيقن ارتفاعه، وما احتمل مقارنة وجوده للفرد المرتفع.

إلا أنه حينئذٍ عين القسم الثاني لا في مقابله.

(٢٥) قال في العناية: وفي عدّ استصحاب السواد بعد القطع بارتفاع المرتبة الشديدة واحتمال بقاء المرتبة الضعيفة من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلي مسامحة واضحة، فإن السواد الضعيف على تقدير بقائه هو عين السواد السابق حقيقة ودقة وإن كان التفاوت بينهما بالشدة والضعف كالتفاوت بين السمن والهزال ونحوهما لا أنه غيره حقيقة ودقة والعرف يسامح فيه ويعد الفرد اللاحق مع الفرد السابق فرداً واحداً مستمراً[١].

---

[١]) العناية ج٥ ص١٣٦

أقول: لعل القائل بالتعدد كان نظره الى وجود سوادين سواد أسود شديد وسواد أسود ضعيف أي يوجد للسواد وجودان، فهنا هما متغايران حقيقة، بل وعرفاً فلا مجال للاستصحاب.

ولعل القائل بالوحدة العرفية لأن للسواد وجود واحد طرأ عليه وصفان الشدة والضعف، فهو فرد حقيقة بل وعرفاً، ويكون هذا القائل ناظراً الى ارتفاع وصف المرتبة لا نفس المرتبة كما يدعيه الأول، فتأمل.

قوله (قده): ((الرابع: إنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القارة أو التدريجية الغير القارة، فإن الأمور الغير القارة وإن كان وجودها ينصرم، ولا يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلا أنه ما لم يتخلل في البين العدم – بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفا وإن انفصل حقيقة – كانت باقية مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها – مع الشك في استمرارها وانقطاعها – نقضاً.

ولا يعتبر في الاستصحاب – بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته – غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً، هذا مع أن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة – في الاين وغيره – إنما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان، لا التوسطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى، فإنه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً.

فانقدح بذلك: أنه لا مجال للاشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار، وترتيب مالهما من الآثار.

وكذا كلما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى، أو أنه بعد في البين.

وأما إذا كان من جهة الشك في كميته ومقداره – كما في نبع الماء وجريانه، وخروج الدم وسيلانه – فيما كان سبب الشك في الجريان

والسيلان، الشك في أنه بقي في المنبع والرحم فعلا شيء – من الماء والدم – غير ما سال وجرى منهما، فربما يشكل في استصحابهما حينئذ، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه.

ولكنه يتخيل [ينحل] بأنه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب، بحسب تعريفه ودليله حسبما عرفت)).

الرابع: في استصحاب الأمور التدريجية

الأمور على قسمين: الأول منها ما تكون اجزاؤه مجتمعة في زمان واحد كعدالة زيد وكريه الماء، والثاني منها ما يكون اجزاؤه غير مجتمعة في زمان واحد بل يكون كل جزء منها موجوداً بعد فناء جزء قبله كما هو الحال في التكلم والجريان ونحوهما، ويسمى الأول بالأمر القار والثاني بالأمر التدريجي، والاستصحاب في الأول مما لا إشكال فيه وإما في الثاني فقد يشكل فيه باعتبار إن الأمر التدريجي ليس أمراً واحداً كي يقال إن للمكلف يقين بحدوثه وشك في بقائه بل هو أمور تدريجية متعددة، فالأمر الذي يتيقن بحدوثه يكون قد ارتفع وما شك في بقائه لا يقين بحدوثه فاختلف الموضوع، أي معروض المستصحب ووحدة القضية المتيقنة موضوعاً بل ومحمولاً مما لا بد فيه.

ومثال الوحدة المحمولية كما في استصحاب التكلم والكتابة بناء على إن الأول هو حركة اللسان والثاني هو حركة اليد على نحو خاص، فإن الحركة التي

نتيقن بها في السابق لم تبق فعلاً والحركة التي يشك فيها، أي في بقائها لم يتيقن بحدوثها فاختلف المحمول أي نفس المستصحب.

وأجاب المصنف (قده) بإيرادين:

الإيراد الأول: إن المدار في وحدة المستصحب أو معروضه هو النظر العرفي دون النظر الدقي، ومن المعلوم إن للأمر التدريجي وجوداً واحداً عرفاً فالأمور الزمنية من الليل والنهار والأمور الزمانية من التكلم والكتابة وجريان الماء ونحو ذلك لها وحده بالنظر العرفي وإن لم تكن لها وحده بالنظر الدقي.

الإيراد الثاني: إن الحركة على قسمين، قسم على نحو الحركة القطعية، وهي كون الشيء في كل آن في مكان أو في حدٍ غير المكان والحد الأول، وقسم يكون على نحو الحركة التوسطية وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى كالمسافر بين كربلاء والنجف فإنه ما دام في الطريق يطلق عليه كونه بين النجف وكربلاء فحركته توسطية تتوسط المنطقتين، وهذا الاتصاف ثابت له ما دام لم يصل الى المنتهى وهو بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً وهو أيضاً في كل مكان وحد غيره في الحد السابق، وهو بهذا يتحرك حركة قطعية كالحاصلة في مقولة الكم والكيف، والأين والوضع، فحركة الجسم في الكم هي كالأجسام النامية إذا أخذت في النمو والذبول وحركة الشيء في الكيف هي كالماء البارد إذا صار حاراً أو ورق الشجر إذا صار أصفراً وهكذا في بقية المقولات.

وإذا اتضح هذا فنقول إن الشيء إذا تحرك على النحو الأول، فهو أمور متعددة بحسب الدقة، فيصح ما ذكر في الإشكال.

وإن كان تحركه على النحو الثاني لم يصح ما ذكر من الإشكال، بل هو أمر واحد دقة فضلاً عن كونه كذلك عرفاً.

وعلى هذا يمكن أن يقال: بإن الليل والنهار وجود واحد بحسب الدقة أيضاً لأن الليل عبارة عن كون الشيء بين المغرب والمشرق فإذا شك في بقائه وعدمه، فمعنى ذلك أنه يشك في بقائه بين المبدأ والمنتهى وعدمه فيجري استصحاب كونه بينهما بلا إشكال، ويكون رفع اليد عن استصحاب الحالة السابقة مع الشك بها نقضاً لليقين بالشك.

وإما إذا تحرك الشيء على نحو الحركة القطعية كما في جريان الماء في العين كما لو فرض إن هناك عيناً كان ماؤها جارياً في زمان ثم شك في بقائه على الجريان من جهة إن الماء الأول قد انتهى إلا أنه احتمل حدوث ماء جديد في العين، ففي مثل ذلك وإن كان يستشكل في صحة جريان استصحاب بقاء الجريان من جهة عدم انحفاظ الوحدة الدقية إلا إنا ذكرنا إن المدار هو على النظر العرفي، والعرف يرى الجريان واحد، وهذا ما عبر عنه المصنف وإما إذا كان من جهة الشك في كميته ..)).

قوله (قده): ((ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي، إما يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلي بأقسامه، فإذا شك في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها، صح فيه استصحاب الشخص والكلي، وإذا شك فيه من جهة ترددها بين القصيرة والطويلة، كان من القسم الثاني، وإذا شك في أنه شرع في أخرى، مع القطع بأنه قد تمت الأولى، كان من القسم الثالث، كما لا يخفى.

هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات.

وأما الفعل المقيد بالزمان: فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده، وطوراً مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله.

فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان، كالنهار الذي قُيِّد به الصوم -مثلاً- فيترتب عليه وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيد، فيقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان فيجب، فتأمل.

وإن كان من الجهة الأخرى، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته لا قيداً مقوماً لموضوعه، وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذاك الزمان، فإنه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته له – أيضاً – شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا في بقائه)).

ثم إن ما ذكرناه من التقسيم الرباعي في التنبيه السابق يجري في استصحاب بقاء الأمر التدريجي أيضاً، فلو قرأ المصلي سورة الإخلاص ثم شك في إنهاء قراءته لها وعدمه جرى استصحاب القراءة الجزئية واستصحاب القراءة الكلية على نحو القسم الأول.

وإذا كان يقرأ سورة وشك بعد الفراغ منها من جهة ترددها بين السورة القصيرة والسورة الطويلة جرى استصحاب كلي القراءة على نحو القسم الثاني، وإذا علم الانتهاء من السورة ثم احتمل الشروع في سورة أخرى لم يجر استصحاب كلي القراءة لكونه من القسم الثالث.

هكذا رد المصنف (قده) على كلام الشيخ الأنصاري (قده) الذي يظهر من كلامه كون استصحاب الأمر التدريجي كالتكلم وغيره هو من قبيل القسم الأول من استصحاب الكلي.

وإما الفعل المقيد بالزمان.

وإما لو كان الأمر قاراً ولكنه مقيد بالزمان كما لو أوجب الشارع على عبده الصوم مقيداً بالنهار أو الجلوس في المسجد يوم السبت وشك في بقاء الوجوب المذكور وعدمه، ففي مثل ذلك توجد صورتان، إذ الشك في بقاء الوجوب تارة

يكون ناشئاً من جهة الشك في بقاء الزمان وعدمه، وأخرى: يكون ناشئاً من جهة احتمال بقاء الوجوب مع القطع بانتهاء الزمان وهذا إنما يتصور فيما لو احتمل إن التقيد بالنهار مثلاً لم يكن تقيداً بلحاظ أصل المطلوب بل كان بلحاظ تمام المطلوب، أي إن التقيد بالنهار (تارة) يكون من جهة عدم وجود المصلحة في الصوم أصلاً من دون كونه في النهار، (وأخرى) يكون من جهة إن المصلحة عند كون الصوم في النهار أقوى من المصلحة عند كونه في غير النهار، فعلى الأول: فيقال: إن قيد النهار قيد في أصل المطلوب ويقال أيضاً إن المطلوب مطلوب واحد، وعلى الثاني: يقال: بإن القيد قيد في تمام المطلوب، ويقال أيضاً إن المطلوب متعدد فأصل الصوم مطلوب وإن كونه في النهار مطلوب آخر.

وأما إذا كان الشك في بقاء الوجوب من جهة الشك في بقاء النهار وعدمه ففي مثل ذلك يجري الاستصحاب بأحد نحوين إما أن يستصحب النهار ويترتب عليه بقاء الوجوب، وإما أن يستصحب المقيد وهو الإمساك فيقال إن الإمساك كان متيقناً قبل ساعة من النهار والآن هو كذلك فيثبت بذلك وجوب الصوم، فتأمل**(٢٦)**.

وإما إذا كان الشك في بقاء الوجوب من جهة احتمال بقاء وجوب الصوم بعد القطع بانقضاء النهار ففي مثل ذلك توجد صورتان:

الأولى: كون الزمان ظرفاً**(٢٧)** للحكم وليس قيداً للفعل الذي ثبت له الوجوب نظير ما لو قيل الجلوس في المسجد واجب يوم السبت فإن الجلوس غير مقيد بكونه في يوم السبت انما يوم السبت هو ظرف للوجوب المتعلق بالجلوس.

الثاني: أن يكون الزمان قيداً للفعل كما لو قيل الجلوس في يوم السبت واجب، فإذا شك في بقاء الوجوب في الصورة الأولى فيمكن استصحابه الى يوم

الأحد لأن الجلوس أمر واحد علم بثبوت الوجوب له حدوثاً وشك في ثبوته له بقاءً فيجري استصحاب بقاء الوجوب.

وإما إذا شك في بقاء الوجوب في الصورة الثانية فلا مجال للاستصحاب الى يوم الأحد لأن المفروض إن الوجوب كان مقيداً بيوم السبت وهو غير الجلوس في يوم الأحد فلا مجال للاستصحاب لتعدد الجلوس وأنه ليس أمراً واحداً علم ثبوت الوجوب له حدوثاً وشك في ثبوته بقاءً، بل هو أمران فما علم بثبوته يوم السبت هو غير ما شك في ثبوته يوم الأحد وليس الشك متعلقاً بما ثبت وجوبه يوم السبت، بل في ثبوت أمر جديد بعد القطع في عدمه لا في بقائه.

* * * * * * *

(٢٦) قوله فتأمل، وجوابه:

أولاً: ما ذكر في تعليقة المشكيني (ره) على الكفاية، بأنه بعد تسليم جريان الاستصحاب في القيد – الزمان – فإن استصحاب المقيد يكون محكوماً ومع كونه محكوماً فكيف يجري؟!

وأجاب عليه: أنه مدفوع بكون الكلام في جريانه في نفسه.

أقول: يقصد بغض النظر عن سببه.

ثانياً ما ذكره أيضاً، لعله لا يتم في الفعل غير المتحقق في زمان اليقين كما إذا وجب الإمساك ساعة مقيداً بكونه في النهار، ولم يمسك في زمان اليقين، وأريد إيجاده في زمان الشك.

ودفعه: بإن الممنوع هو الاستصحاب التنجيزي، وأما التعليقي بنحو تعلق الشيء بوجود موضوعه .. إن يقال: أنه لو وجد الإمساك في زمان اليقين لكان الآن كما كان، ولكن جريان الاستصحاب التعليقي ممنوع.

أقول: هذا الإيراد غير وارد ليجعل تفسيراً للتأمل الذي ذكره.

ثالثاً: ما ذكره في العناية: لعله للإشارة الى ضعف كون الإمساك قبل هذا الآن من النهار، والآن كما كان فإن الآن الذي كان الإمساك فيه هو غير هذا الآن الذي أريد استصحاب كون الإمساك فيه أيضاً في النهار فتبدل قيد الموضوع.

(ولو قيل) إن مجموع الآنات في نظر العرف أمر واحد مستمر وبه صححنا الاستصحاب في الأمر التدريجي (قلنا) نعم مجموع الآنات هو في نظر العرف أمر واحد مستمر وبه صح استصحاب النهار ولكن كون هذا الآن الذي نحن فيه فعلاً هو من آنات النهار ليكون هو مع الآنات السابقة أمراً واحداً مستمراً عرفاً غير معلوم وذلك لاحتمال كونه من آنات الليل فتأمل جيداً[1].

(وفيه): إن لحاظ الآن غير لحاظ النهار والملحوظ في نظر العرف هو النهار وليس الآن فهذا الإيراد غير وارد.

وعليه فالصحيح في جواب التأمل هو إن الاستصحاب لا يجري لا للقيد ولا للموضوع المقيد به للقطع بارتفاع القيد، وكذا لا يجري للحكم للقطع بعدم موضوعه.

---

[1]) الكفاية ج٤ ص٧١٨ ت٦٨٤

(٢٧) لا يخفى إن هذا القسم هو خارج موضوعاً من المقسم للمصنف لأن المقسم في كلامه هو الفعل المقيد بالزمان وما لم يكن كذلك كما لو كان الزمان مأخوذ ظرفاً للحكم كما مثل له في الشرح فلا يكون الفعل مقيداً بالزمان وهذا واضح، وقد أشار إليه في العناية[١].

[١] العناية ج٥ ص١٤٨

قوله (قده): ((لا يقال: ان الزمان- لا محالة- يكون من قيود الموضوع وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله؛ ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال الا لاستصحاب عدمه.

فإنه يقال: نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل، واما اذا كانت العبرة بنظر العرف، فلا شبهة في ان الفعل- بهذا النظر- موضوع واحد في الزمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الاول، وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال الا لاستصحاب ثبوته.

لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين، ويقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل.

فإنه يقال: انما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعمّ النظرين، والا فلا يكاد يصح الا اذا سبق باحدهما؛ لعدم امكان الجمع بينهما لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون في اخبار الباب ما بمفهومه يعمّهما، فلا يكون هناك الا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما اذا اخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما اذا اخذ قيداً؛ لما عرفت من ان العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي ولا شبهة في ان الفعل- فيما بعد ذاك الوقت مع ما قبله- متحد في الاول ومتعدد في الثاني

بحسبه؛ ضرورة ان الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان اخر، ولو بالنظر المسامحي العرفي.

نعم، لا يبعد ان يكون بحسبه– ايضاً– متحداً فيما اذا كان الشك في بقاء حكمه، من جهة الشك في انه بنحو التعدد المطلوبي وأنّ حكمه– بتلك المرتبة التي كان مع ذاك الوقت– وإن لم يكن باقياً بعده قطعاً، الا انّه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب، فتامل جيداً..)).

لا يقال: قلتم ان الزمان لو كان ظرفاً للحكم في لسان الدليل فيجري الاستصحاب مع انه يمكن ان يقال: ان الزمان وإن اخذ ظرفاً الا انه يلزم كونه قيداً للموضوع اذ لا معنى لاخذه ظرفاً الا اذا كان له دخل في مناط الحكم وملاكه، والا كان اخذه ظرفاً لغواً، ومع تلك الدخالة في الملاك لزم كونه قيداً للموضوع اذ كل ما له دخل في الملاك هو قيد في الموضوع فلا يجري استصحاب ثبوت الحكم بل يجري عدمه.

فإنه يقال: ان المدار في تحديد الموضوع هو العرف لا الدقة العقلية ومعلوم ان العرف يرى ان كل ماله دخل في الملاك يلزم رجوعه الى موضوع الحكم وتقيّد الموضوع به، فإن هذه الكبرى غير تامة عند العرف.

لا يقال: ان لتحديد الموضوع نظرين، نظراً عرفياً ونظراً دقياً، فاذا لوحظ النظر العرفي كان الموضوع واحداً فيجري استصحاب ثبوت الحكم واذا لوحظ

النظر الدقي كان الموضوع متعدداً فيجري استصحاب عدم ثبوت الحكم، وبعد ملاحظة الموضوع بكلا النظرين يلزم وقوع التعارض بين الاستصحابين.

فإنه يقال: ان ما ذكر انما يتم لو كان هناك مفهوم يمكن ان يكون جامعاً لكلا النظرين، ولكنه لا يوجد ما بمفهومه يمكن ان يعمهما، ومع عدم الجامع فلا يكون دليل الاستصحاب مسوقاً الا بلحاظ احد النظرين، ولا اشكال في ان النظر العرفي هو الملحوظ في دليله، وعليه يكون الموضوع متحداً لو اخذ الزمان على نحو الظرفية للحكم فيجري استصحاب الثبوت، ولو اخذ الزمان على نحو القيدية للفعل فلا يجري الا استصحاب عدم ثبوت الحكم.

نعم، لا يبعد انه من اخذ الزمان قيداً للفعل فله صورتان، تارة يكون اخذه قيداً على نحو وحدة المطلوب، واخرى يكون اخذه قيداً على نحو تعدد الموضوع، بمعنى انه يحتمل ان يكون الطلب باقياً بعد انقضاء ذلك الزمان، غاية الامر يكون ثبوته بدرجة اقل من صورة وجود الزمان، وما قلناه في عدم جريان الاستصحاب فيما كان الزمان قيداً لو كان على نحو وحدة الموضوع، واما لو كان على نحو تعدد المطلوب فيمكن ان يقال بجريان الاستصحاب لكون الموضوع واحداً حينئذ بالنظر العرفي ولكنه بمرتبة دون مرتبة وجود الزمان، فتأمل جيداً**(٢٨)**.

وبهذا يتضح ان الصور اربع وهي:

الاولى: ان يكون الشك ناشئاً من الشك في بقاء القيد وفي مثل ذلك يجري استصحاب القيد كما يجري استصحاب المقيد.

الثانية: ان يكون الشك ناشئاً من القطع بانقضاء الزمان والزمان ماخوذ على نحو الظرفية للحكم وهنا يجري الاستصحاب ايضاً.

الثالثة: ان يكون الزمان قيداً للفعل على نحو تعدد المطلوب وفي مثل ذلك يجري الاستصحاب.

الرابعة: ان يكون قيداً على نحو وحدة المطلوب، فلا يجري الاستصحاب.

* * * * * * * *

(٢٨) الامر بالتامل جيداً لعله للاشارة الى ضعف استصحاب الحكم من القسم الثالث، اذ المفروض كون الزمان قيداً للفعل ومعه يتعدد الموضوع عرفاً فلا يكون الشك بعد انقضاء الزمان شكاً في بقاء ما كان بل في حدوث امر جديد، ومجرد احتمال كونه بنحو التعدد المطلوبي مما لا يكاد يوجب اتحاد الموضوع في نظر العرف.. ذكره في العناية[١].

او لعله انه في الصورة الثانية التي اخذ الزمان قيداً للفعل على نحو وحدة المطلوب يلزم منه حصول القطع بانتفاء الحكم مع انقضاء الزمان لا انه يحصل منه الشك في بقاء الحكم حتى يقال بجريان الاستصحاب او عدم جريانه.

ولو كان بنحو متعدد المطلوب فإن ما يراد استصحابه غير مشكوك فيه وما يمكن استصحابه لو قيل به غير ثابت إلا بمرتبة دون مرتبة المتيقن.

---

[١]) العناية ج٥ ص١٤٩

قوله (قده): ((ازاحة وهم: لا يخفى ان الطهارة الحديثة والخبيثة وما يقابلها، تكون مما اذا وجدت باسبابها لا يكاد يشك في بقائها الا من قبل الشك في الرافع لها، لا من قبل الشك في مقدار تاثير اسبابها؛ ضرورة انها اذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها- كانت من الامور الخارجية او الامور الاعتبارية التي كانت لها اثار شرعية- فلا اصل لاصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، واصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة- كما حُكي عن بعض الافاضل- ولا يكون هاهنا اصل الا اصالة الطهارة او النجاسة)).

ازاحة وهم

اما الوهم، فقد ذكر الفاضلي النراقي (قده) انه اذا تنجس ثوب المكلف بسبب ملاقاته للنجاسة ثم غسله بالماء مرة واحدة لا مرتين ففي مثل ذلك يحصل له الشك في بقاء نجاسة ثوبه، ومع حصول الشك المذكور فقد يقال بجريان استصحاب نجاسة ثوبه ولكن يرد على الاستصحاب المذكور انه معارض باستصحاب عدم جعل الشارع المقدس الملاقاة سبباً لنجاسة ثوبه بعد غسله مرة واحدة، وذكر مثالاً اخر وهو اذا توضأ المكلف ثم خرج منه مذي فسوف يحصل له الشك في بقائه على الطهارة، فاذا اجرى استصحاب بقائها يرد عليه ايضاً انه معارض باستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد خروج المذي.

ثم قال: بأن هذه المعارضة انما تحصل بالامور المجعولة الاعتبارية، واما الامور الخارجية كما اذا شك في بقاء الليل او النهار فيجري استصحاب بقائهما

من دون معارضة باستصحاب عدم الجعل الزائد كما في الامور الاعتبارية المتقدم التمثيل لها وذلك لأن الليل والنهار ليسا من الأمور المجعولة حتى يشك في سعة وضيق جعلها.

واما الازاحة: وهو ما اجاب عليه المصنف، فهو ان يقال بأن استصحاب عدم الجعل الزائد انما يجري لو كان هناك شك في كيفية جعل الطهارة والنجاسة وأن جعلها ضيق او وسيع مع انه يمكن ان يقال: ان الطهارة والنجاسة امور تعلم باسبابها اذا حصلت فتؤثر في حدوثها وبقائها الى ابد الدهر ما لم يحصل رافع لها فاذا توضأ المكلف بقى على الطهارة الى اقصى ما يمكن ان يتصور ما لم يحدث ناقض لطهارته ولا يمكن ان يحصل الشك في البقاء للطهارة الا اذا فرض حصول شك في وقوع الناقض وعدم وقوعه.

وايضاً الحال بالنسبة لملاقاة النجاسة للثوب، ومعه فلا معنى لأن يقال بأن الاستصحاب يقتضي عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي ولا معنى لأن يقال بأن الاصل يقتضي عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، وهذا كله من دون فرق بين ان نقول بأن الطهارة او النجاسة من الامور الاعتبارية أو من الامور التكوينية الخارجية التي كشف الشارع عنها فإنه على كلا التقديرين لا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد، فلا معارض لاستصحاب ثبوت الحكم.

قوله (قده): ((الخامس: إنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكما فعليا مطلقاً، لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطا معلقاً، فلو شك في مورد لاجل طروء بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، فكما صح استصحاب أحكامه المطلقة، صحّ استصحاب أحكامه المعلقة؛ لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب، من اليقين ثبوتاً والشك بقاء.

وتوهم أنه لا وجود للمعلّق قبل وجود ما علّق عليه فاختل أحد ركنيه.

فاسد؛ فإن المعلّق قبله إنما لا يكون موجودا فعلاً، لا أنه لا يكون موجودا أصلاً؛ ولو بنحو التعليق، كيف، والمفروض أنه مورد –فعلاً– للخطاب بالتحريم – مثلا – أو الايجاب؟! فكان على يقين منه قبل طروء الحالة، فيشك فيه بعده، ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتا في ذلك.

وبالجملة: يكون الاستصحاب متمّما لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل؛ كان الحكم مطلقا أو معلقاً، فببركته يعمّ الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم – مثلاً – بأن العصير

الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقا في حال عنبيته؛ من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شك فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمته على تقدير غليانه)).

الخامس: في الاستصحاب التعليقي

المتيقن على قسمين، فقد يكون حكماً فعلياً مطلقاً غير معلق كما هو الغالب في الاحكام الشرعية، كوجوب صلاة الجمعة فإن وجوبها امر منجز فعلي ويعبر عنه بالحكم التنجيزي.

وقد يكون الحكم معلقاً على امر، كحرمة عصير العنب المعلقة على الغليان، فقد دلت الروايات الشريفة على ان العصير االعنبي المغلي حرام، فلو شككنا في بقاء حرمته من جهة طرو حالة الجفاف على العنب فاصبح زبيباً ثم غلى بالنار فهل يحرم او لا؟

وهنا حيث تكون حرمة العصير العنبي معلقة على الغليان، فاستصحابها الى الحالة الزبيبية والحكم بحرمته اذا غلى، هو ما يعبر عنه بالاستصحاب التعليقي، في مقابل الاستصحاب التنجيزي.

واجاب المصنف (قده) انه كما صح استصحاب الحكم التنجيزي فيما لو طرأ الشك، كذلك صح استصحاب الحكم التعليقي فيما لو طرأ الشك عليه بسبب طرو الحالة الزبيبية، وذلك لتوفر ما اعتبر في جريان الاستصحاب من اليقين السابق والشك في بقائه، وقد اشكل على جريان الاستصحاب التعليقي باشكالين..

الاول: انه لا وجود للامر المعلق قبل وجود ما علق عليه ومع عدم وجوده فكيف يتعلق به اليقين، ومع عدم تعلقه به اختل احد ركني الاستصحاب من اليقين السابق، بل والشك اللاحق.

ولكن هذا التوهم فاسد، فإن المطلوب هو ثبوت المعلق ولو بنحو التعليق، وليس المطلوب هو وجوده الفعلي وتحققه الخارجي، والمفروض ان المعلق متحقق كيف وهو مدلول الخطاب الشرعي بتحريم العصير العنبي اذا غلى، فلو تحول العنب الى الزبيب، فيشك فيما هو متيقن سابقاً وأنه باقٍ او لا؟ فيستصحب اذ لا يعتبر في الاستصحاب الا الشك في بقاء ما كان متيقناً سابقاً.

فإن قلت: ان نحو ثبوت المتيقن مختلف بين ما هو موجود فعلاً، وما هو معلق على شيء، فكيف يصح استصحابه على كلا النحوين.

قلت: ان هذا الاختلاف مما لا يوجب تفاوتاً من جريان الاستصحاب وبالجملة: فإن الاستصحاب يكون متمماً لدلالة الدليل على الحكم في مورد الاهمال، وعدم التعرض للبيان، وفي مورد الاجمال وهو تعمد الابهام وتعميه المراد على المخاطب لحكمة مقتضية لذلك، ففي كلا الموردين حيث يكون الدليل في شموله للحالة الزبيبية إما مهملاً او مجملاً وببركة الاستصحاب يرفع اهماله او اجماله، فيعم الحكم الحالة الزبيبية كما كان شاملاً للحالة العنبية فتسري احكام الحالة العنبية مطلقة كانت او معلقة لو شك فيها، الى الحالة الزبيبية فيحكم مثلاً بقاء ملكيته ويحكم أيضاً بحرمته على تقدير غليانه.

قوله (قده): ((إن قلت نعم، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيتعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة.

قلت: لا يكاد يضّر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده؛ ضرورة أنه كان مغيىً بعدم ما عُلِّق عليه المعلق، وما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع، فضلاً عن الاستصحاب؛ لعدم المضادة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب، كما كانا معا بالقطع قبلُ بلا منافاة أصلاً، وقضية ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرد ثبوت ما علِّق عليه المعلّق، فالغليان في المثال كما كان شرطا للحرمة كان غاية للحلية، فإذا شك في حرمته المعلقة بعد عروض حالة عليه، شك في حليته المغياة – لا محالة – أيضاً، فيكون الشك في حليته أو حرمته فعلا بعد عروضها، متحداً خارجاً مع الشك في بقائه على ما كان عليه؛ من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضية استصحاب حرمته المعلقة بعد عروضها – الملازم لاستصحاب حليته المغياة – حرمته فعلا بعد غليانه وانتفاء حليته، فإنه قضية نحو ثبوتهما كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الالباب، فالتفت ولا تغفل*.

ما ذكره في الحاشية.

***كي لا تقول في مقام التفصي عن إشكال المعارضة: إن الشك في الحلية فعلاً بعد الغليان، يكون مسبباً عن الشك في الحرمة المعلقَّة، فيشكل: بأنه لا ترتّب بينهما عقلاً ولا شرعاً، بل بينهما ملازمة عقلاً؛ لما عرفت من أن الشك في الحلية أو الحرمة الفعليتين بعده، متحد مع الشك في بقاء حرمته وحليته المعلقة، وإن قضية الاستصحاب حرمته فعلاً، وانتفاء حليته بعد غليانه، فإن حرمته كذلك وإن كانت لازمة عقلاً لحرمته المعلقة المستصحبة، إلا أنه لازم لها، كان ثبوتها بخصوص خطاب أو عموم دليل الاستصحاب، فافهم [المحقق الخرساني])).**

إن قلت: إن الاستصحاب التعليقي مبتلى بالمعارضة باستصحاب تنجيزي وهو استصحاب الحلية المطلقة.

توضيح ذلك: ان العصير العنبي له حكمان، احدهما تعليقي وهو الحرمة المعلقة على تحقق الغليان، وثانيهما تنجيزي وهي الحليّة الفعلية الثابتة له قبل الغليان، فإن المفروض انه لم يغل بعد، ومع عدم غليانه فيكون حلالاً بالفعل، ومعه يقال: ان استصحاب الحرمة المعلقة لو سُلم جريانه فهو معارض باستصحاب الحلية الفعلية(**٢٩**).

قلت(**٣٠**): انه لا معارضة بين الاستصحابين اذ لازم جريانهما هو ثبوت كلا الحكمين، الحرمة المعلقة على الغليان والحلية الفعلية، ومعلوم انه لا منافاة بين الحكمين المذكورين، لأن الحرمة اذا كانت معلقة على الغليان فيلزم ان تكون الحلية

مغياة ومحددة بعدم حصول الغليان، ومن الواضح انه لا مانع من ان يتضمن الشيء على نحو القطع فضلاً عن كونه على نحو الاستصحاب، حكمين، هما الحرمة المعلقة على الغليان، ويكون حلالاً بالفعل الى حين حصول الغليان.

وبالجملة ان استصحاب الحلية في حال الزبيبية على النحو التي كانت ثابتة حال العنبية، وهي كونها مغياة بعدم الغليان، مغياة بعدم حصول ما علقت عليه، مما لا يتنافى مع استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان، فكما كانتا ثابتتين في حال العنبية على نحو القطع امكن ثبوتهما في حال الزبيبية على نحو الاستصحاب ومقتضى بقائهما الى حال الزبيبية هو ان الزبيب اذا غلى صار حراماً وانتفت الحلية وهذا واضح فلا تغفل، وقد شرحه في الهامش.. وتوضيحه:

اشارة الى ان ما ذكره من اتحاد الشكين غير صحيح لأن الحرمة الفعلية والاباحة كذلك بعد الغليان في مرتبة اللازم والملازم بالنسبة للمستصحبين، واللزوم ملاك الاثنينية.

ولذا قال المصنف في الهامش: انه ليس من قبيل الحكومة، لأن الحرمة المعلقة ضد للاباحة الفعلية، بل وجه علاج المعارضة ان الشك في الحلية والحرمة الفعليتين متحد مع الشك في بقاء المعلق فيهما، وإن مقتضى استصحابه هو ثبوت الحرمة الفعلية وانتفاء الحلية الفعلية بعد الغليان فإن حرمته فعلاً وإن كانت لازمة لحرمته المعلقة الا انه لا بأس بترتب اللازم العقلي للمجعولات بخصوص خطاب او عموم دليل الاستصحاب فهو لازم للأمارة لا للأصل كي يقال بعدم ترتبه.

* * * * * * *

(٢٩) ذكر بعض المحققين (قده) منهم صاحب العناية[١]: بأن تقرير الاشكال الذي ذكره المصنف لوجه المعارضة ليس على ما ينبغي حتى يقال ما

[١] العناية ج٥ ص١٥٧

دامت الحرمة المعلقة والحلية الفعلية ثابتتين حال العنبية على سبيل الجزم وليس بينهما أي منافرة فثبوتهما حال الزبيبية عن طريق الاستصحاب اولى بعدم المنافرة.

والوجه واضح، فإنه في حال الثبوت القطعي اذا لم تكن من ثمة منافرة ففي حال ثبوتهما بالاستصحاب اولى بعدم المنافرة اذ لعلهما غير ثابتين واقعاً.

ولذا اورد على المصنف (قده): ان الحلية التي يراد استصحابها ليست هي الفعلية الثابتة حال العنبية ليقال ان تلك الحلية مغياة بالغليان فاذا ما استصحب بقائها فإنه لا يتنافى وبقاء الحرمة المعلقة.

بل المراد هو ان الحلية الثابتة حال الزبيبية، والحلية المذكورة مما لا يعلم انها مغياة بالغليان، اذ لعل تحول العنب الى زبيب اوجب حدوث حلية له مستمرة حتى بعد الغليان، وغير مغياة به، وعلى هذا فالزبيب قبل الغليان كان حلالاً، وهو الان على حليته بعد الغليان، فإذا شككنا في بقائها نجري استصحابها وبه يثبت بقاؤها بعد الغليان.

وللآخوند (قده) ان يجيب عن ذلك ان الحلية الثابتة للزبيب في حال الجفاف هي نفسها الثابتة حال العنب والمغياة بالغليان من جهة استصحاب حلية العنب المغياة، والتي شك بها بعد جفافه وتحوله الى زبيب، وانها بعد التحول مغياة بالغليان او لا فيجري الاستصحاب ويثبت انها نفسها حال العنبية ومغياة الغليان.

وما ذكر في رده: بأن ذلك اقصى ما يستلزمه هو بقاء الحلية المغياة بالغليان للزبيب ولا ثبت انها حلية ثابتة بالفعل للزبيب وهي نفسها السابقة المغياة إلا بالأصل المثبت والحلية الثابتة للزبيب لابد ان يكون مغياة اذ لو كانت الحلية مستمرة وباقية الى حالة الزبيبية فيلزم ثبوت حليتين للزبيب، احداهما هي الثابتة سابقاً بالاستصحاب والمغياة بالغليان وهي مستمرة والاخرى هي الحلية غير المغياة بالغليان وحيث ان ثبوت حليتين لشيء واحد غير ممكن فلابد ان تكون الحلية الثابتة للزبيب مغياة ايضاً[١].

ومن الواضح ان ثبوت الحلية بطريقين لا يعني ثبوت حليتين بل واحدة وطريق اثباتها متعدد.

مع ان اصل الاشكال مبني على تصور خاطئ، وهو ان فرض حلية مطلقة للزبيب ما قبل وبعد الغليان معناه عدم استتصحاب احكام الحالة العنبية الى الزبيبية، حتى يصح افتراض او احتمال كونها حلية مطلقة واما مع استصحابها كما هو المدعى فان ذلك لا يتم كما هو واضح.

اما ما ذكره المصنف في الهامش جواباً لعدم الغفلة التي ذكرها في المتن، فتوضيحه كما مر في الشرح.

(٣٠) ذكر المشكيني (قده)– وتحريره على وجه صحيح: ان لازم تعليق حرمة شيء على شيء– مثل الغليان– تعليق اباحته– ايضاً– على عدمه من غير فرق في ذلك بين كون الاولى مستفادة من القضية الشرطية او الوصفية مثل قوله

---

[١]) الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني ج٤ ص١٩٦

(ماء العنب المغلي حرام) فإنه وإن لم يكن لها مفهوم الا ان معناه السكوت عن الاباحة، لا ان الاباحة على تقديرها غير مشروطة بعدم الغليان، وهذا الاشتراط لا يكاد ينعدم ولو في القضية التي لا مفهوم لها، فافهم.

ولعل وجه الفهم: انه صورة اشتراط لا انه اشتراط بالفعل اذ لا معنى للتعليق على العدم، وانما هو من باب المشاكلة للاشتراط بالغليان بالنسبة للحرمة.

ثم قال: وحينئذٍ يجري استصحاب الحرمة المعلقة والاباحة الفعلية المعلقة من غير تناف بهما، غاية الامر ان المستصحب الاول له لازم، وهو الحرمة الفعلية بعد الغليان، وملازم وهو ارتفاع الاباحة الفعلية والمستصحب الثاني على العكس من ذلك، حيث لازم بقاء الاباحة الفعلية المعلقة على عدم الغليان ارتفاع الاباحة الفعلية بعده، وملازمه ثبوت الحرمة الفعلية بعده، وحينئذ ان قلنا بالجعل في الاستصحاب فيكفي كلا الاستصحابين في اثبات كلا الامرين، وإن لم نقل بالجعل فلا يثبت بهما الا ما هو لازمهما العقلي فيثبت بالاول الحرمة الفعلية وبالثاني ارتفاع الاباحة الفعلية.

والظاهر من هذا البيان، هو ان ما يذكره المصنف من الاتحاد في الشك بين حالتي الفعلية لكل من الاباحة والحرمة بعد عروض حالة الزبيبية كالشك في بقائه على ما كانتا عليه، لما ذكره في التعليقة (٦٩٧) فإن اللزوم والملازمة ملاك الاثنينية، ولذا قال انه مسامحة من قلم المصنف (قده)[١].

---

[١]) تعليقة ٦٩٤ كفاية ج٥ ص١٣٤

ولكن الظاهر ان اللزوم والملازمة وإن كانا ملاك الاثنينية ولكنهما متحدان خارجاً، فالشك في احدهما هو الشك في الاخر لانهما متلازمان، فاذا شك في الحرمة الفعلية شك في الحلية المغياة بالغليان، وهذا الشك يسري لحالة الزبيبة.

(وبتوضيح اكثر): ان مرتبة اللازم والملازم لحالة العنبية من الحلية والحرمة، يكون الشك في احدهما هو شك في الاخر لكان الملازمة وهذا الشك يسري لحالة الزبيبية، مع بقاء الملازمة السابقة بين الحرمة الفعلية والحلية المغياة بالغليان، بلا ترتب بينهما اصلاً، ولذا قال المصنف في الحاشية (كي لا تقول في مقام التفصي..الخ).

فالاتحاد ليس بين الملازم وملازمه ليقال انه ملاك الاثنينية، بل الاتحاد بين حالتي الزبيبية والعنبية، والا لو تعدد الشك فكيف يسري حكم احدهما الى الاخر، فالحرمة المعلقة على الغليان في حال العنبية كيف استصحبت لحالة الزبيبية لو لم يكن الشك متحداً.. فتأمل.

قوله (قده): ((السادس : لا فرق– أيضاً– بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة، إذا شك في بقائه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة؛ لعموم أدلة الاستصحاب، وفساد توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا محالة؛ إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم[حقنا]، وإن علم بثبوتها سابقاً في حق آخرين، فلا شك في بقائها أيضاً، بل في ثبوت مثلها ، كما لا يخفى ، وإما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة ، فلا شك في بقائها حينئذ ، ولو سلم اليقين بثبوتها في حقهم ، وذلك لان الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتا لافراد المكلف ، كانت محققة وجودا أو مقدّرة ، كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة ، وهي قضايا حقيقية ، لا خصوص الافراد الخارجية ، كما هو قضية القضايا الخارجية ، وإلا لما صح الاستصحاب في الاحكام الثابتة في هذه الشريعة ، ولا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها ، كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتا لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد ، وكان* الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته ، والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقينا ، إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ، ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليس

ارتفاعها كذلك ، بل عدم بقائها بتمامها ، والعلم إجمالا بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها ، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا ، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه ، كما إذا علم بمقداره تفصيلا، أو في موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة)).

السادس: في استصحاب احكام الشريعة السابقة

فلو تيقنا بثبوت حكم شرعي في زمان واحتملنا ارتفاعه وعدمه من جهة احتمال نسخه وعدمه فهل يجري استصحاب بقائه او لا؟

وجوابه: ان الحكم السابق تارة يكون من احكام الشريعة الاسلامية، كما لو تيقنا بثبوت صلاة الجمعة في صدر الاسلام ثم شككنا في بقائه زمن الغيبة، وفي مثل ذلك لا اشكال باستصحاب بقائه.

واخرى يكون من احكام الشريعة السابقة على الشريعة الاسلامية فقد اشكل عليه، ولكن لا وجه للاشكال في جريان الاستصحاب لقيام ادلته على ذلك وعموميتها وشموليتها له وليست مختصة باحكام شريعتنا.

وقد اشكل باشكالين على ذلك الاستصحاب.

الاول: ان اليقين السابق بالثبوت غير حاصل لأن ثبوت احكام الشريعة السابقة إنما تُيقن ثبوتها لأهل تلك الشريعة السابقة واما ثبوتها لنا نحن المعدومين فلا يقين كي يجري الاستصحاب ومنه يتبين انه لا شك في بقائها ايضاً وانما الشك في ثبوت حدوث مثلها لنا.

الثاني: لو سلم حصول اليقين السابق بثبوتها في حقنا فيمكن ان يقال بأنه لا شك عندنا في بقائها بل يقطع بعدم بقائها من جهة نسخها بهذه الشريعة(٣١).

واجاب عنهما: إما عن الاول: ان الاحكام الشرعية انما تكون ثابتة لافراد المكلف ممن هو موجود في التشريع او من سيوجد بعد ذلك ولا اختصاص لها بالموجودين زمن التشريع، فهي ثابتة على نحو القضية الحقيقية لا على نحو القضية الخارجية، بمعنى انها ثابتة لنا نحن المعدومين زمن التشريع تقديراً كما هي ثابتة للموجودين زمن النص فعلاً، ولو كانت ثابتة على نحو القضايا الخارجية لزم من ذلك عدم امكان استصحاب احكام الشريعة الاسلامية لأنه بعد ثبوتها في حق الموجودين في زمن الشريعة فلا يحصل يقين بثبوتها في حق المعدومين كي يجري الاستصحاب، ويلزم ايضاً عدم امكان نسخها لأنها ان كانت ثابتة في حق خصوص الموجودين انذاك فلا معنى لنسخها في حقنا لانها لم تثبت لنا حتى تنسخ.

ويرد على الثاني: ان معنى النسخ للشريعة السابقة ليس بمعنى رفع جميع احكامها بحيث لم يبق منها شيء من الاحكام بل بمعنى ان احكام الشريعة السابقة مجموعاً من حيث المجموع لم يبق ومعه يمكن ان يحصل للمكلف شك في بقاء بعض الاحكام لاحتمال ان يكون الحكم المشكوك من تلك الاحكام التي نسخت.

قد يقال: ان كان بعض احكام الشريعة السابقة منسوخة فالاشكال المذكور وإن كان يدفع بذلك الا انه يرد اشكال اخر هو ان احكام الشريعة السابقة اذا كان بعضها منسوخاً فيلزم حصول العلم الاجمالي ينسخ بعضها ومع حصوله فيلزم عدم امكان جريان الاستصحاب فيها لا في جميعها ولا في بعضها لأن اطراف العلم الاجمالي لا يجري فيها الاستصحاب.

فإنه يقال: ان ما يراد استصحابه من الاحكام يمكن فرضه في جملة موارد لا علم اجمالي فيها بنسخ بعضها بأن تكون في جملة موارد يشك فيها بالشك البدوي بوجود النسخ وتصوير ذلك باحد طريقين:

الاول: ان يفرض العثور على مقدار مساوٍ للمقدار المعلوم بالاجمال بأنه منسوخ كما لو فرض ان المقدار المعلوم اجمالاً بأنه منسوخ هو عشرة احكام فعثر على عشرة احكام منسوخة انحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وهو موارد الاحكام العشرة وشك بدوي بالباقي وهو ما عدا العشرة ومعه يمكن اجراء الاستصحاب بعد رفع المانع وهو العلم الاجمالي، وهو موارد الشك البدوي.

الثاني: ان يقال ان الاستصحاب انما يراد اجراؤه في تلك الموارد التي لم يثبت فيها الحكم الشرعي بالادلة الشرعية في شريعتنا، لأنه في الموارد التي ثبت الحكم فيها بالادلة الشرعية لا حاجة لإثباتها بالاستصحاب وتلك الموارد اذا فرضت بقدر سبعين مورداً مثلاً وكان مجموع الوقائع بقدر مائة فحينئذٍ نقول ان العلم الاجمالي بوجود الاحكام المنسوخة انما هو موجود في الموارد التي ثبت الحكم فيها بالادلة الشرعية في شريعتنا، السبعين، فإن هذه الموارد يعلم اجمالاً بأن بعضها منسوخ، إما برفع الحكم السابق وجعل مثله مكانه وإما تبديله تماماً، واما الموارد الثلاثون فلا يعلم اجمالاً بوجود احكام منسوخة فيها ومعه فلا مانع عن اجراء الاستصحاب فيها.

وبالجملة: فما يجري فيه الاستصحاب ولكن لا حاجة لاجرائه لثبوت احكامها بالادلة الشرعية عندنا، وما يجري الاستصحاب فيها بلا مانع عنه، وهي موارد الثلاثين.

* ما ذكره المصنف (قده) في الهامش

((في كفاية اليقين بثبوته؛ بحيث لو كان باقياً ولم ينسخ لَعمّه؛ ضرورة صدق انه على يقين منه، فشك فيه بذلك، ولزوم اليقين بثبوته في حقه سابقاً بلا ملزم.

وبالجملة: قضية دليل الاستصحاب جريانه لاثبات حكم السابق للاحق واسراؤه اليه فيما كان يعمّه ويشمله؛ لولا طروّ حالة معها يحتمل نسخه ورفعه، وكان دليله قاصراً عن شمولها، من دون لزوم كونه ثابتاً له قبل طروّها اصلاً كما لا يخفى..[المحقق الخراساني (قده)]).

سياتي من المصنف (قده) في التنبيه العاشر ما يشير الى ان لزوم كون الحكم ثابتاً حدوثاً بلا ملزم اذ يكفي فيه ثبوته بقاءً لصدق نقض اليقين بالشك.

فدليل الاستصحاب الذي يراد به اثبات الحكم السابق للاحق واسراؤه اليه، وكان الحكم يشمله ويعمه لولا طرو مانع يحتمل نسخ الحكم السابق وعدم شموله للاحق، لقصور في دليله، فإن التعبد بالاستصحاب لا يحتاج الى كون الحكم ثابتاً فيما سبق وقبل طرو حالة الرفع (النسخ) لكفاية كونه حكماً بقاءً وإن لم يكن كذلك حدوثاً على ما سياتي بيانه في التنبيه العاشر ان شاء الله تعالى.

وبعبارة: انه لا يشترط كون ثبوت الحكم حدوثاً وبقاءً فيما يراد استصحابه بل يكفي كونه بقاءً هو كذلك.

* * * * * * *

(٣١) قال المرحوم المشكيني: في توجيه وشرح كلام المصنف (واما لليقين بارتفاعها...) ان معنى نسخ شريعة لاخرى نسخ لجميع احكامها، وحينئذ لا شك في البقاء وربما مال اليه بعض المتاخرين؛ بتقريب: ان النسخ إما بتجدد المبلِّغ وإما بنسخ بعض الاحكام، وإما بنسخ غالبها وإما بنسخ الجميع.

والاول: مدفوع بلزوم كون كل نبي ذا شريعة مستقلة.

والثاني: بلزوم تعدد شرعنا.

والثالث: بما تحقق من عدم نسخ شريعة عيسى لشريعة موسى الا في بعض الاحكام القليلة، مع انه لا اشكال في كونها ناسخة لها.

فتعين الرابع وأن نسبة الشريعة الناسخة بالنسبة الى المنسوخة نسبة طبقة السلاطين الى الطبقة الاخرى منهم، فإن اللاحقة ترفع جميع احكام الاولى، غاية الامر انه قد يتوافق بعض قوانينها مع بعض قوانين الاولى.

واجاب عنه: (وفيه) ان هنا قسماً خامساً وهو تجدد المبلّغ بنحو الاستقلال، ولا يلزم شيء مما ذكر، ومقايسة المقام مع طبقة السلاطين مع الفارق، والانبياء عليهم السلام كلهم مبلغون عن جاعل واحد[1].

اقول: مع وجاهة ما ذكره من الجواب الثاني الا ان الاول هو نفس الاول المذكور لصاحب الدليل وهو تجدد المبلغ، واما قيد بنحو الاستقلال فغير واقعي لأن الكل تبلغ عن جاعل واحدفكيف يستقل احدهما عن الاخر، ولو استقل لزم

---

[1]) المشكيني تعليقة ٦٩٦ الكفاية ج٥ ص٥٣٦

منه ما ذكره في دفع الاول، بلزوم كون كل نبي ذا شريعة مستقلة، والامر ليس كذلك.

قوله (قده): ((ثم لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة -أعلى الله في الجنان مقامه- في الذب عن اشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب -من الوجه الثاني- إلى ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه، من أن الحكم ثابت للكلي، كما أن الملكية له في مثل باب الزكاة والوقف العام؛ حيث لا مدخل للاشخاص فيها؛ ضرورة أن التكليف -والبعث أو الزجر- لا يكاد يتعلق به كذلك، بل لا بد من تعلقه بالاشخاص، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية، وكان غرضه من عدم دخل الاشخاص عدم أشخاص خاصة، فافهم.

وأما ما أفاده من الوجه الاول، فهو وإن كان وجيها بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرِك للشريعتين، إلا أنه غير مجد في حق غيره من المعدومين، ولا يكاد يتم الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً؛ ضرورة أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك، لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك، وهذا واضح)).

قد اجاب الشيخ الانصاري (قده) عن الاشكال الاول في الرسائل بجوابين.. الاول: ان نفرض شخصاً قد ادرك الشريعتين كسلمان الفارسي- رضوان الله عليه- فإن مثل هذا الشخص يجري في حقه الاستصحاب وبه يثبت بقاء

الحكم في حقه، واذا ثبت ذلك في حقه ثبت في حق الاخرين ايضاً لدليل الاشتراك وهو العمدة في اشتراك اهل الشريعة الواحدة في الاحكام.

الثاني: ان يقال بأن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا تدخّل للافراد فيه اذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمّهم الحكم قطعاً، وما ذكره شيخنا العلامة يمكن ارجاعه الى ما ذكرناه من الجواب المتقدم من ان الحكم ثابت لافراد المكلف سواءً أكانت محققة الوجود او مقدرة بنحو القضية الحقيقية، وإن كان ظاهر كلامه يعطي شيئاً اخر اذ ظاهره ان الحكم ثابت للكلي نظير ما يقال من ثبوت ملكية الزكاة للكلي وكذا في باب الوقف العام كما لو وقف على الفقراء او المساكين ونحو ذلك من الجهات والعناوين العامة من دون تدخل للافراد فيها في قبال الوقف الخاص على اشخاص معينين كالوقف على الذرية ونحوها والا فلا يتم ما افاده (قده).. فافهم**(٣٢)**.

ولو حُمل كلامه على هذا الظاهر لكان المعنى باطلاً لأن الكلي غير قابل لتوجيه الاحكام اليه وليس قابلاً ايضاً لتعلق الثواب والعقاب وانما القابل لذلك هو الافراد، نعم الكلي قابل لتعلق الاحكام الوضعية كالملكية.

واما ما ذكره من الجواب الاول، فيرد عليه: ان قاعدة الاشتراك انما تثبت ان الاستصحاب علم عام لجميع الافراد بشرط توفر اليقين السابق والشك اللاحق ومعلوم انهما ليسا متوفرين إلا في حق المدرك للشريعتين، ولا يثبت جريان الاستصحاب حتى لمن لم يكن له يقين سابق كما هو الحال في حق من لم يدرك الشريعتين فإنه لا يقين له بثبوت الحكم في حقه في الشريعة السابقة.

* * * * * * *

(٣٢) ما فسر به الفهم او يمكن ان يفسر به..

اولاً: ما ذكره المرحوم المشكيني من انه لا يمكن تحقق الامور الاربعة في الكلي وهي البعث والزجر والعقوبة والمثوبة، فكذلك لا يصح تعلقها في الوجود المقدر، كما هو واضح[١].

ثانياً: ما ذكره في العناية، لعله للإشارة الى عدم الفرق بين التكليف والوضع اصلاً فكما ان الملكية جاز ثبوتها للكلي لا للأشخاص فكذلك التكليف جاز ثبوته له عيناً[٢].

ثالثاً: ان تعلق الحكم بالكلي لا بمعنى الكلي بما هو كلي كي يرد عليه ما ذكره المصنف بل تعلقها بالكلي لكونه طريقاً للأفراد.

على ان الشيخ الانصاري (قده) لم يقل ان الحكم ثابت للكلي بل قال المستصحب هو الحكم الكلي، بمعنى انه اذا ثبت بحق واحد فنتيجته تكون ثابتة في حق الجميع لا ان نفس الاستصحاب ثابت في حق الجميع.

اللهم الا ان يقال بأن قاعدة اشتراك الاحكام التي تثبت بها الاحكام السابقة انما تصح لو كانت الاحكام واقعية والمفروض عدم العلم بكونها واقعية لاحتمال النسخ واقصى ما ثبت بالاستصحاب هو الحكم الظاهري ومعلوم ان قاعدة الاشتراك لا تثبت الاحكام الظاهرية في حق الجميع كما هو واضح.

---

[١]) تعليقة مشكيني كفاية ج٥ ص تحقيق
[٢])العناية ج٥ ص٧٦٤

قوله (قده): ((السابع: لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في إستصحاب الاحكام، ولاحكامه في استصحاب الموضوعات، كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية.

وإنما الاشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية –عادية كانت أو عقلية– ومنشؤه أن مفاد الاخبار: هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده؛ بلحاظ خصوص ما له من الاثر بلا واسطة، أو تنزيله بلوازمه العقلية أو العادية، كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والامارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الاثر ولو بالواسطة؛ بناء على صحة التنزيل* بلحاظ أثر الواسطة –أيضاً– لاجل أن أثر الاثر أثر، وذلك لان مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم يترتب عليه ما كان مترتبا عليها؛ لعدم إحرازها حقيقة ولا تعبداً، ولا يكون تنزيله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعّم آثارها ، فإنه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها؟

والتحقيق: أن الاخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك، بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلالة لها بوجه على

تنزيله بلوازمه التي لا تكون كذلك، كما هي محل ثمرة الخلاف، ولا على تنزيله بلحاظ ماله مطلقاً ولو بالواسطة، فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، وأما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً، وما لم يثبت لحاظها بوجه –أيضاً– لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى)).

السابع: في حجية الاصل المثبت

ان مقتضى نهي الشارع عن نقض اليقين بالشك هو التعبد الشرعي ببقاء المستصحب في مثل استصحاب وجوب صلاة الجمعة زمن الغيبة، هو انشاء وجوب للصلاة في ظرف الشك هو مثل وجوبها السابق، وكذا في مثل استصحاب خمرية مائع هو انشاء حرمة للمائع في ظرف الشك مثل حرمته في السابق غاية الفرق ان الوجوب او الحرمة السابقين كانا حكمين واقعيين والوجوب والحرمة في ظرف الشك حكمان ظاهريان، ويترتب على الحكم المنشأ بالاستصحاب اثارة الشرعية كما لو نذر ان يتصدق بدينار، فحينئذٍ يجب عليه التصدق، وكذا اثارة العقلية من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة على العصيان وغيرها من الاثار فإنها وإن كانت لوازم عقلية ولكنها لوازم مطلق المستصحب ولو في الظاهر كما سياتي بيانه في التنبيه التاسع ان شاء الله تعالى.

هذا فيما اذا كانت الاثار مترتبة على المستصحب بالمباشرة واما لو كانت مترتبة عليه بواسطة غير شرعية عادية كانت او عقلية، من لوازمه وملزوماته وملازماته بحيث لو كانت لها اثار شرعية يجب ترتيبها عليها وهو ما يسمى بالاصل المثبت.

فهل تثبت بالاستصحاب او لا؟ ومنشأ الاشكال هو ان المستظهر من اخبار الباب ما هو؟ فيه احتمالات ثلاثة وهي:

الاول منها: ان يكون مفادها هو ان الشارع يعبدنا بخصوص المستصحب من دون ان يعبدنا بلوازمه ووسائطه من العادية والعقلية.

الثاني منها: ان يكون مفادها هو ان الشارع يعبدنا بالمستصحب ولوازمه ووسائطه العادية والعقلية، ولازم هذا الاحتمال هو ان الشارع يعبدنا بلحاظ مطلق الاثر لا خصوص الاثر المباشري للمستصحب شرعياً كان او غيره، غير شرعي اذ لا معنى لأن يعبدنا الشارع بخصوص الاثر المباشري الشرعي بعد فرض انه يعبدنا باللوازم ايضاً فإن التعبد بها دون اثارها الشرعية لغو.

الثالث: ان يكون مفاد الاخبار هو ان الشارع يعبدنا بالمستصحب من دون ان يعبدنا بلوازمه ووسائطه بلحاظ مطلق الاثر لا خصوص اثره المباشري.

لا يقال: لا معنى لأن يعبدنا الشارع بلحاظ مطلق الاثر، حتى بلحاظ اثر الواسطة فإن اثر الواسطة ليس اثراً للمستصحب حتى بكون التعبد بالمستصحب مجوز للتعبد بأثر الواسطة.

فأنه يقال: إن الواسطة لما كانت أثراً للمستصحب صح أن يقال بأن اثرها أثر للمستصحب لأن أثر الأثر أثر.

ومع وضوح هذه المقدمة فإن لازم الاحتمالين الآخرين هو حجية الأصل المثبت أي لزوم ترتيب الآثار الشرعية غير المباشرية لأن المفروض أن الشارع يعبدنا باللوازم أيضاً لا بخصوصه ولا بخصوص أثره المباشري الشرعي.

وأما على الاحتمال الأول فلا تثبت حجية الأصل المثبت، وهذا هو المستظهر من أخبار الباب ولا يستفاد منها احتمال الثاني إذ المستفاد منها هو إن الشارع يعبدنا ببقاء المتيقن السابق(٣٣) بلحاظ آثاره الشرعية فقط دون لوازمه

ووسائطه العادية أو العقلية إذ لا يكون المكلف على يقين منها سابقاً كما لا يستفاد منها الاحتمال الثالث، لأن القدر المتيقن من الأخبار أنها تعبدنا بالمستصحب بخصوص آثاره المباشرية وعليه فالأصل المثبت ليس بحجة، والمثال المذكور لتوضيح فكرة الأصل المثبت: هو لو استصحبنا حياة زيد فكما يثبت بالاستصحاب حياته ويترتب عليها آثاره الشرعية من حرمة التصرف بماله وحرمة العقد على زوجته وغيرهما من الآثار، فهل يثبت بالاستصحاب نبات لحيته، ونحو ذلك من اللوازم العادية للحياة ويترتب عليها آثارها الشرعية لو كانت لها آثار أو لا يثبت؟ فعلى القول بعدم ثبوتها فلا يترتب عليها الأثر الشرعي كما لو نذر أن يتصدق على الفقير بدينار لو ثبتت لحية زيد، وعلى القول بثبوتها فيجب عليه التصدق لأنه أثر شرعي لهذا اللازم العادي، فيترتب عليه على القول بالحجية.

* * * * * * *

(٣٣) ينبغي الالتفات الى إن اللوازم تكون على نحوين، (تارة) يكون المكلف على يقين منها (وأخرى) لا يكون على يقين منها.

ومحل الكلام هو في مقام اللوازم التي لا يكون المكلف على يقين منها لأن المكلف إذا كان على يقين منها فيمكن اجراء الاستصحاب فيها بلا حاجة لأن يبحث عن إن دليل الاستصحاب هل يستفاد منه التعبد ببقاء المستصحب بلوازمه العادية والعقلية أو لا؟ وقد أشار المصنف الى ذلك بقوله ((ولا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التي لا يكون كذلك أي لا تكون متيقنة سابقاً.

واللازم الذي لا يكون المكلف على يقين منه هو ما ذكرناه من مثال اللحية ومثال اللازم الذي يكون المكلف على يقين منه هو استصحاب طلوع

الشمس ولازمه هو وجود النهار ومن المعلوم أن المكلف إذا كان على يقين من طلوع الشمس سابقاً فهو على يقين من وجود النهار سابقاً أيضاً.

* ما ذكره المصنف (قده) في الحاشية:

((ولكن الوجه عدم صحة التنزيل بهذا اللحاظ؛ ضرورة أنه ما يكون شرعاً لشيء من الأثر لا دخل له بما يستلزمه عقلاً أو عادة، وحديث (أثر الأثر أثر) وإن كان صادقاً إلا أنه إذا لم يكن الترتّب بين الشيء وأثره وبينه وبين مؤثره مختلفاً؛ وذلك ضرورة أنه لا يكاد يعدّ الأثر الشرعي لشيء أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عادة أصلاً – لا بالنظر الدقيق العقلي، ولا بالنظر المسامحي العرفي – إلا فيما عد أثر الواسطة أثر لذيها؛ لخفائها أو لشدة وضوح الملازمة بينهما؛ بحيث عدّا شيئاً واحداً ذا وجهين، وأثر أحدهما أثر الاثنين، كما يأتي الإشارة إليه فافهم. [المحقق الخرساني(قده)]))

وحاصله: إن ما ذكره من الوجه الثالث المستفاد من أخبار الاستصحاب، استدرك منه وأن التنزيل بلحاظ طبيعي الأمر – أي المستصحب وواسطته- غير صحيح لأن ما يكون أثراً لشيء شرعاً لا دخل له بما يستلزمه عقلاً أو عادة فما يكون أثراً للواسطة لا يكون أثراً للمستصحب وإن كان ملزوماً لها والتعليل بأن أثر الأثر أثر وإن كان صادقاً إذا لم يكن الترتب بين شيء وأثره وبين الشيء ومؤثره مختلفاً لما علله قبلاً من أثر الشيء لا يكاد يكون أثراً لما يستلزمه لا عقلاً ولا عادة أصلاً بكلا النظرين الدقي والعرفي باستثناء صورة خفاء الواسطة أو

لشدة الملازمة بينها وبين ذيها – المستصحب – بحيث يعد أثرها أثراً للاثنين، أو يعد اثرهما شيئاً واحداً لعدهما كذلك وسيأتي الإشارة الى ذلك، فافهم.

ولعل وجه الفهم، على ما أشار إليه المشكيني (ره) بإن أثرية الحكم لذي الواسطة هو بسبب الواسطة، فإذا قطع النظر عنها فلا يكون أثراً له حتى يشمله التنزيل.

وأجاب عنه: إن قطع النظر عن الواسطة في مقام الاثبات لا يسقطه عن كونه أثراً في مقام الثبوت.

وفيه: إن كونه أثراً لذي الواسطة ثبوتاً لا ينفع في التنزيل ما لم يكن ملحوظاً في مقام الإثبات[١].

والصحيح في جواب الفهم، لعله للإشارة الى عدم صحة ما ذكره من الاستثناء، إذ لو كانت الواسطة مخفية فكيف يلحظ أثرها أثر لذيها ففرض كونها مخفية أنه لا أثر إلا لذيها، لا لها ولا لذيها.

وفرض شدة الملازمة بينها وبين ذيها، يجعلها أثنين لا واحد فكيف يصح الاستثناء مع ما ذكره قبلاً من أن أثر الشيء لا يكاد يكون أثراً لما يستلزمه ..الخ)).

---

[١]) المشكيني تعليقة (٧٠١) الكفاية ج٤ ص٥٥٠

قوله (قده): ((نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بواسطته؛ بدعوى أن مفاد الاخبار عرفا ما يعمه –أيضاً– حقيقة فافهم.

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفا بينه وبين المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه، بمثابة عدّ اثره اثراً لهما، فإن عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضاً، بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً، فافهم.

ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الاصول التعبدية وبين الطرق والامارات، فإن الطريق والامارة حيث أنه كما يحكي عن المؤدى ويشير إليه، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوته، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره – حسبما عرفت– فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه، كسائر الاصول

التعبدية، إلا فيما عدّ أثر الواسطة أثرا له لخفائها، أو لشدة وضوحها وجلائها، حسبما حققناه)).

نعم لا يبعد أن يستثنى من عدم حجية الأصل المثبت ويدعى أن أخبار الاستصحاب غير مختصة بصورة كون الأثر أثراً للمستصحب حقيقة، بل تم ولو كان الأثر أثراً للمستصحب بالنظر المسامحي العرفي، حيث يكون أثر للواسطة بما بعد في نظر العرف أثراً لنفس المستصحب من جهة خفاء الواسطة، على ما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) في الرسائل فقد ذكره من أنه في شهر رمضان إذا شك في اليوم الأخير منه أنه هو اليوم الأخير حتى يكون اليوم الذي بعده هو يوم العيد أو أنه بنفسه يوم العيد، ففي مثل ذلك يستصحب عدم دخول شهر شوال والاستصحاب المذكور مثبت لأن المستصحب هو عدم دخول شهر شوال ويراد من استصحابه اثبات أن يوم غده هو يوم العيد حتى تترتب عليه آثار العيد على يوم غد من صلاة العيد وحرمة الصيام ونحوهما فالمستصحب هنا هو عدم دخول شهر شوال، ومجرد ذلك (عدم الهلال في يوم) لا يثبت آخريته ولا أولية غده لشهر لاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء شهر رمضان وعدم دخول شوال إلا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لرمضان وأولية غده لشهر آخر، والواسطة هي أن غداً هو يوم العيد، والأثر الشرعي هو صلاة العيد وغيرها ثابتة للواسطة، وحيث أن الواسطة المذكورة مخفية بنظر العرف بحيث يعد أثرها وهو صلاة العيد وحرمة الصوم أثراً لنفس المستصحب وهو عدم دخول شوال.

هذا هو المستثنى الأول، وقد ذيله بالفهم**(٣٤)**.

المستثنى الآخر ما أضافه المصنف (قده) وهو ما إذا كانت الواسطة بحيث لا يمكن التفكيك عرفاً بينها وبين المستصحب في التنزيل فإذا نزّل المستصحب نزّلت الواسطة تبعاً فيجب ترتيب أثرها قهراً**(٣٥)**.

ومثل له بالأبوة والبنوة فأنه لا يمكن التنزيل لأبوة زيد لعمر منزلة الواقع من دون تنزيل بنوة عمر لزيد، فهنا لا يمكن تنزيل المستصحب منزلة الواقع من دون تنزيل الواسطة، كما لا يمكن التفكيك بينهما في مقام الواقع.

المستثنى الثالث: ما إذا كان بين الواسطة وبين المستصحب ملازمة واضحة وجلية بحيث يمكن لأجل وضوح الملازمة عد أثر للواسطة أثراً للواسطة والمستصحب معاً، فإنه في مثل ذلك يمكن أن يقال بأنه لا بد من ترتيب أثر الواسطة المذكورة لأن عدم ترتبه موجب لنقض اليقين بالشك وقد أمر بالفهم**(٣٦)**.

حجية الأمارات المثبتة: وقد أشار المصنف (قده) بقوله ((ثم لا يخفى وضوح ..الخ)) أي الفرق بين الأمارات والأصول من حيث إن مثبتات الأمارات حجة دون الأصول، وذلك لأن الأمارة كما تحكي عن المؤدى بالمطابقة فكذلك تحكي عن أطرافه من اللازم والملزوم والملازم بالالتزام فحكاية الأمارة مطابقية والتزامية، أي لها مؤديات متعددة مطابقية والتزامية، وهذا بخلاف الاستصحاب وبقية الأصول العملية فإن أدلة الاستصحاب غاية ما تدل على تنزيل المستصحب بلحاظ نفس ما له من الآثار دون تنزيل أطرافه من اللازم والملازم والملزوم**(٣٧)**.

مثال ذلك: إن حياة زيد التي يشك في بقائها فنثبتها بالاستصحاب ونقول أنه حي، وأخرى بالأمارة كقيام خبر الثقة على ذلك فإن غاية ما يثبت بالاستصحاب هو نفس حياته من دون لوازمها ولواحقها كنمو اللحية فأنه لا يثبت بالاستصحاب لكونه لازماً عادياً، وإما إثباتها بالخبر فهي تثبت ولواحقها ومنها نمو

اللحية أيضاً، لما ذكرناه من الفرق بين دليل الاستصحاب وأدلة الأمارات، وقد مر إن دليل الاستصحاب لا يعبدنا إلا ببقاء المستصحب دون لواحقه إلا في حالتين هما خفاء الواسطة عرفاً بحيث يعد أثرها أثراً له، وجلاء الواسطة ووضوحها كما عرفت.

* * * * * * * *

(٣٤) ويمكن تفسير الفهم بـ:

أولاً: ما أشار إليه المشكيني (ره) بعد نقله تقرير المصنف لإستناد جلاء الواسطة بوجهين حيث ذكر إذا تحقق الجلاء أورث ذلك ملاحظة العرف لهما شيئاً واحداً ذا وجهين، يكون له الاثر بأحد وجهيه دون الآخر، فحينئذ يجري الاستصحاب في هذا الشيء الواحد ويترتب عليه أثره.

وإن الجلاء المذكور يوجب عد الأثر أثراً لكلا الأمرين وحينئذ يكون اسناد الأثر الى المستصحب بلا واسطة في نظرهم.

وقد أورد عليه (على الأول) أولاً: بمنع الصغرى وهي كونه موجباً لعدهما شيئاً واحداً ذا وجهين.

وثانياً: منع الكبرى لأن الجهة التي لها أثر الشرعي ليس لها حالة سابقة، وأورد على الثاني: بمنع الصغرى لأن الجلاء لو لم يكن مؤكداً لعدم استناد الأثر الى المستصحب لم يكن موجباً لعده أثراً له[١].

[١] تعليقة المشكيني ٧٠٦ الكفاية ج٤ ص٥٥١-٥٥٢

وما ذكره وإن كان صحيحاً ولكن الأصح منه أنه إذا كانت الواسطة في غاية الجلاء فكيف يعدّ العرف هي وذيها شيئاً واحداً؟ وكيف يعد الشيء الواحد ذا وجهين؟

وثانياً: ما ذكره في العناية: لعله الى ضعف ما صرح به في الكتاب من دعوى إن مفاد الأخبار عرفاً ما يعم الأثر المحسوس بنظر العرف من آثار نفس المستصحب بل مفادها عرفاً هو ترتيب خصوص ما لنفس المستصحب من الآثار لا آثار المستصحب وما يعد في نظر العرف من آثار المستصحب.

(نعم) يمكن دعوى إن المستفاد من الآثار عرفاً وإن كان هو ترتيب خصوص ما لنفس المستصحب من الآثار ولكن أثر الواسطة المخفية في نظر العرف يعد أثراً للمستصحب إلا أن هذه الدعوى مضافاً الى إن مرجعها الى ما صرح به المصنف هي مما لا تخلو عن ضعف فإن نظر العرف يتبعّ في الكبرى لا في الصغرى أو تطبيقها على الصغرى[١].

ونظر العرف متبع في الكبرى والصغرى، وما ذكر في توجيه الفهم ليس على ما ينبغي، فإن العرف هو المتبع في كثير من صغريات المستصحب والتحديد وتطبيق المفاهيم على مصاديقها كالنفقة للزوجة مثلاً.

وما ذكره من توجيه الفهم لخفاء الواسطة، في حين ما ذكره المشكيني هي لجلاء الواسطة، والأمر سهل لعل ما ذكره من الاستثناء من حجية الأصل المثبت غير تام.

---

[١]) العناية ج٥ ١٧١

ثالثاً: لعله للإشارة الى إن عدم ترتيب أثر الواسطة لا يعد من نقض اليقين بالشك، وإن المفهوم منه لا ينطبق عليه و العرف هنا لا دخل له في هذه القضية لأنها استنباطية لا خارجية، لو قلنا بأنه متبع في التطبيق أيضاً.

(٣٥) ذكر في العناية: إن سوء تعبير المصنف يظهر إن موارد الاستثناء ثلاثة والحقيقة هي اثنان حيث لم يستثن إلا موردين الواسطة الخفية والواسطة الجلية أي اللازم البين بالمعنى الأخص غير أنه أفاد الاستثناء الأخير بوجهين مستقلين هما.

(الأول): ما يخص الواسطة الجلية وهي الملازمة العرفية بين تنزيل المستصحب وبين تنزيلها فإذا نزل المستصحب نزلت الواسطة تبعاً فيجب ترتيب أثرها قهراً.

(الثاني): ما يشترك بينها وبين الواسطة الخفية وهو عد أثر الواسطة أثراً لهما أي أثراً للواسطة والمستصحب جميعاً، وسيأتي تصريح المصنف به في قوله الآتي فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية إلا فيما عد أثراً لها لخفائها أو لشدة وضوحها وجلائها حسبما حققناه[١].

ولكن المستثنى ثلاثة أمور، هي ما كانت الواسطة خفية وهي لازم المستصحب، وقد مثل له المشكيني (ره) بتنجس الشيء بالنسبة الى الرطوبة؛ فإن المؤثر في التنجس هو تأثر الجسم وقبوله للأجزاء المائية الموجودة في الملاقى (بالفتح).

---

[١]) العناية ج٥ ص١٧٢

وما كانت الواسطة لازم المستصحب واللزوم له في غاية الجلاء.

وما كانت الواسطة ملازمة له مع كون الملازمة في غاية الجلاء.

وقد أشار إليهما المصنف بقوله (لا يمكن التفكيك ..الخ) وإذا كان الأمران في غاية الجلاء تتحقق الملازمة العرفية بين تنزيل المستصحب وبين اللازم والملازم ذي الأثر، كما لا تفكيك بين وجوديهما الواقعيين، فأنه وإن أمكن التفريق بين تنزيليهما عند العقل، إلا أنه لا يمكن عرفاً فحينئذ الدليل الدال على تنزيل المستصحب بالمطابقة يدل على تنزيل الواسطة بالالتزام، كدلالة لفظ حاتم على الجود.

وقد بينه بشكل أوضح بالقول: أنه إذا تحقق الجلاء المذكور يورث ذلك ملاحظة العرف لهما شيئاً واحداً ذا وجهين يكون الأثر بأحد وجهين دون الآخر فحينئذ يجري الاستصحاب في هذا الشيء الواحد ويترتب عليه أثره[١].

والظاهر هذا بيان لكون المستصحب والواسطة متلازمان، أي وجهان لشيء واحد بنظر العرف وما دام واحداً بنظرهم فالأثر لأحدهما هو الأثر للآخر، وإن الجلاء يوجب عد الأثر أثراً لكلا الأمرين وحينئذ يكون استناد الأثر الى المستصحب بلا واسطة في نظرهم.

وهذا بيان لكون المستصحب والواسطة متلازمان لا أن احدهما لازم والأخر ملزوم، وإلا لم يصح عد الأثر أثراً لكليهما.

هذا وقد تقدم منا نقدهما فراجع.

---

[١]) تعليقة مشكيني ٧٠٦ كفاية ج٤ ص٥٥٣

(٣٦) ما ذكره من الفهم يمكن توجيهه بـ:

ما ذكره في العناية: لعله إشارة الى ضعف قوله أو بواسطة ما لاجل وضوح لزومه أو ملازمته معه .. الخ فأن الواسطة الخفية لأجل خفائها وإن امكن ان يقال أن اثرها يعد أثراً للمستصحب واما الواسطة الجلية فلأجل شدة وضوحها وجلائها كيف يعد أثرها أثراً للمستصحب فإن اللازم أما للملازمة ملاك الأثنينية فكما أشتد وضوح لزومها أو ملازمتها أشتد وضوح اثنينيتها مع المستصحب فكيف يرى العرف أثرها أثراً للمستصحب[١].

ولكن شدة الملازمة المقتضية للتفريق والاثنينية إنما هي عند العقل وبمنظار الدقة وإلا عند العرف فهم شيئ واحد، كالنهار وطلوع الشمس فالعرف يعدهما شيئاً واحداً.

أو لعله: للإشارة الى عدم تنزيل الأثر لعدم صدق نقض اليقين بالشك حيث إن عدم ترتيب الأثر على المستصحب يكون نقضاً عرفاً على ما قاله المصنف ليس على ما ينبغي خصوصاً على مبنى المصنف من أن فهم العرف متبع في المفاهيم تعييناً لا في المصاديق.

أو لعله: كما أشار إليه المشكيني (ره) أن ما ذكره المصنف لا يتم فيما لم يكن لنفس المستصحب أثر شرعي بلا واسطة، إذ لا تنزيل حتى يدل بالملازمة العرفية على تنزيل الملازم واللازم.

---

[١]) نفس المصدر السابق

(٣٧) ذهب شيخنا الأنصاري (قده) الى اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، ورتب عليه بأنه لا يثبت به ما عدى الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب.

وقد أورد عليه في العناية: إن بعض الأمارات كالبينة وما شاكلها وإن كانت مثبتاته حجة بلا كلام ولكن ليس كل أمارة كذلك.

(والسر) فيه إن الأمارات تختلف في حكايته عن المؤدى بالمطابقة وعن الأطراف من اللازم والملزوم والملازم بالالتزام من حيث القوة والضعف (فحكاية) بعضها عن نفس المؤدى تكون قوية جداً وعن الأطراف أيضاً كذلك وإن كانت حكايتها عن الأطراف دون حكايتها عن المؤدى، وبعض حكايتها عن المؤدى ضعيفة فكيف حكايتها عن الأطراف، (وعليه) فدليل الاعتبار في القسم الأول من الأمارات مما يشمل تمام حكايته عن المؤدى وأطرافه جميعاً، وفي القسم الثاني لا حكاية له سوى عن نفس المؤدى فقط دون سائر أطرافه كي يشمل حكايته عنها أيضاً.

(ومقتضى ذلك) مع كون الاستصحاب حجة من باب الأمارات، فحكايته عن أطراف المستصحب ليس بحجة بخلاف حكاية البينة، ما لو فارقنا زيداً قبل تسعة وأربعين سنه وهو أبن سنة واحدة وقد نذرنا ان نتصدق عنه إذا دخل الخمسين بمائة ديناراً فإن قامت البينة فعلاً على حياته ثبت اللازم بلا شبهة وهو دخوله في سن الخمسين ويجب التصدق عنه بمائة، وإن استصحبنا حياته قبل تسعة وأربعين سنه الى الخمسين لم يثبت اللازم أي دخوله في سن

الخمسين ولم يجب التصدق عنه بشيء أصلاً وإن قلنا بكون الاستصحاب أمارة فتأمل جيداً.

أقول: هذا معناه إن أمارية الأمارة مختلفة بين الأمارت شدة وضعفاً من حيث كشفها عن مداليلها الالتزامية والتفريق فيها كذلك بحاجة الى بيان نميز به الأمارة القوية من الأمارة الضعيفة لنرتب على كل واحدة أثرها الخاص من كشفها أو عدمه عن المدلول الالتزامي المستتبع للأثر، ومثل هذا البيان غير موجود ودليل اعتبار الأمارة يتساوى فيها من جهة الكشف عن مداليلها الالتزامية.

نعم حشر الاستصحاب في الأمارات أوجب هذا التفريق.

هذا وقد تعرضنا لهذا المبحث في البحوث السابقة.

قوله (قده): ((الثامن: إنه لا تفاوت في الاثر المترتب على المستصحب، بين أن يكون مترتبا عليه بلا واسطة شيء أو بواسطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع، ويتحد معه وجوداً؛ كان منتزعا عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة، فإن الاثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة؛ حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه، لا لغيره مما كان مباينا معه، أو من أعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمة، كسواده – مثلاً– أو بياضه، وذلك لان الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أن العرضي –كالملكية والغصبية ونحوهما– لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد –أو منشأ الانتزاع في الخارج– هو عين ما رتب عليه الاثر، لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم.

وكذا لا تفاوت في الاثر المستصحب أو المترتّب عليه، بين أن يكون مجعولا شرعياً بنفسه، كالتكليف وبعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحائه، كالجزئية والشرطية والمانعية، فإنه –أيضاً– مما تناله يد الجعل شرعا ويكون أمره بيد الشارع وضعا ورفعا ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه.

ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتّب أو المستصحب مجعولا مستقلا كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع -لترتيب الشرطية أو المانعية- بمثبت كما ربما توهم؛ بتخيل أن الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية، بل من الامور الانتزاعية فافهم)).

الثامن: في اللازم العادي أو العقلي المتحد مع المستصحب وجوداً.

إن الأثر الشرعي إذا كان مترتباً على الواسطة فهل يكون أثراً للمستصحب أو لا؟

فتارة نفرض الواسطة مباينة للمستصحب خارجاً، فما يكون أثراً لها لا يمكن ترتبه على المستصحب كما في استصحاب حياة زيد لترتيب أثر التصدق على انبات لحيته فالمستصحب هنا هو حياة زيد والواسطة هي انبات لحيته، والأثر الشرعي هو التصدق مثلاً فيما لو نذر أن يتصدق لو نبتت لحية زيد، ومن الواضح هنا إن الواسطة وذي الواسطة متباينان هنا والاستصحاب غير جار هنا لأنه أوضح مصاديق الأصل المثبت.

وأخرى يفرض أن الواسطة عنوان من عناوين المستصحب وله أفراد ثلاثة:

الأول: أن تكون الواسطة عنواناً منتزعاً من ذات المستصحب ويكون نسبتها الى المستصحب نسبة الطبيعي الى فرده حيث يتحد معه وجوداً ويحمل عليه بالحمل الشايع، ويمكن التمثيل له، بالسائل المتيقن كونه خمراً ثم شك في بقائه على الخمرية، فبالاستصحاب تثبت خمريته ويترتب عليه وجوب الاجتناب عنه، ولكن قد يستشكل ويقال بأن وجوب الاجتناب رتب على طبيعي الخمر بحسب

دليله لا على هذا الخمر الخارجي، وعليه فإن استصحاب بقاء السائل الخارجي على خمريته لا يثبت وجوب الإجتناب عنه لأن الأثر الشرعي مترتب على طبيعي الخمر والاستصحاب المذكور يثبت الخمرية للفرد الخارجي من السائل وهذا الفرد مما لا يترتب عليه الأثر حتى يثبت بالاستصحاب فيكون الاستصحاب المذكور مثبتاً لأن ما يثبت به لم يترتب عليه الأثر وما هو موضع الأثر هو لازمه وهو الطبيعي الذي يترتب عليه الأثر، ومن خلال هذا المثال يتضح أنه يوجد مستصحب وواسطة وأثر لها، ونسبة الواسطة الى المستصحب هي نسبة الطبيعي الى أفراده، وعنوان الواسطة وهو عنوان الخمرية منتزع من ذات المستصحب وهو الفرد الخارجي من الخمر، فإن عنوان الخمر لم ينتزع من الخمر الخارجي بعد ضم ضميمة إليه بل هو منتزع من ذاته كما هو واضح.

الثاني: أن تكون الواسطة عنواناً منتزعاً من المستصحب ويكون ذلك العنوان من قبيل خارج المحمول وهو العرضي الذي لا يكون بحذائه شيء في الخارج كالملكية والغصبية فأنهما عنوانان منتزعان من الجسم المملوك أو المغصوب، وللعنوانين المذكورين أثر شرعي هو جواز التصرف للأول وعدمه للثاني، فإذا شك في الجسم المملوك فالاستصحاب يثبت بقاء أثره الشرعي بعد ثبوت أصل مملوكيته بقاءً.

ولكن قد يستشكل ويقال: بإن الإستصحاب المذكور مثبت وإن جواز التصرف لم يتوقف على الجسم المملوك وإنما هو مترتب على الملكية وهي عنوان منتزع من الجسم المملوك فاستصحاب بقاء الجسم المملوك لاثبات الملكية وبالتالي لاثبات الأثر الشرعي –جواز التصرف- يكون من الأصل المثبت.

الثالث: أن تكون الواسطة عنواناً للمستصحب من قبيل المحمول بالضميمة الذي هو عبارة عن العرض الذي يكون له بازاء في الخارج كالسواد مثلاً فهو

عنوان للجسم الأسود وله ما بازاء في الخارج إذ السواد موجود في الخارج حقيقة، فإذا فرض أن للسواد أثراً شرعياً لوجوب التصدق فيما لو نذر على تقدير وجود السواد وحينئذ لو شك في بقاء ذات الجسم الأسود فالاستصحاب يثبت بقاؤه ويثبت وجوب التصدق.

ولكن قد يستشكل ويقال بأن وجوب التصدق لم يترتب على بقاء الجسم الأسود بل هو مترتب على سواده حسب الفرض فاستصحاب بقاء الجسم الأسود لاثبات وجوب التصدق من الأصل المثبت.

ويقال في مقابل ذلك: بإن الواسطة إذا كانت عنواناً منتزعاً من ذات المستصحب فالاستصحاب يكون جارياً لأن الأثر وإن كان مترتباً على الطبيعي ولكن الطبيعي موجود بوجود فرده بل هو عين وجود فرده ولا تغاير بينهما خارجاً فيكون الأثر الثابت للطبيعي ثابت لنفس الفرد.

وإما إذا كانت الواسطة عنواناً منتزعاً من قبيل الخارج المحمول فالاستصحاب يكون جارياً وليس مثبتاً لأن الأثر وإن كان للعنوان الانتزاعي وهو الملكية مثلاً لا للجسم المملوك إلا إن الملكية لا وجود لها خارجاً وإنما الموجود خارجاً هو منشأ انتزاعها أي ذات الجسم المملوك فيكون الأثر وهو جواز التصرف ثابتاً لذات الجسم المملوك فاستصحاب بقائه لاثبات الأمر المذكور لا يكون مثبتاً.

وإما إذا كانت الواسطة عنواناً انتزاعياً من قبيل المحمول بالضميمة فلا يجري الاستصحاب لأن الواسطة وهي السواد التي يكون الأثر ثابتاً لها ليست هي عين الجسم الأسود خارجاً حتى يكون الأثر الثابت لها ثابتاً للمستصحب وهو ذات الجسم الأسود.

ولا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون حكماً مجعولاً استقلالاً وبين أن يكون حكماً مجعولاً بالتبع كبعض أقسام الوضع كالجزئية

والشرطية وغيرهما على ما تقدم بيانه، فإن المجعول بالتبع أمر وضعه ورفعه بيد الشارع المقدس وذلك بوضع منشأ انتزاعه فليس استصحاب مثل الطهارة التي هي شرط بمثبت بدعوى إن المستصحب وهو الشرط ليس بمجعول وإنما أمر تكويني والأثر الشرعي إنما يترتب على بقاء الشرطية لا على نفس الشرط، فإن الشرطية أمر مجعول شرعاً ولو بتبع جعل شرطه فهي مترتبة على الشرط وليست أثراً عقلياً أو عادياً ليكون الاستصحاب مثبتاً بالنسبة لها كما قد يتوهم.

وبعبارة مختصرة أنه لا يشترط في كون المستصحب أو أثره أن يكون مجعولاً بالاستقلال بل يكفي كونه مجعولاً بالتبع، والشرطية أو المانعية من ذلك، ثم امر بالفهم**(٣٨)**.

* * * * * * * *

(٣٨) وما يمكن ان يفسر به الفهم:

أولاً: ما ذكره صاحب العناية: لعله للاشارة الى ما يحتمل في المقام من إن مراد الشيخ أعلى الله مقامه من نفي كون الشرطية أو المانعية أو الجزئية مجعولاً شرعياً هو نفي مجعوليتها استقلالاً وإن مراده من انتزاع الشرطية من الأمر بالصلاة في حال الشرط أو المانعية من النهي عن الصلاة في النجس أو الجزئية من الأمر بالمركب هو جعلها تبعاً لجعل التكليف فيتحد حينئذً معناه مع ما افاده المصنف عيناً.

أقول: هذا تبرع من صاحب العناية لايقاع التصالح بين المصنف والشيخ وهذا المقدار من الاحتمال لا يخفى على المصنف الذي أخذ من الشيخ (قدهما) فهذا لا يصلح وجهاً لتفسير الفهم[١].

ثانياً: ما أشار إليه المشكيني في معرض جوابه على المصنف لما ذكره في حاشيته على فرائد الأصول ص٢١٥ ..بإن الحكم باستصحاب الجزء لترتيب آثار الجزئية يتم ولكن لا يتم في الشرط لأنه خارج عن دائرة الطلب المتعلق بالمشروط، نعم التقيّد داخل، وحينئذ يكون استصحاب بقاء الشرط لاثبات أثر التقيد مثبتاً، اللهم إلا أن يدعى خفاء الواسطة.[٢]

وفيه: إن التقيّد داخل بدخول القيد إذ ليس التقيد خارجاً عن القيد إلا في مقام التحليل الذهني لا المطلوب الشرعي، فإذا تم في الجزء يتم في الشرط بلا فارق، إذ لا وجه للتفكيك بين دخول التقيد دون القيد.

ثالثاً: لعله للاشارة الى إن استصحاب الشرط أو المانع لا يترتب عليه بقاء الشرطية أو المانعية، فإن حدوث الشرطية وبقائها يدور مدار بقاء الأمر التكليفي بالكل وعدم بقائه، وكذا الأثر في المانعية والجزئية.

رابعاً: لعله للإشارة الى إن كونه أثراً منتزعاً أي إن هناك منتزع منه ومنتزع وإذا حصل الجعل للمنتزع منه فليس من الضرورة أن يكون هو للمنتزع بتمام ما يثبت للمنتزع منه.

---

[١]) العناية ج٥ ص١٨٠

[٢]) تعليقة مشكيني رقم (٧١٣) كفاية ج٤ ص٥٦٠

قوله (قده): ((وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده ، أو نفيه وعدمه؛ ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر؛ إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه، كصدقه برفعها من طرف ثبوته، كما هو واضح.

فلا وجه للاشكال في الاستدلال على البراءة –باستصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل– بما في الرسالة: من (أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية) فإن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتّب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه، إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل)).

وكذا لا يشترط في المستصحب أو الأثر المترتب عليه أن يكون حكماً بل يكفي أن يكون عدم الحكم فكما يجري الاستصحاب في بقاء الوجوب كذلك يجري في عدمه –عدم بقائه- فإن عدم الوجوب وإن لم يكن حكماً بل هو عدم الحكم ولكن أمر رفعه ووضعه بيد الشارع وما دام يصدق عليه النقض ورفع اليد عنه بعد ثبوته فيكون مشمولاً لحديث لا تنقض ومجرد عدم صدق عنوان الحكم عليه غير ضائر لعدم قيام دليل على اعتبار صدق عنوان الحكم، وإنما قيام دليل على صدق عنوان النقض عن رفع اليد عن المتيقن السابق وهو صادق في المقام**(٣٩)**.

وبهذا يندفع ما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) حيث ذكر في مبحث البراءة أنه قد يتمسك بها لاثبات البراءة باستصحاب البراءة حال الصغر، واستصحاب عدم المنع من الفعل الثابتين حال الصغر وبذلك تثبت براءة الذمة عن كثير من الأفعال الحرمة لو استصحب عدم المنع منها حال الصغر عندما بلغ ثم رد ذلك بأن المقصود من وراء الاستصحاب هو اثبات القطع بعدم استحقاق العقوبة على شرب التتن مثلاً، ومعلوم أن استحقاق العقوبة وعدمه ليس مجعولاً شرعاً وإنما هو حكم عقلي، ومن الواضح أنه يشترط في الاستصحاب أن يكون الأثر المترتب على بقاء المستصحب أثر شرعياً لا عقلياً على ما تقدم في التنبيه السابع.

فأورد عليه المصنف (قده): بإن الأثر المذكور –استحقاق العقوبة وعدمه- وإن كان حكماً عقلياً إلا إن نفس المستصحب وهو عدم المنع الثابت في حال الصغر يكون جريان الاستصحاب فيه ممكناً، ومجرد كونه عدم حكم غير قادح كما تقدم آنفاً.

فالمستصحب هو نفسه أثر شرعي وإن كان أثره عقلياً، ولكنه من لوازم عدم المنع الأعم من كونه واقعياً أو ظاهرياً وليس من لوازم خصوص عدم المنع الواقعي، فقد قلنا فيما سبق بأنه لا يثبت بالاستصحاب الآثار العقلية، إلا إن ذلك إنما هو فيما لو كان الأثر العقلي أثر للمستصحب بوجوده الواقعي وإما لو كان أثراً له ولو بوجوده الظاهري فيترتب عليه حينئذ ومعلوم إن عدم المنع ثابت في المقام ظاهراً ببركة الاستصحاب فيثبت القطع بعدم استحقاق العقاب ، وستأتي الإشارة الى ذلك فتأمل(٤٠).

* * * * * * *

(٣٩) قال في العناية: تعليقاً على كلام المصنف من عدم الفرق بين كون المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون هو ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه ..

والأولى أن يقال كما تقدم قبلاً غير مرة أنه لا دليل على اعتبار كون المستصحب أثراً مجعولاً أو ذا أثر مجعول سوى ما استقل به العقل من أن المستصحب إذا لم يكن كذلك فإن التعبد به لغواً جداً ومن المعلوم إن اللغوية كما تندفع بالتعبد بثبوت حكم شرعي أو بموضوع مترتب عليه حكم شرعي فكذلك تندفع بالتعبد بنفي حكم شرعي أو بنفي موضوع مترتب عليه نفي حكم شرعي[١].

(٤٠) والأمر بالتأمل لعله للإشارة الى ان عدم استحقاق العفوية ليس من آثار عدم المنع عقلاً، بل من آثار الترخيص كما هو المشاهد في العبيد مع الموالي في الأمور الراجعة الى محل سلطانهم وثبوت الترخيص باستصحابه لا يكاد يكون إلا على الأصل المثبت، وعليه يكون توجيه كلام الشيخ في خصوص الأول أثراً لعدم المنع غير سديد، بل حاصل مراد الشيخ (قده) كونه معلولاً للأمرين معاً، عدم المنع والترخيص[٢].

---

[١]) العناية ج٥ ص١٨٠

[٢]) المشكيني تعليقة ٧١٥ ج٤ ص٥٦٣

أو لعله للإشارة الى الفرق بين المقام وبين ما سيأتي في التنبيه الآتي فإن الذي سيأتي فيه هو ثبوت اللازم المطلق لوجود الأثر الشرعي لا لعدم الأثر الشرعي كعدم المنع من الفعل ونحوه.

والأصح هو ما أشار إليه العناية في التعليقة السابقة من ضعف قوله، لا حاجة الى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، لأنه مع عد الحاجة يصح التعبد بالاستصحاب لغواً.

قوله (قده): ((التاسع: أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتّب الأثر الغير الشرعي ولا الشرعي – بوساطة غيره من العادي والعقلي – بالاستصحاب إنما هو بالنسبة الى ما للمستصحب واقعاً، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة، أو بوساطة أثر شرعي آخر، حسبما عرفت في ما مر، لا بالنسبة الى ما كان للأثر الشرعي مطلقاً؛ كان بخطاب الاستصحاب، أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإن آثاره – شرعية كانت أو غيرها – تترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب؛ وذلك لتحقق موضوعها – حينئذٍ –حقيقة، فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه؛ من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة .. الى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارتياب، فلا تغفل)).

التاسع: في اللازم المطلق

إن ما تقدم من عدم ثبوت اللازم العادي أو العقلي ولا الأثر الشرعي المترتب عليه إنما هو في اللازم العادي أو العقلي للمستصحب واقعاً وإما اللازم المطلق له ولو في الظاهر أي سواء كان لوجوده الواقعي أو الظاهري والوجه في

ذلك على ما أشار إليه في العناية أن ثبوت اللازم الواقعي للمستصحب يحتاج لأمرين:

الأول: تحقق المستصحب واقعاً، ولم يتحقق سوى وجوده الظاهري .

الثاني: سراية التعبد والتنزيل من المستصحب الى لازمه ولم يثبت بأخبار الاستصحاب أكثر من تنزيل نفس المستصحب وحده بلحاظ ما له من الأثر الشرعي دون العادي والعقلي.

وهذا بخلاف اللازم المطلق للمستصحب فإنه مما يثبت بلا حاجة الى تنزيل نفس اللازم أصلاً فأن ملزومه عبارة عن وجود المستصحب مطلقاً ولو في الظاهر وقد تحقق فيترتب عليه قهراً.

فإذا ثبت الحكم الشرعي بخطاب الاستصحاب بأن استصحب أمر كان من آثار المستصحب أو بغير خطاب الاستصحاب من أنحاء الخطاب مما يعتبر شرعاً ثبت أثره الشرعي لو كان له أثر كذلك يترتب عليه بنذر وشبهه كما تقدم في التنبيه السابع ويثبت أيضاً أثره العقلي المطلق من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة.

قوله (قده): ((العاشر: أنه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك، لكنه لا يخفى، أنه لابد أن يكون كذلك بقاءً، ولو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً، ولا له أثر شرعاً، وكان في زمان استصحابه كذلك – أي حكماً أو ذا حكم– يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف، فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول من الأزل ولا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال؛ لما عرفت من أن نفيه – كثبوته في الحال – مجعول شرعاً وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً، أو كان ولم يكن حكماً فعلياً، وله حكم كذلك بقاءً؛ وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل، كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاءً)).

العاشر: في كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي

أنه قد ظهر مما مر ذكره فيما سبق أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي وإلا كان التعبد ببقاء المستصحب لغواً.

وفي هذا التنبيه يريد أن يقول أنه لا يلزم أن يكون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم في مرحلة الحدوث ومرحلة البقاء معاً بل يكفي كونه كذلك بقاءً، مثال المستصحب الذي يكون حكماً في مرحلة البقاء ولا يكون حكماً في مرحلة

الحدوث هو استصحاب عدم التكليف فأن عدم التكليف الثابت منذ الأزل، ليس حكماً مجعولاً من قبل الشارع إذ لم تكن شريعة ولا بشر في الأزل حتى يجعل عدم التكليف في حقهم إلا أنه حكم مجعول في مرحلة البقاء، ومرحلة لا يزال – التي هي المرحلة المقابلة لمرحلة الأزل – وهذا المقدار يكفي.

ومثال المستصحب الذي يكون موضوعاً ولا أثر له في مرحلة الثبوت ولكن له اثر في البقاء، ما لو فرضنا أنا تيقنا في زمان بأن زيداً مجتهدٌ ثم شككنا في بقائه على الاجتهاد، كان المستصحب هنا هو الاجتهاد وهو موضوع لأثر شرعي وهو جواز التقليد، فإذا شك في بقاء الاجتهاد جرى استصحابه حتى مع فرض أنه لم يكن له أثر شرعي حيث اليقين بثبوته، كما لو فرضنا أن زيداً حين اليقين بثبوت اجتهاده كان فاسقاً ثم صار عادلاً حين الشك في بقائه على الاجتهاد.

وبالجملة: لا يشترط أن يكون المستصحب في مرحلة الحدوث حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، والوجه: في إثبات هذه الدعوى هو أن المدار على صحة جريان الاستصحاب وعدم جريانه هو صدق نقض اليقين بالشك وعدم صدقه، ومعلوم إن نقض اليقين بالشك صادق فيما لو رفعنا اليد عن المستصحب حتى ولو لم يكن له أثر في مرحلة الحدوث **(٤١)** فتدبر جيداً**(٤٢)**.

* * * * * * * *

(٤١) النسبة بين حال الثبوت وبين حال البقاء عموم من وجه فربما يكون حكماً فعلياً في الأول دون الثاني وأخرى بالعكس وثالثة يكون كذلك في كليهما وكذا في استصحاب الموضوع والملاك في الجريان كونه واجداً لأحد الأمرين بقاءً، وكونه كذلك ثبوتاً لا ينفع، ولا عدمه يقدح، فحينئذٍ يترتب على

ذلك جريانه في موارد أربعة، ما لم يكن حكماً أصلاً كما في جريان استصحاب العدم الأزلي.

وما كان كذلك ولم يكن فعلياً كما في استصحاب الحرمة المعلقة في مسألة الزبيب وما كان موضوعاً لا حكم له.

وما له حكم غير فعلي، ولو كان الملاك حال الثبوت لم يكن مجال لجريانه فيها[1] لأن موضوع الدليل نقض اليقين ليس له من أثر إلا حال البقاء الذي هو مورد التنزيل الذي لا يحسن إلا في ما كان له أثر، فلو كان التنزيل في حال الثبوت فقط، فلا يحسن.

(٤٢) ما ذكره من التدبر جيداً، لعله للإشارة الى ما تقدم قبلاً من أن اعتباره سابقاً لا يحسن لأنه إنما يحسن فيما كان له أثر حال البقاء الذي هو مورد التنزيل.

أو لعله للإشارة الى أن ما ذكره في التنبيه السابق من كون المستصحب حكماً أو ذا حكم، غير منسجم مع ما ذكره في هذا التنبيه، إذ لو لم يكن حكماً كان استصحابه لغواً، كما هو دليل اعتبار ذلك.

نعم فيما اعتبره المصنف (قده) فيما يأتي من اتصال زمان الشك باليقين قد يصحح هذا القول باعتبار إن الاتصال يوحي بالوحدة لا بالتعدد فيكفي كونه كذلك حكماً، وإن لم يكن بقاءً.

---

[1]) تعليقة المشكيني ٧٢١ الكفاية ج٤ ص٥٦٦

قوله (قده): ((الحادي عشر: لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع.

وأما إذا شك في تقدمه أو تأخره بعد القطع بتحققه وحدوثه في زمان، فإن لوحظ بالاضافة الى أجزاء الزمان فكذا الاشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول، وترتيب آثاره، لا آثار تأخره عنه؛ لكونه بالنسبة إليه مثبتاً، إلا بدعوى خفاء الواسطة، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه الى زمان وتأخره عنه عرفاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني، فإنه نحو وجود خاص.

نعم لا بأس بترتيبها بذلك استصحاب، بناءً على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق.

وإن لوحظ بالاضافة الى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً، وشك في تقدم ذاك عليه وتأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكمين أو موت متوارثين، وشك في المتقدم والمتأخر منهما.

فإن كانا مجهولي التأريخ فتارة: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، لا للأخر، ولا له بنحو آخر فاستصحاب عدمه جارٍ بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك أو لكل من أنحاء وجوده، فإنه –حينئذ–

يعارَض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد؛ للمعارضة باستصحاب العدم في آخر؛ لتحقق أركانه في كل منهما.

هذا إذا كان الأثر المهم مترتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاد (كان) التامة.

وأما إذا كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم أو بأحد ضديه الذي كان مفاد (كان) الناقصة، فلا مورد ها هنا للاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بلا ارتياب)).

الحادي عشر في الشك في التقدم والتأخر

لا إشكال في جريان الاستصحاب إذا شك في أصل حدوث الشيء حكماً كان أو موضوعاً ذا حكم، وأما لو شك في تقدم الحادث أو تأخره بعد العلم بتحققه فهنا لحاظان

(تارة) يلحظ تقدمه وتأخره بالنسبة الى أجزاء الزمان كما إذا علم أن زيداً قد توفي ولم يعلم أنه مات يوم الجمعة أو مات يوم السبت.

(وأخرى) يلحظ تقدمه وتأخره بالنسبة الى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضاً كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب أب وأبن ولم يعرف المتقدم منهما عن المتأخر، فهاهنا مقامان:

أما المقام الأول فلا اشكال في جريان الاستصحاب، وهو عدم تقدم الموت وعدم حصوله يوم الخميس فيترتب عليه الأثر الشرعي لعدم حصول الموت يوم الخميس لو فرض أنه كان له أثر، وهل يثبت بالاستصحاب المذكور تأخر

الموت وبالتالي يترتب عليه الأثر الشرعي لتأخره لو فرض إن له أثر شرعي؟ وهل يثبت أيضاً بالاستصحاب المذكور حدوث الموت يوم الجمعة، وبالتالي يترتب عليه الأثر لحدوث الموت يوم الجمعة لو فرض أن له أثر شرعي؟

الصحيح أنه لا يثبت بالاستصحاب عدم حصول الموت يوم الخميس العنوانان المذكوران أي عنوان الحدوث يوم الجمعة وعنوان التأخر، والوجه في ذلك هو إن العنوانين عنوانان وجوديان يلزمان عقلاً لعدم حدوث الموت يوم الجمعة فأن لازم عدم حدوث الموت يوم الخميس إن الموت متأخر عنه وإنه حادث يوم الجمعة، والاستصحاب لا يثبت لوازمه العقلية.

نعم، لو فرض إن عنوان التأخر وعنوان الحدوث يوم الجمعة كانا عنوانين مركبين من عدم حدوث الموت يوم الخميس وحدوثه يوم الجمعة، كان استصحاب عدم حصول الموت يوم الخميس مجدياً في إثبات العنوانين المذكورين لأن الجزء الأول وهو عدم الموت يوم الخميس ثابت بالاستصحاب والجزء الثاني وهو حدوث الموت يوم الجمعة ثابت بالوجدان.

وأما المقام الثاني وهو فيما إذا لوحظ الحادث بالإضافة الى حادث آخر كما إذا لوحظ إسلام الوارث بالنسبة الى قسمة التركة وشك في تقدم الإسلام عليها أو تأخره عنها، ففي مثل ذلك توجد أربعة صور فيما إذا كان الحادثان مجهولي التأريخ لأن الأثر الشرعي تارة يفرض ترتبه على الوجود الخاص للحادث كما إذا فرض ترتب الإرث على تقدم إسلام الوارث على القسمة، وأخرى يفرض ترتبه على العدم الخاص للحادث كما إذا فرض ترتب الإرث على عدم تقدم موت الوارث على موت المورِّث.

وعلى الصورة الأولى إي إذا فرض ترتب الإرث على تقدم إسلام الوارث (فتارة) يفرض إن الإرث مترتب على تقدم إسلام الوارث كما ذكر (وأخرى)

يفرض أن الإرث يترتب على إسلام الوارث إذا كان متصفاً بالتقدم بمفاد كان الناقصة، وسابقه كان بمفاد كان التامة، إذ الأثر مفروض ترتبه على تقدم إسلام الوارث، لا على ثبوته لشيء آخر، وأما في الأول فيكون الأثر مترتباً على إسلام الوارث إذا كان متقدماً، أي على ثبوت التقدم.

فعلى الأول وبه يثبت انتفاء الإرث.

نعم لو فرض إن هناك أثر مترتب على عدم تقدم القسمة، فيجري الاستصحاب هنا وبذلك يعارض الاستصحاب السابق، وهو استصحاب عدم تقدم الإسلام، وهكذا إذا فرض إن هناك أثراً مترتباً على تأخر الإسلام عن القسمة أو على مقارنته، ففي ذلك يجري عدم تأخر الإسلام أو عدم مقارنته ويكون معارضاً لاستصحاب عدم تقدم الإسلام.

أما لو كان الإرث مترتب على إسلام الوارث لو كان متصفاً بالتقدم ففي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب لا استصحاب بقاء التقدم ولا استصحاب عدم بقاء التقدم من جهة عدم ثبوت الحالة السابقة المتيقنة، فإذا أردنا إجراء استصحاب ثبوت بقاء التقدم فلا بد من أن نفترض أن هناك زماناً نتيقن فيه ثبوت الإسلام ونتيقن أن ذلك الزمان كان الإسلام فيه متقدماً على القسمة ومن الواضح أنه لا يوجد لدينا مثل هذا الزمان، وهكذا لو أردنا إجراء استصحاب بقاء عدم الاتصاف بالتقدم فلا بد من افتراض إن هناك زماناً يتيقن فيه ثبوت الاسلام ونتيقن في نفس الزمان بأن الإسلام كان غير متصف بالتقدم ومعلوم أنه لا يوجد لدينا مثل هذا الزمان.

(والوجه) في لزوم الفرضية المذكورة، أن التقدم أخذ وصفاً للإسلام، فقيل إن كان الإسلام متصفاً بالتقدم ثبت الإرث، ولم يقل بأن الإرث يثبت إن كان هناك تقدم للإسلام حتى يقال بأنه يوجد لدينا زمان نتيقن فيه بعدم تقدم الإسلام

وهو الزمان الذي لم يحصل فيه ولا الإسلام فأن مثل هذا الزمان ثابت لدينا (٤٣).

* * * * * * * *

(٤٣) يمكن أن يقال: بأن استصحاب عدم الاتصاف بالتقدم لا بأس بجريانه لأنه قبل أن يوجد زيد في الدنيا كانت توجد مدة قدر فيها عدم وجود زيد ومنها عدم إسلامه، ومنها عدم اتصاف اسلامه بالتقدم، فأن الإسلام إذا لم يكن ثابتاً فقهراً يكون عدم اتصاف إسلامه بالتقدم ثابتاً، أيضاً فيجري استصحاب عدم الاتصاف المذكور الثابت قبل وجوده بناء على صحة استصحاب العدم الأزلي والمصنف يقول به كما تقدم في مبحث العام والخاص فراجع.

وفيه: أنه إذا كان بنحو العدم المحمولي أمكن جريان استصحاب عدمه الأزلي وأما لو كان بنحو العدم النعتي كما هو كذلك إذ الموضوع هو زيد المتصف بعدم تقدم إسلامه، فمن الواضح إن استصحابه كذلك غير جار لعدم الحالة السابقة المتيقنة كما ذكرت في الشرح.

قوله (قده): ((وأخرى: كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق أنه – أيضاً – ليس بمورد للاستصحاب، فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته للحادث؛ بأن يكون الأثر للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر؛ لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان، بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى.

وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً، وأن كان على يقين منه في آنٍ قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما؛ بعدم إحراز اتصال زمان شكه – وهو زمان حدوث الآخر – بزمان يقينه؛ لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه فيه.

وبالجملة * كان بعد ذاك الآن – الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما – زمانان: أحدهما زمان حدوثه، والآخر زمان حدوث الآخر وثبوته الذي يكون ظرفاً للشك في أنه فيه أو قبله، وحيث شك في أن أيهما مؤخر، لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ومعه لا مجال للاستصحاب؛ حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك.

لا يقال: لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن، وهو بتمامه زمان الشك في حدوثه؛ لاحتمال تأخره على الآخر، مثلاً: إذا

كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها، وحدوث الآخر في ساعة ثالثة كان زمان الشك في حدوث كلٍ منهما تمام الساعتين، لا خصوص أحدهما كما لا يخفى.

فإنه يقال: نعم، ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته الى أجزاء الزمان، والمفروض أنه بلحاظ إضافته الى الآخر، وأنه حدث في زمان حدوثه وثبوته أو قبله' ولا شبهة إن زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدوثه لا الساعتين.

فانقدح: أنه لا مورد هاهنا للاستصحاب؛ لاختلال اركانه، لا أنه مورده، وعدم جريانه إنما هو بالمعارضة، كي يختص بما كان الأثر لعدم كلٍ زمان الآخر، وإلا كان الاستصحاب فيما له أثر جارياً)).

هذا كله فيما إذا كان الإرث الشرعي مترتباً على الوجود الخاص، وأما لو كان مترتباً على العدم الخاص، ففي مثل ذلك أيضاً (تارة) يفرض إن الإرث مترتب على عدم تقدم موت الوارث على موت المورِّث (وأخرى) يفرض إن الإرث مترتب على موت الوارث إذا كان متصفاً بعدم التقدم، على موت المورِّث بمفاد ليس الناقصة، والصورة الأولى بمفاد ليس التامة التي تنفي أصل وجود الشيء، وإما مفاد ليس الناقصة فهو نفي ثبوت شيء لشيء آخر.

أما إذا كان الإرث مترتباً على موت الوارث إذا كان متصفاً بعدم التقدم فالاستصحاب لا يجري لعدم ثبوت حالة سابقة متيقنة وقد أتضح الوجه في ذلك على ما تقدم في الحالة الثانية.

وأما إذا كان الإرث مترتباً على عدم موت الوارث عند موت المورِّث يعني على عدم تقدم الوارث على موت المورّث.

فقد ذهب الشيخ الانصاري (قده) الى إمكان جريان استصحاب عدم موت الوارث الى زمان موت المورّث، وقد ذكر إن الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم موت المورّث الى زمان موت الوارث، وإن الأثر الشرعي إذا كان مترتباً على كلا الاستصحابين جرى الاستصحابان وحصلت المعارضة بينهما، وإلا جرى من كان له أثر شرعي مترتباً عليه دون أن يعارض بالاستصحاب الثاني، هذا ما أفاده (قده).

والصحيح أن يقال: بأن الاستصحاب الأول استصحاب عدم موت الوارث الى زمان موت المورث غير قابل للجريان في نفسه لا أنه قابل للجريان ومعارض بالاستصحاب الثاني إذا كان هناك أثر شرعي مترتب على الاستصحاب الثاني أيضاً.

ولتوضيح المطلب يتوقف على بيان مقدمة محصلها:

إذا تيقنا بعدالة زيد مثلاً في الساعة الأولى ثم حصل الشك بها في الساعة الثالثة، ففي مثل ذلك نستصحب بقاء العدالة، ولكن ينبغي الالتفات الى إن دليل لا تنقض إنما يصح التمسك به لإثبات بقاء العدالة في الساعة الثالثة فيما لو فرضنا أنه لم يحصل علم في الساعة الثانية بانتقاض المتيقن السابق – أي العدالة – إذ لو حصل العلم المذكور فلا يكون عدم الحكم ببقاء العدالة الى الساعة الثالثة موجباً لنقض اليقين بالشك حتى يقال بأن مقتضى النهي هو بقاء العدالة الى

الساعة الثالثة فلو حصل العلم المذكور فيكون اليقين في الساعة الأولى منتقضاً باليقين في الساعة الثانية، ومع انتقاضه بذلك فلا يكون الحكم بعدم العدالة في الساعة الثالثة موجباً لنقض اليقين بالشك وهذا واضح.

ويضاف الى ذلك أنه لو لم يحصل يقين بانتقاض العدالة الساعة الثانية ولكن احتمل حصول اليقين بانتقاضها فأيضاً لا يمكن التمسك بدليل لا تنقض لإثبات بقاء العدالة الى الساعة الثالثة لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لعدم الجزم بصدق نقض اليقين بالشك لو لم يحكم ببقاء العدالة الى الساعة الثالثة، ومن المعلوم إن التمسك بأي دليل فرع الجزم بتحقق العنوان المأخوذ فيه، فلا يصح التمسك بدليل أكرم العلماء لإثبات وجوب إكرام شخص إلا مع اليقين بكونه عالماً وإلا كان التمسك به تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

وفي المقام أنه في الساعة الأولى إذا تيقنا من عدم موت الوارث وعدم موت المورث وتيقنا أيضاً بأنه في الساعة الثانية مات أحدهما جزماً بلا تعين وفي الساعة الثالثة مات الآخر بلا تعين جزماً أيضاً، فإذا أردنا استصحاب عدم موت أحدهما الى الساعة الثالثة فهذا مما لا إشكال فيه ويدخل تحت العنوان السابق، وهو استصحاب الحادث بلحاظ عمود الزمان.

ما إذا أردنا استصحاب عدم أحدهما الى زمان موت الآخر الذي هو مردد بين الساعة الثانية والساعة الثالثة، وهذا الاستصحاب هو المقصود هنا ولكنه غير قابل للجريان لأن زمان موت المورّث الذي هو مردد بين الساعة الثانية والثالثة إذا كان واقعاً حاصلاً في الساعة الثالثة فلازم ذلك أن موت الوارث هو الساعة الثانية ويلزم منه عدم إمكان جريان الاستصحاب من الساعة الأولى الى الساعة الثالثة كما أجراه الشيخ الأنصاري (قده)، لأن المفروض أن عدم موت الوارث الذي كان متيقناً الساعة الأولى قد تبدل وانتقض في الساعة الثانية الى موت

الوارث، وهو من نقض اليقين باليقين فقد حصل فاصل بين اليقين بعدم موت الوارث في الساعة الأولى وبين الشك في بقاء عدم موته الساعة الثالثة وذلك الفاصل هو موت الوارث الساعة الثانية المتيقن على سبيل الإجمال.

نعم، لو فرض إن موت المورِّث قد حصل واقعاً في الساعة الثانية ففي مثل ذلك لا يحصل الفاصل المذكور ويمكن أن يجري الاستصحاب بلا مانع.

وبهذا البيان أتضح احتمال حصول الفاصل بين زمان اليقين وبين زمان الشك واحتمال عدم حصوله، ومع التردد المذكور فلا يمكن التمسك بدليل حرمة نقض اليقين بالشك لإثبات لزوم الحكم ببقاء عدم موت الوارث الى زمان موت المورّث لعدم الجزم بأنه يلزم من الحكم بعدم بقائه الى الزمان المذكور نقض اليقين بالشك حتى يكون منهياً عنه، ومعه يكون التمسك بدليل (لا تنقض) لإثبات بقاء عدم موت الوارث الى زمان موت المورّث تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية وهو غير جائز(٤٥).

لا يقال: أن مجموع الزمانين هو زمان الشك، ففي المثال المتقدم إن مجموع الساعة الثانية والثالثة هو زمان الشك لا خصوص الساعة الثالثة، وإذا كان المجموع هو زمان الشك في حصول موت الوارث، وهو متصل بزمان اليقين – الساعة الأولى – ومع حصول الاتصال بين زمان اليقين وزمان الشك أمكن جريان الاستصحاب.

فأنه يقال: إن ذلك يصح لو أجرينا استصحاب عدم موت الوارث بلحاظ عمود الزمان، ولكنه خلاف الفرض، إذ استصحابه بلحاظ زمان موت المورث، ومن المعلوم إن زمان موت المورث هو المردد بين الساعة الثانية والساعة الثالثة، ولا يحتمل أن يكون مجموع الساعتين المذكورتين، وبما انه يحتمل أن يكون الساعة الثالثة، فلا اتصال بين زمان الشك بزمان يقين عدم موت الوارث.

هذا كله فيما لو كان الحادثان مجهولي التاريخ وقد تبين إن الصور أربعة، وهي إن الارث إما أن يكون بمفاد كان التامة، لو ترتب الارث على تقدم اسلام الوارث أو على إسلام الوارث لو كان متصفاً بالتقدم بمفاد كان الناقصة وأما لو كان الإرث مترتباً على عدم تقدم موت الوارث بنحو ليس التامة أو على موت الوارث إذا كان متصفاً بعدم التقدم على موت المورّث بنحو مفاد ليس الناقصة.

وهناك كلام ذكره المصنف (قده) في الحاشية:

قوله (قده) في الهامش: ((وإن شئت قلت: إن عدمه الأزلي المعلوم قبل ساعتين، وإن كان في الساعة الأولى منهما مشكوكاً، إلا أنه – حسب الفرض – ليس موضوعاً للحكم والأثر، وإنما الموضوع هو عدمه الخاص، وهو عدمه في زمان حدوث الآخر، المحتمل كونه الساعة الأولى المتصلة بزمان يقينه، أو الثانية المنفصلة عنه، فلم يحرز اتصال زمان شكه بزمان يقينه، ولا بد منه في صدق ((لا تنقض اليقين بالشك))، فاستصحاب عدمه الى الساعة الثانية لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر، إلا على الأصل المثبت فيما دار الأمر بين التقدم والتأخر فتدبر [المحقق الخراساني (قده)])).

وهو توضيح لما ذكره في المتن، من عدم اتصال زمان اليقين، بعدم أحدهما وهو العدم الازلي – بزمان شكه وهو عدمه في زمان حدوث الآخر، فمثلاً عدم موت الوارث الذي يراد استصحابه الى زمان موت المورث، كان متيقناً يوم

الاربعاء مثلاً، وقد مات الوارث والمورّث يومي الخميس والجمعة ولا يعلم المتقدم منهما من المتأخر، وهنا عدم موت الوارث، وإن كان مشكوكاً يوم الخميس إلا أنه ليس موضوعاً للأثر، وإنما موضوع الأثر هو عدمه في زمان موت المورث المحتمل كونه يوم الخميس المتصل بزمان اليقين لعدم موت الوارث ويحتمل كونه يوم الجمعة، المنفصل عن زمان اليقين بعدم موت الوارث، ومن هنا لم يحرز اتصال زمان اليقين بعدم موت الوارث بزمان الشك له وهو زمان موت المورّث وهو مما لا بد منه لصدق نقض اليقين بالشك، واستصحاب عدمه الى يوم الجمعة لا يثبت عدمه فيها إلا على القول بالأصل المثبت إذا كان الأمر دائراً بين التقدم والتأخر لموت أحدهما على الآخر، فتدبر، لعله لعدم الدليل على ما ذكره من الشرط من اتصال زمان اليقين بزمان الشك في زمان حدوث الآخر، وقد يأتي في البحث التعرض لهذه المسألة.

* * * * * * *

(٤٤) ويعبر عن مفاد ليس التامة بالعدم المحمولي، وعن مفاد ليس الناقصة بالعدم النعتي، واليك توضيح هذين المصطلحين.

العدم الأزلي: هو العدم الثابت من الأزل والذي لم يطرأ عليه الوجود في زمان ما ثم انعدم، فمثلاً عدم زيد الذي لم يطرأ عليه الوجود في زمن هو عدم أزلي، فلو وقع الشك في ارتفاع هذا العدم بعد اليقين به فأنه لا ريب في جريان استصحاب العدم الثابت من الأزل.

وهذا ذكر استطراداً، أما المصطلح الأول وهو

العدم المحمولي: هو العدم بمفاد ليس التامة النافية للوجود عن الشيء، فالعدم المحمولي يعني سلب الوجود عن الشيء – الماهية – فيقال زيد معدوم،

فهذا عدم محمولي ناشئ من حمل العدم على الماهية، ومقابله الوجود المحمولي والذي يكون فيه الوجود هو المحمول على الماهية فيقول: زيد موجود.

وأما المصطلح الثاني: العدم النعتي، هو العدم بمفاد ليس الناقصة التي ينفي اتصاف الموضوع بنعت من النعوت، فالعدم النعتي هو العدم الخاص المضاف الى الموضوع، وذلك في مقابل العدم المطلق المعبر عنه بالعدم المحمولي.

والعدم النعتي يعني نفي العرض عن معروضه، ونفي النعت عن موضوع فيقال زيد ليس بعالم، فالعدم انصب على نفي اتصاف المعروض وهو زيد بالوصف – وهو العالمية – ومقابله الوجود النعتي كما لو يقال زيد عالم، فاتصاف زيد الموضوع بالوصف وهو العالمية بمفاد كان الناقصة.

وكل من العدم النعتي والوجود النعتي منوط بالفراغ عن وجود الموضوع خارجاً، فكما لا يمكن حمل الوجود النعتي على موضوع إلا بعد وجوده وتحققه خارجاً لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فكذلك حمل العدم النعتي على شيء فرع وجود الموضوع المحمول عليه العدم النعتي، ومع افتراض انعدام الموضوع لا يكون قابلاً للاتصاف بالعدم النعتي وكذا لا يكون، قابلاً للاتصاف بالوجود النعتي.

وعليه فكلاً منهما منوط بوجود الموضوع خارجاً[1].

(٤٥) احتمل بعض المحشين والشراح لمتن الكفاية: أن كلام المصنف (قده) في مقام بيان نكته عدم جريان الاستصحاب يحتمل فيه تفسيران:

---

[1]) راجع مصطلحات المعجم الأصولي محمد صنقور ج٢ مادة العين

أحدهما: أنه يحتمل أن يكون اليقين بموت الوارث في الساعة الثانية فاصلاً بين زمان اليقين وزمان الشك، ومعه يكون التمسك بدليل لا تنقض تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، لأن النقض حينئذٍ أما أن يكون باليقين بموت الوارث الساعة الثانية أو بالشك المنهي عنه فيما لو كان موته الساعة الثالثة، فلم يحرز موضوع الدليل ليمكن إجراؤه.

ثانيهما: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين وأن لا يكون بينهما فاصل سواءً أكان الفاصل هو اليقين بموت الوارث في الساعة الثانية أو كان ذلك الفاصل هو نفس موت الوارث من دون يقين بكونه في الساعة الثانية.

فأن كان مقصوده الأول، فيرد عليه: إن اعتبار أن لا يكون اليقين بموت الوارث فاصلاً مسلم إلا أنه في المقام لا يلزم حصول الفاصل المذكور لأن موت الوارث وإن كان يحتمل حصوله في الساعة الثانية إلا أنه يكون فاصلاً من دون تعلق باليقين به، ومجرد كونه معلوم الحصول إجمالاً، أما في الساعة الثانية أو الثالثة لا يجدي، وإن كان مقصوده هو الثاني، فيرد عليه: إن موت الوارث وإن كان من المحتمل حصوله في الساعة الثانية وبذلك يحصل الفاصل بين زمان اليقين وزمان الشك إلا أنه لا دليل على اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين وإن لا يحصل بينهما أي فاصل[1].

---

[1]) دفتر الكفاية .. عندنا .. شرح المتن

ويمكن الجواب عنه: باختيار الشق الأول ولا يلزم ما ذكره من عدم لزوم الفاصل لأن الآخوند لا يقول بتعلق العلم الإجمالي بالجامع بل يتعلق بالفرد المردد على ما فهم من عبارته البعض، ولذا لو كان الواقع هو حصول موت الوارث الساعة الثانية، فقد حصل الفاصل.

نعم يرد ما ذكره لو كان المصنف (قده) قائلاً بتعلق العلم الإجمالي بالجامع أو يقال بالانفصال مع الالتزام بأن وقوع موت الوارث الساعة الثانية معلوماً بالإجمال بناءً على رأي الشيخ الأنصاري بناقضيه اليقين وإن كان إجمالياً لليقين التفصيلي.

كما ويمكن اختيار الشق الثاني، وأنه لا محذور فيه – لا محذور في وجود فاصل بين الشك واليقين ما دام لم يكن هو العلم بالانتقاض – على ما ذكره المحقق الخوئي (قده)[1].

[1]) ذكره شارح الحلقة الثالثة ج٤ ص٢٨٠ – الهامش.

قوله (قده): ((وأما لو علم بتاريخ أحدهما، فلا يخلو – أيضاً – أما أن يكون الأثر المهم مترتباً على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن، فلا اشكال في استصحاب عدمه، لو لا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه كما تقدم.

وإما أن يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلاً، لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه، كما لا يخفى؛ لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً فيهما [منهما].

وإما يكون مترتباً على عدمه – الذي هو مفاد (ليس) التامة – في زمان الآخر، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما كان جارياً؛ لاتصال زمان شكه بزمان يقينه، دون معلومه؛ لانتفاء الشك فيه في زمان، وإنما الشك فيه بإضافة زمانه الى الآخر، وقد عرفت جريانه فيهما تارة، وعدم جريانه كذلك أخرى.

فانقدح: أنه لا فرق بينهما؛ كان الحادثان مجهولي التاريخ، أو كانا مختلفين، ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين، فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما الى الآخر بحسب الزمان من التقدم أو أحد ضديه وشك فيها، كما لا يخفى.

كما أنقدح: أنه لا مورد للاستصحاب – ايضاً – فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة، وشك في ثبوتهما وانتفائهما؛ للشك في المقدم والمؤخر منهما؛ وذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتهما، وترددها بين الحالتين، وأنه ليس من تعارض الاستصحابين فافهم وتأمل في المقام، فإنه دقيق)).

وأما إذا كان الحادثان أحدهما معلوم التاريخ دون الآخر، فالصور أربع أيضاً وهي عين الصور المتقدمة من دون أي تغيير سوى إن الحادثين معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ، وهذه الصور هي:

الصورة الأولى: أن يكون الأثر مترتباً على تقدم أحدهما أو تأخره أو تقارنه بنحو مفاد كان التامة، وفي المثال المتقدم فإن الإرث مترتب على تقدم إسلام الوارث على القسمة، وفي مثل ذلك يجري الاستصحاب، استصحاب عدم تقدم الإسلام على القسمة ويترتب عليه الأثر إذا لم يكن معارضاً بالاستصحاب من الطرف الآخر أو باستصحاب نفسه كما سبق.

إما المعارضة باستصحاب العدم في نفس الطرف فواضح لأن الأثر إذا كان لكل من تقدم هذا أو تأخره أو تقارنه فاستصحاب عدم كل يعارض باستصحاب عدم الآخر.

وأما المعارضة باستصحاب العدم في الطرف الآخر فكذلك فأن الآخر هب ان تاريخ حدوثه معلوم ولكن تقدمه وتأخره أو تقارنه معه غير معلوم، فالأصل عدمه إذا كان الأثر مفروضاً فيه أيضاً فيتعارض الأصلان.

الصورة الثانية: إن كان الأثر مترتباً على اسلام الوارث إذا كان متصفاً بالتقدم وفي مثل ذلك لا يجر الاستصحاب لعدم الحالة السابقة المتيقنة كما سبق.

الصورة الثالثة: أن يكون الأثر مترتباً على موت الوارث إذا كان متصفاً بعدم التقدم، وفي مثله لا يجر الاستصحاب لعدم الحالة السابقة كما تقدم.

وقد أشار المصنف الى هاتين الصورتين بقوله وأما يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا .. الخ بنحو مفاد كان الناقصة.

فيما أشار الى الصورة الأولى بالقول إذا كان الأثر مترتباً على تقدم أحدهما وتأخره أو تقارنه بنحو مفاد كان التامة.

الصورة الرابعة: أن يكون الأثر مترتباً على عدم موت الوارث الى زمان موت المورّث وفي مثله يجري الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلومه.

(أما الجريان) في مجهول التاريخ، فلعدم المانع منه، وهو عدم اتصال زمان اليقين بزمان الشك الموجب لعدم احراز صدق نقض اليقين بالشك، وهنا زمان الشك وهو زمان حدوث معلوم التاريخ فقد أحرز اتصاله بزمان اليقين وليس مردداً بين زمانين كي لا يحرز اتصاله بزمان اليقين **(٤٦)**.

(وأما عدم الجريان) في معلوم التاريخ، فلعدم الشك فيه في زمان أصلاً فأنه قبل حدوثه المعلوم لنا وقته تفصيلاً لا شك في انتفائه بعده لا شك في وجوده وهذا واضح.

نعم هناك شك في تقدم موت المورّث وتأخره بلحاظ الحادث الآخر – بلحاظ موت الوارث – وحينئذٍ قد يقال بجريان استصحاب عدم موت المورث الى زمان موت الوارث.

ويرده: إن الاستصحاب المذكور لا يجر لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لان زمان موت الوارث مردد غير معين.

ومن هنا أتضح إن مجهول التاريخ ومعلومه قد يجري الاستصحاب فيهما معاً وهذا كما في الصورة الأولى وقد لا يجري فيهما معاً كما في الصورتين الثانية والثالثة، وقد يجري في مجهول التاريخ دون معلومه كما في الصورة الرابعة، ومع اتضاح هذا، يتضح إن ما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) في الرسائل من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ فقط وعدم جريانه في معلوم التاريخ ليس تاماً على إطلاقه، حيث اتضح أنه قد يجري فيهما معاً وقد لا يجر فيهما معاً، واتضح أيضاً أنه إذا كان الأثر مترتباً على صفة التقدم أو أحد ضديه فلا يجر الاستصحاب لنفيهما من دون فرق بين مجهولي التاريخ وبين مختلفي التاريخ وأيضاً من دون فرق بين مختلفي التاريخ بين مجهول التأريخ وبين معلوم التاريخ**(٤٧)**.

وفي تعاقب الحالتين المتضادتين على محل واحد، كالثوب تطرأ عليه حالة الطهارة وحالة النجاسة، كما لو علم بطرو الطهارة عليه في الساعة الأولى وأما في الساعة الثانية، وعلم أيضاً بطرو النجاسة عليه أما في الساعة الأولى وإما في الساعة الثانية، ففي مثل ذلك سوف يحصل الشك في بقاء الطهارة الى الساعة الثانية بعد اليقين بحصولها سابقاً، وهنا هل يجري الاستصحاب أو لا؟ وهكذا سوف يشك في بقاء النجاسة بعد اليقين بها فهل يجري الاستصحاب لها أو لا؟

والصحيح عدم جريان الاستصحاب المذكور لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، كما اتضح فيما سبق، فإن زمان الشك هنا وإن كان متيقناً وهو الساعة الثالثة، بخلافه فيما سبق فأنه كان مردداً بين الساعة الثانية والثالثة، إلا إن زمان اليقين مردد، فأنها لو كانت حاصلة في الساعة الثانية فيلزم اتصال زمان اليقين بزمان الشك، وإن كان حاصله في الساعة الأولى فتكون النجاسة حاصلة في الساعة الثانية، فيلزم انفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين

بالنجاسة، وعليه فلا يحرز صدق نقض اليقين بالشك، فالتمسك به تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية(٤٨)، وقد أشار للتأمل بالمطلب جيداً لدقته.

* * * * * * * *

(٤٦) يمكن أن يقال: لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لأنه إذا علم أن موت المورِّث كان في الساعة الثالثة وفرض إن عدم موت الوارث والمورِّث كان محرزاً في الساعة الأولى ففي مثل ذلك إذا شك في بقاء عدم موت الوارث الى زمان موت المورِّث الذي هو الساعة الثالثة فلا يجر الاستصحاب لاحتمال إن عدم موت الوارث انتقض وتبدل الى موت الوارث في الساعة الثانية وبذلك يحصل الفاصل بموت الوارث بين زمان الشك وزمان اليقين.

وبعبارة أخرى: أنه لا فرق بين مجهولي التاريخ وبين معلومه ومجهوله، فإن معلوم التاريخ وإن كان تاريخ حدوثه معلوماً ولكن اتصاله بزمان الشك الحاضر غير المعلوم لاحتمال انفصاله عنه وتخلل المجهول تاريخه بينهما المعلوم تحققه بالإجمال، بمعنى إن مجهول التاريخ قد يكون متقدماً واقعاً على المعلوم وقد يكون متأخراً عنه كذلك، وعليه فان اتصال زمان اليقين بزمان الشك غير معلوم.

فما ذكره المصنف من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلومه ليس على ما ينبغي، بل لا يجر كما في مجهولي التاريخ عيناً.

(٤٧) قال في العناية: (ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه بعد ما أختار فيما كان أحد الحادثين معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ جريان أصالة العدم في

خصوص مجهول التاريخ كما اختاره المصنف عيناً وان لم يثبت بها تأخره عن معلوم التاريخ إلا على القول بالأصل المثبت (قال ما لفظه) ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران:

(أحدهما): جريان الأصل في طرف مجهول التاريخ وإثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك وهو ظاهر المشهور وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد.

(ثانيهما) مسألة اتفاق الوارثين على اسلام احدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورِّث قبل الغرة أو بعدها فأنهم حكموا بأن القول قول مدعي تأخر الموت.

(الى أن قال الثاني) عدم العمل بالأصل والحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخهما.

أقول: والأول هو مذهب المصنف (قده) على ما مر عليك في الشرح وتم نقده في التعليقة المتقدمة.

والثاني: هو الصحيح والموافق لما تبناه من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

(٤٨) صنف البحث في هذه الحالة على صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون تاريخ عروض كل من الحالتين على الموضوع الواحد مجهولاً، وهنا وقع الخلاف فذهب المصنف (قده) الى عدم الجريان في

كل من الحالتين بقطع النظر عن التعارض، واستدل عليه بما عرفت من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

فيما ذهب المحقق الخوئي (قده) والشهيد الصدر (قده) الى الجريان في كل منهما وسقوطهما بالتعارض.

الصورة الثانية: أن يكون تاريخ عروض أحدى الحالتين معلوماً دون الأخرى، كما لو عرض حدث النوم وكان معلوم التاريخ بأن كان الساعة الأولى من النهار وكان عروض الطهارة مجهولاً فيتحمل أنه وقع قبل الساعة الأولى كما ويحتمل أنه وقع في الساعة الثانية.

ومذهب الكفاية الى عدم الجريان في مجهول التاريخ وجريانه في معلومه وقد عرفت في الشرح وجه كل منهما.

فيما ذهب المحقق الخوئي (قده) الى الجريان في كلتا الحالتين المتواردتين ويسقطان بالمعارضة، وأفاد في وجه ذلك، تبعاً لأستاذه المحقق النائيني (قده): بأن استصحاب معلوم التاريخ شخصي واستصحاب مجهول التاريخ كلّي.

واختلفوا في إن الجاري في أي من أقسام استصحاب الكلي، فذهب النائيني (قده) أنه من استصحاب الكلي القسم الثاني، وأما المحقق الخوئي (قده) فقد ذكر أن الاستصحاب في مجهول التاريخ تارة يكون استصحاباً كلياً من القسم الثاني وأخرى من القسم الرابع الذي أضافه على الأقسام الثلاثة للكلي.

أما إن الاستصحاب في المعلوم شخصي فواضح، لأن حدث النوم – مثلاً – كان معلوم التاريخ، ومشكوك البقاء بعد الساعة الأولى، فيستصحب نفس الحدث ظرف الشك.

وأما إن الاستصحاب في مجهول التاريخ كلي من القسم الثاني، كما لو علم المكلف بصدور حدث النوم منه في الساعة الأولى ثم صدر منه وضوء ونوم إلا أنه يجهل المتقدم منهما عن المتأخر مع افتراض العلم بصدور حدث النوم منه في الساعة الثالثة ويشك أن الوضوء الذي صدر منه هل وقع قبل حدث النوم أو بعده، فإن كان قد صدر منه بعد الحدث فهو باق يقيناً، وإن كان صدر منه قبل حدث النوم فهو قد ارتفع يقيناً، فالطهارة دائرة بين البقاء يقيناً أو الارتفاع كذلك، وهذه هي ضابطه القسم الثاني من استصحاب الكلي.

وأما إن استصحاب الحدث شخصي فباعتبار إن حدث النوم كان معلوم الوقوع قبل توارد الحالتين فنستصحبه الى ظرف الشك.

وأما إن استصحاب مجهول التاريخ قد يكون كلياً من القسم الرابع، وهو ما أضافه السيد الخوئي (قده)، فمثاله، ما لو علم المكلف بصدور حدث النوم منه في الساعة الأولى، وعلم أيضاً بصدور الوضوء عنه في الساعة الثانية إلا أنه يعلم أيضاً بصدور حدث البول منه وشك في تقدمه على الوضوء أي الساعة الثالثة أو تأخره عنه، فإن كان متقدماً على الوضوء فإنه لا يعد حدثاً، وذلك لأن المكلف حينها كان محدثاً يقيناً، وإن كان قد أحدث بعد الوضوء فهو حدث مما يترتب عليه أثر وهو كونه ناقضاً للوضوء، وعندئذٍ يقال: أن المكلف

يعلم بصدور حدث النوم ويعلم بارتفاعه يقيناً، ويعلم أيضاً بصدور حدث آخر إلا أنه مردد بين الارتفاع وعدمه، فهو إن كان وقع قبل الوضوء فهو منطبق على حدث النوم، إذ البول بعد النوم ليس بحدث، وإن كان وقع بعد الوضوء فهو حدث جديد ويترتب عليه أثر، وهذا معناه إن عنوان حدث البول – المعلوم الوقوع – إن كان منطبقاً على حدث النوم فهو قد ارتفع يقيناً بالوضوء، وإن كان غير منطبق عليه فهو باق يقيناً.

وهذا هو القسم الرابع من استصحاب الكلي، وهو عبارة عن العلم بفرد شخصي والعلم بعنوان آخر ثم العلم بارتفاع ذلك الفرد الشخصي، والشك يكون من جهة انطباق ذلك العنوان على الفرد الشخصي المعلوم الارتفاع فلو كان منطبقاً فهو مرتفع قطعاً وإلا فهو باق، وعندئذٍ يستصحب بقاء العنوان.

ويمكن أن يقال بأنه لا يجري لأن زمان اليقين غير متصل بزمان الشك إذ لعل العنوان الآخر منطبق واقعاً على الفرد الشخصي الذي يقطع بارتفاعه وفيما لو كان غير منطبق عليه فلا يجري لا استصحاب الفرد الشخصي ولا الكلي لعدم توفر أركان الاستصحاب بل هو نقض لليقين بالضوء باليقين بالبول.

نعم لو لم يقل باتصال زمان اليقين بالشك لكان الاستصحاب جارياً وهو من القسم الثاني لا قسم جديد (فتأمل).

قوله (قده): ((الثاني عشر: أنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لابد أن يكون حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو الموضوعات الصرفة الخارجية، أو اللغوية إذا كانت ذات أحكام شرعية.

وأما الأمور الاعتقادية – التي كان المهم فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد؛ بمعنى عقد القلب عليها، من الاعمال القلبية الاختيارية – فكذا لا اشكال في الاستصحاب فيها حكماً، وكذا موضوعاً، فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق؛ لصحة التنزيل وعموم الدليل، وكونه أصلاً عملياً أنما هو بمعنى أنه وظيفة الشاك تعبداً، قبالاً للامارات الحاكية عن الواقعيات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح، وأما التي كان المهم فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعاً ويجري حكماً، فلو كان مستيقناً بوجوب القطع بشيء – كتفاصيل القيامة – في زمان، وشك في بقاء وجوبه يستصحب.

وأما لو شك في حياة إمام زمان – مثلاً – فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة امام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه، ولا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلاً أو شرعاً إلا إذا كان حجة من باب إفادته للظن، وكان المورد مما يكتفى به أيضاً،

فالاعتقاديات كسائر الموضوعات، لابد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي، فيتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذلك متعلقاً بعمل الجوانح أو الجوارح).

الثاني عشر: في استصحاب الأمور الاعتقادية(٤٩)

قد عرفت في التنبيه العاشر المتقدم بان المستصحب لا بد وأن يكون حكما شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي، وعليه فلا اشكال فيما كان المستصحب من الاحكام الفرعية الشرعية كوجوب الصلاة للجمعة أو من الموضوعات الصرفة الخارجية إذا كان له حكم شرعي كخمرية المائع الخارجي أو كان من الموضوعات اللغوية وكان ذا حكم شرعي كاستصحاب كون الصعيد حقيقة في مطلق وجه الأرض إذا شك في كونه كذلك عند نزول آية التيمم، وقد كان له حالة سابقة، وهذا كله مما لا إشكال فيه.

وإنما الإشكال فيما إذا كان الموضوع من الأمور الاعتقادية فهل يجري الاستصحاب فيه أو لا؟

والجواب: إن الأمور الاعتقادية على نحوين:

الأول: ما لا يجب فيه تحصيل الاعتقاد والتسليم والانقياد – وهي أعمال قلبية – وإن لم يحصل علم وجزم به، وهذا نظير تطاير الكتب والصراط والبرزخ، ونحو ذلك من الأمور التي يجب الاعتقاد بها وإن لم يكن متيقناً بها.

الثاني: ما يجب فيه تحصيل العلم والمعرفة عقلاً ثم يجب بحكم العقل بعد العلم واليقين به الاعتقاد به والانقياد والتسليم له وعقد القلب عليه كما في

الاصول الاعتقادية الخمسة التي هي التوحيد والنبوة والعدل والإمامة والمعاد، ولا يكفي في هذه الأمور الظن بل لابد من تحصيل القطع بها.

أما النحو الأول: فيجري فيه الاستصحاب لو شك في بقاء الموضوع أو في بقاء الحكم، كما لو علم بأن البقعة المعينة تشتمل على سؤال منكر ونكير ثم شك في بقاء السؤال فيها من جهة دفن نبي أو وصي نبي فيها، فأنه يجري استصحاب بقاء السؤال فيها، ومثال الآخر ما لو علم بأنه يجب الاعتقاد بسؤال منكر ونكير في القبر ثم شك في بقاء الوجوب المذكور فأنه يجري استصحاب بقائه.

والوجه في جريان الاستصحاب الموضوعي والحكمي هو إن أدلة لا تنقض اليقين بالشك تشمل النحو المذكور بلا أي محذور سوى أن يقال: من أن الاستصحاب أصل عملي يجري في مقام العمل لا في مقام الاعتقاد.

ويرده: أنه ليس المقصود من العمل، هو خصوص العمل الخارجي المقابل للاعتقاد بل المراد الاعم من العمل الخارجي والعمل القلبي كالاعتقاد، والتسمية بالأصل العملي إنما هو في مقابل الأمارة، فكونه أصلاً بمعنى أنه ليس بأمارة كاشفة عن الواقع، وكونه عملياً بمعنى أنه يجري في مقام العمل سواءً أكان عملاً خارجياً أو قلبياً جوانحياً(٥٠).

وأما النحو الثاني: فلا يجري الاستصحاب الموضوعي فيه دون الحكمي فأنه يجري، فلو شك في بقاء حياة إمام فلا يجري استصحاب بقائها لأنه يشترط في جريان الاستصحاب كونه حكماً مجعولاً أو موضوعاً لحكم مجعول، ومن المعلوم إن حياة الإمام ليست حكماً ولا موضوعاً لحكم لأن ما يتوهم كونه أثراً لاستصحابها هو حصول المعرفة الواجبة بإمام زمانه، ولكن استصحاب بقاء الإمام حياً لا يحصِّل إلا الظن وهو غير كاف حسب الفرض، نعم لو كان المورد لا يتطلب

تحصيل العلم بل يكفي فيه الظن كان جريان استصحاب بقاء حياته ممكناً لو فرض إن الاستصحاب حجة من باب إفادته للظن.

وأما لو شك في بقاء وجوب المعرفة فتجري استصحاب بقاء وجوبها لعدم المانع من الجريان.

* * * * * * * *

(٤٩) قيل في وجه عقد هذا التنبيه هو إن مناظرة جرت بين أحد السادة الاجلاء وبين رجل كتابي فقال للسيد أن نبوة موسى أو عيسى (عليهما السلام) مما تقر بها أنت، فهي متيقنة الثبوت سابقاً، ولكن أنا أشك في بقائها من جهة صدق نبي الاسلام في كونه نبياً وناسخاً للشرائع السابقة، ومع الشك في البقاء يجري استصحاب بقاء النبوات السابقة، ومن أجل هذه المناظرة، وقع الإشكال في إمكان جريان استصحاب بقاء النبوة وعدمه ثم عمم البحث الى كل الأمور الاعتقادية، فقيل إن الأمور الاعتقادية طراً هل يجري فيها الاستصحاب أو لا؟

(٥٠) قال في العناية: الظاهر إن جريان الاستصحاب للحكم في هذا النحو هو مجرد فرض وإلا فلا محصل للشك في بقاء وجوب الاعتقاد والتسليم وعقد القلب على الأمر الاعتقادي شرعاً بعد حصول العلم واليقين به كي يستصحب.

(نعم يعقل) فيه الشك مع بقاء الموضوع خارجاً كما إذا شك في بقاء السؤال أو بقاء ضغطة القبر في بقعة من بقاع الأرض لدفن نبي أو وصي نبي أو

صدّيق أو شهيد ونحو ذلك فيستصحب الموضوع ويترتب عليه حكمه الشرعي من وجوب الاعتقاد به والانقياد والتسليم له وعقد القلب عليه[١].

أقول: لعل صاحب العناية وقع في الاشتباه لأن اليقين المطلوب من جهة ركنية الاستصحاب هو اليقين بالاعتقاد بها، لا اليقين والعلم بها، إذ هو غير مطلوب وإنما المطلوب الاعتقاد بها والتسليم لها وعقد القلب عليها وإن لم يحصل العلم واليقين منها، وهو جعل حصول اليقين بها هو اليقين المطلوب كركن الاستصحاب ومن هنا أشكل على جريانه، فتأمل.

ثم ذكر كلام الشيخ الانصاري (قده) وأنه اختار عدم جريان الاستصحاب الموضوعي ولم يتعرض لحال استصحاب الحكم في هذا النحو كما لم يتعرض لحال النحو الآخر إلا خصوص النبوة منه.

(وقد استند) في وجه عدم الجريان للموضوعي في هذا النحو الأول الى إن الاستصحاب (إن كان) من باب الاخبار فمؤداها جعل الحكم المعمول به على تقدير اليقين بذلك الموضوع من وجوب الاعتقاد به ولا يعقل الحكم بوجوب الاعتقاد بشيء في ظرف الشك لزوال اليقين به.

(وإن كان) من باب الظن فهو مبني على حجية الظن في أصول الدين بل الظن غير حاصل لتغير بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً وعدماً.

وقد أجاب عنه بالقول (وفيه): أن وجوب الاعتقاد وهكذا التسليم والانقياد وإن كان مترتباً على اليقين بالشيء على وجه كان اليقين به موضوعاً

---

[١]) العناية ج٥ ص٢٠١

لوجوب الاعتقاد به والتسليم والانقياد له ولكن اليقين كان مأخوذاً على وجه الكاشفية لا على وجه الصفتيه (ومن المعلوم) قيام الاستصحاب مقام اليقين المأخوذ موضوعاً بما هو كاشف لا بما هو صفة فكما إذا تيقن بسؤال منكر ونكير مثلاً وجب الاعتقاد به والتسليم والانقياد له فكذلك إذا أحرز بالاستصحاب بقائه وجب الاعتقاد به والتسليم والانقياد له، (هذا إذا كان) الاستصحاب أصلاً عملياً (وإما إذا كان) من باب الظن فالظن وإن لم يعتبر في أصول الدين لكن ذلك في النحو الثاني من الأمور الاعتقادية لا في هذا النحو مما لا يجب تحصيل العلم واليقين بها وإنما يجب الاعتقاد بها والتسليم والانقياد لها إذا حصل اليقين بها بطبعه فإن الظن الخاص في هذا القسم – يقصد النحو الأول — مما يجوز العمل به جداً كما تقدم تفصيله في خاتمة الظنون مشروطاً (وأما دعوى) إن الظن غير حاصل من الاستصحاب بتغير بعض ما يحتمل مدخليته في المستصحب وجوداً أو عدماً فهي مما لا يضر في المقام أصلاً إذ لم نقل باعتبار الاستصحاب من باب الظن الشخصي بل النوعي كما لا يخفى.

أقول: وكلام العناية مبني على أن الاعتقاد بها فيما إذا حصل العلم بها بطبعه وأما قبل ذلك فمسكوت عنه، والحال إن الاعتقاد بها والانقياد اليها لا يتوقف على تحصيل العلم بها، كما مر في الشرح.

قوله (قده): ((وقد انقدح بذلك: أنه لا مجال له في نفس النبوة – إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها، وكانت لازمه لبعض مراتب كمالها – إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعولة، بل من الصفات الخارجية التكوينية؛ ولو فرض الشك في بقائها؛ باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات، وعدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها.

نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة، وكانت كالولاية، وإن كان لابد في اعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لها، لكانت مورداً للاستصحاب بنفسها، فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها لكنه يحتاج الى دليل كان هناك غير منوط بها وإلا لدار، كما لا يخفى.

وأما استصحابها – بمعنى استصحاب بعض احكام شريعة من اتصف بها – فلا إشكال فيها كما مر)).

وقد أنقدح مما تقدم إن الاستصحاب لا يجري في بقاء النبوة، والوجه في ذلك يمكن أن يكون أمرين:

الأول: إن النبوة تارة يقال بأنها عبارة عن حالة معينة تقوم بالنفس تنشأ من بلوغها درجة عالية من الكمال بحيث يوحى اليها.

وأخرى: إنها عبارة عن منصب إلهي مجعول من قبله تعالى وإن مجرد بلوغ النفس درجة من الكمال عالية لا يكفي في تحقيق النبوة مالم يجعلها الشارع.

وإذا أتضح هذا فنقول، إن أريد من استصحاب النبوة استصحابها بالمعنى الأول.

فيرده: (أولاً) إن النبوة بالمعنى المذكور لا يحصل بالشك في بقائها فأنه متى ما اتصفت النفس فيها تكون باقية لا تقبل الزوال لكونها من الأمور التكوينية والصفات الخارجية كالجود والشجاعة والكرم ونحوها(٥١).

(ثانياً): لو سلم امكان زوالها من جهة انحطاط النفس الى درجة واطئة كما هو الحال في سائر الصفات والملكات النفسانية كالجود والاجتهاد فأنها قابلة للزوال، فيمكن أن يقال، بأن النبوة بالمعنى المذكور غير قابلة للجريان استصحاباً لها من جهة ما يشترط في جريانه من كون المستصحب مجعولاً أو ذا أثر مجعول ومن المعلوم أن النبوة بالمعنى المذكور ليست مجعولة كما هو واضح ولا يترتب عليها أثر مجعول.

وأن أريد من استصحاب النبوة بالمعنى الثاني فهو جائز لأن المستصحب أمر مجعول، ولها أثر مجعول وهو العمل باحكامها، ولكن لا بد من وجود دليل على حجية الاستصحاب حتى يجري، ومن المعلوم أنه لا دليل على ذلك لأن الدليل عليه إن كان من الشريعة السابقة فيلزم منه الدور، إذ أن ثبوت الشريعة السابقة موقوف على دليل حجية الاستصحاب والدليل المذكور موقوف على

ثبوت الشريعة السابقة، وإن كان الدليل من الشريعة الاسلامية فيلزم الخلف لأن أخذ الدليل هنا معناه التصديق بها والمفروض عدم التصديق بثبوتها.

وإن اريد من استصحاب النبوة استصحاب بعض احكامها – الشريعة السابقة – فهو مما لا بأس به كما مر في التنبيه السادس إلا أنه لا يثبت به بقاء النبوة السابقة.

الثاني: أنه يشترط في جريان الاستصحاب توفر أمور ثلاثة:

أولها: اليقين السابق والشك اللاحق.

ثانيهما: امكان التعبد به من كونه أمر مجعولاً أو ذا أثر مجعول.

ثالثهما: وجود دليل على حجية الاستصحاب.

* * * * * * * *

(٥١) اشكل في العناية على كلام المصنف (قد) بعدم جريان الاستصحاب في القسم الأول من النبوة – الملكة النفسانية – (وفيه ما لا يخفى) فإن النبوة:

أولاً: ليست هي ناشئة من مجرد كمال النفس بمثابة يوحى اليها، بل النبوة كما ستأتي الإشارة اليها بقوله نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة .. الخ هي منصب الهي يجعلها الله تبارك وتعالى لمن يشاء من عباده قال الله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته فلو فرض أن النفس قد بلغت هي أقصى مرتبة الكمال ولم يعطها الله جل وعلا ذلك المنصب العظيم فلا يكاد يوحى إليها ولا تكاد تكون نبياً أصلاً.

(وثانياً): إن النبوة على تقدير كونها ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها هي مما يقبل الزوال والسقوط قطعاً ويقع الشك في بقائها قهراً كما

أعترف به أخيراً وأشار إليه بقوله ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة الى آخره.

(وأما عدم كونها مجعولة) فهو وإن كان حقاً وهكذا عدم ترتيب أثر شرعي مهم عليها ولكنها مما يترتب عليها أثر عقلي من وجوب الانقياد لمن اتصف بها والتسليم له والاعتقاد به وعقد القلب على نبوته بل وجوب العمل على طبق ما جاء به من تكاليف الشرعية وهو كاف في صحة استصحابها بعد ما عرفت مراراً من عدم الدليل على اعتبار كون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي سوى حكم العقل بأنه لو لا ذلك لزم اللغوية (ومن المعلوم) أنه تندفع اللغوية بترتب ذلك الأثر العقلي المهم بل الآثار العقلية المهمة كما لا يخفى[1].

والأول: وإن كان صحيحاً إلا إن الثاني غير صحيح.

أما صحة الأول، فلأنه ليس كل مرتبة كمالية استحقت النبوة بل مرتبة خاصة تكون قابلاً لجعل النبوة لها، ومعنى ذلك إن النبوة لا تكون بمجرد الكمال ما لم يتممها الجعل الالهي، وعليه فالنبوة منصب إلهي لا غير غايته إنه يحتاج لمقدمات إعدادية أهمها وصول النفس الى درجة من الكمال تستحق بها النبوة.

---

[1]) العناية ج٥ ص٢٠٥

وبعبارة: لا ملازمة بين الكمال النفسي والنبوة إلا من جانب واحد وهو كل نبي فقد وصل الى درجة من الكمال استحق بها النبوة، وليس كل من وصل درجة من الكمال صار نبياً؟

ومنه تعرف ما في تشقيق المصنف النبوة الى القسمين المذكورين.

وإما عدم صحة الثاني: فأن من وصل الى درجة يوحى اليه، فهو نبي وهو مما لا يتصور فيه زوال الكمال أو سقوطه كما هو ثابت في علم العقائد.

وإذا لم تكن مجعولة، فلا معنى للأثر العقلي المذكور من وجوب الانقياد والاعتقاد بها، فضلاً عن وجوب العمل على طبق ما جاء به من التكاليف الشرعية فأن ذلك لا ملزم له ولا دليل عليه لمعظم البشر، مع إن وصوله الى درجة من الكمال يستحق عليها النبوة مما لا سبيل للعقل للاطلاع عليه إلا بإخبار من الوحي.

قوله (قده): ((ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلا إذا أعترف بأنه على يقين فشك، فيما صح هناك التعبد والتنزيل ودلّ عليه الدليل، كما لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل.

ومنه أنقدح: أنه لا موقع لتشبث الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلاً لا إلزاماً للمسلم؛ لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة، واليقين بنسخ شريعته، وإلا لم يكن مسلماً، مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك، ولا إقناعاً مع الشك، للزوم معرفة النبي بالنظر الى حالاته ومعجزاته عقلاً، وعدم الدليل على التعبد بشريعته – لا عقلاً ولا شرعاً – والاتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال، ووجوب العمل بالاحتياط عقلاً – في حال عدم المعرفة – بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال؛ للعلم بثبوت احدهما على الاجمال إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال)).

ثم لا يخفى بأن استصحاب نبوة موسى أو عيسى عليهما السلام لا يكاد يلزم به خصمه المسلم إلا إذا أعترف بأنه مستوفياً للشروط الثلاثة المتقدمة بأنه كان على يقين فشك مع صحة التعبد والتنزيل وقيام دليل على حجية الاستصحاب وإذا

لم تكن متوفرة عند المسلم فلا يكون ملزماً باستصحاب النبوة السابقة، وإذا أراد الكتابي إقناع نفسه بالاستصحاب المذكور فيلزمه أيضاً توفر الشروط الثلاثة في حقه وإلا لم يجر الاستصحاب في حقه.

وإذا اتضح هذا فيقال: إن الكتابي إذا أراد باستصحاب بقاء النبوة السابقة لإلزام المسلم بذلك فيرده: أنه لا شك للمسلم في بقاء نبوة عيسى أو موسى بل هو متيقن بزوالهما وإلا لم يكن مسلماً فلا يجري الاستصحاب في حقه كي يكون ملزماً به.

وإن اراد الكتابي بذلك اقناع نفسه فيرده: أن الكتابي إما أن يتمكن من تحصيل المعرفة بنبوة عيسى وأما لا يمكنه.

فأن أمكنه ذلك فلا يجري استصحاب نبوة عيسى في حقه وذلك:

أولاً: لأن استصحاب نبوة عيسى (عليه السلام) لا تثبت حصول المعرفة والعلم بها، ومن المعلوم بأن النبوة مما يلزم فيها تحصيل المعرفة بها كما تقدم.

وثانياً: لو فرض إن استصحاب نبوة عيسى يحصل المعرفة فيها فيمكن أن يقال: أنه لا دليل على حجية مثل هذا الاستصحاب المذكور إذ الدليل عليه لا يخلو إما الشريعة السابقة فيلزم الدور، وإما الشريعة اللاحقة فيلزم الخلف كما تقدم(٥٢).

وأن فرض أنه لا يمكنه تحصيل المعرفة ففي مثل ذلك يجب عليه الاحتياط بالعمل باحكام كلتا الشريعتين لأنه يعلم اجمالاً بثبوت أحدهما إلا إذا لزم من الاحتياط اختلال النظام فلا يجب أو فرض العلم بحجية الاستصحاب في كلتا الشريعتين ففي مثل ذلك لا بأس بإجراء الاستصحاب لعلمه بأنه ملزم بالبقاء على الشريعة السابقة إذا لم يعلم بارتفاعها ذلك لأن الاستصحاب حجة في كلتا الشريعتين.

* * * * * * *

(٥٢) ذكر المرحوم المشكيني في تعليقته على الكفاية ((وإن كان (توجد حجية الاستصحاب لإثبات الشريعة السابقة) من اللاحق (يقصد الشرع اللاحق) لزم الخلف؛ لأنه اعتراف بحقّية الشرع اللاحق، وهذا هو المراد من قوله بعد ذلك (والإتكال على قيامه في شرعنا لا يكاد يجد به إلا على نحو المحال).

وعلق عليه بـ (أقول) إنه يلزم الخلف إذا تمسك به من باب كونه حجة بالتفصيل، وأما إذا تمسك به من باب أحد طرفي العلم الإجمالي؛ بأن الحجة – حينئذٍ – إما هو الشرع السابق فتكون احكامه في حقه واقعية، وأما اللاحق فتكون تلك الأحكام أحكاماً ظاهرياً؛ بمقتضى قيام الدليل فيه على إبقاء كل ما كان متيقناً سابقاً، وشك [فيه] لاحقاً، فلا يلزم الخلف.

نعم يرد عليه: أنه على تقدير حقّية اللاحق علم اجمالاً بوجود النسخ في احكام الشرع السابق، إلا أن يقال: أنه ممنوع، أو أن جميع أطرافه غير مبتلىً به أو غير ذلك مما يزاحم تأثير العلم الاجمالي.

أقول: وهذا الكلام إنما يصح في استصحاب أحكام الشريعة السابقة لا استصحاب النبوة السابقة كما قرره في نفس التعليقة .. فراجع.

والنسخ المذكور الذي جعله مورداً للإيراد يختص بالأحكام كما هو واضح ومن هنا لا يرد الخلف، لأن إثبات الأحكام للشريعة السابقة وإبقائها بالاستصحاب هو حكم ظاهري، وهو كان على يقين سابق بالأحكام وشك لاحق في بقائها بعد طرو الشريعة اللاحقة، على أن حجية هذا الاستصحاب لا

تتمحض من الشريعة اللاحقة ليلزم الخلف بل هي محتملة أن تكون منها، ومحتمل أن يكون من الشريعة السابقة.

ومع ذلك يمكن أن يقال: بأن حجية دليل الاستصحاب إما في الشريعة السابقة فهو غير مفيد لفرض ثبوت الأحكام باليقين عنده فلا حاجة للاستصحاب على تقدير أنه غير شاك في بقائها.

وإن كانت حجيته من شرعنا فهو اعتراف بحقيته، وبه يلزم الخلف.

قوله (قده): ((الثالث عشر: أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام، لكنه ربما يقع الإشكال والكلام فيما إذا خُصّص في زمان، في إن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام: تارة يكون – بملاحظة الزمان – ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستقرار والدوام، وأخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذلك العام، وكذلك مفاد مخصّصه: تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه، وأخرى على نحو يكون مفرداً ومأخوذاً في موضوعه.

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالته؛ لعدم دلالة للعام على حكمه؛ لعدم دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق، من دون دلالته على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال الا لاستصحابه.

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه – كما إذا كان مخصِّصاً له من الأول – لما ضر به في غير مورد دلالته، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته، فيصح التمسك بـ ((أوفوا بالعقود)) ولو خصِّص بخيار

المجلس ونحوه، ولا يصح التمسك به فيما إذا خصِّص بخيار لا في أوله، فافهم)).

الثالث عشر: في استصحاب حكم المخصِّص

لا اشكال في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام إما لوروده عليه وإما لحكومته على الخلاف الذي سيأتي في تتمة الاستصحاب، فلو ورد إذا شككت فأبن على الأكثر، فإذا فرض إن المكلف شك في صلاته بين الثلاث والأربع فلا يمكنه التمسك باستصحاب عدم الاتيان بالرابعة بل يلزمه البناء على الأربع بمقتضى الدليل السابق وهو دليل اجتهادي وارد أو حاكم على الاستصحاب إذ هو أصل عملي ومع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة الى الأصل العملي وهذا واضح.

وإنما الإشكال فيما إذا قال المولى أكرم كل عالم، وقال: لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة، فأنه في مثل ذلك إذا أنقضى يوم الجمعة وجاء يوم السبت فسوف يحصل الشك في وجوب إكرام زيد وعدمه، فإن مقتضى العام هو وجوب إكرام زيد يوم السبت بينما مقتضى الاستصحاب لا تكرم، هو عدم اكرامه، فهل يرجع الى عموم العام ليقال بوجوب اكرامه أو يرجع الى استصحاب المخصص ليقال بعدم وجوب أكرامه، وبعبارة هل يرجع لاستصحاب حكم الخاص.

والتحقيق: أن يقال: إن لكل من العام والخاص صورتين، إما صورتا العام فباعتبار إن الزمان تارة يلحظ بالنسبة الى حكم العام على نحو مكثراً لافراده، (وأخرى) يؤخذ على نحو يكون ظرفاً لحكم العام من دون أن يكون مكثراً لإفراده، ومثال الأول: ما لو قيل ((أكرم كل عالم في كل يوم)) فأن الدليل المذكور له عمومين، أحدهما أفرادي والآخر زماني فلو فرض إن أفراد العالم ثلاثة مثلاً وأفراد

الأيام عشرة، فمقتضى العموم الافرادي المستفاد من كلمة كل عالم أنه يجب إكرام هذا العالم ويجب إكرام ذاك العالم وهكذا ومقتضى العموم الازماني المستفاد من ((كل يوم)) هو أنه يجب أكرام العالم الأول في هذا اليوم ويجب اكرامه ايضاً في الايام الباقية بالتتابع ويكون لكل فرد عشر وجوبات للاكرام، وبذلك يكون عدد أفراد الدليل أكرم كل عالم، كل يوم، ثلاثين فرداً.

ومثال الثاني: ما لو قيل ((أكرم كل عالم)) فمفاده وجوب أكرام هذا الفرد وجوباً مستمراً من أول زمان صدور الدليل الى اقصى الزمان، ووجوب اكرام ذاك الفرد الى أقصى الزمان وبذلك تكون أفراد الدليل ثلاثة لا أكثر.

وأما صورتا الخاص فباعتبار أنه (تارة) يكون يوم الجمعة قيداً للاكرام بحيث يصبح المعنى هكذا ((عدم الاكرام المقيد بيوم الجمعة واجب))

(وأخرى): يكون يوم الجمعة ظرفاً للوجوب فيكون المعنى هكذا ((عدم الوجوب ثابت في يوم الجمعة للاكرام)) وبذلك تكون مجموع الصور أربع وهي:

الصورة الأولى: أن يكون الزمان ظرفاً في العام وفي الخاص.

الصورة الثانية: أن يكون الزمان مكثراً في العام وقيداً في الخاص.

الصورة الثالثة: أن يكون الزمان ظرفاً في العام وقيداً في الخاص.

الصورة الرابعة: أن يكون الزمان مكثراً في العام وظرفاً في الخاص.

أما الصورة الأولى: فيتمسك باستصحاب حكم الخاص وعدم جواز الرجوع الى العام، وجواز التمسك باستصحاب الخاص باعتبار إن الموضوع في الخاص هو ذات عدم الإكرام لا عدم الإكرام المقيد بيوم الجمعة، ومعلوم إن ذات عدم الإكرام في يوم الجمعة هو نفسه في يوم السبت، وأنهما واحد فيجري الاستصحاب الى يوم السبت بلا مانع**(٥٣)**.

وعدم جواز الرجوع الى العام باعتبار أن زيداً العالم له حكم واحد مستمر ولا دليل على دخوله في العام بعد خروجه منه لأن أكرامه في يوم السبت لم يلحظ فرداً مستقلاً حتى يقال بأنه كان داخلاً في العام أولاً وخروجه ليس معلوماً فأن خرج عن العام في يوم الجمعة فلا مانع من بقائه تحته يوم السبت.

هذا فيما لو كان الخاص قاطعاً لحكم العام في الوسط، وأما لو كان قاطعاً له في الابتداء فحينئذٍ يلزم التمسك بعموم العام، فمثلاً البيع الغبني قبل ظهور الغبن لازم ولكن بعد ظهور الغبن في الاثناء يصير البيع جائزاً ويقطع لزوم البيع، فدليل العام وهو قوله تعالى ((وأوفوا بالعقود)) ينقطع حكمه وهو اللزوم في الاثناء بسبب دليل الخيار وفي مثل ذلك يتم ما تقدم، فيقال أن البيع الغبني إذا شك في بقائه على الجواز بعد ظهور الغبن بمدة يمكن للمغبون اعمال الخيار فيها ولكن لم يعمله، فيشك في بقاء خيار الغبن، فلا دليل على دخول هذا الفرد من حكم العام بعد خروجه منه فيتمسك باستصحاب بقاء الخيار.

وأما في مثل خيار المجلس والحيوان الذي يكون موجباً لجواز العقد من أول وقوعه الى مدة ثلاثة أيام، لا أنه يكون موجباً للجواز بعد لزوم العقد – اي في الوسط – وهنا لا بأس بالتمسك بدليل العام فيما إذا شك في بقاء الجواز الى الليلة الأخيرة من اليوم الثالث ولا يلزم من ذلك دخوله تحت العام بعد خروجه منه بل يكون أول أزمنه دخوله فيه وبعد الثلاثة، ثم أمر بالفهم(٥٤).

* * * * * * *

(٥٣) أعترض في العناية على حكم الصورة الأولى بقوله (وفيه) إن المرجع على ما حققناه هو الإطلاق الأزماني المنعقد للعام بمقدمات الحكمة، نعم إذا

فرض عدم إنعقاد الإطلاق له وعدم ظهوره في الاستمرار والدوام كان المرجع حينئذٍ استصحاب حكم الخاص إن توفرت أركانه وإلا سائر الأصول.

أقول: كون العام مطلقاً له عموم ازماني، غير واضح في لسان الأدلة وإنما هو مجرد تصور لا واقع موضوعي له في لسان الأدلة، وإما الإطلاق المنعقد بمقدمات الحكمة فلا أثر له لعدم كون المولى في مقام البيان من هذه الجهة.

ولو فرض قيام الأدلة على العموم الازماني فأنه إنما يتصور في العموم المجموعي لا الافرادي، فمثلاً قوله ((أكرم العلماء كل يوم)) طاهر في اعتبار إكرام المجموع بما هو مجموع ولو بضميمة القرينة كل يوم، ومعنى ذلك استمرار العام في مورد ورود الخاص، ورفع ظهوره في العموم وبعد زمان الخاص يبقى العام على عمومه، فيكون هو المرجح.

ويمكن أن يقال: بأن الخاص الخارج عن عموم العام من حيث الاستمرار لا من حيث فردية الخاص، فاستمراره منقطع في مورد الخاص، لا أن العام غير شامل للخاص في غير مورد خروجه.

وبعبارة: يمكن أن يقال بأن عموم العام بالنسبة للزمان بدلياً كما هو الغالب في التكاليف، وقد اشار الى هذا المشكيني[1]، وعليه فلا يرد ما توهمه البعض، من أن حكم العام يكون من قبيل وحدة المطلوب بالنسبة الى اجزاء الزمان، فلا يعقل ثبوته بعد عدم الحكم في جزء الزمان حسب دلالة الخاص.

هذا وسيأتي مزيد تحقيق في هذا المطلب إن شاء الله.

---

[1]) ت٧٤١ – الكفاية ج٤ ص٥٩٢

(٥٤) ما يمكن أن نفسر به الفهم:

أولاً: ما ذكره في العناية: من أنه اشارة الى ضعف ما ذكره من التفصيل في قاطعية حكم الخاص للعام من كونه من الوسط أو الاول، فيرجع في الثاني الى عموم العام ... الخ (فأن كان) هو بمنزلة العموم الازماني في وجوب الأخذ به والرجوع اليه وقد عبرنا عنه بالاطلاق الازماني المنعقد بمقدمات الحكمة فيتمسك به حينئذٍ مطلقاً حتى فرض كون الخاص قاطعاً لحكم العام وذلك اقتصاراً في الخروج عنه على القدر المتيقن (وإن لم يكن) هو بمنزلة العموم الازماني فلا يكاد يرجع اليه حتى في فرض كون الخاص مخصصاً للعام من الأول بل يرجع الى استصحاب حكم المخصص الى إن ينتقض اليقين باليقين فتأمل جيداً[١].

ولعل وجه التأمل بأن الرجوع اليه، لا يصدق الا بعد العمل به والفرض أنه غير معمول به من الأول، أو لعله أن ما فرض كونه عاماً ليس بعام.

وثانياً: ما اشار اليه المشكيني من أنه للإشارة الى ضعف كلام المصنف بضعف العام فيما كان المخصص من الوسط بدعوى عدم شموله للفرد بعد التخصيص بدعوى كونه فردين من العام باعتبار الزمان الأول والثاني لتخلل العدم في البين وقد فرض كونه ملحوظاً إثباتاً فرداً واحداً ولا يكون الواحد أثنين مع ان لزوم كونه فردين متساوي النسبة الى الزمان الأول والثالث فما المرجِّح لشمول العام للأول دون الثاني، فإذا لم يكن مرجّح في البين فلازمه سقوط الفردين بحسب الدخول في العام لا تعين الزمان الأول، مضافاً الى أن ما انعقد

---

[١]) العناية ج٥ ص٢١٨

ظهور للعام، وقد لوحظ زيد – مثلاً – فرداً واحداً ولا يوجب التخصيص الخارجي بإخراج زمان واحد أو متعدد –تكثر الفرد أبداً لأنه قاطع الحجية بالنسبة الى بعض الأزمان– لا يوجب الانقلاب للظهور.

أقول: وهذا ما ذكرناه في التعليقة السابقة، وهو الايراد على كلام المصنف لا الأول.

وثالثاً: لعله للإشارة الى ضعف قوله إذا كان مخصصاً له من الأول لاحتمال أن يكون عموم العام بالنسبة الى الزمان بدلياً.

قوله (قده): ((وإن كان مفادهما على النحو الثاني، فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام؛ لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من افراده، فله الدلالة على حكمه، والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

وإن كان مفاد العام على النحو الأول، والخاص على النحو الثاني، فلا مورد للاستصحاب، فإنه وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً، إلا أن انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالته، من إسراء حكم موضوع الى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع، ولا مجال – أيضاً – للتمسك بالعام لما مر آنفاً، فلا بد من الرجوع الى سائر الأصول.

وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام؛ للاقتصار في تخصصه بمقدار دلالة الخاص، ولكنه لو لا دلالته لكان الاستصحاب مرجعاً؛ لما عرفت من أن الحكم في ظرف الخاص قد أخذ على نحو صحّ استصحابه، فتأمل تعرف إن إطلاق كلام شيخنا العلامة – اعلى الله مقامه – في المقام نفياً وإثباتاً، في غير محله)).

وأما حكم الصورة الثانية، فيتمسك فيها بحكم العام، لأن أكرام زيد في يوم الجمعة فرد من العام، واكرامه يوم السبت فرد آخر، وقد علم بخروج الأول من حكم العام والفرد الثاني لم يعلم خروجه فيكون الشك عند احتمال خروجه شكاً في

التخصيص الزائد والمرجع فيه عموم العام بلا محذور لأن الخاص لا دلالة له على حكم يوم السبت حسب الفرض فلا مجال للتمسك باستصحاب حكم الخاص لاختلاف الموضوع لأن عدم الاكرام المقيد بيوم الجمعة مغاير لعدم الإكرام المقيد بيوم السبت.

ولك أن تقول لدلالة حكم العام بعمومه الازماني على حكم يوم السبت بالنسبة لزيد ولا دلالة لحكم الخاص على خلافه.

وأما حكم الصورة الثالثة: وهو ما كان الزمان طرفاً للعام وقيداً في الخاص فلا يجوز الرجوع فيها الى العام ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لحكم الخاص بل لابد من الرجوع الى سائر الاصول.

أما أنه لا يجوز الرجوع الى العام فباعتبار إن الزمان في العام أخذ ظرفاً ولم يؤخذ مكثراً، فلا عموم ازماني للعام، وأما عدم الرجوع الى الاستصحاب فلأن المفروض أن الزمان قيداً لموضوع الخاص فالحرمة متعلقة بزيد المقيد بيوم الجمعة فلا يمكن سحبها الى موضوع آخر وهو الحرمة المتعلقة بزيد المقيد**(٥٥)** بيوم السبت.

وأما حكم الصورة الرابعة: وهي ما كان الزمان مكثراً في العام وظرفاً في الخاص فالمرجع فيها هو عموم العام الأزماني، لأن خروج اكرام زيد يوم الجمعة وأن كان متيقناً إلا أن خروجه في يوم السبت غير معلوم لعدم كون الزمان قيداً لموضوعه بل هو ظرف لحكمه – أي حكم الخاص – وعليه فيكون الشك في خروجه عن حكم العام شكاً في التخصيص الزائد.

وعدم جواز التمسك بالاستصحاب واضح فبعد وجود الدليل الاجتهادي وهو العام بعمومه الازماني فلا تصل النوبة الى الحكم باستصحاب حكم الخاص ولكن لا من جهة عدم المقتضي بل المقتضي موجود لأن الزمان ليس قيداً لموضوعه، بل من جهة المانع، وهو عموم العام.

هذا هو تحقيق المصنف في المقام، ومنه تعرف بأن إطلاق الحكم من الشيخ الانصاري (قده) غير تام، فقد ذكر (قده) بأن الزمان في العام إن كان مكثراً للافراد فيرجع اليه دون الاستصحاب وإن لم يكن مكثراً فيرجع الى الاستصحاب.

ويرد عليه، فأن ما ذكره من الرجوع الى الاستصحاب فيما كان العام ليس له عموم ازماني غير تام على اطلاقه إذ لابد من ملاحظة الخاص وإن الزمان فيه مقيد لموضوعه، فلا يجري الاستصحاب، وإن لم يكن مقيداً لموضوعه بل كان ظرفاً لحكمه فيجري الاستصحاب، وهكذا ما ذكره من أن الزمان إذا كان مكثراً في العام فلابد من الرجوع اليه لا الى الاستصحاب غير تام على اطلاقه، فأن الزمان إذا لم يكن قيداً لموضوع الخاص فلا بأس بالتمسك بالاستصحاب لو لا المانع وهو عموم العام، فما نفاه مطلقاً من عدم الرجوع الى الاستصحاب غير تام وما أثبته من الرجوع الى العام على إطلاقه أيضاً غير تام.

* * * * * * * *

(٥٥) علق في العناية على حكم الصورة الثالثة بالقول (وفيه) إن المرجع على ما حققناه هو الاطلاق الازماني المنعقد للعام بمقدمات الحكمه فإن لم يكن له إطلاق فالمرجع حينئذٍ سائر الأصول.

ويلاحظ عليه ما مر سابقاً بأنه لا أثر للإطلاق المنعقد بالمقدمات لعدم تمامية مقدمات مثل هذا الإطلاق.

ولكن يبقى المرجع هو عموم العام لكون خروج المخصص عن حكم العام لا باعتبار فرديه العام بل باعتبار تطبيق حكم العام عليه في ظرف الخاص.

وسيأتي ايضاح أكثر في البحث فانتظر، إن شاء الله تعالى.

قوله (قده): ((الرابع عشر: الظاهر أن الشك – في اخبار الباب وكلمات الاصحاب – هو خلاف اليقين، فمع الظن بالخلاف – فضلاً عن الظن بالوفاق – يجري الاستصحاب، ويدل عليه – مضافاً الى أنه كذلك لغة، كما مر في الصحاح، وتعارف استعماله فيه في الاخبار في غير باب– قوله عليه السلام في اخبار الباب: ((ولكن تنقضه بيقين آخر))؛ حيث أن ظاهره أنه في بيان تحديد ما يُنقض به اليقين، وأنه ليس إلا اليقين، وقوله أيضاً: ((لا حتى يستيقن أنه قد نام)) بعد السؤال منه عليه السلام عما ((إذا حُرك في جنبه شيء وهو لا يعلم))؛ حيث دل بإطلاقه –مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمارة الظن، وما إذا لم تفد؛ بداهة أنها لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له أحياناً– على عموم النفي لصورة الإفادة، وقوله عليه – السلام – بعده: ((ولا تنقض اليقين بالشك)) أن الحكم في المغيى مطلقاً، هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى.

وقد أستدل عليه – أيضاً – بوجهين آخرين:

الأول الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، على تقدير اعتباره من باب الأخبار.

(وفيه): أنه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الأصحاب على الاعتبار؛ لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه)).

الرابع عشر: في المراد من الشك

الظاهر أن المراد من الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب ليس هو تساوي الطرفين كما هو معناه عند المناطقة بل المراد غير العلم، أي حتى مع الظن بالخلاف**(٥٦)** فضلاً عن الظن بالوفاق، فإذا لم يكن علم بانتقاض الحالة السابقة حاصلاً جرى الاستصحاب حتى مع حالات الظن المتقدمة، والدليل على ذلك وجوه ثلاثة:

الأول: إن الشك لغة كما في الصحاح يراد به خلاف العلم لا خصوص تساوي الطرفين فأنه اصطلاح حادث.

الثاني: إن لفظ الشك أستعمل في مقابل اليقين في أخبار كثيرة.

الثالث: أن أخبار الاستصحاب نفسها تدل على ذلك، فراجع صحيحة زرارة الأولى فإن فيها فقرات ثلاث يمكن الاستفادة ذلك منها.

الفقرة الأولى: قوله (عليه السلام): ((ولكن تنقضه بيقين آخر)) فأنه صريح في أن الناقض لليقين السابق ليس هو إلا اليقين.

لا يقال: لعل المراد من الفقرة المذكورة هو أن يقال بأن اليقين وإن كان ناقضاً لليقين إلا أنه غير منحصر به، فلا مفهوم للفقرة المذكورة على نفي ما عداه.

فأنه يقال: أن ظاهر الفقرة المذكورة أنها في مقام البيان لما يكون ناقضاً لليقين السابق وأنه ليس إلا اليقين لا غير.

الفقرة الثانية: قوله قلت: فإن حرك في جنبه شيء، وهو لا يعلم قال: ((عليه السلام)) لا: حتى يستيقن أنه قد نام)) فإنها ظاهرة في إن الوضوء لا يجب إلا إذا حصل اليقين بالنوم ولا يكفي غيره.

لا يقال: لعل الإمام – عليه السلام - أعتبر حصول اليقين بالنوم في حصول انتقاض الوضوء من جهة عدم حصول الظن بالنوم.

فإنه يقال: إن تحريك شيء في جنب الإنسان مع عدم التفاته الى ذلك إن لم يكن دائماً موجباً لحصول الظن بالنوم فلا أقل من كونه موجباً للظن في بعض الأحيان، ومعه فإن كان الظن بالنوم ناقضاً فالمناسب للإمام عليه السلام الاستفصال من زرارة فيقول له: أنه إذا حُرِّك في جنبه شيء ولم يلتفت بأن حصل له ظن بالنوم فينتقض وضوءه وإلا فلا، مع إن الإمام لم يفصل كذلك، ومع ترك الاستفصال فالكلام المذكور دل بإطلاقه على إن اليقين بالنوم هو الناقض سواءً حصل الظن بالنوم أم لا.

الفقرة الثالثة: قوله: قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: لا: حتى يستيقن أنه قد نام .. ولا ينقض اليقين بالشك أبداً، فإن قوله عليه السلام ((ولا تنقض اليقين بالشك أبداً)) دال على إن الحكم في صورة عدم حصول العلم بالنوم هو عدم جواز نقض اليقين بالشك سواء حصل ظن أم لا**(٥٧)**.

ثم أنه قد استدل على المطلب بوجهين آخرين:

الأول منهما: التمسك بالإجماع بدعوى أنه على تقدير كون مدرك حجية الاستصحاب هو الأخبار، فالعلماء مجمعون على جريان الاستصحاب حتى إذا حصل ظن بعدم البقاء.

ويرده: أولاً: إن ثبوت أصل اتفاقهم غير معلوم فإن أكثر العلماء اعتبروا حجية الاستصحاب من باب حكم العقل ولا يعلم أنه على تقدير تمسكهم بالأخبار يذهبون الى حجية الاستصحاب، وإن حصل ظن بالخلاف.

وثانياً: أنه لو سلم حصول اتفاقهم على ذلك فلا نسلم حصول الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) لأن الاتفاق المذكور من المحتمل أن يكون مدركه هي الوجوه الثلاثة المتقدمة، ومعه فلا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام).

* * * * * * *

(٥٦) قال في العناية: (لو اعتمدنا) في اعتباره – يقصد الاستصحاب – على الأخبار المستفيضة فقط كما فعل الشيخ والمصنف وهو ظاهر المتأخرين غالباً فلا وجه لاعتبار الظن الشخصي بالوفاق بل يجري الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق فإن العقلاء حيث أنهم لا يعملون على طبق الحالة السابقة إلا في خصوص ما إذا حصل لهم الظن الشخصي بالبقاء بل الوثوق والاطمئنان ولكن الأخبار المستفيضة الناهية عن نقض اليقين بالشك مما توسع الدائرة وتجعل الاستصحاب حجة مطلقاً ولو لم يفد الظن بل ولو كان الظن على خلافه.

(وقد تقدم) نظير ذلك عيناً في خبر الثقة فبناء العقلاء فيه وإن كان مستقراً على العمل به في خصوص ما إذا حصل منه الوثوق والاطمئنان وإلا فلا يعملون به تعبداً ولكن الأخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة على حجيته

واعتباره مما توسع الدائرة وتجعله حجة مطلقاً ولو لم يفد الظن بل ولو كان الظن على خلافه فتأمل جيداً[1].

وفيه: إن توسيع دائرة الاستصحاب بناء على حجية بناء العقلاء، معناه حكومة الأخبار على البناء العقلائي، وهو غير مقبول لأن دائرة العقلاء غير دائرة الشرع فلا تكون الأخبار ناظرة للبناء العقلائي لتحكم عليه.

ولوضوح ذلك فمعناه أن الاستصحاب حجة من باب العقلاء إذا أفادت الوثوق والاطمئنان، مع إن ذلك في شؤونهم الحياتية لا في أمورهم التعبدية إلا إذا قيل بجريانها مع عدم ردع الشارع عنها، ولم يردع، وحينئذٍ تصبح هذه الأخبار إرشادية الى حجيته في أمورهم المعاشية، ومولوية في حجيته بأمورهم الشرعية، وتقسيمها، إرشادية ومولوية غير معقول إذ لا دخل للشارع بما هو شارع في الشؤون الحياتية العامة غير المتصلة بالشرع.

نعم لو كان المقصود من كلامه، بأن الشارع عول على قضية عامة ارتكازية أجراها في أحكامه الشرعية مع ما هي جارية في شؤونهم العامة، كان ما أفاده له وجه وجيه.

ولعل وجه التأمل في كلامه لما قلناه قبل الاستدراك.

(٥٧) في عبارة المصنف (قده) تأمل لأنه قال: ((إن الحكم في المغيى ..الخ)) فإن المراد من المغيى هو المغيى بكلمة (حتى) ومعلوم إن المغيى بكلمة (حتى) هو عدم وجوب الوضوء المستفاد من قوله (عليه السلام) (لا) أي لا

---

[1]) العناية ج٥ ص٢٢١

يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه قد نام، وإذا كان المراد من المغيى هو هذا المعنى فعبارة المصنف (قده) لا تكون صحيحة لأنها تكون هكذا وإن قوله (عليه السلام) ((لا تنقض اليقين بالشك)) يدل على إن الحكم في المغيى اي في عدم وجوب الوضوء هو عدم نقض اليقين بالشك مطلقاً، أي وإن حصل الظن بالخلاف، ومعلوم إن هذا لا معنى له؛ ولأجل هذه النكتة لم نفسر المغيى بعدم وجوب الوضوء، بل جعلنا المراد منه هو الإشارة الى قول زرارة: ((قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم)) والمعنى يكون حينئذٍ هكذا فإن قوله (عليه السلام): ((ولا تنقض اليقين بالشك)) يدل على إن الحكم في المغيى أي في صورة عدم حصول العلم بالنوم عند تحريك شيء في جنبه هو عدم جواز نقض اليقين بالشك مطلقاً أي وإن حصل الظن بالخلاف.

قوله (قده): ((الثاني: إن الظن الغير المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه إن وجوده كعدمه عند الشارع، وأن كل ما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، وإن كان مما شك في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق الى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيداً.

وفيه: أن قضية عدم اعتباره لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره، لا يكاد يكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبداً؛ ليترتب عليه آثاره شرعاً لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لابد – حينئذٍ – في تعيين أن الوظيفة أيُ أصل من الأصول العملية من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب، فلا بد من الانتهاء الى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب، ولعله أشير إليه بالأمر بالتأمل، فتأمل جيداً)).

الثاني: إن الظن غير المعتبر الذي فرض حصوله إما أن يكون مما قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس، وأما أن يكون عدم اعتباره من جهة عدم قيام دليل على اعتباره كالشهرة، فعلى الأول: يقال أن معنى قيام الدليل على عدم اعتبار القياس مثلا هو ان وجوده كعدمه، ومعلوم أنه مع عدم وجوده كان يجوز إجراء الاستصحاب فكذا مع وجوده.

وعلى الثاني: يقال: بأن الظن الحاصل من الشهرة الذي يشك في اعتباره يكون بالتالي مرجع رفع اليد عن اليقين السابق بسببه الى رفع اليد عن اليقين بالشك وهو غير جائز بمقتضى دليل ((لا تنقض)).

ويرد على هذا الوجه: إن مقتضى عدم حجية الظن – إما لقيام دليل على عدم اعتباره أو لعدم قيام دليل على اعتباره – هو عدم ثبوت المظنون وعدم ترتيب آثاره، لا ترتيب آثار الشك مع فرض إن الشك ليس بموجود حقيقة**(٥٨)**، ولابد في مثل ذلك أي في فرض عدم دلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب مع الظن غير المعتبر، من عدم الرجوع الى الاستصحاب بل المرجع هو سائر الأصول، ولعل الأمر بالتأمل الذي ذكره المستدل في آخر كلامه لعله للإشارة الى ذلك، فتأمل جيداً**(٥٩)**.

* * * * * * *

(٥٨) أورد في العناية وجهين آخرين على كلام المستدل بالقول.

هذا مضافاً الى ما يرد على قوله، وإن كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك من المسامحة الواضحة، فإن الظاهر من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم نقض اليقين السابق بالشك المتعلق بعين ما تعلق به اليقين لا عدم نقض اليقين بالحكم الفعلي السابق بالشك في اعتبار الظن القائم على خلافه وهو واضح.

(بل) ويرد عليه من جهة أخرى أيضاً وهي تشبثه في الصحيحة الأولى لزراره، فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم فإن ظاهره وإن كان فرض السؤال فيما كان معه أمارة النوم الموجبة للظن ولكن مجرد ذلك مما لا يجدي ما لم ينضم إليه قول الإمام (عليه السلام) في جوابه لا حتى يستيقن ومعه لا يكاد

يكون شاهداً مستقلاً في المسألة غير قوله أعلى الله مقامه ومنها قوله (عليه السلام) لا حتى يستيقن .... الخ[١].

والإيراد الثاني يخص الدليل الأول، فيما يخص الأول الدليل الثاني المتقدم، والظاهر عدم وروده لأن الشك المعتبر في الاستصحاب كما تقدم هو كل ما سوى اليقين، ومنه الظن فيما تيقنه سابقاً وإن كان غير معتبر كالشهرة.

إذ لا دخل لاعتبار الظن القائم على الخلاف، بل الدخل هو لقيام الظن غير المعتبر، وهذا واضح.

(٥٩) ما ذكره المصنف من التأمل جيداً، بعد ان فسر التأمل جيداً الذي ذكره الشيخ الأنصاري في آخر كلامه بالدليل الأول، الى ما أورده عليه.

إلا إن صاحب العناية، قال: ولكنه بعيد عن الظاهر لمكان لفظة جداً فأن الأمر بالتأمل إنما يكون إشارة الى شيء إذا لم ينضم إليه لفظه جداً أو جيداً ونحوهما.

ولما ذكره في العناية وجه وجيه بعد ما سلف منا القول إذ لا دخل ..ألخ.

---

[١] العناية ج٥ ص٢٢٥

قوله (قده): ((تتمة: لا يذهب عليك أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع، وعدم أمارة معتبره هناك ولو على وفاقه.

فها هنا مقامان:

المقام الأول: أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع؛ بمعنى إتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً، كاتحادهما حكماً؛ ضرورة أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء، بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء – بهذا المعنى – لا يحتاج الى زيادة بيان وإقامة برهان، والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض الى موضوع آخر، لتقومه بالموضوع وتشخصه به، غريب؛ بداهة أن استحالته حقيقة غير مستلزم لاستحالته تعبداً والالتزام به شرعاً.

وإما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلا يعتبر قطعاً في جريانه؛ لتحقق أركانه بدونه، نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج الى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجاً إليه في جواز الإقتداء به أو وجوب إكرامه أو الاتفاق عليه.

وإنما الإشكال كله: في أن هذا الإتّحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر

العقل، فلا مجال للاستصحاب في الأحكام؛ لقيام احتمال تغيّر الموضوع في كل مقام شُك في الحكم؛ بزوال بعض خصوصيات موضوعه؛ لاحتمال دخله فيه، ويختص بالموضوعات؛ بداهة أنه إذا شك في حياة زيد شُك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة، بخلاف ما لو كان بنظر العرف، أو بحسب لسان الدليل؛ ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات؛ وإن كان موجباً للشك في بقاء الحكم؛ لاحتمال دخله في موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف، ولا في لسان الدليل من مقوماته)).

((تتمة)) من جملة ما يعتبر في الاستصحاب أمران، إحراز بقاء الموضوع واليقين به، وعدم وجود أمارة من خبر الثقة ونحوه سواء وافقت الاستصحاب أم خالفته وعليه فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في تحقيق حال الشرط الأول، والصحيح أن يقال: إن اعتبار إحراز بقاء الموضوع في الاستصحاب فيه احتمالان لما هو المراد منه:

الاحتمال الأول: أن يراد اعتبار اتحاد الموضوع في القضية المشكوكة والمتيقنة كما يعتبرون اتحادهما في المحمول، وهو الحكم فقولنا ((زيد قائم)) إذا كان القيام لزيد متيقناً في زمان ومشكوكاً في زمان آخر يكون لموضوع واحداً وهو زيد حيث يعلم بثبوت القيام له في زمان ويشك في ثبوته في زمان آخر، فيجري استصحاب بقائه أما إذا كان القيام لزيد متيقناً في السابق، وفي الزمان اللاحق يشك في ثبوته لعمرو لا لزيد فلا يجري الاستصحاب، فإذا كان المراد من الشرط المذكور هو هذا المعنى فاعتباره صحيح لأنه مع عدم وحدة الموضوع لا يكون الشك شكاً في

بقاء القيام لزيد بل يكون شكاً في حدوث القيام لعمرو، ويلزم أيضاً مع عدم وحدة الموضوع عدم صدق لا تنقض اليقين بالشك فيما إذا رفعت اليد عن اليقين السابق، وهذا واضح.

الاحتمال الثاني: أن يراد إحراز وجود الموضوع خارجاً بمعنى إن استصحاب القيام لزيد لا يجري إلا إذا أحرز إن زيداً موجود خارجاً وباق على قيد الحياة فإذا كان المراد من الشرط المذكور هو هذا المعنى فلا نسلم اعتباره فالمكلف وإن كان متيقناً من عدالة شخص في زمان ثم شك في زمان آخر في بقائه على العدالة يجوز له استصحاب بقائه على العدالة لإثبات جواز تقليده حتى وإن لم يتيقن كونه باقياً على قيد الحياة – بناء على جواز البقاء على تقليد الميت – لأن المعتبر في جريان الاستصحاب هو وجود اليقين السابق والشك اللاحق، ومن الواضح إن هذا الركن متوفر في المثال المذكور(٦٠).

نعم: إذا أريد ترتيب جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه ونحوها فلا بد من إحراز بقائه حياً لأن نفس الآثار المذكورة مما يشترط في ترتبها حياة الشخص.

إذن: اعتبار الحياة في مثل ذلك ليس من جهة إن نفس الاستصحاب يعتبر فيه ذلك بل من جهة إن الآثار المذكورة المراد ترتبها بالاستصحاب لا تثبت إلا في حق الحي، وعليه فالصحيح إن الشرط المذكور معتبر بالمعنى الأول وهو وحدة الموضوع ولكن يوجد تساؤل هل إن المدار في وحدة الموضوع على النظر العرفي أو على نظر العقل العملي أو كان نظر الدليل؟(٦١).

لا إشكال في إن المدار ليس على النظر العقلي وإلا يلزم عدم جريان الاستصحاب في الأحكام لو شك في بقائها لأن الحكم الثابت للشيء إنما يحصل الشك في بقائه له من جهة انتفاء خصوصية في الشيء يحتمل دخالتها في موضوع

الحكم بحيث لولاها لا يكون موضوع الحكم متحققاً، ومع هذا الاحتمال فانتفائها يكون موجباً لعدم إحراز بقاء الموضوع.

نعم هذا المحذور لا يتم في استصحاب الموضوعات، فأن حياة زيد أو عدالته إذا كانت متيقنة في زمان ثم حصل الشك في بقائها في زمان آخر فالموضوع وهو زيد يكون بنفسه محفوظاً في زمان الشك من دون تغيير.

وعلى هذا المدار – النظر العقلي – فالاستصحاب يجري في الموضوعات دون الأحكام وهذا بخلاف فيما لو كان المدار النظر العرفي أو على نظر الدليل فإن الشك في بقاء الحكم وإن كان لا يحصل إلا بانتفاء خصوصية يحتمل دخلها في الموضوع بالنظر الدقي – العقلي – إلا أنه من الممكن أن تكون غير دخيلة في الموضوع بنظر العرف أو بنظر لسان الدليل حيث لا تكون الخصوصية المنتفية بنظرهما من مقومات الموضوع.

* * * * * * * *

(٦٠) فرّق صاحب العناية بين معنى الشيخ الأنصاري لبقاء الموضوع وبين معنى المصنف (قدهما) من أنه على معنى الشيخ لا بد من إحراز بقاء الموضوع خارجياً في غير استصحاب وجود الموجودات نظراً الى تحققه سابقاً في الخارج فيعتبر تحققه في اللاحق على نحو تحققه في السابق.

وهذا بخلاف معنى المصنف: فأنه لا يحتاج الى إحراز بقائه في الخارج أصلاً بعد اتحاد القضيتين موضوعاً كاتحادهما محمولاً وذلك لتحقق أركان الاستصحاب بدون ذلك كله[١].

---

[١]) العناية ج٥ ص٢٢٩

ويرد على صياغة الشيخ الأنصاري (قده) في بعض الشبهات الموضوعية، من عدم جريان الاستصحاب لو أريد من بقاء الموضوع إحرازه، فيما يجري على معنى المصنف وقد مر الإشكال عليها في الشبهة الحكمية، من عدم جريانه على كلا المعنيين، فلا نعيده، مثلاً: إذا كان زيد مما تيقنت عدالته في السابق ثم شك في بقاء عدالته وللشك هنا منشآن، الأول هو انه باق على قيد الحياة ولكن يشك في بقائه على العدالة، ولا إشكال في استصحاب العدالة لأن الموضوع وهو معروض المستصحب والحياة محرز التحقيق.

والثاني: يفرض إن الشك من جهة الشك في بقائه على قيد الحياة وهنا يلزم عدم الجريان لعدم إحراز الموضوع وهو الحياة.

نعم يمكن أن يقال: بإجراء استصحاب بقاء الحياة لإحراز الموضوع، نعم: يجري استصحاب العدالة بعد ذلك.

وفيه: أنه بالاستصحاب الأول لا يقين سابق يتحقق به الركن الأول للاستصحاب الثاني، إذ غاية ما يفيده الاستصحاب الأول، هو إحراز الموضوع لكن لا على صفة اليقين الوجداني، بل على صفة الإحراز الظاهري.

فإن قلت: اليقين المأخوذ هو الأعم من التعبدي والوجداني.

قلت: وإن، ومع ذلك يرد عليه بعدم صدق نقض اليقين بالشك لظهوره في فعلية اليقين لا اليقين المراد تحصيله بالاستصحاب .

ولا يرد على صياغة الآخوند ومعنى بقاء الموضوع عنده، فأنه لا مانع من جريان الاستصحاب، وذلك لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وهي عدالة زيد

كانت متيقنة، والآن مشكوكة فيجري الاستصحاب وإن كان موضوعها وهو حياة زيد ليس بمحرز.

وبما ذكرنا تظهر الثمرة بين المعنيين.

(٦١) قال المرحوم المشكيني: هل يمكن فرض الجامع بين اللحاظات الثلاثة – يقصد لحاظ الموضوع دقة وعرفاً، وبحسب لسان الدليل – ولا محذور في إرادته دليل (لا تنقض) أو لا يمكن كما هو ظاهر المتن فيما تقدم في التنبيه الرابع.

وجهان: أقربهما الأول؛ لأن الجامع نقض اليقين بالشك المساوق للشك في البقاء، ولا محذور في إرادته – أيضاً – من جهة تعدد اللحاظ في مقام الاستعمال أو غيره، فيكون المقام بعينه مثل ما لو أمر بتعظيم العالم – مثلاً – حيث أن مصاديق التعظيم تختلف باختلاف الطوائف بحسب عاداتهم المألوفة عندهم[1].

ويمكن أن يلاحظ عليه: بأن إمكان الجامع وإرادته من دليل لا تنقض قد يطبقه المفتي على النظر الدقي فيما لا يراه المقلّد على ذلك النظر بل يراه على النظر العرفي، فأي طريق أحق بمصداقيته للجامع؟

---

[1]) تعليقة مشكيني رقم ٧٥٤ كفاية ج٢ ص٦١٣ – تحقيق الخفاجي

قوله (قده): ((كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل – بنظر العرف بخصوصه – موضوعاً، مثلاً: إذا ورد: ((العنب إذا غلى يُحرم)) كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب، ولكن العرف – بحسب ما يرتكز في أذهانهم، بسبب ما تخيلّوه من المناسبات بين الحكم وموضوعه – يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب، ويرون العنبية والزبيبية من حالاته المتبادلة؛ بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان محكوماً به كان من بقائه، ولا ضير في ان يكون الدليل – بحسب فهمهم – على خلاف ما ارتكز في أذهانهم؛ بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات؛ فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قريبة على صرفه عما هو ظاهر فيه.

ولا يخفى أن النقض وعدمه حقيقة تختلف بحسب الملحوظ في الموضوع، يكون نقضاً بلحاظ موضوع، ولا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين إن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره، من بيان أن خطاب ((لا تنقض)) قد سيق بأي لحاظ.

فالتحقيق: أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب ((لا تنقض)) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي؛ لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات

العرفية، ومنها الخطابات الشرعية، فيما لم يكن هناك دلالة على إن النهي فيه بنظر آخر غير – ما هو الملحوظ في محاوراتهم – لا محيص عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، وإن لم يحرز بحسب العقل، أو لم يساعد النقل فيستصحب – مثلاً –ما يثبت بالدليل للعنب إذا صار زبيباً؛ لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك وإن كان هناك إتحاد عقلاً، كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي فراجع)).

وأما الفرق بين أن يكون المدار هو العرف وبين أن يكون هو الدليل، حيث يظهر الفرق بينهما فيما لو ورد ((العنب إذا غلى حرم)) فإن المفهوم المأخوذ في هذا الدليل هو العنب بمعناه الخاص غير الشامل للزبيب ولكن العرف يفهم بحسب مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في أذهانهم إن الموضوع هو الشامل للزبيب أيضاً ولا يرى خصوصه للحالة العنبية، حالة الطراوة المفقودة في الزبيب، ففي مثل ذلك يظهر الفرق من حيث أنه لو كان المدار على الدليل فلا يجري الاستصحاب في العنب إذا جف وصار زبيباً فلا يمكن الإشارة الى الزبيب ويقال أنه كان قبل جفافه يحرم لو غلى والآن كذلك يحرم لو غلى والوجه واضح إذ إن المأخوذ موضوعاً في لسان الدليل هو العبث وهو لا يصدق على الزبيب فلا اتحاد للموضوع كي يجري الاستصحاب، بخلاف ما لو كان المدار على النظر العرفي فأنه يجري لأن موضوع الحكم بحسب هذا النظر هو العنب والزبيب بحسب ما هو

المرتكز في أذهان العرف من مناسبات الحكم والموضوع ويعتبرون الحالة العنبية والزيبيبية من الحالات المتبادلة على الموضوع فلو لم يكن الزبيب محكوماً بحكم العنب كان ذلك من باب ارتفاع الحكم عن موضوعه عندهم ولو كان محكوماً بذلك كان الحكم باقياً لموضوعه، وينبغي الالتفات إن مناسبات الحكم والموضوع لابد من فرضها بمثابة لا تصلح أن تكون قرينة على صرف لفظ العنب المأخوذ في الدليل الى معناه العام الشامل للزبيب، وإلا كان الموضوع واحداً بحسب الدليل وبحسب نظر العرف معاً.

وقد أتضح من خلال ما تقدم إن عنوان نقض اليقين بالشك قد يصدق بنظر ولا يصدق بنظر آخر كالنظر الدقي مثلاً ومعه فلا بد من تحقيق إن المدار على أي واحدٍ من هذه الأنظار الثلاثة.

والصحيح أن يقال: إن المدار على النظر العرفي لأن دليل ((لا تنقض)) طرح على ناس عرفيين، والطارح للدليل – الإمام عليه السلام – إنسان عرفي أيضاً، ومعه فلا معنى لأن يكون المدار على غير النظر العرفي، وعلى هذا فيجري الاستصحاب في مثال العنب وإن لم يكن هناك وحده بلحاظ الدليل أيضاً أو بلحاظ النظر الدقي، ولا يجري الاستصحاب فيما لو فرض عدم وحدة المحمول عرفاً وإن كان واحداً دقة وهذا كما هو الحال فيما لو كان شيء واجباً في زمان ثم علمنا بزوال وجوبه يقيناً ولكن احتملنا حدوث الاستحباب له مقارناً لارتفاع الوجوب ففي مثل ذلك لا يمكن إجراء الاستصحاب استصحاب بقاء الكلي لأن الوجوب والاستحباب وإن كانا شيئاً واحداً بالنظر الدقي والاختلاف بينهما في الشدة والضعف إلا إن بينهما مباينة عرفاً، كما تقدم ذلك في استصحاب الكلي من القسم الثالث.

قوله (قده): ((المقام الثاني: أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمارة المعتبرة في مورده، وإنما الكلام في أنه للورود أو الحكومة، أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه.

والتحقيق: أنه للورود، فأن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمارة معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك، بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع أمارة على وفقه، ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة.

لا يقال: نعم، هذا لو أخذ بدليل الأمارة في مورده، ولكنه لِمَ لا يؤخذ بدليله، ويلزم الأخذ بدليلها؟!

فأنه يقال: ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله، فإنه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصِّص إلا على وجه دائر؛ إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها، واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به؛ إذ لولاه لا مورد له معها، كما عرفت آنفاً.

وأما حديث الحكومة: فلا أصل، فإنه لا نظر لدليلها الى مدلول دليله إثباتاً؛ وبما هو مدلول الدليل، وإن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً؛ لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها،

كما أن قضية دليله إلغاؤها كذلك، فإن كلاً من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة، هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة، فافهم، فإن المقام لا يخلو من دقة.

وأما التوفيق: فإن كان بما ذكرنا فنعم الإتفاق، وإن كان بتحصيص دليله بدليلها فلا وجه له؛ لما عرفت من أنه لا يكون – مع الأخذ به – نقض يقين بشك، لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك)).

المقام الثاني: في عدم جريان الاستصحاب مع وجود أمارة مخالفة كانت أو موافقة.

لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب مع وجود أمارة في مورده وإنما الإشكال في وجه تقدم الأمارة عليه وأنه هل هو من باب الورود بمعنى أنه بقيامها يرتفع موضوع الاستصحاب؟ أو أنه من باب الحكومة بمعنى إن تقدم دليل الأمارة من جهة نظر دليلها الى دليل الاستصحاب وشارح له؟ أو أنه من باب الجمع العرفي أي التخصيص مثلاً بمعنى تخصيص دليلها لدليله.

والصحيح من هذه الوجوه هو الأول وإن تقدم الأمارة عليه من باب الورود فأن الأمارة القائمة على أن تكون موافقة أو مخالفة له، وارده عليه ففي المخالفة كما لو فرض إن الحالة السابقة للشيء كانت هي الطهارة والاستصحاب يقتضي بقائها عند الشك وقد دلت الأمارة على نجاسته في زمان الشك، فأنه في

مثل ذلك لا يحصل الشك في بقاء الطهارة، بل تيقن بارتفاعها بقيام الأمارة، غاية الأمر أنه يقين تعبدي لا حقيقي ومعه لا يلزم من عدم الحكم ببقائها نقض اليقين بالشك بل يلزم نقض اليقين باليقين.

وإن كانت الأمارة موافقة للحالة السابقة كما لو فرض إن قيامها كانت على طهارة الشيء، ففي مثل ذلك وإن كان بحكم الطهارة إلا أنه ليس من جهة الاستصحاب بل من جهة قيام الأمارة على الطهارة.

لا يقال: إن ما ذكر من تقديمها عليه وروداً إنما يتم لو أخذ بدليلها وترك دليل الاستصحاب وحينئذٍ يلزم أن تكون الأمارة واردة ولكن لماذا لا يؤخذ بدليله فإنه بالأخذ بدليله لا يلزم ورودها؟

فإنه يقال: إن الأخذ بدليله يلزم منه محذور بخلاف الأخذ بدليلها فلا يلزم منه ذلك فيثبت بذلك الأخذ بما لا محذور فيه وهو الأمارة.

أما أنه يلزم الأخذ بالاستصحاب محذور فباعتبار إن الاستصحاب لا يمكن الأخذ به إلا إذا كان مخصصاً لدليل الأمارة، إذا لو لم يكن مخصصاً لكانت الأمارة قابلة للجريان ومع جريانها لا يلزم نقض اليقين بالشك بل يلزم نقض اليقين باليقين، وكونه مخصصاً للأمارة موقوف على اعتباره مع وجود الأمارة كما هو واضح، وكونه معتبراً مع وجود الأمارة موقوف على كونه مخصصاً لدليلها، إذ لو لم يكن مخصصاً لها لكانت الأمارة جارية، ومع جريانها لا يلزم نقض اليقين بالشك حتى يجري الاستصحاب.

إذن: كونه مخصصاً لدليل الأمارة موقوف على كونه مخصصاً لدليلها.

وبكلمة: إن تخصيص الأمارة إما أن يكون بالاستصحاب فيلزم منه الدور المحال، وإن كان بغير الاستصحاب فيلزم منه التخصيص بلا مخصص إذ لا يوجد

ما يتصور كونه مخصصاً للأمارة، إلا الاستصحاب فيدور الأمر بين التخصيص بلا مخصِّصٍ وبين التخصيص بالاستصحاب الذي يلزم منه الدور.

وإما أنه لا يلزم من الأخذ بالأمارة محذور لأن الأخذ بها لا يقتضي إلا أن تكون الأمارة واردة على الاستصحاب، رافعة لموضوعه، وهو مما لا محذور فيه وبذلك يتعين العمل بالأمارة ولا يلزم مخالفة الاستصحاب.

بقي الكلام: في تحقيق الوجهين الآخرين وهما الحكومة والتوفيق العرفي.

أما الحكومة: فيرد عليها إن دليل الأمارة ليس ناظراً الى مدلول الاستصحاب كي يكون شارحاً له على نحو التوسعة أو التضييق، إذ ما يمكن أن توجه به الحكومة أن يقال: بأن معنى حجية الأمارة هو جعلها علماً بناء على مسلك جعل العلمية، ومعه يكون دليلها ناظراً الى دليل الاستصحاب ودالاً على إن الأحكام الثابتة للشك كجريان الاستصحاب في المقام لا يثبت للشك فيما إذا كانت الأمارة موجودة إذ لو لم تكن الأمارة ناظرة الى ذلك فلا معنى حينئذٍ لجعلها حجة وعلماً.

ولكن هذا الوجه باطل لأن معنى جعل الحجية للأمارة هو جعلها منجزّة أو معذرة.

نعم: مدلول الأمارة لا يجتمع مع مدلول الاستصحاب واقعاً فالدليل على حجية الأمارة يكون منافياً لمدلول دليل الاستصحاب، فإذا اقتضى الاستصحاب طهارة شيء ودلت الأمارة على نجاسته فالأخذ بهما غير ممكن، ولكن مجرد هذه المنافاة والمطاردة في عالم الواقع لا تكفي لصيرورة الأمارة حاكمة على الاستصحاب لوجهين: أولهما: إن مجرد كون مدلول دليل الأمارة منافياً لمدلول دليل الاستصحاب لو كان موجباً لحكومة الأمارة عليه لكان هو أيضاً حاكماً على الأمارة لأن مدلول الاستصحاب ينافي مدلول الأمارة أيضاً.

ثانيهما: إن المنافات الواقعية لو كانت هي الموجبة لحكومة الأمارة لكان لازم ذلك عدم حكومة الأمارة على الاستصحاب لو كانت موافقة للاستصحاب لا مخالفة له لعدم تحقق المنافاة في الفرض المذكور، وقد أمر بالفهم لدقة المطلب(٦٢).

وأما الجمع العرفي، فيرد عليه: أنه لو كان المراد به الجمع بين دليل الأمارة ودليل الاستصحاب على نحو الورود فهذا هو المختار، وهو صحيح على ما تقدم، وإن كان المراد به الجمع بينهما على نحو التخصيص بأن يكون دليل الأمارة مخصصاً لدليل الاستصحاب، فيرد عليه.

أنه بقيام الأمارة يرتفع موضوع الاستصحاب أي لا يصدق نقض اليقين بالشك لا إن الموضوع متحقق ولكن الحكم غير ثابت كما هو مقتضى التخصيص أي أن نقض اليقين بالشك ليس صادقاً لا أنه صادق ويكون جائزاً لا ممنوعاً كما هو مقتضى التخصيص.

* * * * * * * *

(٦٢) وما يمكن أن يفسر به الفهم عدة أمور..

الأول منها: ما ذكره المرحوم المشكيني، لعله للإشارة أنه مع قيام الأمارة على شيء يكون مورداً للاستصحاب، فقد دل دليل اعتبارها على إلغاء احتمال الحرمة الذي هو جزء موضوع الاستصحاب لأن موضوعه احتمالها مع احتمال الإباحة.

الثاني: ما أشار إليه في العناية، وظاهره قريب من ما ذكره المشكيني، وإن مقصود الشيخ الأنصاري (قده) من الحكومة هو تنزيل مما ليس بموضوع حقيقة منزلة الموضوع أو تنزيل ما هو الموضوع حقيقة منزلة ما ليس بموضوع أو

هو رفع حكم الدليل المحكوم عن بعض أفراده مع الشرح والنظر بالمدلول اللفظي وهذا مما لا يوجب التخصيص بما إذا كان الاستصحاب مخالفاً للأمارة دون ما إذا كان موافقاً لها كما لا يخفى.

الثالث: لعله للإشارة الى إن ورود الأمارة يرفع موضوع الاستصحاب ولكنه رفع تعبدي شرعي لا وجداني، وهذا المقدار يكفي في تحقق معنى الحكومة، وإن لم يتخالفا، بناء على أنه يكفي في تحقق الحكومة تصرف الدليل الحاكم بموضوع الدليل المحكوم.

قوله (قده): ((خاتمة

لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية وبيان التعارض بين الاستصحابين.

أما الأول: فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الأمارة وبينه، فيتقدم عليها، ولا مورد معه لها؛ للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس وعدم محذور فيه أصلاً، هذا في النقلية منها.

وأما العقلية فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها؛ بداهة عدم الموضوع معه لها؛ ضرورة أنه إتمام حجة وبيان، ومؤمن من العقوبة وبه الأمان، ولا شبهة في أن الترجيح به عقلاً صحيح)).

خاتمة: في نسبة الاستصحاب الى سائر الأصول، وبيان التعارض بين الاستصحابين، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في نسبة الاستصحاب الى سائر الأصول، فلو اجتمع الاستصحاب مع أصل آخر كان المقدم هو الاستصحاب من باب الورود لأنه رافع لموضوع سائر الأصول، وذلك لأن الأصول الثلاثة الباقية أما أن تكون شرعية مأخوذة من دليل شرعي وأما أن تكون عقلية مأخوذة من العقل، أما الأصول الشرعية فموضوعها هو الشك وعدم العلم كما يدل على ذلك البراءة الشرعية مثل قوله (عليه السلام) ((رفع عن أمتي ما لا يعلمون)) فإذا اجتمع الاستصحاب مع البراءة كان دليل الاستصحاب دالاً على تنزيل الحالة المشكوكة

منزلة الحالة المتيقنة، ومع اليقين بها ارتفع موضوع البراءة وهو اللابيان وينقلب الى البيان.

وأما العقلية فموضوعها هو عدم البيان كما في البراءة العقلية القائلة بقبح العقاب بلا بيان، أو عدم المؤمن من العقاب الذي هو موضوع الاحتياط، وعدم المرجح الذي هو موضوع دوران الأمر بين المحذورين كما في التخيير، ومن المعلوم أنه مع قيام الاستصحاب يرتفع موضوع الأصول المذكورة، فيحصل البيان ويثبت المؤمن من العقاب ويوجد المرجح.

ثم إن ارتفاع موضوع هذه الأصول بقيام الاستصحاب هو ارتفاع حقيقي لا تعبدي بخلافه في الأصول الشرعية فأن ارتفاع موضوعها بقيام الاستصحاب تعبدي لا حقيقي ولذا يكون ورود الاستصحاب على الاصول العقلية أوضح منه بالنسبة للأصول الشرعية**(٦٣)**.

* * * * * * * *

(٦٣) قال في العناية: بعد تفصيل الشيخ الأنصاري (قده) حين ذهب الى حكومة الاستصحاب على البراءة الشرعية لكن في الجملة أي بالنسبة الى بعض أدلتها مثل قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وأما بالنسبة الى ما كان مساوقاً لحكم العقل أو بالنسبة الى الأصول العقلية الثلاثة فيكون الاستصحاب وارداً عليها رافعاً لموضوعها من أصله.

(أما التفصيل) بين أدلة البراءة الشرعية فهو حق فما كان مأخوذاً في موضوعه عدم البيان مثل قوله تعالى ما كان الله ليضل قوماً بعد أن هداهم حتى يبين لهم ما يتقون أو إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرّفهم ونحو ذلك

فهو ملحق بالأصول العقلية فيكون الاستصحاب وارداً عليه رافعاً لموضوعه حقيقة.

(وأما حكومة الاستصحاب) على سائر الأدلة الشرعية فهي غير واضحة لنا ولا معلومة وذلك لما علمت من اشتراط الحكومة بالشرح والنظر ولا نظر لأدلة الاستصحاب الى مدلول أدلتها أصلاً.

فالأولى: الالتزام بوروده عليها تعبداً كما تقدم[1].

أقول: ويمكن توضيح حكومة الاستصحاب على الأصول الشرعية.

فإن مفاد دليل الاستصحاب هو بقاء الحالة السابقة المتيقنة في ظرف الشك وأما دليل الأصل فمفاده إن الحكم مرتفع في ظرف الشك مطلقاً وعدم الحجة وبهذا يكون دليل الاستصحاب متصرفاً بدليل الأصل وأنه ليس مطلق الشك مما يرفع موضوع الحكم ولو كانت له حالة سابقة بل خصوص ما ليس له حالة سابقة.

فدليله مفاداً مضيق لمفاد دليل الأصل موضوعاً، وهذا هو معنى الحكومة أو أحد تفسيراتها.

---

[1]) العناية ج٥ ص٢٥٠

قوله (قده): ((وإما الثاني: فالتعارض بين الاستصحابين: إن كان لعدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب فهو من باب تزاحم الواجبين.

وإن كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما: فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر، فيكون الشك فيه مسبباً عن الشك فيه، كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهراً، وأخرى لا يكون كذلك.

فإن كان أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب، فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، وجواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته؛ إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته.

وبالجملة: فكل من السبب والمسبب وإن كان مورداً للاستصحاب، إلا إن الاستصحاب في الأول بلا محذور بخلافه في الثاني، ففيه محذور

التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببي، نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جارياً، فإنه لا محذور فيه – حينئذٍ – مع وجود أركانه وعموم خطابه)).

المقام الثاني: فلو أجتمع استصحابان متنافيان (فتارة) يفرض أنه لا علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما كما لو فرض إن زيداً كان يجب عليه إكرام شخصين وقد شك في زمان لاحق في بقاء هذا الوجوب من جهة عدم قدرته على إكرامهما معاً.

ففي مثل ذلك يجري الاستصحاب لبقاء وجوب اكرامهما غاية الأمر يحصل تزاحم بين الاكرمين بعد استصحابهما.

(وأخرى) كان يعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحد الاستصحابين، كما لو فرض إن هناك ثوباً كان معلوم النجاسة سابقاً فغسل بماء كان معلوم الطهارة سابقاً فإن استصحاب النجاسة للثوب يقتضي بقاؤها واستصحاب طهارة الماء يقتضي بقاء الطهارة للماء ولكنه كان يعلم بعدم بقاء أحدهما، إذ بقاء طهارة الماء لا يجتمع مع نجاسة الثوب، وهنا (تارة) يفرض إن المستصحب في أحدهما أثر للمستصحب في الآخر، (وأخرى) لا يكون كذلك، ومثال الأول هو ما تقدم من الثوب النجس، والماء الطاهر سابقاً، فأن طهارة الثوب مسبب عن طهارة الماء، ومثال الثاني: ما لو كان الأناءان طاهرين ثم علم بنجاسة أحدهما إجمالاً، فعلى الأول: فإن استصحاب طهارة الماء يجري دون استصحاب نجاسة الثوب لأن الشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء فإذا جرى الاستصحاب في

الشك السببي – أي في الماء – وثبت طهارته فلا يبقى شك في نجاسة الثوب بل يعلم بطهارته ولا يكون الحكم بعدم بقاء نجاسة الثوب موجباً لنقض اليقين بالشك بل موجباً لنقض اليقين باليقين.

حيث يرفع الاستصحاب الأول – السببي – موضوع الاستصحاب الأخر المسببي فلا تصل النوبة الى جريان الاستصحاب المسببي(٦٤).

وهذا بخلاف الأخذ بجانب الاستصحاب المسببي حيث يلزم منه أحد محذورين إما التخصيص بلا مخصص أو التخصيص على وجه دائر على ما تقدم بيانه في وجه تقديم الاستصحاب على الأمارة، فإن الأخذ باستصحاب نجاسة الثوب المغسول بماء شك في بقاء طهارته، فإن رفع اليد عن استصحاب طهارة الماء بدون ما يخرجه عن دليل استصحاب فهذا تخصيص بلا مخصص، وإن رفع اليد عنه لأجل كون استصحاب نجاسة الثوب مخصصاً له فهذا دور فأن مخصصية المسببي للسببي مما تتوقف على اعتباره معه واعتباره معه مما يتوقف على مخصصية له وإلا لكان السببي وارداً عليه وهذا هو الدور المحال.

وعليه فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببي دون المسببي لعدم المحذور في الأول كما هو في الثاني.

نعم، لو فرض عدم جريان الاستصحاب السببي لسبب ما فيمكن – حينئذ – جريان الاستصحاب المسببي بلا محذور، وهذا كما لو فرض إناءان كانت الحالة السابقة لهما هي الطهارة ثم علم بنجاسة أحدهما وبعد ذلك غسل الثوب النجس بأحدهما فأنه في مثل ذلك يمكن إجراء الاستصحاب في الشك المسببي أي في نجاسة الثوب بلا مانع لأن الاستصحاب في السبب، وهو طهارة الماء المغسول به الثوب النجس قد سقط بالمعارضة مع استصحاب طهارة الماء في الإناء الآخر وإن لم يكن أحد الاستصحابين أثراً للآخر.

* * * * * * *

(٦٤) قد يقال: بتقديم الأصل السببي على المسببي حكومةً لا وروداً كما عليه المصنف (قده)، وقد قُربِّ بأن دليل الاستصحاب دال على إلغاء الشك فيدل – حينئذٍ – على إلغاء الشك السببي، وحيث كان ذلك سبباً للشك المسببي، فيدل على إلغائه أيضاً، بخلاف دلالته على إلغاء الشك المسببي، فإنه ليس إلغاءً للشك السببي، ومن المعلوم إن الدليل الوارد بلسان نفي الموضوع يكون حاكماً، ولا فرق فيه بين أن يكون هذا الموضوع مشمولاً للدليل الآخر أو لهذا الدليل.

ويرد عليه

١) إن دليل الاستصحاب لا يدل على إلغاء الشك، بل تنزيله منزلة اليقين مع بقائه واقعاً.

٢) لو سلم ذلك فأنه دال على الإلغاء الشك السببي فقط دون الشك المسببي.

٣) إن الحكومة بلسان الشرح والنظر من شرائط الحاكم ولا يتصوران في الدليل الواحد.

٤) إن الحكومة فرع بقاء الموضوع، وقد عرفت عدم بقائه[١].

وفي الإيراد الأول غنى عما ذكره من البقية فأنها لا تخلو من نظر بيِّن.

---

[١]) المشكيني ت٧٦٣ ص٢٢ كفاية ج٥

قوله (قده): ((وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم بالإجمال؛ لوجود المقتضي إثباتاً وفقد المانع عقلاً.

أما وجود المقتضي فإطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال، فأن قوله – عليه السلام – في ذيل بعض أخبار الباب ((ولكن تنقض اليقين باليقين)) لو سُلِّم أنه يمنع عن شمول قوله – عليه السلام – في صدره ((لا تنقض اليقين بالشك)) لليقين والشك في أطرافه؛ للزوم المناقضة في مدلوله؛ ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والايجاب الجزئي، إلا أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه هذا الذيل، وشموله لما في أطرافه، فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسري الى غيره مما ليس فيه ذلك.

وأما فقد المانع، فلأجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب إلا المخالفة الإلتزامية، وهو ليس بمحذور شرعاً ولا عقلاً.

ومنه قد أنقدح: عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلاً أصلاً ولو في بعضها؛ لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً، ففي جريانه لامحالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية، كما لا يخفى)).

وأما إذا لم يكن أحد الاستصحابين من آثار الآخر كما في الاستصحابين العرضيين في أطراف العلم الإجمالي، (فتارة) فيفرض إن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي لا يلزم منه مخالفة عملية قطعية (وأخرى) يفرض أنه يلزم منه ذلك، ومثال الأول: لو علم بنجاسة إناءين ثم علم إجمالاً بطرو الطهارة على أحدهما، ففي مثل هذه الحالة يجري الاستصحابان في الطرفين لاستصحاب نجاسة كل طرف ولا يلزم من جريانهما مخالفة قطعية عملية إذ أقصى ما يلزم من الحكم بنجاستهما هو تركهما، ومن المعلوم إن تركهما مما ليس فيه مخالفة قطعية عملية بطهارة أحدهما المعلومة إجمالاً فإن طهارة الشيء لا تقتضي لزوم ارتكابه.

ومثال الثاني: ما لو كانت الحالة السابقة هي الطهارة ثم علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فإن إجراء الاستصحاب لطهارة كل طرف يلزم منه جواز ارتكابهما معاً وهو مخالفة قطعية عملية للنجاسة المعلومة إجمالاً في إحداهما.

هذا وقد ذهب الشيخ الأنصاري فيما لا يلزم منه مخالفة قطعية عملية الى عدم جواز إجرائهما، وقد ذكر في وجه ذلك: إن روايات الاستصحاب اشتملت على ذيل وهو قوله (عليه السلام): ((ولكن تنقضه بيقين آخر)) وحينئذٍ يقال إن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي وإن كان فيه يقين بالنجاسة وشك في بقائها ومقتضى الصدر في كلام الإمام (عليه السلام) وهو قوله ((لا تنقض اليقين بالشك)) هو إجراء الاستصحاب في كل منهما والحكم بنجاسة كل منهما إلا إن مقتضى قوله (عليه السلام) في الذيل وهو ((ولكن تنقضه بيقين آخر)) هو عدم إجراء الاستصحاب وذلك لأن مقتضى الدليل المذكور هو لزوم نقض اليقين بالنجاسة باليقين بالطهارة المعلومة بالإجمال في أحدهما فإن المفروض أن أحدهما على سبيل الاجمال قد حصل اليقين بطهارته، ومقتضى الذيل المذكور هو الحكم بطهارته لأنه وإن علم بنجاسته سابقاً إلا أنه علم بطهارته لا حقاً، وبما إن هذا

المعلوم بالإجمال يحتمل انطباقه على كل منهما، فيحكم بنجاسة كل منهما بالخصوص مع الحكم بطهارة أحدهما على سبيل الإجمال، والسلب الكلي يناقض الإيجاب الجزئي.

وبعبارة: إن عدم نقض اليقين بالشك في كل منهما يناقض لزوم نقض اليقين باليقين في احدهما، وعليه فيحصل الإجمال في روايات الاستصحاب، فأن مقتضى صدرها، جريان الاستصحاب في كلا الطرفين بينما مقتضى ذيلها عدم جواز ذلك، فجريان الاستصحاب في كل منهما غير ممكن لقصور المقتضي.

هذا ما ذكره (قده) والصحيح امكان جريانهما في كل طرف لوجود المقتضي وفقد المانع(٦٥)، أما وجود المقتضي فباعتبار أنه يوجد في كل طرف يقين بالنجاسة وشك في بقائها ومقتضى ((لا تنقض اليقين بالشك)) هو جريان الاستصحاب في كل منهما، وما ذكره العلامة فيرد عليه:

أولاً: إن ما ذكره من الإجمال غير تام لأن ظاهر الذيل المذكور هو إن اليقين الناقض لابد أن يكون مماثلاً لليقين المنقوض، والمقام ليس كذلك لأن اليقين الناقض إجمالي بينما المنقوض هو اليقين التفصيلي بنجاسة كل منهما.

وثانياً: لو غض النظر عن المناقشة المتقدمة، فيمكن أن يقال: إن محذور الإجمال وإن كان تاماً في نفسه إلا إن جميع روايات الاستصحاب لا تشتمل على الذيل المذكور، بل المشتمل عليه بعضها، ومعه يمكن التمسك بذلك البعض الآخر الذي لا يحتوي على الذيل المذكور فإنه لا إجمال فيه والاجمال في البعض لا يسري الى البعض الآخر غير المجمل(٦٦).

وأما فقد المانع: باعتبار إن اللازم من جريان الاستصحاب في الطرفين ليس هو المخالفة القطعية العملية بل هي المخالفة الالتزامية وهي مما لا محذور فيها شرعاً ولا عقلاً كما تقدم في مباحث القطع، وأما إذا كان إجراء الأصول يلزم منه

مخالفة عملية فلا يجوز اجرائهما في جميع الاطراف للزوم المخالفة القطعية العملية ولا في بعضها للزوم المخالفة العملية الاحتمالية وكلتاهما قبيحة وغير جائزة في نظر العقل لوجوب الموافقة العقلية.

قد مر في مباحث القطع والاشتغال بأن أدلة الأصول العملية قاصرة عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي فلا تكون شاملة لها كما هي شاملة لموارد الشبهات البدوية وقد تقدم تفصيل ذلك.

* * * * * * *

(٦٥) قال في العناية: وإن اعتمدنا في وجه وجوب الاحتياط على معارضة الأصول في أطراف العلم الإجمالي، أو على التمسك بدليل الأصل في كل طرف تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية، فلا تجري الأصول، ولو لم يلزم من جريانها مخالفة قطعية عملية ولا احتمالية وذلك لقصور المقتضي لنفس أدلة الأصول عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي.

(وعليه) فما أدعاه المصنف في المقام من جريان الأصلين فيما لم يلزم منه مخالفة عملية لوجود المقتضي وفقد المانع مما لا وجه له بعد ما عرفت من فقد المقتضي من أصله.

(٦٦) ذكر المصنف (قده) في رد الشيخ الأنصاري (قده) وجوهاً أخرى في حاشية على فرائد الأصول ، نذكر منها

الأول: إن هذا الذيل ليس حكماً تعبدياً، بل هو حكم عقلي قد ذكر تأييداً لما سبق، فلا مفاد له قبال مفاده، بل ذكر تأكيداً له (أنتهى)

يعني: أنه إذا كان تأكيداً فلا يكاد يراد منه معنى منافياً لمؤكده فلا بد أن يراد منه خصوص اليقين التفصيلي؛ حتى لا يكون منافياً له تحقيقاً بمعنى التأكيديه.

وأجاب عنه: (وفيه) أنه وإن لم يكن تعبدياً إلا أنه ليس تأكيداً له، بل هو قاعدة أخرى عقلية نبّه عليها الإمام، وحينئذٍ لا بد من ملاحظة حال العقلاء، وأنهم هل ينقضون العلم التفصيلي بالعلم الإجمالي أو لا؟

ولعله لذلك أمر في آخر كلامه بالفهم[1].

ولعل وجه الفهم في كلامه (قده): أنه على فرض كون الدليل حكماً عقلياً ولكنه لا يكون مؤيداً للأول إلا إذا كان متعلقهما واحد، والأمر ليس كذلك، فإن مفاد الأول حرمة نقض اليقين بالشك، ومفاد الثاني إن نقضه يكون باليقين، نعم لو كان قد قال إن الشك غير ناقض لليقين لكاد للتأكيد وجه وجيه.

هذا مضافاً الى ما مر من المصنف (قده) بأن المقابل للشك هو مطلق ما سواه، مما هو حجة شرعاً وعقلاً، فلا خصوصية لليقين الناقض إلا باعتبار كونه حجة.

ومنه يتضح ما في كلام المجيب المرحوم المشكيني من قوله بأنه لابد من ملاحظة حال العقلاء ..الخ))

كما لا معنى للتفكيك بين الصدر والذيل ليجعل الأول حكماً شرعياً تعبدياً دون الثاني، فإن وحدة السياق قاضية بأن الثاني كذلك تعبدي، أو

---

[1]) المشكيني ت٧٦٤ – كفاية ج٥ ص٢٦

كلاهما عقليان باعتبار إن الصدر يشير الى قضية ارتكازية عامة عند العقلاء، وحينئذٍ لا تكون رواية الاستصحاب دليلاً عليه بل هي مؤيده لبناء العقلاء، والمصنف يقول بأن حجية الاستصحاب للأخبار.

قوله (قده): ((تذنيب

لا يخفى إن مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل، وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصالة صحة عمل الغير .. الى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية – إلا القرعة –تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات؛ لتخصيص دليلها بأدلتها وكون النسبة بينه وبين بعضها عموم من وجه، لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردها، مع لزوم قلة المورد لها جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها؛ إذ قل مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى.

وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها، لأخصية دليله من دليلها؛ لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها، واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً، لا يوجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها، هذا مضافاً الى وهن دليلها بكثرة تخصيصه؛ حتى صار العمل به في مورد محتاجاً الى الجبر بعمل المعظم – كما قيل – وقوة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل.

لا يقال: كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله؟ وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه، وموجباً لكون نقض اليقين باليقين

بالحجة على خلافه، كما هو الحال بينه بين أدلة سائر الأمارات، فيكون ها هنا – أيضاً – من دوران الأمر بين التخصيص – بلا وجه غير دائر – والتخصص.

فأنه يقال: ليس الأمر كذلك، فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة؛ وإن كان من (المشكل) و (المجهول) و (المشتبه) بعنوانه الواقعي، إلا أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق، لا في الجملة، فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة، رافع لموضوعه أيضاً، فأفهم، فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله؛ لوهن عمومها وقوة عمومه كما أشرنا إليه آنفاً، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً)).

تذنيب في تقدم قاعدة التجاوز والفراغ والصحة على الاستصحاب.

إذا فرض إن المصلي شك بعد أن دخل في جزء جديد في أنه أتى بالجزء السابق أو لم يأت به، فمقتضى قاعدة التجاوز هو الإتيان به وعدم الاعتناء بالشك ولكن مقتضى الاستصحاب هو عدم الاتيان به والاعتناء بالشك فيتنافى ذلك، ونفس الكلام يجري في قاعدة الفراغ فإنها تقضي صحة العمل المأتي به بتمام أجزائه بينما يقتضي الاستصحاب عدم الاتيان بالمشكوك، ويجري نفس الكلام في أصالة

الصحة في عمل الغير، فأن استصحاب عدم الاتيان مما لا تتحقق به الصحة ينافي الأصل المذكور.

والصحيح في جريان هذه القواعد في الشبهات الموضوعية في مورد جريان الاستصحاب هو تقديمها عليه بالتخصيص.

والوجه في ذلك: هو إن دليل الاستصحاب عام يدل على أنه كلما كانت هناك حالة سابقة متيقنة وحالة لاحقة مشكوكة جرى الاستصحاب سواءً أكان المورد من موارد قاعدة التجاوز أو الفراغ أو الصحة أو غيرها من القواعد في الشبهات الموضوعية أم لم يكن بينما هذه القواعد ناظرة الى أحد موارد الاستصحاب وهو ما إذا كان الاتيان بالجزء المشكوك بعد التجاوز عنه كما في قاعدة التجاوز فيكون أخص من دليل الاستصحاب وهكذا بقية القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية.

لا يقال: ليس نسبة دليل بعض القواعد الى دليل الاستصحاب هي نسبة الخاص الى العام حتى تخصص دليله بل هي نسبة العموم من وجه، فمثلاً قاعدة اليد تدل على حجية قول صاحب اليد سواءً كان الاستصحاب مما يمكن جريانه كما هو الغالب، فإن الغالب هو أما ثبوت اليد سابقاً متيقنة أو عدمها متيقنة أيضاً، أو مما لا يمكن جريانه كما لو كان المورد من موارد توارد الحالتين، بأن كان الشيء فيما سبق ملكاً له في زمان وليس ملكاً له في زمان آخر ولم يعلم المتقدم منهما عن المتأخر هذا بالنسبة الى قاعدة اليد وأما بالنسبة للاستصحاب فهو شامل لمورد اليد ومورد عدمها، فتكون النسبة هي العموم من وجه ومع كونها كذلك، فلا وجه لتقديمها على الاستصحاب(٦٧).

فإنه يقال: أنه وإن كانت كما ذكر عموم من وجه إلا مع ذلك تقدم القاعدة لوجهين:

الأول: إن قاعدة اليد إذا كانت حجة في مورد عدم جريان الاستصحاب كانت حجة في مورده أيضاً لعدم القول بالفصل.

الثاني: إن مورد التصادق بينهما لا بد من إدخاله تحت قاعدة اليد، إذ لو خرج من دليل قاعدة اليد وادخل تحت دليل قاعدة الاستصحاب لزم من ذلك قلة موارد جريان القاعدة – قاعدة اليد – جداً لأنه من النادر جداً وجود اليد وعدم إمكان جريان الاستصحاب، وهذا بخلاف العكس فأنه لا يلزم منه قلة موارد دليل الاستصحاب، هذا كله بالنسبة الى ما عدا القرعة.

وأما القرعة(٦٨): فإن الاستصحاب مقدم عليها بالتخصيص لا إنها مقدمة عليه بالتخصيص والوجه في ذلك: هو إن دليل الاستصحاب اعتبر فيه وجود الحالة السابقة فيما يعتبر وجودها عدم وجودها في القرعة فيكون أخص منها فيقدم عليها.

لا يقال: بأن الأخصية بالعكس إذ دليل القرعة مختص بغير باب الأحكام فأنها لا تجري فيها إجماعاً، وهذا بخلاف دليل الاستصحاب فأنه عام للأحكام والموضوعات ومعه تكون النسبة بينهما هي العموم من وجه وليس العموم المطلق.

فأنه يقال: إن دليل القرعة وإن كان مختصاً بغير باب الأحكام من جهة قيام الإجماع على ذلك إلا إن دليلها بحسب لفظه عام وشامل لباب الأحكام أيضاً، والمدار في ملاحظة ظاهر لفظ كل من الدليل في نفسه وإن كان لا يمكن الأخذ بظهوره من جهة دليل الآخر كما سيأتي توضيحه في باب التعادل والتراجيح في مبحث انقلاب النسبة.

وبالجملة: دليل الاستصحاب هو المقدم لكونه أخص من دليل القرعة، هذا مضافاً الى كثرة تخصيصات دليلها الى حدٍ وجب وهن عمومه الى درجة قيل أنه لا يمكن العمل بها في مورد إلا مع انجباره بعمل الاصحاب في ذلك المورد، وهذا

بخلاف دليل الاستصحاب فإنه لم تطرأ عليه تخصيصات كثيرة يوجب وهن عمومه.

لا يقال: قد تقدم سابقاً في اجتماع الأمارة مع الاستصحاب، كانت مقدمة عليه لأنه مع قيامها لا يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين فتقدم عليه، والمقام من هذا القبيل فإنه يقال أن دليل القرعة مع جريانه لا يبقى موضوع الاستصحاب فأن القرعة أمارة كسائر الأمارات الأخرى فيدور الأمر بين تقدمها بالورود وبين الأخذ بالاستصحاب اللازم لأحد محذورين هما التخصيص بلا مخصص أو التخصيص على وجه دائر.

فأنه يقال: ليس الأمر كما ذكر فإن القرعة لا تجري إلا إذا كان المورد مشكلاً واقعاً وظاهراً، ولا يكفي كونه مشكلاً بحسب عنوانه الواقعي مع كونه غير مشكل بحسب الظاهر، وفي المقام يقال: إن الشيء المشكوك الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه يخرج بإجراء الاستصحاب فيه عن كونه مشكلاً ظاهراً وإن كان باقياً، وبهذا يكون دليل الاستصحاب هو المقدم من جهة أنه بجريانه يرفع موضوع دليل القرعة، ثم أمر بالفهم(٦٩).

* * * * * * *

(٦٧) قال في العناية في وجه تقديم اليد على الاستصحاب على ما ذكره المصنف (قده) (هذا كله) إن قلنا بكون اليد أصلاً عملياً وأما إذا قلنا بكونها أمارة شرعية كما أشرنا إليه فهي واردة على الاستصحاب رافعة لموضوعه وهو الشك ولو تعبداً ومن الواضح المعلوم أنه لا يكاد تلاحظ النسبة بين الوارد والمورود أو الحاكم والمحكوم أبداً[١].

[١]) العناية ج٥ ص٢٦٨

وهو كما ذكر.

(٦٨) ذكر المرحوم المشكيني (ره) إن الاحتمالات في كيفية حجية القرعة أربعة:

الأول: ما ورد في التهذيب والفقيه عن الكاظم (عليه السلام): ((كل مجهول ففيه القرعة)) قلت: القرعة تخطئ وتصيب، فقال: ((كل ما حكم الله به فليس بمخطئ)).

الثاني: عن طريق العامة ((القرعة لكل أمر مشتبه)) أو ((لكل أمر مشكل)) وهذه الأخبار الثلاثة ضعيفة سنداً، فينحصر وجه الحجية في أمرين:

الأول: جبره بالعمل الاستنادي، وهو غير معلوم.

الثاني: الوثوق بصدور احدهما، وهو غير حاصل مع كون أثنين منهما من العامة.

فالأقوى عدم الحجية، فيكون الاستصحاب حجة بلا مزاحم بلا حاجة الى الوجوه المذكورة في المتن[1].

أقول: والظاهر صحة سند الأول بما لا مجال الى تحقيقه الآن.

مع إن الروايات أكثر بكثير مما ذكرها وبعضها صحيح سنداً، وعليه تكون القرعة حجة، نعم قد يستشكل عليها بأنها خاصة في مورد النزاع، وتمام الكلام محله الفقه.

(٦٩) ما يمكن تفسير الفهم به هو أن يقال:

---

[1]) تعليقة ٧٧٢ المشكيني – كفاية ج٥ ص٣٦

ما ذكره المشكيني (ره) لعله للإشارة الى تحقق الورود من الطرفين إذا كانت أمارة وهو أصل كما هو فرض العبارة، أو الى غيره؛ لما ذكرناه كلاً أو بعضاً.

والظاهر إن القرعة أمارة والاستصحاب أصل[١].

أو ما ذكره في العناية، من عدول المصنف من التخصيص الى الورود وهو ليس أولى من العكس، إذ كما يقال بأن موضوع القرعة هو الإشكال بقول مطلق أي واقعاً وظاهراً فإذا قام الاستصحاب انتفى الاشكال ولو ظاهراً وهذا هو الورود (فكذلك يقال) إن موضوع الاستصحاب أيضاً هو الشك وانتفاء يقين آخر على الخلاف بقول مطلق أي حقيقة وتنزيلاً فإذا قامت القرعة على خلاف الحالة السابقة انتفى الشك وتحقق اليقين الآخر على الخلاف ولو تنزيلاً وهذا هو الورود (وعليه) فلا معنى لورود أحدهما على الآخر وارتفاع موضوعه به وذلك لعدم الترجيح فتصل النوبة الى ملاحظة النسبة بينهما من حيث العموم والخصوص وحيث أن القرعة أعم والاستصحاب أخص فيقدم عليها بالتخصيص.[٢]

أقول: وهذا يعني إن مرتبة الأمارة كمرتبة الاستصحاب مع فرض كونها أمارة، وقد وجه ذلك (بالقول) إن القرعة وإن كانت هي أمارة وقد تقدم ورودها على الاستصحاب ولكنها أمارة قد أخذ في لسان دليلها الشك كما في الاستصحاب عيناً.

---

[١]) تعليقة مشكيني ت٧٧٦ كفاية ج٥ ص٤٠
[٢]) عناية ج٥ ص٢٧٢

ولكنه: غير سديد لاختلاف الشك المأخوذ موضوعاً لكليهما مرتبة ففي الأمارة (القرعة) الشك بدون ملاحظة الحالة السابقة إذ مع ملاحظتها لا تصل النوبة الى القرعة، وعليه فالشك المأخوذ موضوعاً فيها هو في طول الشك المأخوذ موضوعاً في الاستصحاب، ولك أن تقول ((القرعة لكل أمر مجهول مطلقاً)) والاستصحاب ليس كذلك إذ حالته السابقة ليست بمجهولة، مضافاً أنه مبني على كون الاستصحاب أمارة وهو أصل.

الثالث: لعله للإشارة الى ما ذكرناه رداً على العناية، وإن ما ذكره يتم بناء على كون القرعة أصل والاستصحاب أمارة، والأمر بالعكس، فلا تقدم للاستصحاب عليها إلا بما قلناه بأنها مرجع مع فقد الحجة مطلقاً ولو بأصل عملي.

الاستصحاب

الفصل الاول.. وفيه مباحث:

الاول: الاستصحاب منشأ

الاستصحاب من باب الاستفعال، وهو ماخوذ في الاصل من (الصحبة) فيقال: فلان استصحب هذا الشخص؛ أي اتخذه صاحباً مرافقاً له، ويقال استصحب هذا المتاع؛ أي حمله معه.

والنتيجة كل ما لازم شيئاً فقد استصحبه[١] وصحب الرجل صحابه بمعنى رافقه ولازمه، وقد وردت في لسان الشارع بهيئات مختلفة في القرآن مثل (وصاحبهما، صاحبكم) وغيرهما كقوله تعالى ((قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْراً [الكهف : ٧٦])).

وكذا لم ترد هيئة الاستصحاب في السنة الشريفة وانما وردت مادتها بهيئات اخرى، فقد ورد في بعض الروايات (لا بأس ان يصلي الرجل بالثوب وفيه الدم متفرقاً شبه النضح، وإن كان قد رآه صاحبه قبل ذلك)[٢].

وهذه الصيغ لا زيادة في دلالتها عما ذكر في اللغة.

واما الاستصحاب عند الاصوليين كقاعدة، فانما سميت القاعدة عندهم بالاستصحاب لأن العامل بها يتخذ اليقين السابق وهو ما تيقنه سابقاً صاحباً له الى زمان لاحق من اجل العمل؛ فلو تيقن المكلف بحكم او موضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق فشك فيما كان قد تيقن به فيقع المكلف في حيرة بذهاب يقينه السابق في مقام العمل، فهل يعمل على وفق يقينه السابق الذي ربما زال ما تيقن به فيقع في مخالفة الواقع، او لا يعمل على وفقه فينقضي ذلك اليقين بسبب طرو

---

[١]) لسان العرب، مادة صحب ص٣٠٧، وتاج العروس ج٣ ص١٠٥ وغيرهما.
[٢]) الوسائل ج١ ب الطهارات.

الشك ويكون في حل مما تيقنه سابقاً ولكن ربما كان المتيقن باقياً على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع.

ومن هنا لابد من مستند شرعي لرفع هذه الحيرة لدى المكلف، فهل يعمل على وفق اليقين السابق فيجب الاخذ به ويكون معذوراً لو وقع في مخالفة الواقع، او يرجع الى مستند اخر كاصل البراءة مثلاً او الاستصحاب ليطمّنه من التحلل بما تيقنه سابقاً.

وقد جرت سيرة الاصوليين ان القاعدة في مثل هذه الحالة هي الاخذ بالمتيقن السابق عند طرو الشك اللاحق، مع اختلافهم في شروط جريانها وحدودها، وسمّوا هذه القاعدة بالاستصحاب.

قال الشيخ المظفر (قده) بعدما اشار الى ما سبق:

وعليه: فكما يصح اطلاق كلمة الاستصحاب على نفس العمل- الابقاء العملي من الشخص العامل بها- كذلك يصح اطلاقها على نفس القاعدة لهذا الابقاء؛ أي الحكم عملاً، لأن القاعدة في الحقيقة ابقاء واستصحاب من الشارع حكماً لا عملاً، وعليه ينبغي ان يجعل التعريف لهذه القاعدة لا لنفس الابقاء العملي من المكلف العامل بها، لأنه يقال له عامل بالاستصحاب ومجرٍ له، وإن صح ان يقال له: انه استصحب كما يقال له: انه اجرى استصحاب[١].

اقول: وكأنه (قده) يختار من تعريف الاستصحاب، ما ذكره الشيخ الانصاري حيث عرفه بالحكم ببقاء ما كان، وهو على حد تعريف الانصاري (قده) اسد التعريفات، وقد علق عليه المظفر بعد نقله كلامه (قدهما)، قائلاً: وقد اجاد في تفسير الابقاء بالحكم بالبقاء ليدلنا على ان المراد من الابقاء الابقاء حكماً من

[١]) اصول المظفر ج٤ ص٢٧٦.

قبل الشارع الذي هو القاعدة، لا الابقاء عملاً الذي هو فعل المكلف العامل بها، وهو مختار صاحب الكفاية ايضاً.

كما ويتضح منه انه اصل عملي ويكون وظيفة للشاك في مقام العمل، حيث يكون موضوعه الشك في شيء متيقن سابقاً من غير ان يكون اعتباره لاجل التحفظ على الواقع كالاحتياط، ولا طريقاً مجعولاً وحينئذ يكون اطلاق الحجة عليه غير صحيح كاطلاق الحجة على اصالتي الطهارة والحلية.

نعم من جعله اصلاً عملياً صرفاً دون احد الامرين المتقدمين من التحفظ والاصابة.

بناء على ذلك فتعريفه، ابقاء ما كان مما لا مانع منه سواء اريد منه الابقاء العملي الذي هو وظيفة المكلف او الحكم بالابقاء من قبل الشارع[1].

ويلاحظ عليه.. أولاً: انه على هذا التقدير لا يصح الا ابقاء ما كان اذ هو وظيفة المكلف لا الحكم بالابقاء، اذ الشارع له ان يحكم بالبقاء لا ان يحكم بالابقاء الذي هو فعل المكلف.

وبعبارة: انه لا يصح ان يعبر عنه بالابقاء على جميع المباني، وذلك لأن المراد منه الابقاء العملي من المكلف فليس بهذا هو مورد حكم العقل لأن المراد منه اذعانه واقراره، واذعانه انما هو في بقاء الحكم لا بابقائه من قبل المكلف، وحكم العقل غير ناظر الى العمل، وإن كان المراد منه الابقاء غير المنسوب الى المكلف.

فقد يعترض عليه بأنه لا جامع بين الالزام الشرعي (كالوجوب بالابقاء) الذي هو متعلق بالبقاء العملي، وبين البناء العقلائي والادراك العقلي، لانهما يدلان على الالزام لا انه نفس الالزام.

---

[1]) الاستصحاب- السيد الخميني (قده) ص٢.

واجيب عنه: بأن الاستصحاب هو القاعدة المجعولة في ظرف الشك بما تيقن سابقاً وهما في معناها ومحتواها واحدة على جميع المباني، غاية ما هناك الدليل عليها مختلف فتارة الاخبار واخرى البناء العقلائي وثالثة حكم العقل المستكشف منه حكم الشرع.

وثانياً: فقد اشار هو (قده) الى ذلك ايضاً انه على هذا يكون الاستصحاب مسألة فقهية ولو في الاستصحابات الحكمية، ويكون وظيفة عملية لا نظر لها الى الواقع ولا حجة عليه.

وبعبارة اخرى: يكون الاستصحاب هو مدلول الدليل لا انه دليل على الحكم فلا يصح توصيفه بالحجة.

نعم لو اريد منه التحفظ على الواقع كالاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص، او طريقاً كاشفاً عن الواقع كالامارات فهو مسألة اصولية، ويصح حينئذ اطلاق الحجة عليه، لأن معنى الحجة هو كون الشيء منجزاً للواقع بحيث لو خالفه مع قيامه عليه استحق العقاب عليه[١].

ومثل له بخبر الثقة، بانه طريق الى الواقع وحجة عليه، واما ايجاب العمل على طبقه فهو شيء اخر، والعمل به شيء ثالث، فلا يصح ان يقال: ان خبر الثقة هو وجوب العمل على طبقه او العمل على طبقه، فكذلك الاستصحاب.

ومن هنا فرّق في تعريف الاستصحاب بين ان يكون أصلاً او امارة فقد عرفه على الاخير بأنه الكون السابق الكاشف عن متعلقه في زمن الشك.

واما بناءً على كونه أصلاً عملياً فهو اليقين السابق غير الكاشف عن الكون اللاحق او هو الشك المسبوق به.

---

[١]) الاستصحاب- السيد الخميني (قده) ص٢.

ويمكن الرد عليه: بأنه حجة ولو بالمعنى اللغوي- أي ما يصح الاحتجاج به- وهذا المقدار يكفي في صحة توصيف الاستصحاب بالحجة، اذ لا معنى لكون قاعدة العمل دليلاً على شيء مثبتة له، بل هي الامر المجعول من قبل الشارع فتحتاج الى اثبات شرعي كسائر الاحكام التكليفية من هذه الجهة، ولكنه نظراً الى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذراً للمكلف اذا وقع في مخالفة الواقع كما يصح الاحتجاج بها على المكلف اذ لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة.

وبهذا يصح توصيف سائر الاصول العملية والقواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فانها توصف بالحجة في تعبيرات الاصوليين ومما لا شك لا يقصدون بها الحجة في باب الامارات.

فإن قلت: انه لا يبقى فرق بين الاستصحاب وسائر الاحكام التكليفية، فانها مدلولة لدليلها.

قلت: بل الفرق قائم من جهة عدم صحة توصيف الاحكام بالحجة مطلقاً حتى بالمعنى اللغوي، لأن الحجة فيها هو الدليل عليها لا نفس الاحكام حتى بالمعنى اللغوي.

وبعبارة اخرى: ان الاحكام الشرعية من وجوب الصلاة والصيام ونحوهما إما ان يمتثلها المكلف او يعصيها، ومع عصيانها فهو غير معذور عنها، واما الاستصحاب فيحتج به عليه لو لم يعمل به ووقع في مخالفة الواقع، ويعذر لو عمل به ووقع في مخالفة الواقع؛ فهو منجز للواقع في حال الاصابة ومعذر في حال الخطأ.

ومن هنا صح توصيفه بالحجة دونها، وهو قريب من جعل الاحتياط في الشبهة البدوية لاجل التحفظ على الواقع ولو كان أصلاً عملياً.

وهل في جعل الاستصحاب دليلاً على الحكم كما اعتاد الاصوليين وليس خبر زرارة الدال على الاستصحاب هو الحجة؟

قال في التقريرات: اذ قد يترتب على ذلك اثر عملي، وذلك عندما يكون الدليل نفس خبر الثقة فاذا وجد معارضاً له فلابد ان تلحظ النسبة بينه وبين الخبر وليس بينه وبين دليل حجية الخبر وهو آية النبأ مثلاً، مع انه في الاستصحاب ليس كذلك اذ تلحظ النسبة بين المعارض الى صحيحة زرارة لا الى نفس الاستصحاب الذي جعل دليلاً على الحكم.

وقد اجاب عليه: ان الحق هو ما التزم به الاصحاب بحسب ارتكازهم من عدم ملاحظة النسبة بين الاستصحاب وبين معارضه العام بل بين صحيحة زرارة وبين العام.

اقول: هذا من جهة عدم امكان توصيف الاستصحاب بالحجة بالمعنى الكاشف عن شيء والمثبت له، ويكون الاستصحاب مدلول الدليل وهو صحيحة زرارة، وقد عرفت بصحة توصيفه بالحجة بالمعنى اللغوي، وهو ما يصح الاحتجاج به، وعليه فما اجاب به السيد بحر العلوم (قده) باعتبار الاستصحاب معارضاً مع الدليل الاخر، فيمكن مثلاً تخصيص قاعدة الحل بالاستصحاب وليس بالصحيحة.. مما لا بأس به.

والامر سهل، فإن الامارة مطلقاً مقدمة على الاستصحاب ورودا او حكومة او الجمع العرفي على تحقيق سيأتي في حينه ان شاء الله.

على ما تقدم يمكن تصوير جعل الاستصحاب كحكم ظاهري ثبوتاً كما صورنا جعل الاصول فيما تقدم في بابه، غاية الفرق بين الاستصحاب وبينها مع اشتراكها في كون موضوع الاصل هو الشك بالحكم او بالحجة عليه هو كون الشك فيه بمرتبة اقل مما فيها من جهة سبق اليقين السابق عليه، ووقوع الشك بما تيقنه سابقاً لا مطلقاً كما في بقية الاصول، ولذا يمكن جعله برزخاً بين الاصول الباقية وبين الامارات ومنه يعرف وجه تقدمه عليها، وتقدم الامارة عليه.

تعريف الاستصحاب

قد عرف الاستصحاب من قبل الشيخ الانصاري بأنه (ابقاء ما كان) وقد فسر الابقاء بالحكم ببقاء ما كان، وقد مر توجيهه بأن الشارع يحكم ببقاء ما كان لا انه يحكم بابقاء ما كان حيث يقال بأنه متعلق بفعل المكلف الذي هو وظيفته وفعله، هو من يبقي ما حكم الشارع ببقائه او لا يبقي كما لو لم يعمل بالاستصحاب.

وقد اعترض عليه بعدة اعتراضات نذكر بعضاً منها:

الاعتراض الاول: ما ذكره الشيخ المظفر (قده) في اصوله من انه لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الاتية في حجيته، وهي الاخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل، فلا يصح ان يعبر عنه بالابقاء على جميع هذه المباني، وذلك لأن المراد منه ان كان الابقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل لأن المراد من حكم العقل هو اذعانه، واذعانه انما هو ببقاء الحكم لا ابقائه العملي من المكلف.

وإن كان المراد منه الابقاء غير المنسوب الى المكلف فمن الواضح انه لا جهة جامعة بين الالزام الشرعي الذي هو متعلق الابقاء وبين البناء العقلائي، والادراك العقلي (اذ لا يدلان على الالزام الشرعي المدلول للاخبار، فالاول يدل على الظن به ويحتاج للامضاء، وكذا الثاني فإن مجرد تيقنه سابقاً لا يقتضي الا الظن ببقائه فيحتاج لمقدمة اخرى، وهي الملازمة بين الحكمين الشرعي والعقلي).

والجواب عنه واضح، لأن الاستصحاب من حيث المضمون والمحتوى، مما لا خلاف فيه وهو العمل على طبق الحالة السابقة المتيقنة كقاعدة مجعولة من قبل

الشارع فهي قاعدة واحدة وإن تعددت طرق اثباتها، من الاخبار او بناء العقلاء او حكم العقل بمعنى اذعانه الذي ينكشف منه حكم الشرع.

واجاب عنه بعض المعاصرين: باننا نختار ان المراد من الابقاء هو الابقاء العملي والالتزام بأن العقل يدرك لزوم البقاء العملي بمعنى حق الطاعة والمولوية، كما ويمكن اختيار الابقاء التشريعي ونستدل عليه بالبناء العقلائي عليه بعد فهم ذلك البناء العقلائي بما هم موالي لهم احكام خاصة يحرصون على اطاعتها[١].

وفيه: ان الابقاء العملي من قبل المكلف امر خارجي ولا معنى لأن يوصف بالحجة حتى بالمعنى اللغوي، وإن الالزام العقلي غير ناظر الى عمل المكلف، فهو يعطي قضية حقيقية التزم بها ام لم يلتزم بها، ولذا فإن اقرار العقل ببقاء الحكم لا بابقائه كما مر.

الاعتراض الثاني: ما ذكره المحقق الخوئي (قده) من انه ليس صحيحاً اعطاء تعريف عام للاستصحاب وذلك لاختلاف التعريف تبعاً لاختلاف المبنى في حجيته، والتعريف المذكور انما ينسجم مع اعتبار الاستصحاب أصلاً عملياً وليس بامارة.

والتفريق في تعريف الاستصحاب جاء من قبل الشيخ الانصاري (قده) حيث فرق بين ان يكون مبنى الاستصحاب هو الاخبار فيكون أصلاً، وبين ان يكون مبناه هو حكم العقل فيكون امارة، قال (ما نصه): (ان عدّ الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الاخبار، واما بناء على كونه من احكام العقل فهو دليل اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما)[٢].

---

[١]) المحصول ج٦ ص٩- تقريرات بحث الهاشمي لنوري حاتم.
[٢]) المظفر ج٤ ص٣٨٥.

واجاب عليه (قده): ان الاستصحاب حتى على تقدير القول بأن مستنده هو حكم العقل لا يخرج عن كونه أصلاً وقاعدة عملية ليس مضمونها الا حكماً ظاهرياً مجعولاً للشاك، واما الظن بالبقاء للمتيقن- على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجية مثل هذا الظن- لا يكون الا مستنداً للاستصحاب ودليلاً عليه وشأنه في ذلك شأن الاخبار وبناء العقلاء، لا ان هذا الظن هو نفس القاعدة الاستصحابية لاجل العمل بها عند الشك والحيرة، فكما ان الاخبار يصح ان توصف بانها امارة على الاستصحاب اذا قام الدليل على اعتبارها ولا يلزم من ذلك كون الاستصحاب امارة، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بأنه امارة اذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب هو امارة.

وهو متين، اللهم الا ان يقال: بأن امارية الاستصحاب من جهة تعريفه بمنشأ كاشفيته، وهو اليقين السابق بالحكم حيث يكون كاشفاً ظنياً عن بقاء الحكم في مرحلة الشك، ومن الواضح ان الاستصحاب اذا كان كاشفاً عن بقاء الحكم في مرحلة الشك فهو امارة.

وإن كون دليله هو الظن بالبقاء، وإن لم يكن هو نفس الاستصحاب والا لزم اتحاد الدليل والمدلول، ولكنه مع ذلك فإن كاشفية الدليل تسري الى المدلول ولو بدرجة اقل ومن هذه الجهة يوصف بالامارة ولكن يبقى احراز حجية مثل هذا الظن، فإن ثبتت حجيته فهو والا فلا يصح توصيف الاستصحاب بالامارة.

وفيه: ان الاستصحاب مضموناً هو ما يقر به الجميع واختلافهم في صفته من الامارية او الاصلية لا يلازم اعطاء تعريفين له كل بحسب صفة من صفاته بل ينبغي اعطاء تعريف يوضح مضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة، سواءً كانت كاشفة عن اللاحقة ام لم تكن، فإن ما ذكره من قبيل لزوم ما لا يلزم،

واختلاف المبنى في حجيته لا يعني تغيير حقيقته كما تقدم في الجواب عن الاشكال الاول، بل غاية ما تفيده تدعم الدليل عليه بالادلة الثلاثة الاتية.

كما ان محاولة اعطاء تعريف يمكن انتزاع عنوان الامارية والاصلية منه معاً كما صنع السيد الشهيد الصدر (قده) وإن كان أمراً حسناً انه لا ملزم له بعد العمل حكماً على طبق الحالة السابقة[1].

والانصاف: بأن دليل الاستصحاب ليس هو الا الاخبار وهي ظاهرة في كون الاستصحاب حكماً ظاهرياً مجعولاً في ظرف الشك والحيرة، اذ لا معنى مناسب لقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك الا اتخاذ الحكم في ظرف اليقين الى ظرف الشك اللاحق.

وهذا يناسب كونه أصلاً عملياً لأن الاصل العملي هو حكم ظاهري مقرر على المكلف في ظرف الشك في الحكم الواقعي او الحجة عليه، ومن هنا يكون تعريف الشيخ الانصاري (قده) مناسب تماماً للاستصحاب مع بعض التعديل، ليناسب تعريف من جعل الاستصحاب امارة وهو ان يقال بأنه اتخاذ المتيقن، حكماً كان او موضوعاً ذا حكم ملتزم به في ظرف الشك والحيرة؛ فإن كلا القائلين بالاصل والامارة يتخذ المتيقن صحيباً في ظرف الشك.

وهذا التعريف للاستصحاب يناسب مدلوله اللغوي المتقدم، وهو اتخاذ الشيء مصاحباً ومرافقاً.

والمتيقن، ان كان كاشفاً ظنياً عن البقاء في مرحلة الشك كما يميل اليه البعض، فالتفريق مناسب له وكذا من لم يكن المتيقن عنده كاشفاً ظنياً ولو لعدم قيام الدليل على اعتباره او لعدم كون حكم العقل عنده هو الدليل على

---

[1]) بحوث في علم الاصول.

الاستصحاب او هو الدليل عليه لا انه هو كما مر في بيان مراد شيخنا المظفر (قده).

والامر سهل، اذ لا ثمرة تترتب على اعطاء تعريف للاستصحاب، نعم تترتب الثمرة في كونه اصلاً او امارة، وهو الى الاصل اقرب بشهادة الروايات القائمة على حجيته بعد عدم وفاء الدليلين الاخرين عليه كما سيتضح حين الدخول في ادلة حجية الاستصحاب.

اصولية مسألة الاستصحاب

اصولية المسألة إما ان تكون باعتبار انها تشكل عنصراً مشتركاً في ابواب الفقه المتعددة، والاستصحاب بهذا المعنى هو كذلك.

وإما ان تكون كبرى في طريق استنباط حكم كلي شرعي فرعي، فالاستصحاب أيضاً كذلك، ومن هنا فاصولية مسألة الاستصحاب امر واضح.

حجية الاستصحاب

استدل على حجية الاستصحاب بحكم العقل تارة، وببناء العقلاء اخرى وبالاخبار ثالثة، واليك التفاصيل.

النوع الاول: ويقصد به حكم العقل النظري بالملازمة بين ثبوت الشيء في الزمان السابق وبين الظن ببقائه في الزمان اللاحق عند طرو الشك ببقائه، وهو دليل القدماء من العلماء القائلين بحجية الاستصحاب اذ لم يكن عندهم دليل غير هذا، ولعل اول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي في النهاية، واول من تمسك بالاخبار هو الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس ثم شاع بين المتاخرين عنهم على ما ذكره الشيخ الانصاري (قده) في رسائله في الامر الاول من مقدمات الاستصحاب.

وهذا الدليل مركب من مقدمتين صغرى وكبرى.

اما الصغرى: وهي الملازمة العقلية المدعاة، فلم تثبت، فإنا نجد كثير من الاشياء يحصل العلم بها سابقاً ولكن لا يحصل الظن ببقائها عند الشك، وإن مجرد ثبوتها سابقاً لا يحصل الظن ببقائها.

واما الكبرى: فعلى تقدير تسليم صحة الصغرى، فإنه لا دليل على حجية مثل هذا الظن، والا كان مشمولاً لما دل على حرمة العمل بالظن.

ولو فرض ان هناك دليلاً على حجية مثل هذا الظن، كما لو ادعي تمامية مقدمات دليل الانسداد لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة، نعم تكون الملازمة محققة لموضوع الاستصحاب.

قال الشيخ المظفر (قده): ثم ما المراد من قولهم ان الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء، فإنه على اطلاقه موجب للايهام والمغالطة، بأنه ان كان المراد انه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له.

وإن كان المراد انه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا مما لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج اثبات ذلك الى دليل اخر كما تقدم.

وإن كان المراد انه يحكم بأن البقاء مظنون وراجح عند الناس، فهذا المقدار غير نافع اذ لا يكشف بمجرد حصول الظن عند الناس على اعتباره لهذا الظن والرضا به، وانما النافع في الباب هو اثبات هذا الاعتبار من قبله لا حكمه بأن هذا مظنون البقاء عند الناس[١].

النوع الثاني: بناء العقلاء- السيرة العقلائية.

جرت سيرة العقلاء في شؤونهم المعاشية وسلوكياتهم اليومية على الاخذ بالحالة السابقة المتيقنة، في حال وقوع الشك اللاحق فيها وعدم رفع اليد عن الحالة السابقة المتيقنة بمجرد ذلك.

وهذه السيرة عميقة في التاريخ بحيث كانت جارية منذ القدم وقبل الشرع، فلو كانت منافية لاغراض الشارع فلا محالة كان يردع عنها لأنها جارية امام مرأى ومسمع منه وكان بامكانه ان يردع عنها ولم يحصل، وعدم حصوله كاشف عن امضاء الشارع لها جزماً.

واضاف شيخنا الفياض (حفظه الله): بأن العمل على طبق الحالة السابقة لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكتة تبرر العمل بها، فنكتته اقوائية بقاء الحالة السابقة من عدم بقائها وهي ما تبرر عمل العقلاء بالحالة السابقة في اغراضهم واحكامهم العرفية ونفس هذه النكتة تبرر عملهم بها في الاحكام الشرعية، ورتب

---

[١]) المظفر- اصول- ج٤ ص٢٩٤.

عليه بأن السيرة موجودة بعد وجود الشارع وهي نفسها الموجودة قبل الشرع، غاية الامر كانت متصفة بالعقلائية ولكنها بعد الشرع عرض عليها صفة المتشرعية[١].

واشكل المحقق الخوئي (قده) بأنها غير ثابتة، لعدم وحدة النكتة التي تبرر عمل العقلاء بالحالة السابقة بما هي حالة سابقة، بل عملهم مبني على نكات واسباب عديدة، فتارة يعملون بالحالة السابقة بملاك الوثوق والاطمئنان الشخصي ببقائها، واخرى بملاك الرجاء ببقائها، وثالثة بملاك الاحتياط وإن لم يحصل لهم الوثوق والاطمئنان، ورابعة بملاك غفلتهم عن انتقاض الحالة السابقة للالفة والعادة عندهم، اذن لم تثبت مثل هذه السيرة لتعدد اغراض الشارع ويكون ردعه عنها كاشفاً عن امضائها لها[٢].

ونوقش هذا الاشكال من قبل الشهيد الصدر الاول (قده)-بتقريب-: ان سيرة العقلاء على العمل بالحالة السابقة ثابتة في الجملة لا على اساس مرجعية الحالة السابقة واعتبارها بل على اساس نكات اخرى كالاطمئنان بالبقاء في بعض الموارد، والرجاء والاحتياط في بعضها الاخر، بمعنى ان العقلاء يعملون بالحالة السابقة برجاء بقائها، او الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة رأساً وهكذا.

والخلاصة: ان السيرة ثابتة ولو على اساس الوهم والانس الذهني حيث ان الانسان يميل على اساسه لافتراض بقاء الحالة السابقة، بل منشأ الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة غالباً الوهم والانس الذهني، ولهذا نجد انهم يجرون على طبق الحالة السابقة في موارد لا يكتفى فيها حتى بالظن فكأن ذلك الانس الذهني اوجب سكون النفس وعدم اعتنائها باحتمال الخلاف، ويشهد على ثبوت هذا الاصل العقلائي ذكر كثير من العلماء لها حتى قال بعضهم انه لولاه لاختل نظام المعاش وهو كذلك اذ كثير من الامور تمشي ببركة هذه الغفلة.

---

[١]) المباحث الاصولية ج١٢ ص١١.
[٢]) مصباح الاصول ج٣ ص١١.

ثم ذكر انه يمكن تصوير هذه السيرة باحد وجوه..

الوجه الاول: دعوى سريان سيرتهم على طبق الحالة السابقة في اغراض العقلاء التكوينية الى الافعال والاحكام التشريعية بعد دخولها في محل ابتلاء الناس في عصر التشريع.

الوجه الثاني: دعوى ان تلك السيرة وإن فرض عدم الجزم بسريانها الى دائرة الاحكام الشرعية الا انها على أي حال تشكل خطراً على اغراض المولى لكونها في معرض ان تسري اليها، فلو لم يرض الشارع بها لردع عنها.

الوجه الثالث: دعوى ثبوت هذه السيرة عند العقلاء في دائرة الاحكام الثابتة بين الموالي العرفية كاوامر الاب وابنه، والسيد وعبده وهذا أيضاً نفسه يهدد الاغراض الشرعية المولوية، فلو لم يكن الشارع راضياً بها لردع عنها قطعاً.

ثم قال: والتحقيق ان الدعوى الاولى والثالثة لا جزم بها، وقد يستشهد على ذلك بدعوى الاخباريين الاجماع على عدم حجية الاستصحاب الا ان التقريب الثاني يكفي لاثبات صغرى السيرة.

وناقش شيخنا الفياض (حفظه الله) فيها بدعوى ان جريان سيرة للعقلاء لا يكون جزافاً وبلا نكتة تبرر جريان سيرتهم على العمل بالحالة السابقة كجريان سيرتهم على العمل بخبر الثقة، فإنه مبني على نكتة عقلائية عامة وهي اقربيتها الى الواقع، ومثلها سيرتهم على العمل بالظواهر.

واما بالنسبة الى الحالة السابقة فلا سيرة لهم على العمل بها على اساس نكتة عقلائية عامة، اذ لا توجد فيها نكتة تبرر عملهم بها بما هي حالة سابقة.

وعليه لم يثبت عمل العقلاء بمرجعية الحالة السابقة، واما العمل بها على اساس النكات الاخرى من الاطمئنان الشخصي او الوهم او الانس الذهني او الغفلة فكل ذلك من الاعمال الفردية، وهي تختلف باختلاف الاشخاص

والحالات، وكذا في الانس الذهني والغفلة فقد تكون وقد لا تكون لوضوح انها تختلف باختلاف الاشخاص.

والخلاصة: انه ليس للعمل بالحالة السابقة ضابط كلي، وعلى هذا فسيرة العقلاء المستندة الى هذه الحالات المختلفة التي تختلف السيرة باختلافها لا قيمة لها- بل هي ليست سيرة من العقلاء لانها اعمال فردية تختلف من فرد الى اخر فلا اثر ولا قيمة لها.

فقد تبين انه لا سيرة للعقلاء حتى يقال بأنها في معرض السريان الى اغراض الشارع واحكامه[١].

وفي اصل تصوير ثبوت السيرة على الوجه الثاني، والجواب عليه رد.

اما رد اصل التصوير، فلأن كون هذه السيرة مع فرض عدم الجزم بسريانها الى دائرة الاحكام، فهي أساساً لا تشكل تهديداً لاغراض المولى لمجرد كونها في معرض السريان لاحكامه، حتى اذا لم يرض عنها ردع عنها، فإن ذلك بمجرده لا يشكل مبرراً لردع الشارع لها، فإنها قبل السريان الى دائرة الاحكام لا موضوع لردع الشارع عن السيرة العقلائية وبعدها- أي بعد السريان والدخول- فهي ترجع للوجه الاول، والمحقق المذكور لم يجزم بها.

واما الرد على جواب الشيخ (حفظه الله).

الظاهر ان ثبوت تباني عند العقلاء على العمل بالحالة السابقة، وهذا مما لا شك فيه، وكلام الشيخ متضمن له ولكنه اخذ عملهم بها لدواعي اخرى من الرجاء والاحتياط، فمن الواضح ان العمل بالحالة السابقة لهذه الدواعي ليست غالباً بل أحياناً، فإن ذلك لا يضر بثبوت هذا التباني منهم على العمل بالحالة السابقة، ومع ذلك فإن الرجاء بعيد جداً كما هو الحال في الخبر الواحد ما لم يكن

---

[١]) المباحث ج١٢ ص١٤-١٥.

هناك اطمئنان او ظن او تعبد، لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة بل قد يترتب على عدم البقاء اغراض مهمة فالبناء على البقاء خلاف الرجاء وكذلك الاحتياط فقد يقتضي البناء على عدم البقاء كما لو كان الشك في المقتضي، فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سبباً لتباني العقلاء ولو أحياناً لفرض عدم الالتفات فكيف يعمل بالحالة السابقة لهذه الدواعي.

نعم للشيخ (حفظه الله) ان يجيب بأن ثبوت هذا البناء في الامور العرفية فقط وهو مما لا يثبت به الحكم الشرعي، فبضميمة عدم الردع الا اذا ادعي انسحابها الى الاحكام الشرعية وهذا محل اشكال.

هذا وقد فصل المحقق العراقي بين جريان السيرة في امور المعاش والاحكام العرفية فقال بثبوتها، وبين تحققها فيما يرجع الى معادهم وما يتدينون به، والمتيقن ثبوتها في الامور الراجعة الى معاشهم.

واستدل له، بوجود الخلاف بين الاعاظم خلفاً عن سلف وذهاب جمع منهم الى عدم الحجية مع انهم من العقلاء بل كل واحد منهم بمثابة الف عاقل، واعتبر ذلك الخلاف كاشفاً عن عدم بناء العقلاء في الامور الدينية.

ثم تردد وقال: لولا دعوى وضوح انه لا يكون لهم طريقة خاصة في الامور الدينية، وراء ما يسلكونه بارتكازهم في امورهم الدنيوية مما يرجع الى معاشهم ونظامهم، فتكون دليلاً على حجية الاستصحاب[١].

واجيب عنه.. أولاً: انه لا مجال للتفريق بين امور المعاش والمعاد لأن المتدين انما يجري الاستصحاب في الشؤون الدينية لأنه من العقلاء لا لأنه متدين، وغير المتدين يجريه في امور المعاش لأنه من العقلاء أيضاً[٢].

---

[١]) نهاية الافكار ج٤- القسم الاول ص٣٤.
[٢]) بيان الاصول- الاستصحاب- صادق الشيرازي ج١ ص٧٤.

وفيه: ان هذا من الغرائب، اذ التفريق قائم ومجرد جريان العمل من قبل متدين اذا لم يكن بلحاظ انه متدين وانما بلحاظ انه عاقل فلا قيمة لعمله بالاستصحاب في الشؤون الدينية.

مع ما تقدم من ان الشارع انما يردع عن السيرة المهددة لاغراضه التشريعية لا مطلقاً.

وثانياً: ان الخلاف بين العلماء لا يكشف عن تحقق بناء للعقلاء في الامور الدينية، بل الامر بالعكس فإنه لو كان ثابتاً لما كان من ثمة خلاف بين العلماء والخلاف انما يكشف عن عدم ثبوته على نحو جازم.

وثالثاً: نستطيع ان نقول ان الروايات التي يستدل بها على الاستصحاب شاهدة إثباتاً على عدم ثبوت سيرة من المتشرعة للعمل بالحالة السابقة، ولو كانت جارية لما كان هناك وجه للسؤال من الامام عليه السلام في طريقة العمل وكيفية مواجهة موقف الشك بعد اليقين بما شك فيه، فالسؤال في اصل كيفية العمل كاشف عن عدم ثبوت سيرة في الامور الدينية.

بل يمكن ان يقال: بأن العمل على الحالة السابقة اصبح سيرة وارتكاز عند العقلاء كما فهم جمع من الاصوليين ذلك من كلام الامام في الصحيحة الاولى لزرارة وفي غيرها، فالقول بالتحويل على قضية ارتكازية عامة ينافي عدم ثبوت سيرة منهم بما هم عقلاء.

ومع الاغماض وتسليم ثبوت سيرة من العقلاء على العمل بالحالة السابقة، فهل هناك من رادع عن العمل بها من الايات والروايات وهل هي صالحة للردع عن السيرة؟

فيه قولان: الاول: ما ذهب اليه الخراساني (قده) من كونها رادعة عن العمل بالسيرة القائمة على العمل بالاستصحاب وليست رادعة عن العمل بالسيرة القائمة على حجية الخبر الواحد وظواهر الالفاظ.

واورد عليه النائيني (قده) بعدم الفرق، فالعمومات ان كانت رادعة فهي رادعة عنهما معاً فلا وجه للتفصيل[١].

وهذا الايراد لا يتناسب مع مسلك المحقق المذكور في باب جعل الامارات، وإن مسلكه هو جعلها علماً تعبدياً ومع كونها كذلك فهي حاكمة على الادلة الناهية من العمل بغير العلم من الايات والروايات لأن العمل بالامارات عمل بالعلم بحكم الشارع، ومن هنا تكون حاكمة على ادلة الاصول ومنها الاستصحاب على اساس رفعها لموضوعه وهو عدم العلم، فما ذكره من الفرق لا يتم على مسلكه.

وايد صاحب الكفاية شيخنا الفياض بدعوى ثبوت الفرق بين السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة وظواهر الالفاظ وبين السيرة العقلائية على العمل بالحالة السابقة، فإن الاولى مرتكزة في الاذهان ومطابقة للفطرة والجبلة وثابتة في اعماق النفوس والوجدان، فتكون بمثابة القرينة المتصلة بالنسبة للعمومات الناهية ومانعة عن انعقاد ظهورها في العموم والاطلاق ولهذا كان الناس يعملون بها في زمن نزول الايات، وهذا دليل على عمق وجودها وارتكازيتها في النفوس.

ولو تنزلنا وسلمنا انها لا تكون بمنزل القرينة المتصلة الا انه لا شبهة في انها بمثابة القرينة المنفصلة تصلح لمنع حجية ظهور العمومات في العموم على اساس نسبتها اليها نسبة القرينة الى ذيها.

---

[١]) فوائد الاصول ص٣٣٣.

وهذا بخلاف السيرة على العمل بالحالة السابقة فإنها ليست مرتكزة في الاذهان وثابتة في اعماق النفوس، لأن منشأها الوهم او الانس الذهني او الاطمئنان او ، ولا منشأ لها غير هذه الحالات التي توجد بين افراد الناس وتختلف باختلافها، فليس لها ضابط كلي جامع.

وعليه فهي لا تصلح ان تقيد الاطلاقات والعمومات الناهية عن العمل بغير العلم بل العمومات تصلح ان تكون رادعة عنها على تقدير ثبوتها[1].

وهذا التفصيل مجرد دعوى بلا دليل عهدتها على الشيخ بل يمكن ان يقال ارتكازية السيرة الجارية على العمل بالحالة السابقة بشكل اعمق تاريخياً من جريانها على العمل بخبر الواحد من جهة عمق الاولى تاريخياً دون الثانية التي اكتسبت ارتكازيتها في طول حصول المجتمعات البشرية.

ولو سلم الفرق الذي ذكره، فهو ليس الى الدرجة التي يجعل الاولى بمنزلة القرينة المانعة عن حجية الاطلاقات او ظهورها دون الاخرى، خصوصاً اذا كانت الثانية جارية لاجل التحفظ على المصالح الواقعية التي تعلق غرض العقلاء بالتحفظ عليها.

على ان السيرة كانت جارية بالعمل بمطلق الخبر لا بخصوص خبر الثقة والا لكان نزول آية النبأ بلا سبب للنزول.

والصحيح ثبوت كلتا السيرتين، ومجرد اختلاف متعلقيهما من كون الاولى تتعلق بالعمل بخبر الواحد، والثانية تتعلق بالعمل بالحالة السابقة لا يستدعي فرقاً في مقام السيرة من حيث هي، نعم الفرق في متعلقيهما، فالاولى ذات متعلق له جهة كشف عن الواقع، وقد اتم الشارع بوسيلة عدم الردع كشفها، والثانية وظيفة عملية في ظرف الجهل بالواقع.

---

[1]) المباحث ج١٢ ص١٨-١٩.

وعلى هذا فيمكن ان يقال بعدم شمول الاطلاقات والايات الناهية عن العمل بغير العلم، لخروج الاولى تخصيصاً عن هذه العمومات، فهي عمل بالعلم او بالحجة وليست عملاً بغير العلم، او بما وراء العلم فهي خارجة موضوعاً فلا تصلح الايات الناهية عن العمل بما وراء العلم ان تكون رادعة عن العمل بخبر الواحد.

نعم لو ثبت دليل يردع عن العمل بالسيرة الجارية على العمل بخبر الواحد لأخذ به ومثل هذا الدليل لم يثبت.

بل نقول بأن الدليل الواحد لا يكفي عن ردع سيرة بهذه المثابة والعمق بل لابد من تشديد الردع والانكار الى مستوى رسوخ هذه السيرة.

واما خروج السيرة الجارية بالاستصحاب فكذلك تخصصي، فإن العمل بها لمجرد كونها وظيفة عملية جعلت للجاهل بالحكم الواقعي ولا شأن لها لاثبات الواقع والحق حتى يقال بصلاحية الايات والعمومات الناهية عن العمل بغير العلم الردع عنها، فالسيرة الاستصحابية خارجاً تخصصاً.

هذا مضافاً الى تحويل الامام عليه السلام في الصحيحة الاولى على الاقل على ما هو المرتكز عند العقلاء من عدم نقض اليقين بالشك، ولولا ارتكازية العمل بها عند العقلاء امام مرأى ومسمع الشارع وكان بامكانه الردع عنها لو كانت منافية لاغراضه التشريعية، لردع عنها وبشدة ولو كان لبان.

وهذا خير شاهد على عدم تناول هذه العمومات لهذه السيرة ولا نظر اليها ليقال بأنها صالحة عن النهي عنها او ليست بصالحة.

مع امكان القول بأنها لو كانت صالحة لاستدعى كثرة السؤال من الاصحاب عن كيفية صلاحيتها للردع عن هذه السيرة التي استقر عليها العقلاء بما هم عقلاء، والشاهد على ذلك بأن الاصحاب سألوا عن الوثاقة فكيف لا يسألون عن

صلاحية هذه العموميات للنهي عن العمل بالسيرة الجارية عن العمل بالحالة السابقة وسريانها الى الاحكام الشرعية.

وهذا هو القول الثاني الصحيح وقد اختاره المحقق النائيني (قده) وتابعه بعض تلامذته كالشيخ المظفر (قده).

هذا وقد اعترض بعض المعاصرين عن خروج بناء العقلاء عن الادلة الناهية عن العمل بغير العلم بالتخصص، بتقريب للخروج: ان الايات والروايات واردة في اصول الدين، او ارشاد الى عدم العلم، لاحتمال مخالفة الواقع والابتلاء بالعقاب كما في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلا يشمل الظن بناء العقلاء لعدم احتمال العقاب وأن البناء مؤمن من العقاب.

اجاب عنه بما لا محصل له.

أولاً: هل يقال مثل ذلك في العمل بما يلقي اليه الجن من التسخير ونحوه مع بناء العقلاء عليه.. وفساده واضح اذ لا بناء للعقلاء بمعنى السلوك العام عليه، كما ان التسخير قد يكون لاغراض عقلائية علاجية.

وثانياً: الابتلاء بالعقاب مسبب عن مخالفة الواقع، التي لها اثار وضعية ولو احتمالاً، وهذا الاحتمال موجود حتى مع بناء العقلاء، لكنه احتمال ضعيف امام اصل وجود احتمال المخالفة.

وهو مردود بالعمل بالخبر الثقة فإن احتمال مخالفة الواقع موجود مع ان المهم هو اتباع الطريق الشرعي، وهذا البناء فرض انه حجة قبل بيان ملاحظته مع العمومات.

وثالثاً: بناء العقلاء على شيء مؤمن عقلائي، وليس مؤمناً شرعياً والنافع الثاني لا الاول، والمؤمن هو الاول أيضاً بوسيلة عدم الردع كما هو المفروض.

ومن الواضح ان دعوى الخروج التخصصي هو بعد البناء على حجية مثل هذا البناء ولا يكون حجة عند الشارع الا بعد جريانه في الاحكام الشرعية، ولا وجه لبنائه بناءً عقلائياً حتى يستشكل على خروجه تخصصاً.

فهذه الاجابات الثلاثة غير واردة.

الاشارة الى ما قرره المحقق النائيني لسيرة العقلاء بما يلي:

ان عمل العقلاء على طبق الحالة السابقة انما هو بالهام الهي حفظاً للنظام، ثم قال: فلو شك في اصل بناء العقلاء او في شيء من تفصيلاته الاتية..

١) كالبناء في الامور الدنيوية فقط.

٢) او البناء على ما وافق الظن، او لم يخالف الظن فالاصل عدم الحجية.

٣) لكن لو شك في ان النواهي العامة صالحة للردع عن هذا البناء؟

او شك في ان الصالح للردع كافٍ ام لا؟ فحجية البناء.

وقد اشكل عليه من قبل البعض، بأن المنكر لحجية الاستصحاب لم يختل عنده النظام بعد ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك لاختل على المنكرين.

واجيب عن اشكاله: بأن المنكرين للاستصحاب عاملون به غالباً لا لصرف الاعتماد على الحالة السابقة بل للاطمئنان غالباً او الاحتياط والرجاء.

وهذا الجواب غير تام، لأن عدم الاختلال عندهم من جهة عملهم بالاستصحاب الذي هو ليس بحجة الا بداعي الاطمئنان، ولو فرض عدم حصوله لما عملوا به ولاختل نظام حياتهم.

وصحيح الجواب ان يقال: بأن عدم الاختلال عندهم هو لعملهم بالاستصحاب في معظم شؤونهم المعاشية وانكارهم للاستصحاب الحجة انما هو

لعدم امضائه عندهم او لادعائهم عدم ورود الامضاء بما لا يكفي عدم الردع او انهم ينكرون حجيته المطلقة لا مطلق الحجية.

النوع الثالث: الاخبار

وسندخل في الصحيحة الثانية لزرارة دون الاولى لكفاية ما ذكرناه حولها في التعليقة، وانه لا حاجة الى الدخول في تفاصيل ذكرها الاصوليين حولها، وهذه ادق من الاولى واكثر تفصيلاً، وهي مضمرة أيضاً.

صحيحة زرارة الثانية: وقد رواها الشيخ في كتابيه التهذيب[1] والاستبصار بسنده الى الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة، وسند الشيخ الى الحسين بن سعيد صحيح، والسند صحيح.

قال زرارة: قلت له: اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلّمت اثره الى ان اصيب له الماء فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً فصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك؟ قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله.

اقول: في هذه الفقرة سأل زرارة عن حكم الصلاة مع النجاسة نسياناً ثم تذكر بعد فراغه من الصلاة، وكان جواب الامام عليه السلام هو وجوب اعادة الصلاة من جديد وغسل الثوب وهذا الحكم مسلم ظاهراً لما ورد في بعض الاخبار ان الناسي متهاون في التطهير دون الجاهل.

قلت: فإن لم اكن رأيت موضعه، وعلمت انه قد اصابه، فطلبته فلم اقدر عليه، فلما صليت وجدته؟

قال: عليه السلام: تغسله وتعيد الصلاة.. الخ.

---

[1]) التهذيب ب٢١- من ابواب تطهير البدن ح١، والوسائل ج٣ ب٢٧ و ٤١ و ٤٤ من ابواب النجاسات ح١.

اقول: السؤال عن الصلاة مع العلم الاجمالي بنجاسة الثوب وكان جواب الامام عليه السلام وجوب الاعادة، والظاهر منه عدم الفرق بين الصورتين الا بكون الاولى كان علم زرارة بالنجاسة تفصلياً وفي الثانية كان اجمالياً.

قلت: فإن ظننت انه قد اصابه، ولم يتفق ذلك، فنظرت فلم ار شيئاً ثم صليت فرأيت فيه؟

قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لِمَ ذلك؟

قال عليه السلام: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقي بالشك أبداً.

اقول: وهذا السؤال هو النافع في الاستدلال على حجية الاستصحاب، وقد افترض زرارة ثلاثة امور، انه ظن اصابة ثوبه بالنجاسة ولكن لم يتيقن منها، وأنه فحص عنها ولم يجدها وأنه وجدها بعد فراغه من الصلاة ولكنه لم يفترض انها النجاسة الاولى بعينها حيث قال (فرأيت فيه) ولم يقل (فرأيتها) او (فرأيتها فيه) فإن عدم ذكر الضمير يجعل احتمال كون ما رآه نجاسة اخرى غير الاولى وارداً.

واجاب الامام عليه السلام بوجوب الغسل وعدم اعادة الصلاة وقد سأله عن عدم الاعادة فاجابه عليه السلام لأنك على يقين من طهارتك ثم شككت وليس ينبغي لك نقض اليقين بالشك، وهذا يدل على ان الشك المأخوذ في القاعدة هو الاعم من الشك والظن على ما ذكر في المتن وذكرناه في التعليقة.

قلت: فإني قد علمت انه قد اصابه، ولم أدرِ اين هو فأغسله؟

قال عليه السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك.

اقول: سأل عن كيفية تطهير الثوب الذي علم إجمالاً بنجاسته فاجابه عليه السلام بوجوب تطهير جميع الطرف الذي علم إجمالاً بنجاسة شيء منه حتى يحصل له العلم بطهارة ثوبه.

قلت: فهل عليّ ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه؟

قال عليه السلام: لا، ولكنك انما تريد ان تُذهب الشك الذي وقع في نفسك.

اقول: والسؤال هنا عن وجوب الفحص عن النجاسة اذا شك في اصابتها لثوبه، واجابه عليه السلام بأنه لا يجب عليه النظر فيه فضلاً عن الفحص عليها.

نعم الفحص جائزاً وليس بلازم لاذهاب الشك الذي وقع في نفس السائل.

قلت: ان رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال عليه السلام: تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك.

اقول: سأل عن رؤية النجاسة على الثوب وهو في الصلاة؟ فأجابه الامام عليه السلام بأنه ان شك قبل الصلاة في نجاسة الثوب ودخل فيها بعد الشك ثم رأى النجاسة وهو في الصلاة قطعها واعادها بعد تطهير الثوب او تبديله بآخر طاهر.

وإن لم يشك في النجاسة وقد دخل الصلاة ثم رآها رطبة وهو في الصلاة قطع الصلاة وغسلها ثم بنى عليها.

وهذه الفقرة تشمل تفصيلاً بأن الدخول في الصلاة مع النجاسة موجب للاعادة وإن كان شاكاً بها اول الصلاة، واما لو لم يكن شاكاً ودخل الصلاة ورأى النجاسة بعد الدخول بها فلا يعيد، وقد عللها الامام عليه السلام بأن طراوة

النجاسة التي رآها في الصلاة يجعل احتمال كونها واردة وعارضة اثناء الصلاة وارداً، وليست سابقة على الصلاة، ومع هذا الاحتمال لابد ان يكون قد دخل الصلاة وهو على يقين من طهارته قبل الصلاة فيبني عليه ولا ينقضه بالشك، وفيها كلام محله الفقه.

وهنا في هذا المقطع توجد الفقرة الثانية من فقرات الاستدلال على حجية الاستصحاب.

هذه هي الفقرات الست التي تضمنتها الصحيحة سؤالاً وجواباً.

والنافع فيها هو الفقرتين الثالثة والسادسة، وقد يضاف لهما الرابعة كما عن البعض.

اما الفقرة الاولى، فالظاهر ان الحكم فيها متسالم بين الاصحاب.

واما الفقرة الثانية، فقد ذكر شيخنا الفياض احتمالات ثلاثة ثبوتاً لأن السائل لم يفترض انه دخل الصلاة ناسياً لنجاسة ثوبه بالرغم من علمه بها إجمالاً وانها مانعة عن الصلاة، فلا يمكن ان يدخل فيها بقصد الامتثال، فإذن لا محالة يكون دخوله فيها لمبرر وهو احد امور..

الاول: نسيانه للنجاسة فدخل في الصلاة ثم وجدها، فصلاته محكومة بالبطلان.

الثاني: انه تيقن بعدم الاصابة بعد الفحص، ثم بعد الصلاة وجدها فالحكم في هذا الفرض هو البطلان أيضاً ووجوب اعادتها وغسل الثوب.

الثالث: انه بعد الفحص حصل له الشك في الاصابة، ولهذا دخل في الصلاة وصلى وبعدها وجد النجاسة، ومقتضى القاعدة هنا هو صحة الصلاة لأن الشك المذكور شكاً سارياً يسري الى متعلق اليقين، وحينئذ يشك في بقاء ثوبه على الطهارة فلا مانع من استصحاب بقائه عليها، فهو قد صلى في ثوب محكوم

بالطهارة بالاستصحاب، واما نجاسته فهي مجهولة لا يعلم بها ولهذا لا تكون مانعة عن الصلاة لأن المانع هو النجاسة بوجودها العلمي لا الواقعي.

هذه هي محتملات هذه الفقرة ثبوتاً.

واما إثباتاً: فالفقرة ظاهرة في الاحتمال الاول، لأن قوله عليه السلام (فلم اقدر) ظاهر في ان النجاسة لا تزال موجودة في الثوب ولكنه لم يجدها بالفحص والطلب ولا يدل على زوال العلم بالنجاسة بالفحص وعدم وجدانها في الثوب، ثم بعد الصلاة وجدها[1].

وقد ضعّف الاحتمال الثاني، وهو اليقين الحاصل بعد الفحص (ولم يقدر)، أي لم يقدر على النجاسة فقطع بطهارة ثوبه ودخل الصلاة، وضعف أيضاً الاحتمال الثالث، لأنه غير ظاهر من الخبر، وانما الخبر ظاهر في الاحتمال الاول.

وفيه: ان الاحتمال الاول هو اضعف الاحتمالات، بل غير وارد بالمرة من جهة ان احتمال النسيان غير وارد، والا كان عين الفقرة الاولى لا انها فقرة في مقابلها، بعد ان قلنا بعدم ظهور الفرق في حكم الامام عليه السلام بين علم زرارة بالنجاسة تفصيلاً او إجمالاً.

واما الاحتمال الثاني، فهو وإن كان صحيحاً لكن ما علله به غير صحيح، لأن طلب زرارة لتعيين موضع النجاسة من ثوبه، ولم يقدر عليه لا يعني الا عدم عثوره على موضع الاصابة، لا حصول القطع بعدم الاصابة كيف والسائل يقول (وقد علمت انه اصابه) فهو يقطع بالاصابة ويجهل موضعها من ثوبه، فطلبه انما كان لموضع النجاسة لا لنفس النجاسة حتى يقال بأنه فحص ولم يجدها فحصل له اليقين بعدم اصابة ثوبه، فإن هذا لا ينسجم وعلمه بالاصابة.

فهذا الاحتمال بهذا التوجيه من الشيخ ساقط.

---

[1]) المباحث ج١٢ ص٥٥.

نعم، يمكن ان يقال بعدم وصوله او عثوره على موضع اصابة الثوب، وقد جعله مسوغاً للدخول بالصلاة فكان جواب الامام عليه السلام بأن ذلك لا يكون مسوغاً للدخول فيها ومبرراً لصحتها.

ويمكن ان يقال: بأن عدم وجدان زرارة لموضع النجاسة لا يدل على عدم وجودها بعد ان علم بها، وهذا العلم واقعي بوجود النجاسة في موضع من ثوبه ولا يرفع هذا العلم او ينتقض الا بالتيقن بعدمها واقعاً والتفتيش بعدم العثور ان كان يحصّل علماً فهو علم ظاهري لا واقعي فتأمل.

وقد يقال: بأن زرارة قد ساوى بين صورة الشك في اصل الاجابة فدخل في الصلاة وبين الشك لو حصل له بعد العلم بالاصابة فدخل بها، والحكم هنا هو البطلان من جهة منجزية علمه السابق بالنجاسة.

واما الاحتمال الثالث: وهو حصول الشك بعد الفحص عن اصل الاجابة وحيث حصول الشك في اصل حدوثها فيسري الى اليقين السابق، وبناء على هذا الفهم يكون مورد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب، ويستفاد من جواب الامام عليه السلام بحجية القاعدة المذكورة لأنه حكم بوجوب اعادة الصلاة من جهة الاخذ باليقين السابق الذي فرض سريان الشك اليه وتزلزله.

وهو كما ترى، فإن عدم العثور وتشخيص موضع النجاسة من الثوب لا دلالة له على ذلك- أي على سريان الشك الى اليقين السابق وتزلزله.

هذا مضافاً الى ان استنتاج الشيخ او احتماله لهذا الفرض من سريان الشك الى متعلق اليقين، وشكه في بقاء ثوبه على الطهارة، فلا مانع من الاستصحاب.. غريب منه، من جهة ان البحث في الاستدلال بالصحيحة على حجية الاستصحاب، فهو في هذه المرتبة غير حجة، فكيف يستصحبه ليحكم بطهارة ثوبه.

مع انه لا يقين بطهارة ثوبه، بل هو من الاول نجس وليس بطاهر من جهة قول السائل (وعلمت انه قد اصابه) فكيف تكون نجاسته مجهولة ولا يعلم بها، ولعل الشيخ (حفظه الله) وقع في الاشتباه.

ثم ان المورد على ما ذكره لقاعدة اليقين لا للاستصحاب، كما قررناه، ولو قيل بأن الاستصحاب من جهة كونه حجة قد ثبت في المرتبة السابقة بالسيرة العقلائية الجارية على العمل به.

قلنا: بأن الشيخ نفى وجود مثل هذه السيرة فكيف صارت حجة.

الفقرة الثالثة: وهي محل الاستشهاد لحجية الاستصحاب، وفيها يقول زرارة (لم ار شيئاً) وله احتمالان:

الاحتمال الاول: انه حصل له اليقين بالعدم.

الاحتمال الثاني: انه بعد الفحص ظل شاكاً حيث له يحصل له اليقين بالعدم واما قوله الاخر (فرأيت فيه) فأيضاً له احتمالان..

الاحتمال الاول: ان النجاسة قبل الصلاة هي عين النجاسة التي رآها بعد الصلاة.

الاحتمال الثاني: انه حصل له الشك في ان النجاسة التي وجدها بعد الصلاة هل هي نفس السابقة او هي نجاسة جديدة.

فالاحتمالات اربعة، يبقى ما مدى صحتها من سقمها.

اما الاحتمال الاول: فبعيد حصول اليقين له بعدم الاصابة، فإن قوله (لم ار فيه) فإن عدم الرؤية لشيء يفحص عنه لا دلالة له على حصول القطع بعدم اصابة ثوبه بالنجاسة، بل غاية ما يدل على عدم عثوره على النجاسة التي كان ظاناً بها.

هذا مضافاً الى انه يستكشف من جواب الامام عليه السلام لزرارة افتراض وجود الشك، وعلى هذا الاحتمال لا شك عنده بلحاظ ما قبل الصلاة،

حيث يقول الامام (عليه السلام) (لأنك كنت على يقين فشككت) ومن الواضح ان استظهار الامام (عليه السلام) حصول الشك وعدم حصول القطع بعدمها هو المتبع لكونه المخاطب مباشرة، ولكونه من اهل العرف واللغة لا بصفة كونه يعلم الغيب كما ربما توهمه البعض.

مع ما يمكن ان يقال: بأن تعبيره (ولم ار شيئاً) انه كان فاحصاً لاجل حصول اليقين باصابة ثوبه بالنجاسة بعد ظنه بها، لأن الرؤية هنا تفيد العلم بوجود الشيء، واما عدمها فلا تفيد العلم بالعدم بقدر ما تفيد عدم العلم بوجود الشيء، واحدهما غير الاخر.

ولو سلمنا فإنه خارج عن تطبيق كبرى الاستصحاب لعدم الشك لا قبل الصلاة لفرض حصول القطع بعدم الاجابة ولا بعدها لفرض القطع بالاصابة، فلا شك لبقاء ثوبه طاهر لا قبل الصلاة ولا بعدها لكي يكون مشمولاً لقوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين وشككت..).

وعليه فيكون الاحتمال الثاني من هذين الاحتمالين هو الصحيح، وأنه لم يحصل له اليقين بالعدم بل ظل شاكاً ولذا طبق الامام عليه السلام عليه قاعدة الاستصحاب، حتى على ما قيل من كون النجاسة التي رآها بعد الصلاة هي عين النجاسة التي ظن بها قبل دخوله في الصلاة فضلاً عن احتمال كونها غيرها، كما احتمله البعض.

واما قوله (فرأيت فيه) فالاحتمال الاول هو الصحيح وأن ما رآه بعد الصلاة هي عين النجاسة المظنونة لا انها نجاسة غيرها ولو احتمالاً كما هو الاحتمال الثاني فيها.

هذا وقد ذكر السيد الشهيد الصدر (قده) بأن قول السائل بعد الصلاة (فرأيت فيه) لا يكون ظاهراً عرفاً في ان المرئي هو النجاسة المظنونة، فإنه كما

يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي نجاسة طارئة بعد الصلاة او في اثنائها وارادة خصوص النجاسة المظنونة بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً والا فهو مجمل ولا ظهور له في شيء من الاحتمالين عرفاً، نعم لو جعل مفعول قوله (فرأيت فيه) يرجع الى النجاسة المعهودة سابقاً بأن قال السائل (فرأيتها فيه) كان ظاهراً عرفاً في ان المرئي خصوص النجاسة المظنونة سابقاً، وعليه فلا موضوع للاستصحاب، كما تقدم.

نعم لو لم يحصل له العلم بالنجاسة بعد الفحص بل ظل شاكاً بالاصابة فلا مانع من جريان الاستصحاب لبقاء طهارة ثوبه الى زمان العلم بالنجاسة وهو بعد الاتيان بالصلاة، وحينئذ فصلاته صحيحة لأنها كانت مع الطهارة المستصحبة، ولكنه حيث لم يجعل مفعول قوله الضمير فلا دلالة له على ان المرئي النجاسة السابقة.

واما قول السائل (ولم ار فيه شيئاً) لا يبعد كونه تعبيراً عرفاً عن حصول اليقين بعد الاصابة، والنتيجة ان مفردات السؤال ظاهرة عرفاً في حصول القطع للمكلف بعد الفحص، وبعد الصلاة رآها في ثوبه واحتمال انها نجاسة اخرى طارئة في اثناء الصلاة او بعدها، كما يحتمل انها نفس النجاسة المظنونة، فتنطبق عليه الكبرى ولكن بلحاظ ما بعد الصلاة[1].

ويلاحظ عليه.. أولاً: ان قوله (فرأيت فيه) ظاهر عرفاً في كون المرئي هو النجاسة المظنونة لما تقدم لأنه بالفحص يريد التأكد من ظنه بالاصابة حتى يتيقن، أي يتيقن ما ظن به من النجاسة لا لشيء اخر، نعم لو لم يكن ظاناً بالاصابة، بل شاكاً فيها بالشك البدوي كان لقوله (فرأيت فيه) مجال اذ كما يحتمل ما شك فيها

[1]) بحوث في علم الاصول ج٦ ص٤٦.

يحتمل نجاسة اخرى طارئة، وعليه فتكون العناية هي نفس ما ظنه من النجاسة، وأن الفحص عنها إثباتاً لليقين بها لا بشيء اخر.

ومعه لا حاجة لما ذكره من قول السائل- انه لو كان فرايتها فيه- لكان دالاً على نفس النجاسة المظنونة سابقاً.

ولو كان هذا الاحتمال موجوداً لكان عند الامام عليه السلام كذلك، ولكان عليه ان يجيبه على كلا الاحتمالين من كونها عين النجاسة السابقة او هي طارئة على ثوبه في الصلاة او بعدها، لأن مثل هذا الاحتمال من غير المعقول ان لا ينبه عليه الامام عليه السلام بجوابه.

وبعبارة: ان الظهور الذي يكون حجة هو الظهور زمن النص لا الظهور الذي هو متاخر عنه زماناً طويلاً، وما كان في ذلك الزمن قد حدده الامام بعين النجاسة السابقة، والا لكان عليه التفصيل، كما نبه على تفصيل مسألة زرارة في الفقرة السادسة المتقدمة.

ومنه تعرف ما في قول شيخنا الفياض (حفظه الله) عند مناقشته لهذا الوجه وأنه غير ظاهر في نفسه، الا ان هناك قرائن تدل على ان المراد منه هو النجاسة المظنونة السابقة.

القرينة الاولى: ان قول السائل (فرايت منه) لما كان مسبوقاً بقوله (اني ظننت انه اصاب ثوبي..) أي لم ار النجاسة المظنونة في الثوب ثم صليت فرأيت فيه، كان ظاهراً عرفاً في ان المرئي هو النجاسة المظنونة- من جهة الظهور السياقي- حيث وقع قوله في سياق قوله (لم ار فيه شيئاً) منشأ لظهوره هو ما ذكرنا، نظير قولنا (اني ظننت ان الدم اصاب ثوبي فنظرت فلم ار فيه ثم صليت فرأيت فيه) فإنه لا شك في ظهوره عرفاً في ان المرئي هو النجاسة السابقة

المظنونة وهو الدم واحتمال نجاسة اخرى جديدة مجرد احتمال لا اثر له في مقابل الظهور.

وهذه القرينة مقبولة، ولكن القول بأنه لم يفحص لولم يظن اصابة ثوبه بالنجاسة، فهو انما فحص عن نفس ما ظن اصابة ثوبه وحينئذ فإن ما رآه لا ينبغي الشك في كونه نفس المظنون، والا لو كان شاكاً لما وجب عليه الفحص كما يرشد اليه قول الامام عليه السلام في الفقرة الخامسة.

القرينة الثانية: ان هذه الجملة المتضمنة للسؤال حيث كانت في سياق الجملتين الاوليتين، فالظاهر منها عرفاً السؤال فيها عن حكم الصلاة الواقعة في النجس الذي كان مظنوناً وجوده قبل الصلاة، يعني تبدل ظنه بالعلم بها ووقوع هذه الجملة في سياق الجملتين السابقتين قرينة عرفاً على ان السائل اراد بقوله (فرأيت فيه) رؤية النجاسة المظنونة السابقة وسأل عن حكم الصلاة فيها.

ودعوى ان الوارد في الجملة الثانية قوله (فوجدته) فإنه ظاهر في وجدانه نفس النجاسة السابقة، واما في هذه الجملة فغيّر السائل التعبير وقال (فرأيت فيه) ولم يقل فرأيته فيه، وهذا التعبير لا يدل على ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة.. مدفوعة.

أولاً: بانه لا يبعد ظهور هذا التعبير أيضاً في ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة، وإن لم يكن في الظهور كتعبير وجدته، وفرأيته فيه.

ثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه غير ظاهر فيه في نفسه الا ان دلالته عليه انما هي بضميمة القرائن الخارجية.

وفي ما ذكره الشيخ من القرينة، التي عبر عنها بالسياقية فهي مما لا وجه له لأنه وإن كان السؤال في الفقرتين السابقتين عن حكم النجاسة المنسية والمعلومة إجمالاً، ان كان من حيث الحكم فمن الواضح ان الحكم مختلف حيث حكم الامام

في هذه الفقرة بعدم الاعادة وفي السابقتين باعادتها وما حكم به من الغسل، فإنه استفيد من علم السائل بالنجاسة في الفقرات الثلاثة بعد الصلاة.

وعليه فلا نفهم وجهاً للسياق الذي ذكره ولو سلُم وحدة السياق، فهل يعني اشراك حكم الظن بحكم العلم التفصيلي او الاجمالي، فإنه غير معقول لوضوح ان الفرق بين العلم والظن وجداني تكويني وليس استظهاري لتنفعه وحدة السياق المدعاة.

واما دعوى تغيير التعبير من السائل فوجدته فيه في الفقرة الثانية وفي هذه رأيت فيه، للفرق بين اللفظين، والفقرتين، فإنه في الفقرة الثانية كان يفتش عن نفس موضع النجاسة المعلومة عنده إجمالاً فلا يناسب الا وجدته، وكأنه فقد موضع النجاسة فوجدها ووجد بغيته وهو موضع النجاسة، واما في هذه الفقرة فكان من الاول ظاناً وليس متيقناً في اصابة ثوبه بالنجاسة، وعندما فحص وفتش لا يصح القول بأنه وجدها بل رأها، أي علم بما ظن به، فهو هنا يطلب العلم لا انه يطلب موضع النجاسة فتبديل التعبير لمناسبة كل لفظة لفقرتها، فلا يصح جعل احدهما شاهدا على الاخرى او دليلاً على عدم كون المرئي هو نفس النجاسة السابقة، وقد تقدم القول بأنه بطلب العلم بما ظن به وليس هو الا النجاسة السابقة المظنونة.

ومنه تعرف فيما ذكره الشيخ من ان ظهور رأيت فيه ليس كظهور وجدته اذ لا معنى للفرق بين الظهورين لاختلاف متعلق كل منهما، وقد سلم بظهور الجملة هنا في كون المرئي هو نفس النجاسة السابقة المظنونة، مع انه استبعدها في مناقشته لبيان الشهيد الصدر أولاً.

القرينة الثالثة: ان استغراب زرارة وتعجبه من حكم الامام عليه السلام من صحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها قرينة عرفاً على ان المرئي هو النجاسة

المظنونة سابقاً، وإن حكمه عليه السلام ببطلان الصلاة في الفقرتين السابقتين وبصحتها في هذه الفقرة سبب لاستغراب زرارة واعجابه، ولهذا سأل بقوله (قلت: لِم ذلك؟) ولو كان المرئي نجاسة طارئة بعد الصلاة او في اثنائها ولم يكن وقوعها في النجس معلوماً، فلا يكون حكم الامام عليه السلام بصحتها وعدم اعادتها سبب لاستغرابه واعجابه[1].

وهذه القرينة غير تامة، مع انها ترجع الى القرينة الثانية لباً وليست في مقابلها، ووجه عدم تماميتها انه ليس استغراباً من زرارة بقدر ما يكون سؤالاً عن الفرق بين الحكمين- بالصحة في هذه الفقرة وبعدمها في الفقرتين السابقتين- مع كون المشترك في الجميع هو رؤية النجاسة بعد الصلاة.

فلا يوجد أي استغراب منه، بقدر ما اراد معرفة الفرق.

بل حتى لو كان المرئي هو نجاسة اخرى غير الاولى المظنونة، لكان السؤال باقياً على حاله، ولذا لا تعد هذه القرينة قرينة لكون المرئي هو نفس النجاسة السابقة، ولو كان احتمال اصابة ثوبه بنجاسة اخرى غير المرئية السابقة لكان على الامام عليه السلام التفصيل بين الاحتمالين كما فعل ذلك في الفقرة السادسة المتقدمة.

وبهذا فإن ما رآه زرارة بعد الصلاة هو عين النجاسة المظنونة سابقاً قبل الدخول الى الصلاة، لا نجاسة اخرى طارئة في اثناء الصلاة ولا بعدها، ولا مرددة بين الاثنين من جهة ما قيل بعدم اداء التعبير (فرأيت فيه) رؤية نفس النجاسة السابقة لا طارئة غيرها، ولا احتمالها معاً لتكون الرواية مجملة.

فإن المرئي هو نفس النجاسة المظنونة سابقاً، وإن افضل قرينة على ذلك هو عدم تفصيل الامام عليه السلام كما فعل في الفقرة السادسة.

---

[1]) المباحث ج١٢ ص٦٠-٦٢.

وقد تبين ان الجملة الاولى (ولم ار شيئاً) لا تفيد القطع بعدم الاصابة بقدر ما تفيد عدم القطع بوجود النجاسة، فيبقى شاكاً ومن هنا طبق الامام كبرى الاستصحاب على صلاته في اثناء اقامتها فكانت بالطهارة المحرزة بالاستصحاب.

ارتباط جواب الامام عليه السلام بسؤال زرارة

ان على هذا الفهم من كون المرئي بعد الصلاة هو نفس النجاسة السابقة المظنونة فإن جواب الامام عليه السلام من عدم نقض اليقين بالشك ليس كذلك، بل الرواية على هذا الفرض من نقض اليقين باليقين بالنجاسة لأن السائل تيقن بعد الصلاة من وقوع صلاته بالنجس، فالجواب ينبغي ان يكون بالاعادة لا بعدمها.

واما لو فهم ان المرئي هو نجاسة اخرى فإن جواب الامام عليه السلام يناسب سؤال زرارة حيث لا يعلم بوقوع صلاته في النجس، وعليه فتكون وظيفته هي العمل على طبق الحالة السابقة وعدم نقضها بالشك، وبهذا يتم ارتباط جواب الامام عليه السلام بسؤال زرارة.

افاد صاحب الكفاية (قده) بأن الاشكال لو لم يمكن حله مع ذلك لم يضر بالاستفادة من الرواية كبرى الاستصحاب، مع عدم معرفة امكان تطبيقها في المورد على الفهم المختار، اذ يمكن التفكيك بين دلالتها على كبرى الاستصحاب وبين تطبيقها في المورد، فتبقى الرواية حجة من الناحية الاولى وإن فرض اجمالها من الناحية الثانية.

وإن كان صاحب الكفاية قد فهم بأن الامام عليه السلام بتعليله للحكم بعدم الاعادة كان ناظراً الى حال ما قبل الانكشاف فعلل الحكم بالطهارة، كما ويمكن تعليله باحرازها حيث يصح كلا التعليلين، الا انه علله بالطهارة لا باحرازها

للتنبيه على فائدتين هما جريان الاستصحاب لاحراز الطهارة وأنه حجة في هذه الحالة، وهذه الفائدة لم تحصل فيما لو علل عدم الاعادة باحراز الطهارة لأن احرازها لا يلزم منه حجية الاستصحاب لامكان احرازها بقاعدة الطهارة.

وعلى انه اذا علل عدم وجوب الاعادة بعد الانكشاف فإن المصلي محكوم بأنه متطهر واقعاً بواسطة الاستصحاب فسوف يفهم زرارة ان نكتة عدم الاعادة هو جريان الاستصحاب في حقه وكونه محرزاً للطهارة بواسطته، وليست النكتة هي كونه متطهراً واقعاً لانكشاف الخلاف واتضاح ان الاعادة لا تكون موجبة لنقض اليقين بالشك.

وقد اجيب عن هذه المشكلة بعدة وجوه..

الوجه الاول: ما يظهر من بعض الاصوليين من ان النجاسة مانعة عن الصلاة بوجودها العلمي لا الواقعي، وعليه فالمصلي لا يعلم بنجاسة ثوبه حينما دخل في الصلاة، فالمانع عنها- وهو النجاسة- غير موجود فلا تجب عليه الاعادة، وكان جواب الامام عليه السلام ناظراً الى ان المانع من الصلاة غير موجود اثنائها ومن هنا حكم بالصحة.

ورد: بأن هذا الوجه لا ينسجم مع التعليل لعدم الاعادة بأنك كنت على يقين من طهارتك، فإن التعليل ظاهر بأن عدم الاعادة مستند الى كون المصلي على طهارة، ولم يعلله بعدم مانعية النجاسة بوجودها العلمي.

الوجه الثاني: ان عدم وجوب الاعادة لكبرى مقدرة ومعهودة بين زرارة والامام عليه السلام وهي اجزاء اتيان المامور به بالامر الظاهري عن الاتيان بالمامور به بالامر الواقعي، والتعليل بكلام الامام عليه السلام لاثبات الصغرى، وهي الطهارة الظاهرية بالاستصحاب فاذا ثبتت الصغرى انطبقت الكبرى عليها، وهي اجزاء امتثال الامر الظاهري عن اتيان الامر الواقعي.

ورد: انه لم يعلل بالاجزاء بل علل بعدم جواز نقض اليقين بالشك- يعني الاستصحاب- لا الى تلك الكبرى المقدرة هنا لعدم القرينة الدالة على ذلك.

وإن معهودية هذه الكبرى محل منع لانها انتاج فكري بعد زمن النص كما اشرنا الى ذلك في التعليق.

الوجه الثالث: ان شرط الطهارة في الصلاة هو الاعم من الشرط الواقعي والظاهري لا خصوص الشرط الواقعي، والاستصحاب يثبت الطهارة الظاهرية للثوب المشكوك طهارته ونجاسته، فالصلاة فيه محكومة بالصحة واقعاً لانها متوفرة على الشرط وهو الطهارة الظاهرية، وانكشاف الخلاف لا يحكم ببطلانها، مع هذه التوسعة للشرط.

وعلّق عليه المحقق الخوئي (قده): بأن هذا الوجه يرجع الى الوجه الثاني، وانه ليس وجهاً في مقابله بل هما وجه واحد، لأن اجزاء الامر الظاهري عن الامر الواقعي هو توسعة دائرة الواجب، وانه طبيعي الصلاة الجامع بين الصلاة المامور بها بالامر الواقعي والصلاة المامور بها بالامر الظاهري، ومعنى ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية هو ان الواجب طبيعي الصلاة الجامع بين الصلاتين مع الطهارة الواقعية والصلاة مع الطهارة الظاهرية[1].

وردّ من قبل السيد الشهيد الصدر (قده): بالفرق بين الوجهين مقرباً ذلك بأن معنى كون الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية هو توسعة دائرة الواجب وهو اعم من الصلاة المامور بها بالامر الواقعي والصلاة المامور بها بالامر الظاهري لكون الصلاة مع الطهارة الظاهرية واجدة لتمام ملاك الصلاة مع الطهارة الواقعية.

---

[1]) مصباح الاصول ج٣ ص٥٧.

ومعنى اجزاء اتيان الامر الظاهري عن الاتيان للامر الواقعي ليس منحصراً في توسعة دائرة الواجب والذي يعني حصول ملاك الواجب لكل من الطهارتين لامكان ان يكون بمعنى تضييق دائرة الوجوب وتقييد وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية بمن لم يصل مع الطهارة الظاهرية لكونه مفوتاً للملاك ومانعاً عن امكان تحصيله بالاتيان بصلاة اخرى مع الطهارة الواقعية.

وهذا الفرق غير مسلم، لأن معنى توسيع دائرة الشرط للطهارة الخبثية هو ان الطهارة الظاهرية تعتبر شرطاً واقعاً كالطهارة الواقعية بلا فرق بينهما من هذه الناحية، خصوصاً بناء على ما صورناه من ان الحكم الظاهري هو توسيع لدائرة الحكم الواقعي ويحصل به الامتثال كما يحصل بالحكم الواقعي، وإن الاتيان بالامر الظاهري يشتمل على الملاك التام وعلى هذا فدائرة الواجب متسعة، وهو الجامع بين الصلاتين مع الطهارة الواقعية ومع الطهارة الظاهرية، وعليه فدائرة الواجب على القول بالاجزاء، أي اجزاء اتيان الصلاة مع الطهارة الظاهرية عن اتيان الصلاة مع الطهارة الواقعية هو توسعة دائرة الشرط، او قل توسعة دائرة الواجب وأنه يحصل بكل واحد من الصلاتين وها هو معنى توسيع دائرة الواجب.

وما ذكره (قده) من ان الاجزاء للاتيان بالامر الظاهري عن الاتيان بالمامور به بالامر الواقعي قد يكون لتضييق دائرة الوجوب وأن وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيد بعدم الاتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية لأن الاخيرة مفوتة للملاك ومانعة عن امكان تحصيل الملاك بعدها بالاتيان بصلاة اخرى مع الطهارة الواقعية، لا يتم الا على اعتبار كون الصلاة مع الطهارة الواقعية اهم بكثير من الصلاة مع الطهارة الظاهرية ملاكاً، وانه يتعين وجوبها، ولا يكتفى بالصلاة مع الطهارة الظاهرية مع امكان الاتيان بها.

ولكنه على هذا يكون وجوب الاتيان بالصلاة مع الطهارة الواقعية مطلق وغير مقيد بعدم الاتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية وأنه لابد من الاتيان بها سواءً اتى بالصلاة مع الطهارة الظاهرية او لا.

واما اذا لم يكن الملاك بهذه الاهمية وبجد اللزوم كما هو الصحيح (عندنا) فالواجب هو الجامع بينهما والمكلف مخيّر بينهما كالتخيير بين الصلاة في اول الوقت والصلاة في اخر الوقت.

وعلى هذا فلا موضوع للتقييد[1].

ولكن هذا لا يلغي افضلية الصلاة مع الطهارة الواقعية عن الصلاة مع الطهارة الظاهرية من ناحية القرب والمسارعة الى الطاعة، ولكن القرب شيء والاجزاء شيء اخر، وبكل منهما يكون الامتثال.

نعم، يبقى فرق بين الوجهين هو ان على وجه التوسعة في الشرط لا حاجة الى القول بالاجزاء او عدمه لتحقق موضوع التكليف الاعم من الطهارتين، واما على وجه الاجزاء فإن المأتي به يقوم مقام المامور به ويكتفى به في مقام الامتثال لا في مقام تحقق موضوع التكليف، فإن قيل بعدم الفرق، فانما هو من جهة الاجزاء في كل منهما ولكن الفرق متوفر من جهة موضوع الحكم.

وبعبارة: ان الاجزاء يتطلب امرين وامتثالين متغايرين، احدهما يسد مسد الاخر، بخلاف الوجه الثالث فلا وجود الا لامر واحد، فالحاجة الى كبرى توسيع دائرة الشرط يغني عن الحاجة الى كبرى الاجزاء ان قيل بها.

وعلى هذا وإن الثابت هو توسيع دائرة الشرط لما ثبت بالادلة الشرعية بأن الشرط في الطهارة الخبثية هو الاعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فإن تعليل الامام عليه السلام بعدم وجوب الاعادة بالاستصحاب من جهة كونه

---

[1]) ذكره شيخنا الفياض المباحث ج١٢ ص٧٢-٧٣.

يثبت الطهارة الظاهرية، وحيث ان الكبرى ثابتة، فهي تنطبق على ما حصله الاستصحاب من الطهارة الظاهرية لانها من صغريات تلك الكبرى، وهذا الانطباق ضروري فاذا انطبقت الكبرى على الطهارة الظاهرية الاستصحابية فالصلاة تكون صحيحة واقعاً، لأن الشرط هو الاعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية.

فإن قيل بأن التعليل بلا تنقض اليقين..الخ، ليس هو علة لعدم اعادة الصلاة.

قلت: نعم ولكن من جهة ان التعليل به يثبت الطهارة الظاهرية المحققة لموضوع الشرط، ومع ثبوت الكبرى فالانطباق عليها ضروري كما تقدم.

ومن هذا يظهر بأن تعبير الامام عليه السلام في تعليله للحكم هو (لأنك كنت) يفيد الاشارة الى الطهارة المتيقنة قبل ظن الاصابة، وانها باقية مع طرو الشك بظن الاصابة وانه بالفحص لم يحصل القطع بالعدم ليقال بعدم امكان جريان الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة، كما قيل.

وإن القطع الحاصل بعد الصلاة برؤية النجاسة، وتقدم انها عين النجاسة السابقة، لا يزلزل اليقين بالطهارة، بل هو تحصيل لليقين بالنجاسة بعد ان لم يكن في اثناء الصلاة، وعليه فهو ليس بمانع عن الصلاة لأن اعتباره علمي كما تقدم.

هذا وقد افاد شيخنا الاستاذ (حفظه الله) بعدم امكان تطبيق جواب الامام على الوجه الثاني، بتقريب ان جواب الامام عليه السلام ظاهر في ان صحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها مستندة الى الاستصحاب وهو حكم ظاهري ولا شأن له في المقام غير كونه معذراً للمكلف في ترك الاعادة رغم انها واجبة عليه في الواقع، فاذا ارتفع الاستصحاب بارتفاع موضوعه بعد الصلاة، فلا عذر للمكلف في ترك الاعادة بل يجب عليه اعادة الصلاة من جديد.

واما استناده اليه باعتبار ان له دخلاً فيه، وهذا الشيء مردد بين كبرى الاجزاء، اجزاء اتيان المامور به بالامر الظاهري عن اتيان المامور به بالامر الواقعي او كبرى سعة دائرة الشرط، او كبرى عدم وجود المانع عن الصلاة واقعاً لأن المانع هو النجاسة بوجودها العلمي الواصل المنجز لا بوجودها الواقعي.

فالنتيجة: ان عدم وجوب الاعادة لا يكون مستنداً الى الاستصحاب بما هو مباشرة بل لا محالة يكون مستنداً الى الكبرى المطوية في هذه الفقرة.

اما كبرى الاجزاء فهي غير مطوية فيها بل هي غير ثابتة في نفسها، واما الكبرى الثانية او الثالثة، فهي وإن كانت ثابتة الا ان اسناده الى الثانية او الثالثة بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، فالنتيجة ان هذا الوجه مستند الى كبرى الاجزاء وهي غير ثابتة.

واما تطبيق جوابه عليه السلام على الوجه الثالث فهو ممكن ثبوتاً، واما اثباتاً فهو بحاجة الى دليل، واما الاستصحاب فهو لا يصلح لذلك باعتبار انه حكم ظاهري طريقي لا شأن له الا تنجيز الواقع او تعذيره والحكم الظاهري الصالح لذلك هو ما كان موضوعاً للشرط ومصداقاً له، والاستصحاب لا يكون كذلك، فلا محالة نستكشف ان علة عدم وجوب الاعادة مطوية في هذه الفقرة وراء الاستصحاب على اساس ان له دخلاً فيها، واما تعيين ان تلك العلة هي سعة الشرط لا الوجه الاول فهو بحاجة الى قرينة تدل على ان الاستصحاب الذي هو طريق الى الواقع تنجيزاً او تعذيراً موضوع للحكم الواقعي وهو الشرطية، مما لا قرينة عليه لا من الداخل ولا من الخارج.

وبذلك يتحصل تعيين تطبيق الوجه الاول على جواب الامام عليه السلام دون الوجهين الاخيرين.

وامكان تطبيقه على الاول ممكن ثبوتاً واثباتاً.

اما ثبوتاً: ان الاستصحاب بنفسه لا يصلح ان يكون علة لصحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها، فلا محالة يكشف بالدلالة الالتزامية على ان علتها شيء اخر وله دخل فيه وهو عدم تحقق المانع عن الصلاة لأن الاستصحاب يحقق عدم المانع عنها، ولهذا علل الامام عليه السلام عدم وجوب الاعادة بالاستصحاب.

واما اثباتاً: فلأن الروايات تدل على ان مانعية النجاسة علمية لا واقعية، فلو صلى في ثوب نجس جاهلاً بنجاسته صحت صلاته واقعاً وإن انكشف الخلاف بعد الصلاة، فإنه لا يوجب اعادتها في الوقت فضلاً عن خارجه[1].

والصحيح هو ان التعليل بعدم الاعادة مستند الى عدم نقض اليقين بالشك عملاً وهو يوجب موافقة المأتي به للمامور به، واسناد الحكم شيء اخر غير المذكور في جواب الامام عليه السلام خروج لظهورها، وعليه فما تمسك به من الاجابات لا تدفع الاشكال والصحيح ان استصحاب الطهارة موجب للتوسعة في دائرة الشرط فيكون ذلك حاكماً على اطلاقات الادلة الاولية، وعليه يكون الجواب موافقاً للسؤال، وإن رجع هذا الوجه الى الوجه الثالث، ولكنه هناك ينطبق بتكلف، اذ نفي الاعادة لو كان مسنداً الى كبرى توسيع دائرة الشرط لكان الاشارة اليها في كلام الامام عليه السلام مطلوباً لا الاكتفاء بما يحقق صغراها فقط، مع كونها كبرى تعبدية وليست ارتكازية فذكره للصغرى دون الاشارة الى الكبرى غير وجيه.

وبعبارة: ان كلامه عليه السلام هو جعل الطهارة الظاهرية محققة لموضوع الشرط في الصلاة، وأنه غير مختص بالشرط الواقعي بل يشمله والشرط الظاهري ومن هنا لا حاجة الى الاشارة الى كبرى توسيع دائرة الشرط لتتميم جواب الامام عليه السلام.

---

[1]) المباحث ج١٢ ص٨٢-٨٣.

او يقال: بأنه صريح في كفاية الطهارة الظاهرية وله مدلول التزامي هو كون الشرط الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية.

على ان اصل الاشكال نابع من احتمال ارادة الاستصحاب بحال ما بعد الصلاة لا بحال ما قبل الصلاة والا وقع محذور عدم مطابقة جواب الامام عليه السلام لسؤال السائل من جهة كون ظاهر قوله (رأيت فيه) ان كان هو عين النجاسة السابقة كان عدم الاعادة من نقض اليقين باليقين لا بالشك.

ولكن التحقيق مرشد الى ان كلامه عليه السلام كان بلحاظ ما قبل أو حال الصلاة عند جوابه، أي كان بلحاظ حال التلبس، ولذا قدم كلامه بكلمة (كنت) المشيرة الى ذلك، أي الى حال تلبسه باليقين ثم طرو الشك عليه بظن الاصابة.

واما ما ذهب اليه بعض المحققين من كونه بلحاظ ما بعد الصلاة بدعوى ان المرئي ليس هو عين النجاسة السابقة، فكما يحتمل ان تكون هي يحتمل ان تكون نجاسة طارئة غيرها، وبالتالي فإن نسبة الرواية الى الاستصحاب وإلى القاعدة على حد سواء فتكون الرواية مجملة غير تام، لما ذكرنا من ان نظر الامام عليه السلام في حكمه الى حال التلبس بقرينة (كنت) لا الى حال النسبة والاسناد- أي حال النطق- حيث يقال: بأنه ناظر الى جريان الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة وهو لحاظ حال النسبة والاسناد، ولكنه يدفعه قوله (كنت) ومنه نعرف ما في جواب شيخنا الفياض على اجمال الرواية كما ذهب اليه بعض المحققين (قدهم)، حيث اجاب..

أولاً: ان جواب الامام في الفقرة بلحاظ حال الصلاة، وهذا وإن كان خلاف الظاهر، لأن ظاهر التعليل في جواب الامام عليه السلام هو انه بلحاظ بعد الفراغ من الصلاة، وحيث انه لا يمكن حمله على ما بعد الصلاة فلابد من

حمله على حال الصلاة، وما تعليل عدم الاعادة بعد الصلاة بعدم جواز نقض اليقين بالشك، فانما هو بلحاظ ان الاستصحاب يثبت ما هو شرط الصحة واقعاً وهو الطهارة اعم من الظاهرية والواقعية، او انه يمنع عن وصول النجاسة الذي هو مانع عن الصلاة لا واقعها[١].

فإن كونه بلحاظ ما قبل او حال الصلاة ليس خلاف الظاهر بل هو مطابق للظاهر وقد تكون الغفلة عن لفظة (كنت) اوجبت ذلك فإنها ظاهرة في انه كان عليه السلام يجيب بلحاظ حال التلبس، لا بلحاظ حال النسبة والاسناد- أي- حال النطق.ومن هنا لا نحتاج الى القول: حيث انه لا يمكن حمله على حال ما بعد الصلاة فلا مانع عنه من حمله على حال الصلاة.

ثم اجاب عن القول المتقدم بثانياً: ان رفع اليد عن قول زرارة في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة لا يوجب اجمال الرواية وعدم ظهورها في الاستصحاب ولا في قاعدة اليقين، وذلك لأن قول زرارة في الجملة السابقة (لم ار شيئاً) ان كان ظاهراً في حصول اليقين بعدم الاصابة، وقوله في جملة (فرأيت فيه) غير ظاهر في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، فإنه كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة، فعندئذ تنطبق هذه الفقرة على قاعدة اليقين دون الاستصحاب، وإن لم يكن ظاهراً في حصول اليقين بعدم الاصابة كما هو الصحيح لوضوح انه ظاهر في نفي الرؤية لا في نفي الوجود في الواقع فهي تطبق على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين.

وفيه: انه على الاحتمال الاول وهو ظهور الفقرة الاولى ظاهرة في حصول اليقين بعدم الاصابة فإن الرواية تنطبق على القاعدتين، لا على القاعدة دون

---

[١]) المباحث ج١٢ ص٨٨.

الاستصحاب وذلك لأنه على هذا التقدير وعلى كون الفقرة الاخرى وهي (رأيت فيه) ليست عين النجاسة السابقة.

فالرواية تنطبق على الاستصحاب لتوفر اركانه من اليقين السابق ولكنه اليقين بالطهارة قبل الدخول في الصلاة وظن الاصابة، والشك اللاحق بعد تردد النجاسة في كونها السابقة المظنونة او الطارئة.

وتنطبق على القاعدة أيضاً لأن الشك الحاصل بعد الصلاة وتردد المرئي بين كونه عين النجاسة السابقة او غيرها فهذا الشك يسري الى اليقين السابق ولكنه ليس اليقين بالطهارة بل اليقين بعدم الاصابة الحاصل في طول الفحص.

ولكنه لا يستلزم اجمال الرواية وعدم صحة الاستدلال بها كما رامه المحقق المذكور، بل هي صالحة للاستدلال عليهما معاً، نعم اجمالها من جهة اعتبار ان اليقين الماخوذ هو الحاصل من الفحص، والامر ليس كذلك اذ لا يناسب ان اليقين المطلوب هو ذلك بل اليقين بالاستصحاب هو واليقين بالطهارة.

والشيخ نظر في تطبيق الشق الاول الى اليقين الحاصل بعد الفحص فقال تنطبق على القاعدة دون الاستصحاب، وفي الشق الثاني الى اليقين بالطهارة فقال بانطباقها على الاستصحاب دون القاعدة.. وهو كما ترى.

فما ذكره بعض المحققين (قدهم) وما اجاب به شيخنا الفياض فيه خلط بين اليقين بالطهارة وهو اليقين الفعلي، وهو المشار اليه بكلام الامام (لأنك كنت على يقين) واخذه فعلياً ظاهر الرواية، وبين اليقين الحاصل بالفحص، وهو ليس بفعلي الا في طول الفحص على القول بظهوره في اليقين بعدم الاصابة، وقد عرفت انه خلاف الظاهر.

وهل يستفاد من الادلة في مقام الاثبات ان الطهارة شرط او أن المستفاد منها ان النجاسة مانع؟ فيه قولان..

ما ذهب اليه صاحب الكفاية من كون الطهارة شرط في صحة الصلاة وأنه من صلى بثوب معتقداً طهارته او مستصحباً اياها او اثبتها باصالة الطهارة ثم تبين بعد فراغه من الصلاة بأن ثوبه كان نجساً- كما هو مورد الصحيحة محل البحث- فلا شك في صحة صلاته، فلو كان الشرط هو الطهارة الواقعية بالخصوص كانت صلاته باطلة قطعاً من جهة فقدانها للشرط، ومن هذا يظهر بأن الشرط هو اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية في مورد الامارات والاصول العملية، وهذا معناه سعة دائرة الشرط.

وقد جعل صاحب الكفاية (قده) ان اصالة الطهارة او استصحابها حاكمة على ادلة الشرطية، وهو ما نفاه شيخنا الفياض بالقول: انه لا يمكن ان تكون اصالة الطهارة او استصحابها حاكمة على ادلة الشرط لأن مفادها حكماً ظاهرياً لا شأن له الا كونه عذراً للمكلف ومؤمن له طالما كانت موجودة فاذا ارتفعت بارتفاع موضوعها وهو الشك وتبين الخلاف فوظيفة المكلف العمل بالواقع ولا اجزاء في البين، والسبب ان الحكم الظاهري حكم طريقي لا شأن له غير تنجيز الواقع او تعذيره فلا دخل له في مصلحة الواقع، والنتيجة انه لا يمكن ان تكون الاصالة بما هي حكم ظاهري موسعة لدائرة الشرط[1].

وهو محجوج من نفس الرواية، فإنها مضافاً الى ما نطقت به من صحة الصلاة، وإن انكشف الخلاف بعدها ولكنها لم تحكم بالاعادة وما ذلك الا لأن الشرط هو الاعم من الطهارة الظاهرية والواقعية.

وكلام الشيخ ناظر الى الاجزاء، وإن الحكم الظاهري مجزي عن الواقعي طالما لم ينكشف الخلاف فاذا ما انكشف فلا اجزاء.

---

[1]) المباحث ج١٢ ص١٤٧.

والكلام في توسيع دائرة الشرط لا في الاجزاء، وقلنا ان احدهما غير الاخر.

الثاني: ما ذهب اليه جمع من الاصوليين ومنهم الشيخ الفياض بأن النجاسة مانع لوجود مجموعة من الروايات تدل نتيجة الجمع الدلالي العرفي بينها بحمل الظاهر على الاظهر والمطلق على المقيد بأن النجاسة بوجودها العلمي مانعة عن الصلاة لا بوجودها الواقعي.

واستدل له أيضاً بدفع القول الاول، بأن اقصى ما يدل عليه هو الصحيحة، وانها لا تدل على كون الطهارة شرط لأن التعليل بقوله عليه السلام (لأنك كنت..الخ) لابد ان يكون بلحاظ حال الصلاة لأنه بعد الصلاة علم بنجاسة ثوبه ولا يمكن تطبيق التعليل بلحاظ ما بعد الصلاة لأنه من نقض اليقين باليقين ومنشأ سؤال السائل عن عدم وجوب الاعادة في هذه الصورة هو من جهة ان المرتكز في ذهنه انما هو مانعية النجاسة عن صحة الصلاة فكيف لا تكون باطلة ولا تجب اعادتها، وهذا الارتكاز قرينة على ان التعليل لعدم وجوب الاعادة بالاستصحاب على اساس انه مانع عن وصول النجاسة لا ان الطهارة شرط، والمفروض ان المستفاد من سائر الروايات ان المانع هو النجاسة الواصلة لا مطلق النجاسة وإن لم تصل، وعلى هذا فالتعليل لو لم يكن ظاهراً في مانعية النجاسة الواصلة وعدم مانعيتها مطلقاً، لم يكن ظاهراً في شرطية الطهارة اعم من الواقعية والظاهرية.

وإن شئت القول بأن الرواية لو لم تكن ظاهرة في مانعية النجاسة لم تكن ظاهرة في شرطية الطهارة فاذن تكون الرواية مجملة من هذه الناحية، والمرجع حينئذ هو سائر الروايات، وهي دالة بوضوح على ان النجاسة مانع بوجودها العلمي.

الا ان هذا الاستدلال موقوف على ما ادعاه المستدل من ان المرتكز في ذهن السائل هو مانعية النجاسة عن صحة الصلاة، وهذه من مجرد الدعوى عهدتها على مدعيها، اذ بامكان القول ان المرتكز هو شرطية الطهارة لا مانعية النجاسة والا لكان التعبير بتعليل الامام عليه السلام (لأنك كنت) غير مناسب والمناسب هو التعليل بما هو مرتكز عند السائل، وحيث علله بالاستصحاب فالمرتكز هو الطهارة لا مانعية النجاسة.

ويؤيد ذلك هو الفقرتين المتقدمتين من الصحيحة فإنه لو كانت النجاسة امر مرتكز عند السائل وانها مانع عن الصلاة ولو بوجودها العلمي لكان سؤال الامام عن الحالتين المتقدمتين لا معنى له، ولا ينبغي لمثل زرارة ان يقدم عليه، لو كان أمراً مرتكزاً كما ادعي.

وعلى اجمال الرواية، وهي ليست مجملة كما عرفت بل ظاهرة ظهوراً قوياً في تحقق الشرط وهو الطهارة في الصلاة.

ثم انه لا وجه للرجوع الى سائر الروايات فيما يتعلق بمانعية النجاسة الا اذا قلنا بأنه اخذ مسلّماً والرجوع الى الروايات لتدعيم هذه المقدمة المسلمة مع انها اول الكلام، والمفروض اجمال الرواية فيرجع الى اصل اخر في المقام وليس هو الا اصالة الطهارة اثناء وما قبل الصلاة، وليس الى هذه الادلة فإن موردها النجاسة لا الطهارة.

وعليه فالوجه الوجيه هو الاول، الا اذا فهمنا بأن التعبير بالطهارة شرط لا يختلف عن التعبير بأن النجاسة مانع، كما هو كذلك عرفاً.

الفقرة الثانية (موضع الاستدلال): هي الفقرة الاخيرة من الصحيحة والتي تصلح ان تكون دليلاً على حجية الاستصحاب، فقد ذكر الامام عليه السلام وفصّل بين شقين، وموضع الاستشهاد هو الشق الثاني حيث قال عليه السلام

وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أُوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك.

ومقصود الامام عليه السلام احد احتمالين..

الاحتمال الاول: ان يكون المراد من الحالة الاولى وهي قوله عليه السلام (اذا شككت في موضع منه) الشك المقرون بالعلم الاجمالي، والمعنى ان السائل كان يعلم باصابة النجاسة ثوبه ولكنه يجهل موضع الاجابة، وعليه يكون المراد من قوله عليه السلام (وإن لم تشك) نفي الشك عن موضع الاصابة لا نفي الشك في اصل الاصابة بالشك البدوي، بقرينة المقابلة أي تفيد نفي الشك المقرون بالعلم الاجمالي.

الاحتمال الثاني: ان يكون المراد من الحالة الاولى الشك البدوي، ويكون المراد من الشك المنفي في الحالة الثانية الشك البدوي وهذا يعني كون المكلف قاطع بعد الاصابة او انه غافل عن اصل الاصابة.

وحينئذ يقع السؤال في ظهور الفقرة الاخيرة بأي الاحتمالين؟

فقد ذهب السيد الشهيد الصدر (قده) الى الاحتمال الثاني، مقرباً اياه بعدة قرائن.

القرينة الاولى: ظهور الشك في الشبهة البدوية خصوصاً في جملة (وإن لم تشك) فإنه لم يقيده بموضع منه ليتوهم قرينيته على ارادة العلم الاجمالي.

ويدفعه: اكتفائه بالقيد في الجملة الاولى اذا شككت في موضع منه والتحويل عليه امر متعارف عند اهل المحاورة، فلا حاجة الى اعادته بعد ذكره أولاً.

وأن السياق العام للرواية في جميع فقراتها هو العلم بالنجاسة الامر الذي يعني ان حصول الشك، إما في موضع منه- أي من الثوب- او انه لم يحصل

الشك في موضع منه وانما كان في حصوله قبل الدخول بالصلاة حيث شك في نجاسة ثوبه، لأن الامام عليه السلام عبر بـ(رأيته) للاشارة الى ان النجاسة المرئية في الصلاة هي نفس النجاسة المشكوكة قبل الصلاة.

واوضح هذه القرينة شيخنا الفياض وإن السائل ما كان يعلم باصل الاصابة بمفاد كان التامة والشك هو في موضع منه استناداً لكلام الامام عليه السلام (اذا شككت في موضع منه) فإنه لولا ظهور (في موضع منه) فلا شبهة في ظهوره في اصل الشك بمفاد كان التامة، (ولكن الكلمة) لا تصلح ان تكون قرينة على رفع اليد عن ظهوره في ذات الشك لا الشك المقرون بالعلم الاجمالي لوضوح انه ظاهر في ان المكلف شاك في اصابة النجس موضع من ثوبه.

نعم لو كانت موضع (معرفة) لكانت قرينة على الشك من الشك المقرون بالعلم الاجمالي، ولكنها نكرة فتدل على ان الشك في اصل الاصابة لموضع من الثوب[1].

وهذا التقريب للقرينة بعيد عما ذكره السيد الشهيد، حيث ادعى ظهور الشك في البدوي خصوصاً في قوله عليه السلام (وإن لم تشك) حيث لم يقيده بموضع منه، وما ذكره هو تقريب للنكتة الاولى التي ذكرها السيد الشهيد لتقريب احتمال الشك المقرون بالعلم الاجمالي.

ويدفعه ما تقدم أولاً من ان اصابة النجاسة لثوبه معلوم ولكنه حصل عنده الشك في موضع اصابة الثوب، من جهة اضافة الشك الى الموضع، فإن هذا التعبير يعطي فهماً بأن الاصابة مقطوع بها وانما الشك في موضع منه، ومجرد كونه نكرة لا معرفة لا يرفع اليد عن ظهوره في الشك المقرون بالعلم الاجمالي ان لم نقل يقويه، وأن التعبير لا يكون مستساغاً مع المعرفة.

---

[1]) المباحث ج١٢ ص١٤٣.

وما ذكره من الامر الطبيعي، بأن الاصابة للثوب لا محالة تكون بموضع منه، لكان القيد لغواً غير تام لأن متعلق الشك وموضعه ليس هو تمام الثوب بل هو موضع منه.

القرينة الثانية: ظهور الجملة في دخالة رؤية النجاسة بعد الشك في بطلان الصلاة، ومع فرض العلم الاجمالي بكون الصلاة باطلة، ولا ربط لرؤية النجاسة في ذلك، من جهة انه لو كان علم اجمالي لكانت رؤية النجاسة يفهم منها ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة المعلومة بالاجمال.

ولكنه غير واضح لما ذكرناه من ان الرؤية تفيد العلم وتؤكده بعد حالة الشك في الاصابة المفترضة قبل الدخول في الصلاة، ومع رؤية النجاسة يقطع بأنه صلى بثوب نجس، وعليه فالبطلان مسند الى العلم بوسيلة الرؤية.

او يقال كما قيل: بأن البطلان ظاهر في نفسه ان سببه الرؤية، ولكن حيث احتفت الجملة بقرينة متصلة وهي قوله عليه السلام (اذا شككت في موضع منه) باعتبار انه ظاهر في ان هذا الشك من الشك المقرون بالعلم الاجمالي وأن المكلف كان يعلم إجمالاً باصل اصابة النجاسة ثوبه، والشك انما هو في موضع منه- في موضع الاصابة- فلا ظهور لقوله عليه السلام (تنقض الصلاة وتعيد) في اسناد النقض الى الرؤية لأن القرينة مانعة عن انعقاد ظهوره في ما ذكره من اسناد البطلان الى الرؤية.

وهذه القرينة لا تمنع من اسناد البطلان الى نفس الرؤية، نعم قوله (رايته) ظاهر في ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة المشكوكة، وعليه فالبطلان يحسب الى نفس العلم بوسيلة الرؤية.

القرينة الثالثة: لزوم التكرار اذا اريد من الشك الشبهة المقروة بالعلم الاجمالي لأنه قد بين في السؤال الرابع حكم العلم الاجمالي بالنجاسة ولزوم الغسل

فيه هو وجوب شرطي لا نفسي أي يرجع الى بطلان الصلاة مع العلم الاجمالي بنجاسة الثوب ولا فرق بين ان يكون العلم الاجمالي حاصلاً قبل الدخول في الصلاة او اثنائها[١].

وحيث ان التكرار مستهجن فذلك يشكل قرينة على حمل هذا المقطع على الشك في اصل اصابة النجاسة الثوب بمفاد كان التامة لا على الشك في موضع الاصابة بعد العلم الاجمالي بها.

ويدفعه نفس السؤال بالقول (ان رأيته في ثوبي) الكاشف عن العلم به قبل الصلاة.

والقول بأن التكرار مستهجن فيما اذا لم تكن له من ثمرة واما معها فلا استهجان، فقد يكون لاجل الاهتمام او التفهيم او التاكيد مع انه في كلام السائل لو كان وليس في كلام الامام عليه السلام.

واما ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) من ان قوله اذا شككت في موضع منه لو حمل على الشك البدوي، فإن لازمه مانعية النجاسة بوجودها الواقعي لا بوجودها العلمي، لأن معنى هذا المقطع هو ان المكلف اذا شك في انه اصاب ثوبه نجس او لا فدخل في الصلاة من جهة الاستصحاب لعدم الاصابة او اصالة الطهارة وفي الاثناء رأى النجاسة في ثوبه وعلم ان هذه النجاسة المرئية هي النجاسة المشكوكة قبل الصلاة وحكم الامام عليه السلام بقطع الصلاة واعادتها فإن ذلك يدل على ان النجاسة بوجودها الواقعي مانع والا فعليه ان يقطعها ويغسل ثوبه ثم يبني على الصلاة، واما اذا لم يكن ذلك فوظيفته قطع الصلاة وغسل الثوب واعادتها من جديد، ولهذا لا يمكن حمل الشك على الشك البدوي[٢].

---

[١]) بحوث في علم الاصول ج٦ ص٤٢- ذكر القرائن الثلاثة.
[٢]) المباحث ج١٢ ص١٤٧.

ولكن اعادتها من جهة تحقق العلم بالنجاسة بعد رؤيته لها اثناء الصلاة وانها كانت واقعة في النجاسة، وقد مر أن وجودها العلمي هو المانع وإن شئت ان تقول بأن المانع هو الاعم من الوجود الواقعي والعلمي، وحيث تحقق رؤيتها فقد تحقق العلم بها أيضاً، وعليه فالاعادة تكون لاحراز المانع وإن كان احرازاً وجدانياً.

مع انه لا تستلزم ان تكون النجاسة من اول الامر بل يعقل فيه فرضية الشك وأنه شيء أُوقع عليه، ويكون ذكر الامام عليه السلام هذه النكتة في الشطر الثاني- ما اذا لم يشك- قرينة على ارادة الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، والفراغ عن اصل النجاسة في السطر الاول.

والانصاف في فهم هذا المقطع هو ان يقال: بأن الحالة الاولى من كلام الامام عليه السلام هو الشك المقرون بالعلم الاجمالي، ومقصوده من الثانية وهي قوله (وإن لم تشك) صورة الشك البدوي، والمعنى انك ان علمت إجمالاً قبل الصلاة باصابة النجاسة ثوبك وشككت في موضع الاصابة، فالحكم هو اعادة الصلاة اذا رأيت النجاسة في الاثناء؛ لأنها بعد الرؤية يتضح وقوعها بالنجس من اول الامر.

واما اذا لم تعلم إجمالاً بالاصابة، وانما حصل لك الشك بدواً وفي الاثناء عند قيامك بالصلاة واحتمال طرو النجاسة، فالحكم هو قطعها وتطهير الثوب ثم البناء عليها.

كما يمكن ان يقال: بأن الحالة الاولى من كلامه للاشارة الى صورة الشك البدوي السابق على الدخول في الصلاة ثم وجد نفس ما كان يشك فيها، والتقييد بموضع منه يفيد العلم بأن النجاسة المشكوكة كانت من اول الامر.

والحكم هو نقض الصلاة واعادتها، وإن لم تشك بدواً بالاصابة بل كنت جازماً بالطهارة قبل الصلاة ثم رأيتها في الاثناء، فليس عليك اعادتها، بل قطعها وغسل الثوب والمضي في الصلاة، لماذا، اذ لعله شيء اوقع عليك.

وما مر من القرائن ونقدها يعزز كل واحد منها، فإن اضافة الشك الى الموضع، وليس الى الاصابة، يعني ان اصل الاصابة مقطوع بها وانما الشك في الموضع، فيعزز حالة الشك المقرون بالعلم الاجمالي.

ومما يعزز الاحتمال للشك البدوي هو نفس تعبير الامام بالشك دون العلم.

والنتيجة واحدة وهي جريان الاستصحاب، فإن قوله عليه السلام (وإن لم تشك) فيه احتمالان، ان يكون المقصود بعدم الشك القطع بالطهارة بمعنى عدم الشك في النجاسة وحينئذ لا تجب الاعادة.

او يكون المقصود هو عدم الشك الفعلي الملائم مع الغفلة والذهول أي كنت غافلاً وذاهلاً، فعلى الاول فالمقام يجري فيه الاستصحاب وكذلك قاعدة اليقين لتوفر كل منهما على اركانه.

ويمكن تعيين الاول منهما ببعض القرائن، للتعليل المذكور (لأنك لا تدري) وقد مر ان التعليل لا يصلح الا بامر ارتكازي، كما ان قوله عليه السلام (ليس ينبغي) ظاهر في ارتكازية المطلب وانه مما لا ينبغي الشك فيه.

وحيث ان المرتكز عند العقلاء هو الاستصحاب لا قاعدة اليقين، اذ لا بناء عقلائي على العمل باليقين رغم طرو الشك عليه واخراجه عن كونه يقيناً.

ولورود قوله عليه السلام (ليس ينبغي) في الفقرتين الثالثة والسادسة من الرواية، وقد عرفت سابقاً ان المقصود منها في الفقرة الثالثة هو الاستصحاب

دون قاعدة اليقين، اذن المقصود منها هنا هو نفس المقصود في الفقرة الثالثة، بمقتضى وحدة السياق.

هذا على الاحتمال الاول.

واما على احتمال الغفلة والذهول، فحيث لا قطع بعدم النجاسة فالمورد غير قابل لقاعدة اليقين، ومعه يتعين كون المقطع لقاعدة الاستصحاب ودال على حجيته.

والارجح هو الاحتمال الثاني، لأن قوله (وإن لم تشك) لا يفيد القطع بعدم النجاسة، وإن المكلف قبل بدء الصلاة كان على يقين من طهارة ثوبه وشكه في طهارته قبل بدء الصلاة او حينها مقتض لاستصحاب الطهارة قبل رؤية النجاسة في الاثناء.

الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان.. قال:

سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرّده عليّ فاغسله قبل ان اصلي فيه، فقال ابو عبد الله عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من اجل ذلك، فإنك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه[١].

ودلالتها على الاستصحاب واضحة لأنه عليه السلام قد علل الحكم فيها بعدم وجوب الغسل للثوب المعار للذمي بالطهارة السابقة وعدم العلم بارتفاعها لا بمجرد عدم العلم بالنجاسة كي تحمل على قاعدة الطهارة ولو كانت كذلك لما كان من موجب للتعليل بسبق الطهارة اذ الحكم فيها مسند الى نفس عدم العلم

[١]) الوسائل ج٣ ب٧٤ من ابواب النجاسات ح١.

بالطهارة والنجاسة، وعليه فهي مختصة بباب الاستصحاب دون غيرها لأن قوله وهو طاهر بعد كون الفعل ماضياً يرشد الى لحاظ حالته السابقة وهي الطهارة ومثل هذا اللحاظ يراد به الاستصحاب لا قاعدة الطهارة، اذ لا موجب فيها لهذا اللحاظ الا عدم العلم بالنجاسة او الطهارة.

وهي وإن كانت واردة في خصوص الطهارة الخبثية الا انه يمكن استفادة العموم منها إما بدعوى ظهور سياقها في التعليل القاء القاعدة الكلية خصوصاً مع القول بارتكازية العمل بالحالة السابقة.

وإما بما اشار اليه الشيخ الانصاري (قده) من عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالواقع، ولكن لا يحتاج الى مثل هذه الدعوى، بعد كون التعليل بأمر ارتكازي عقلائي، والتعليل بأمر تعبدي خلاف الظاهر.

وقد اشكل على الاستدلال بها باشكالين..

الاول: انها معارضة بصحيحة اخرى لعبد الله بن سنان (قال: سأل ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم انه يأكل الجرّي ويشرب الخمر فيرده، أيصلي فيه قبل ان يغسله، قال: لا يصلي فيه حتى يغسله) فإنها تدل على عدم جواز الصلاة في الثوب قبل غسله فتكون مخالفة ومعارضة للصحيحة محل الاستدلال.

وربما يجمع بينهما عرفاً بحمل الظاهر على الاظهر، وذلك لأن الصحيحة الاولى ناصة في الترخيص بالثوب المعار، فيما الثانية ظاهرة في المنع وعدم الترخيص في الصلاة فيه، وعليه فلابد من رفع اليد عن ظهور الصحيحة الثانية بأخصية الصحيحة الاولى تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على الاظهر.

واجاب عنه شيخنا الفياض بعد ذكره للروايتين: ان ذلك العلاج لا اصل له لأنه مبني على ان يكون مفاد كلتا الصحيحتين حكماً تكليفاً، فعندئذ لابد من

حمل الظاهر على النص، ولكن الامر ليس كذلك، لأن مفاد الصحيحة الاولى ارشاد الى عدم مانعية ما ذكر من الصلاة فيه، ومفاد الثانية ارشاد الى وجود المانع من الصلاة فيه، فاذن لا يكون مفاد احدهما اظهر او انص من مفاد الاخرى، وعليه فالمعارضة بينهما مستقرة، ولا ترجيح لاحدهما على الاخرى فتسقطان معاً والمرجع حينئذ هو اصالة البراءة عن مانعية لبس هذا الثوب عن الصلاة.

والنتيجة لا تدل الصحيحة على حجية الاستصحاب.

وهذا الاستدلال مرفوض، لأن الثانية اعم من الاولى كما هو واضح حيث كانت الاعارة في الاولى للذمي وفي الثانية للرجل اعم من الذمي والمسلم، اذ قد يشرب المسلم الخمر ويأكل الجري، والتغاير بين الاولى، يأكل الخنزير والثانية يأكل الجري يرشد الى ذلك او يرشد الى تباين موردهما فلا نظر لاحدهما للاخرى، فإن المعار في الاولى الذمي، وفي الثانية المسلم.

فاذن لا حاجة لما ذكره من العلاج وردّه، بل احدهما في مورد غير مورد الاخرى، ومن هنا اختلف الحكم فلا معارضة أصلاً.

وعليه فالاستدلال بالصحيحة الاولى على الاستصحاب تام، مع ان الثانية قد تكون واردة في قاعدة الطهارة لعدم الاشارة الى الحالة السابقة كما في الصحيحة الاولى وهو قوله (وهو طاهر).

الاشكال الثاني: لو سلمت دلالتها على الاستصحاب ولكنها لا تدل على حجيته كقاعدة عامة، وانما تدل على حجيته في باب الطهارة فقط ولا تفيده ارتكازية الاستصحاب لدى العرف والعقلاء كي تكون قرينة على التعدي الى سائر الموارد، من جهة ان قضية الاستصحاب ليست قضية ارتكازية بل هي تعبدية وعلى تقدير ارتكازيتها ولكنها ليست بدرجة تصلح ان تكون قرينة لبيّة متصلة موجبة لظهور الصحيحة في حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.

ودفعه واضح، من جهة التعليل في كلام الامام عليه السلام وقد مر ان التعليل لا ينبغي ان يكون بقضية تعبدية، وانما بقضية ارتكازية، فنفي الارتكازية او تضعيفها لا يشكل مانعاً عن التعميم والتعدي.

ومن غريب ما ذكره شيخنا (حفظه الله) استدراكه بنعم، هنا نكتة في الصحيحة وهي تعليل الامام عليه السلام بقوله (فإنك اعرته اياه وهو طاهر) فإن هذا التعليل يدل على ان العبرة بجريان الاستصحاب انما هي بوجود الحالة السابقة والشك في بقائها، من دون خصوصية لكون الحالة السابقة متمثلة في الطهارة منها، لأن ذكرها في الصحيحة باعتبار انها مورد للسؤال لا لخصوصية فيها[1].

ووجه غرابته لما قلناه بأن التعليل لا يصلح الا بأمر ارتكازي وهو اعتبار الحالة السابقة، فنفيه من قبل الشيخ لا وجه له.

وقالوا بأن هذه الرواية تمتاز عن غيرها من الروايات بعدة امور..

الاول: عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق اليها احتمال ارادة قاعدة اليقين، وانما ظاهرها اخذ الحالة السابقة نفسها موضوعاً للحكم الظاهري بالبقاء وهو صريح في الاستصحاب.

ومن ثمرات ذلك، ان جريان الاستصحاب لا ينحصر باليقين بالحالة السابقة، فيجري في موارد الثبوت ولو بالامارة فإن دليل حجية تلك الامارة نفسها ينقح موضوع الاستصحاب بلا حاجة الى بعض التكلفات من قبل الاصحاب.

واورد عليه: ان اليقين وإن لم يكن مذكوراً فيها اثباتاً الا انه موجود في مقام الثبوت والواقع كما هو الظاهر من سياقها، وإن المعير كان متيقناً بطهارة ثوبه، فاذن اليقين ماخوذ بها ثبوتاً واثباتاً.. هذا أولاً.

---

[1]) المباحث ج١٢ ص٢٤٩-٢٥٠.

وثانياً: لا شبهة في قيام الامارات مقام القطع الطريقي، والمفروض ان اليقين بالحدوث في روايات الاستصحاب طريق الى الواقع وهو حدوث الشيء، بل قيامها عند البعض من الاصوليين مقام القطع الموضوعي الماخوذ على نحو الطريقية والكاشفية، ولهذا لا مانع من جريان الاستصحاب في مورد الامارات.

ولك ان تقول: ان ادلة حجية الامارة حاكمة على روايات الاستصحاب وموسعة لدائرة موضوعها حيث تجعله الاعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي.

واورد عليه: ان قيام الامارة مقام القطع الموضوعي الماخوذ على نحو الكاشفية محل اشكال بل منع، بل غاية ما تدل ادلة حجية الامارة على قيامها مقاطع القطع الطريقي الصرف، وقد تقدم في مباحث القطع.

ودفعه: لا نحتاج الى كبرى قيام الامارة مقام القطع الموضوعي الماخوذ على نحو الكاشفية، لكفاية نفس الرواية بذلك.

الثاني: ان الرواية خالية من كلمة (النقض) الوارد في سائر الروايات وعليه فلا مورد للاشكال على بعضها، وانها لا تشمل موارد الشك في المقتضي من جهة عدم صدق النقض على رفع اليد عن الحالة السابقة في هذه الموارد، فإنه غير وارد في هذه الصحيحة، ولا مانع من شمولها لموارد الشك في المقتضي من جهة انه لا يعتبر في شمولها صدق النقض.

واورد عليه: انه لا فرق بين هذه الصحيحة وغيرها من هذه الجهة.

اما أولاً: لشمول الروايات لموارد الشك في المقتضي وموارد الشك في المانع واشتمالها على كلمة النقض لا يمنع من شمولها لموارد الشك في المقتضي.

وثانياً: لو سلم ان الروايات الوارد فيها (لا تنقض اليقين) لا تشمل موارد الشك في المقتضي في نفسها وبدون قرينة، الا ان الصحيح أيضاً كذلك، ولكن من جهة اخرى هي ورودها في مورد الشك في الرافع والتعدي منها الى مورد

الشك في المقتضي بحاجة الى قرينة وعلى هذا ان كان هناك ارتكاز على عدم الفرق بين الموردين او قرينة عامة فهو قرينة على التعدي في كلا الموردين والا فلا.

وفيه: انه لا وجود لارتكاز عدم الفرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع، مع ما يرد على ما ذكر أولاً بأن الاشكال ينشأ من عدم صدق النقض في موارد الشك في المقتضي، اذ مع عدم المقتضي له للبقاء لا معنى لأن يقال ينتقض، وهذا واضح، فالفرق بينها وبين سائر الروايات في محله.

والصحيح انها اظهر الروايات دلالة على حجية الاستصحاب.

الروايات الاخرى- روايات الحل والطهارة

ومما دل على الحلية قوله عليه السلام (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام)[1]، او ما شاكلها.

ومما دل على الطهارة قوله عليه السلام (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر)[2]، وهناك روايات خاصة بالماء، مثل قوله عليه السلام (الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر)[3].

وقد اختلفت كلمات الاصوليين في دلالة هذه الاخبار على اقوال واحتمالات متعددة، ولا يهمنا سوى التعرض الى المهم منها.. وهي:

الاحتمال الاول: ان يكون المستفاد منها الطهارة الواقعية والظاهرية والاستصحاب وهو للمحقق الخراساني (قده) في حاشية الرسائل.

---

[1]) الوسائل ب٤ من ابواب ما يكتسب به ح١،٤.
[2]) الوسائل ب٣٧ من ابواب النجاسات ح٤.
[3]) الوسائل ب١ الطهارة- الماء المطلق- ح٥.

الاحتمال الثاني: الطهارة الواقعية والاستصحاب دون الطهارة الظاهرية على ما في الكفاية.

الاحتمال الثالث: الاستصحاب فقط وهو للشيخ الانصاري (قده) في خصوص رواية الماء، واحتمله صاحب القوانين وصاحب شرح الوافية في كل الروايات.

الاحتمال الرابع: وهو للمشهور من الطهارة الظاهرية والحلية الظاهرية.

اما الاحتمال الاول: هو استفادة كلا الطهارتين الواقعية والظاهرية وكذا الحليتين من الطائفة الثانية، الواقعية والظاهرية، وقد استدل له بتقريب ذكره المحقق الاصفهاني (قده) وحاصله:

وإن كل شيء نظيف، له عمومان افرادي يدل على الطهارة الواقعية ويستثنى منها فقط موارد النجاسات الذاتية كالبول او العرضية كالماء المتغير بالنجاسة، وعموم احوالي يشمل جميع احوال الشيء ومنها حالة الشك في طهارته- موضوعية كانت الشبهة او حكمية- يدل على طهارة المشكوك، وهو مفاد قادعة الطهارة.

وعلى هذا فالطهارة المجعولة للشيء بلحاظ عمومه الافرادي واقعية والطهارة المجعولة بلحاظ عمومه الاحوالي، طهارة ظاهرية لحالة الشك واما لغيرها من الحالات كالبرودة والحرارة او الملوحة وغيرها فهي طهارة واقعية.

واما رواية الحل: فإنها تدل باطلاقها او عمومها الافرادي على الحلية الواقعية وبلحاظ عمومها الاحوالي، فإنه يدل على الحلية الواقعية لمختلف حالاته الا حالة الشك في حليته وحرمته غاية الامر تدل على الحلية الظاهرية ولا يمكن ان تكون حلية واقعية لأن موضوع الحلية الواقعية لا يكاد مقيداً بعد العلم بالحرمة.

وبعبارة اخرى: انه يمكن ان يستفاد من الصدر، ومن اطلاقه الافرادي لما هو مشكوك في نفسه اذ لو كان مشكوكاً فهو شيء ويشمله الصدر واذا لم يكن مشكوكاً فهو شيء، ويشمله الصدر أيضاً.

ويرد عليه.. أولاً: ان شمول العموم الافرادي لما يلازم الشك في نجاسته الذاتية او حليته كالنفط مثلاً تثبت طهارته او حليته واقعاً بعنوانه الاولي وهو كونه نفطاً، أي يكون دليلاً على الحكم الواقعي، ومجرد ثبوت هذا الشك فيه أولاً لا يجعل الحكم الثابت فيه بعنوان كونه شيئاً حكماً ظاهرياً منوطاً بالشك كما هو اوضح من ان يخفى.

وفيه: ان المستدل يسلم بكون العموم الافرادي يفيد الطهارة والحلية الواقعية بعنوان كون المشكوك شيئاً.

وقد وجه هذا الايراد بأن الاطلاق الاحوالي لا يشمل حال الشك في حكمه لأنها ليست حالة طارئة عليه مباشرة، وانما هي طارئة عليه من خلال حكمه كذلك، والاطلاق الاحوالي انما يشمل الحالات الطارئة على الشيء مباشرة فإنه من حالاته واما الطارئة عليه بالواسطة فهي ليست حالة له الا بالعناية، وعلى هذا فالشيء باطلاقه الاحوالي لا يشمل حالة الشك في حكمه فانها ليست حالة له حقيقة، وانما هي حالة لحكمه، فاذن لا يدل الحديث على طهارته في هذه الحالة او على حليته فيها ليقال انها طهارة او حلية ظاهرية.

وهذا التوجيه غير سديد، من جهة انه ناظر الى كون الشك حالة من حالات المكلف وعليه فلا يكون مشمولاً للاطلاق الاحوالي، ولكن الشك قد يكون حالة للشيء كما لو كان مشكوكاً من حيث الحلية او الطهارة كالكبريت فهو شيء فيشمله الاطلاق الاحوالي، لأن من حالات الشيء كونه مشكوكاً او مشكوك الحكم، ولكنه شيء.

ويمكن دفعه- الايراد- بأن يقال: بامكان تصوير الجامع للحكمين الواقعي والظاهري وهو ما يستفاد من الذيل (حتى تعرف) لأن ما لا يعرف حرمته، حلال سواءً شك في حليته وحرمته منه فهو بعنوان كونه مشكوك الحل والحرمة، ان الحكم الظاهري- حلال ام هو في نفسه أيضاً- حلال- وهو حكم واقعي.

وما ذكره من كون الحالة الطارئة عليه بالواسطة ليست من حالاته الا بالعناية ليس بصحيح، فإن الحالة وإن كانت بالواسطة فهي من حالاته، ويمثل له بقوله عليه السلام (اولاد الاولاد يقومون مقام ابائهم في الارث) الشامل لابن الابن، ولحفيد الابن، مع انه مع وجود ابن الابن لا يرث الحفيد وإن كان موجوداً، ومع عدم وجوده يرث حفيد الابن، مع ان ارث ابن الابن مع ارث حفيد الابن متنافيان الا في واقعتين.

والمورد من النقد قد ياتي من حالة طارئة على الشيء بالمباشرة والحالة الطارئة عليه لا بالمباشرة فما كانت بالمباشرة مشمولة وما لم تكن ليست مشمولة، ولكننا لا نحتاج للثانية بعد وجود الاولى، ومع عدم وجودها تكون الثانية من حالات الشيء.

فما ذكره من عدم كونها من حالاته في حال الاجتماع لا في حال الانفراد، ولكن الدليل مع اجتماعها يشمل الاول دون الثاني.

وثانياً: ما ذكره بعض تلامذة الآخوند وتلاميذهم، من ان الحكم الظاهري قد اخذ في قوامه الشك في موضوع الحكم، والحكم الواقعي قد اخذ موضوع الحكم فيه بما هو هو وشمول الحالة الاولى للاطلاق الاحوالي غير تام اذ الاطلاق ليس عبارة عن جمع لقيود الحكم الواقعي، ولقيود الحكم الظاهري، كما هو مذهب الشيخ الآخوند، بل الاطلاق اما هو رفض القيود او عدم لحاظها وهو الاوجه، وحينئذ فلا يصح جمعها في جعل واحد (كل شيء هو لك حلال) اذ الحكم الظاهري

بحاجة الى القيد وهو اخذ الشك في موضوع جعله، والحكم الواقعي عدم لحاظه، ولذا فهما لا يجتمعان، لانهما نقيضان.

وعلى هذا، فالموضوع للحكم بالطهارة مثلاً هو طبيعي الماء بدون لحاظ أي قيد من القيود معه، والا لكان مقيداً وهذا خلف، وعلى هذا فلا دخل لشيء من حالات الماء وقيوده في موضوعه ومنها حالة الشك، ومن الواضح ان الطهارة الثانية للمطلق هي الطهارة الواقعية سواءً وجد المطلق في ضمن هذه الحالة او تلك، بعد فرض انه لا دخل لها في موضوع الحكم.

وجوابه واضح، إما ان يقال بأنه يكفينا الاطلاق الافرادي عن مؤونة الاستدلال على الحكم الظاهري، وإن لم يف الاطلاق الاحوالي بها.

او لما قلناه من امكان تصور الجامع، وهو ما يمكن استفادته من ذيل الروايات (من الغاية) الدال على ان ما لم يعرف حلال، سواءً شك في حليته وحرمته، فهو بعنوان كونه مشكوكاً- حكم ظاهري- حلال ام هو بعنوان هو هو حلال- أي حكم واقعي-.

ولك ان تقول ان الاعتبار الشرعي لكل شيء له حالات ثلاث:

الاولى: حكمه بما هو هو.

الثانية: حكمه بما هو مشكوك الحكم.

الثالثة: حكمه بما هو معلوم الحكم.

والمستثنى هي حالة العلم بالحرمة، فتبقى الحالتان تحت دليل الحل وهما بما هو هو- حكم واقعي- وبما هو مشكوك الحكم- حكم ظاهري-، الا ان هذا الجواب بحاجة الى تتميم ليشمل فرداً رابعاً هو كون الشيء مشكوكاً بين كونه طاهراً او نجساً كما لو تردد المانع بين البول والماء، وهنا يقال بأن اثبات طهارة هذا الفرد غير ممكن لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وقد صيّغ له الجواب من قبل السيد الشهيد (قده) بالتقريب التالي (وحاصله):

ان قوله عليه السلام (كل شيء نظيف..) قد خصص بغير الاعيان النجسة، وكذا قوله (كل شيء حلال..) قد خصص بغير الاعيان المحرمة.. هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى ان التنافي بين العام والخاص يرتفع بتقييد العام بعدم عنوان الخاص، ويتصور على نحوين:

الاول: تقييده بعدم عنوان الخاص بوجوده الواقعي.

الثاني: تقييده بعدم عنوانه بوجوده العلمي، بمعنى ان الخارج من عموم قوله عليه السلام (كل شيء نظيف) النجس المعلوم نجاسته واما المشكوك فهو باقٍ تحت العام واقعاً، وحيث ان التنافي بينهما يرتفع بكل واحد من التقييدين فلابد من الاخذ بالثاني، فإنه يوجب تخصيص العام بأقل مقدار ممكن لأن الخارج عن العام حينئذ هو المعلوم نجاسته لا مطلقاً، واما المشكوك فهو باق تحته، وإن الخارج منه على هذا الفرض اقل من الخارج منه على الفرض الاول، ومن هنا لا موجب للالتزام به لأنه يستلزم التخصيص الزائد ولا مبرر له، فيلتزم بالثاني ويرتفع التنافي، وعلى هذا فالخارج عن العموم هو فقط المعلوم نجاسته او حرمته ومن المعلوم ان الطهارة المجعولة لما هو مشكوك الطهارة ظاهرية لا واقعية والمجعولة له لا بما هو مشكوك واقعية، فاجتمعت الطهارتان في جعل واحد.

فالخارج عن العام هو الدم المعلوم نجاسته، والخمر، والبول، واما الدم المشكوك او البول المشكوك فحيث ان الشك في وجودها مساوق للشك في نجاستها فهي باقية تحت العام واقعاً، فالباقي تحت العام صنفان من الافراد، الاولية بما هي هي كالماء والخل وغيرهما، والافراد بما هي مشكوكة كالشك في

نجاسة الكبريت ونجاسة الاسير بنحو الشبهة الحكمية، او الشك في نجاسة مائع من جهة تردده بين كونه خلاً او خمراً او ماءً او بولاً بنحو الشبهة الموضوعية.

قال شيخنا الفياض (حفظه الله): ولا يرد على هذا التقريب الاشكال المتقدم الوارد على تقريب الآخوند من ان التمسك بالاطلاق الاحوالي مبني على ان يكون معنى الاطلاق هو الجمع بين القيود.

ولكن هذا التوجيه أيضاً غير صحيح من جهة ان الاطلاق الاحوالي هناك، وهنا الاستدلال بالعموم الافرادي لا الاحوالي لاثبات طهارة الفرد الرابع لا لاثبات طهارة المشكوك الحكم.

واجيب عن هذا التقريب.

أولاً: ما عن الشيخ الفياض (حفظه الله) انه غير صحيح حيث لم يؤخذ العلم في لسان الدليل الخاص، فلا محالة يكون التخصيص عبارة عن تخصيص موضوع العام بعدم عنوان المخصص بوجوده الواقعي لا بوجوده العلمي.

وقد بيّنه، بأن لسان الدليل جاء بهذا اللسان (كل شيء نظيف) وقد وردت عليه عدة تخصيصات، تارة بلسان البول نجس، واخرى بلسان الدم نجس وغيرهما، وهي تحصيصات موضوع العام- الشيء- بعدم البول لا بعدم البول المعلوم او بعدم الدم لا بعدم الدم المعلوم، اذ لم يؤخذ العلم في لسان دليل التخصيص، فاذن لا يمكن اخذ هذا التقريب اثباتاً وإن كان ممكناً ثبوتاً[1].

ويمكن دفعه: بجعل الذيل قرينة على التقييد بعدم العلم، ومعناه ان المعلوم يكون خارجاً لا مطلق النجس، فهذا الايراد غير وارد.

وثانياً: ما عن السيد الهاشمي[2] بانه غير تام وذلك نقضاً وحلاً.

---

[1]) المباحث ج١٢ ص١٦٣.
[2]) المحصول ج٦ ص٦٧-٦٨.

اما النقض: بأن نقول بأن عدم العلم بالخاص الماخوذ في العام لا يثبت ان الحكم ظاهري اذ لعله حكم واقعي كما لو جعل المولى الحكم بالحرمة على خصوص المعلوم بالخمرية، اما مشكوكها فليس بحرام حيث يتقيد العام بعدم العلم بالخمر والحكم الثابت فيه حكم واقعي وليس حكماً ظاهرياً.

واما حلاً: لأن العرف يتعامل مع الدليل الخاص والدليل العام بنحو واحد فهو كما يرى الدليل منصب على الشيء بما هو كذلك، بقطع النظر عن العوارض الثانوية فإن العرف يتعامل مع الخاص بما هو واقع، فلا محالة يكون العام مقيداً بنقيض واقع الخاص (أي عدم الخمر) واقعاً لا عدمه العلمي فيكون مفاد (كل شيء حلال) مقيداً بعدم كون الشيء خمراً واقعاً والا لزم حصول التناقض.

ويمكن دفعه: اما النقض فإن كون جعل الحرمة على الخمر المعلوم الخمرية واقعياً، محتمل كما ان جعله ظاهرياً محتمل، كما لو لم تكن الخمر معلومة بل كانت مشكوكة فإنه من الواضح هنا هو انشاء حكم ظاهري لا واقعي لأنه يبدّل بمجرد ارتفاع العلم فيكون حكماً ظاهرياً طريقياً وهو الاحتياط.

ومجرد احتمال كونه واقعياً لا يرفع الاحتمال الاخر، مع استلزامه اجتماع الطهارة الواقعية على هذا الفرض مع النجاسة الواقعية لو كان المائع بولاً واقعاً، لأن العلم قد لا يطابق الواقع.

واما الحل: نعم العرف في تعامله مع الدليلين العام والخاص على نسق واحد، ولكنه ياخذ بنظر الاعتبار التقييد الزائد وأنه لا موجب له بعد امكان رفع التناقض بين العام والخاص باخذ عدم العلم بنقيض الخاص لا اخذ عدم نقيض الخاص واقعاً.

هذا وقد اشكل على هذا الوجه بجملة من الاشكالات الثبوتية.. نذكر منها:

الاشكال الاول: ما عن صاحب الدرر (قده) الذي هو تلميذ المحقق الخراساني (قده) وحاصل ما ذكره: ان جعل الحكم الظاهري لغو اذ لو كان كل شيء طاهر وحلال، فإنه لا موجب للشك اذ طهارة الشيء ترفع الشك وبذلك يكون جعل الحكم الظاهري لغواً لارتفاع موضوعه بجعل الحكم الواقعي، وعليه فلا يمكن جعل الحكمين بجعل واحد.

ويرد عليه: ان الطهارة والحلية لا تكون من الناحية الثبوتية مجعولة لكل شيء لخروج جملة من الاشياء تحت هذا العموم، وحينئذ لا بأس بجعل طهارة ظاهرية عند الشك، اذ لا دليل على ان الطهارة ثابتة لكل شيء ثبوتاً.

وبعبارة: ان خروج جملة اشياء عن تحت هذا العموم بسبب وقوع الشك في جملة من الاشياء وحينئذ لا بأس بجعل طهارة ظاهرية لها.

وأن وصول هذا الحكم لكل مكلف محل منع، اذ قد يصل وقد لا يصل ففي ظرف وصوله يجعل الطهارة الواقعية، وفي ظرف عدم وصوله يجعل الطهارة الظاهرية، لأن ظرف جعل الطهارة الواقعية هو ظرف العلم بها، وعليه لا يكون جعل الطهارة الظاهرية لغواً.

وبعبارة اخرى: لو نظر الى الذيل وهو قوله عليه السلام (حتى تعلم انه قذر) فإنه ظاهر في وجود النجاسة الواقعية في بعض الموارد وهذا يعني انه لم يرد في الصدر جعل الطهارة الواقعية في جميع الموارد، فلا تتم دعوى اللغوية في الصدر في استفادة الطهارة الظاهرية.

هذا لو اريد صاحب الدرر من قوله اشكالاً اثباتياً فإن قوله (كل شيء طاهر) حيث المراد كل شيء طاهر واقعاً ونفي أي اخراج عن هذه الطهارة فهي ثابتة في كل الموارد، فإن هذا المعنى يتنافى مع جعل الطهارة الظاهرية، وعليه لا يمكن استفادة الطهارتين في جعل واحد.

وإن اراد ابراز اشكالاً ثبوتياً: من حيث ان جعل الحكم الظاهري الترخيصي مع ثبوت الترخيص الواقعي لكل شيء لغو ثبوتاً.

فالجواب عنه: ان الشارع يعلم بأن جعله الواقعي ليس مطلقاً، فالخمر الواقعي المشكوك نجاسته او حرمته لا ترخيص واقعي فيه، فيجعل له الترخيص الظاهري من اصل هذه الموارد.

فإن قيل: بان الترخيص الواقعي المطلق غير مقصود واقعاً وفي تمام الموارد الا ان العموم دل عليه اثباتاً ومعه لا يمكن استفادة الترخيص الظاهري من نفس هذا الدليل للتنافي بينهما.

والجواب: ما تقدم من القرينة المتصلة الدالة على عدم ثبوت الترخيص الواقعي المطلق وهي قوله عليه السلام (حتى تعلم انه قذر) بل وفي الارتكاز المتشرعي القائم على ثبوت النجاسة والحرمة في الجملة[1].

الاشكال الثاني: ان لكل جعل موضوعاً واحداً، وهذا الموضوع إما ان يكون قد اخذ الشك معه، وإما ان لا يؤخذ ولا ثالث، وحيث لا يمكن اخذهما معاً اذ يلزم منه إما تعدد الجعل او تعدد الموضوع في الجعل الواحد، وكلاهما ممنوع.

وبعبارة اخرى: ان الموضوع مع اخذ الشك فيه يكون الحكم المجعول فيه ظاهرياً ولا يكون حكماً واقعياً، وإن لم يؤخذ الشك فيه سيكون حكماً واقعياً ولا يمكن ان يكون ظاهرياً، وعليه يستحيل الجمع بينهما في جعل واحد لأن موضوع الطهارة الظاهرية هو الشيء بعنوان كونه مشكوكاً في الواقع وموضوع الطهارة الواقعية هو الشيء بعنوانه الاولي، ومن هنا لا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد لامرين:

---

[1]) السيد الهاشمي- المحصول- لنوري حاتم.

الامر الاول: ان هذا الجعل لو كان للحكم الواقعي فلابد ان يكون النظر الى الشيء بعنوانه الاولي، وإن كان جعلاً للحكم الظاهري فلابد ان يكون النظر الى الشيء بعنوان كونه مشكوكاً حكمه الواقعي، والنظران متهافتان فلا يمكن الجمع بينهما في شيء واحد في آن واحد.

وقد مر جوابه فيما سبق، وهو التمسك بالاطلاق الاحوالي للشيء فإنه يشمل باطلاقه الشيء المشكوك حكمه في الواقع، فالجعل للطهارة بالنسبة للشيء، كما يشمل الشيء بعنوانه يشمله بعنوان كونه مشكوك الحكم الواقعي، وبذلك يشمل كلا الطهارتين ففي قوله عليه السلام (كل شيء طاهر) ينحل الى الطهارة الواقعية للاشياء بعناوينها الاولية، والى الطهارة للاشياء بعناوينها الثانوية.

الامر الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده) ان الجمع غير ممكن لأنه من حيث كونه جعلاً للطهارة الواقعية فلابد ان يكون النظر الى ثبوتها في مرحلة الجعل فحسب، ومن حيث كونه جعلاً للطهارة الظاهرية، فلابد ان يكون جعل الطهارة الواقعية أمراً مفروغاً عنه في المرتبة السابقة، ومن الواضح انه لا يمكن الجمع بين ثبوت الطهارة الواقعية في مرحلة الجعل وكونها ناظرة الى ثبوت الطهارة الظاهرية في هذه المرحلة لأنه على الاول فلا نظر الى ثبوت الطهارة الظاهرية وعلى الثاني فإنه دال على كون الطهارة الواقعية أمراً مفروغاً عنه في المرتبة السابقة، ومن هنا فإن الجمع بينهما في جعل واحد هو جمع بين نظرين متنافيين، هما ثبوت الطهارة الواقعية وعدم ثبوت الظاهرية وكونها أمراً مفروغاً عنه، وثبوت الطهارة الظاهرية[1].

ولك ان تقول لو اريد استفادة الحكمين من دليل جعل واحد لزم التهافت في كيفية لحاظ الحكم الواقعي حيث لابد من تصوره في لحاظ واحد بنحوين، تارة

[1]) ذكره في المباحث ج١ ص٢٧٣.. البحوث ج٦ ص١٠٢.

بما هو شيء لاثبات طهارته واقعاً واخرى بما هو مشكوك طهارته الواقعية لاثبات طهارته ظاهراً وهذا تهافت محال.

واجاب عنه السيد الشهيد (قده): بأن النظر الافراغي عن ثبوت الطهارة الواقعية، انما هو النظر عن ثبوت عنوان الطهارة في الذهن لا في الواقع، لأن موضوع الطهارة الظاهرية هو الشك في الطهارة بوجودها الذهني لا بوجودها الواقعي، فاذن لا يلزم الجمع بين نظرين متهافتين في شيء واحد اذ النظر الى الطهارة الواقعية نظر الى ثبوتها في الشريعة المقدسة وجعلها فيها، واما النظر الافراغي فانما هو الى الطهارة بوجودها الذهني لا الواقعي.

والنتيجة انه لا مانع من الجمع بين الطهارتين الواقعية والظاهرية في جعل واحد في مقام الثبوت والواقع، لأن جعل الطهارة الظاهرية يتوقف على النظر الى الافراغ عن جعل ثبوت النظافة الواقعية في الذهن لا في الواقع.

وعبارة السيد الشهيد (قده) هذا نصها: انما يرد هذا الاشكال على تقريب الكفاية حيث كان يرى شمول الحديث لكل شيء مرتين، مرة بعنوان كونه شيئاً لاثبات حكمه الواقعي، واخرى بعنوان كونه مشكوكاً لاثبات حكمه الظاهري، واما بناءً على التقريب المتقدم منا لتطوير كلامه فلا يلزم أي تهافت لأن الجعل مقيد بما لا يكون خمراً معلوم النجاسة، وهذا في مورد عدم الخمرية له اطلاق واحد يثبت طهارة واقعية لا غير وفي مورد الخمر المشكوك له اطلاق واحد يثبت طهارة ظاهرية لا غير، وكونها اخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي لا يعني توقفها على جعل ذلك الحكم الواقعي بل على لحاظه وتصوره ولو لم يكن مجعولاً أصلاً[1].

وهذا يعني تصور جامع للموضوع ينطبق عليه كلا الحكمين، وهو ان يكون الماخوذ موضوعاً (كل شيء غير معلوم النجاسة) وهذا الجعل الواحد ينتج جعلين

---

[1]) البحوث ج٦ ص١٠٣.

اذ في غير الخمر الواقعي ينتج طهارة واقعية، وفي الخمر الواقعي المشكوك ينتج طهارة ظاهرية، ولا محذور فيه.

ونوقش: بأن النظر الافراغي الى عنوان الطهارة في الذهن ليس بنحو الموضوعية، بل هو بنحو المرآتية والفنائية الى الافراغ عن ثبوت الطهارة الواقعية في الخارج، كما ان موضوع الطهارة الظاهرية ليس الشك في الطهارة بوجودها الذهني بل الشك فيها بوجودها الخارجي، غاية الامر ان متعلق الشك عنوان الطهارة في الذهن، لأن الشك كالعلم لا يتعلق بشيء خارجي مباشرة بل يتعلق بمفهوم وعنوان ذهني هو مرآة للخارج وفانٍ منه.

والخلاصة: ان موضوع الطهارة الظاهرية ليس الشك في عنوان الطهارة في الذهن لأنه ليس موضوعاً لها، بل هو مرآة لما هو الموضوع لها وهو الطهارة الواقعية، فاذن الماخوذ في موضوع الطهارة الظاهرية الشك في الطهارة الواقعية التي هي طهارة بالحمل الشايع لا الشك في عنوان الطهارة في الذهن ليس بطهارة بالحمل الشايع، وانما هو طهارة بالحمل الاولي، ولا شبهة في كون الشك الماخوذ في الحكم الواقعي الذي هو حكم بالحمل الشايع لا الشك في عنوان الحكم في الذهن، وصورته فيه الذي هو حكم بالحمل الاولي لا الشايع[1].

ومن الواضح ان ما ذكره الشيخ انما يستقيم في مقام المجعول، وكلامنا في مقام الجعل لا في مقام المجعول، وفي المقام الاول يؤخذ عنوان الحكم الواقعي هو متعلق الشك ولو لم يكن مجعولاً.

نعم يرد على جواب السيد الشهيد (قده): ان تصوير جعل واحد جامع بين مطلبين هما الحكم الواقعي والظاهري ولو بعنوان جامع هو طهارة ما لا يكون معلوم النجاسة، كما في صياغة تطوير كلام الكفاية فمثل هذا الجعل الواحد تكون

---

[1]) المباحث ج١٢ ص٢٧٧.

وحدته في عالم الصياغة والتلفيق فقط والا روح الحكم في مورده متعدد لتباين روح الحكم الواقعي عن الحكم الظاهري فلا يمكن استفادتهما معاً من خطاب واحد عرفاً فإنه اشبه باستعمال اللفظ الواحد في معنيين بلحاظ مرحلة المدلول الجدي[1].

وهذا الايراد ان اريد به دفع التهافت بين النظرين فهو غير واقع، وإن اريد به تعذر استفادة حكمين من جعل واحد في مقام الاثبات بلحاظ المدلول الجدي، فهو غير تام، فإن جعل حكمين في خطاب واحد ليس بعزيز، مثل قوله عليه السلام (اولاد الاولاد يقومون مقام ابائهم في الارث) الشامل لأبن الابن ولحفيد الابن، مع انه مع وجود ابن الابن لا يرث الحفيد للابن، وإن كان موجوداً ومع عدم وجود ابن الابن يرث حفيد الابن، مع ان الارثين متنافيان الا في واقعتين، ومع ذلك جعل لكل منهما الارث بجعل واحد.

والصحيح في الجواب: ان الجعل هنا واحد، وكذا الحكم واحد ولكنه يتعدد بلحاظ متعلقه وما ترتب عليه الحكم، فإن كان المتعلق هو الشيء بعنوانه فهو حكم واقعي، وإن كان المتعلق هو الشيء المشكوك فهو حكم ظاهري، وهذا الجعل يناسب تفاوت المخاطبين في تعاملهم مع الاشياء خارجاً، وقد مُثّل له بحجية الخبر الموثق فمن الفقهاء من يراه حجة، فما يثبته حكماً واقعياً ومنهم من لا يرى حجيته فلا يتمسك في مورد الخبر المثبت للطهارة، بل يتمسك بطهارته الظاهرية.

فإن قلت: هذا بلحاظ مجموع الناس، واما بلحاظ كل انسان فإن الجعل هو واحد ليس الا، كما في المثال فإن الفقيه الذي يرى حجية الخبر الموثق قد وصله جعل واحد، وكذا الفقيه الاخر الذي لا يرى حجية الخبر الموثق.

قلت: هذا صحيح بالنسبة لمورد، واما لمورد اخر فقد يكون الحكم فيه واقعي بعد ما كان ظاهري في مورد اخر او لشخص او بالعكس.

---

[1]) ذكره الهاشمي في حاشية البحوث ج٦ ص١٠٢- الهامش.

وهذا يعني ان الجعل يكون على سبيل منع الخلو، وأن الواقع لا يخلو إما كون الحكم واقعياً وإما ظاهرياً.

والاجدر ان الجعل واحد، غاية ما في الامر ان هذا الجعل كان شاملاً كما هو لتمام المكلفين مع اختلافهم، فمنهم من يصل اليه ويتنجز في حقه فهو حكم واقعي، ومنهم من لم يصل اليه فهو حكم ظاهري، فاختلاف حال المكلف هو من غير الحكم من كونه واقعياً الى ظاهري، وقد يكون لمكلف واحد شيئين، فاحدهما قد وصل اليه الخطاب والاخر لم يصل، فالاول بالنسبة اليه واقعي والاخر ظاهري.

ومن هنا فالحكم واحد غاية ما في ذلك ان المتعلق وهو إما الموضوع- اقصد الشيء متعدد- وإما موضوع التكليف- اقصد المكلف متعدد- وعليه فالجعل يتعدد الى حكمين، وهو في اصله مجعول واحد، فهنا جعل واحد ثبوتاً واثباتاً فلا محذور.

وعلى هذا البيان لا يرد الاشكال الذي ذكره بعض المعاصرين، من ان اثبات الطهارة الظاهرية انما يتم بالملازمة اذ لا يمكن جعل الطهارة الواقعية في مورد النجاسة الواقعية للزوم التناقض فلا محالة يراد به حكماً ظاهرياً اذ لا منافاة بين الحكم الظاهري بطهارته وبين نجاسته الواقعية.

ولابد من تتميم الاشكال بأن لا يراد من الشيء بما هو لفظ شيء ان يكون موضوعاً للحكم بل يراد به بما هو مفهوم عام مبهم يشير الى الموجودات الخارجية فالحكم لم يتعلق به ليقال في مورد النجاسة الواقعية، يستبعد جعل طهارة واقعية فلابد ان تكون ظاهرية للزوم التناقض.

نعم يتم في النجس الواقعي غير المعلوم.

ثم ان هنا مناقشة اخرى قد تثار على استفادة الطهارتين..

ان الغاية (حتى) حد للمحمول وهو كلمة (طاهر) والمغيى واحد ولوحدته العمومية حكم واقعي للشيء بعنوانه، وحكم ظاهري له بما هو مشكوك، فارجاع الغاية الى بعض افراد الجامع خلاف الظاهر، لأنه غاية للجامع.

مثلاً، كل شيء بنفسه وبما هو مشكوك نظيف واقعاً وظاهراً، ويستمر الحكم الواقعي حتى يعلم انه قذر.

وارجاع الغاية الى الحكم الجامع بين الواقعي والظاهري ينتج الحكم باستصحاب الطهارتين الواقعية والظاهرية والاول هو الاستصحاب دون الثاني، اذ بقاء الحكم الظاهري انما هو ببقاء موضوعه، وهو حكم عقلي كما ان الاستصحاب للطهارة الواقعية حكم شرعي، فالحكم باستمرار الجامع لا شرعي فقط ولا عقلي فقط بل بالنسبة الى الطهارة الواقعية جعلي شرعي وبالنسبة الى الظاهرية عقلي.

واجيب عنه: بأن الغاية ليست حداً للمحمول المذكور حتى يرد عليه ما ذكر، بل هي حد لما يستفاد عرفاً من سياق هذه العبارة (كل شيء نظيف).

ويرد عليه: امكان القول برجوع الغاية الى كليهما ولا يلزم منه محذور استعمال اللفظ في معنيين، وإن كلمة حتى قد استعملت في معناها وهو الانتهاء، والمقام نظير العام المستثنى منه من جملات متعددة، اللهم الا اذا قيل بالفرق بين المقامين على ما مر في التعليق من لزوم تقدم الشيء على نفسه.

واجبنا عليه: بأن ما كان قيداً للمحمول فهي تفيد تحديده وهو تحديد للموضوع قهراً على ما ذكره في العناية[1].

والمقام بان الحكم الظاهري بمنزلة المحمول والحكم الواقعي الماخوذ في موضوعه بمنزلة الموضوع، فما هو غاية للمحمول هو غاية للموضوع.

---

[1]) العناية ج٥ ص٨٨.

هذا اذا قبلنا كون الغاية غاية للحكمين بناءً على استفادتهما من الصدر ولكنه غير مقبول لأن استمرار الحكم الواقعي بنفسه وباصل جعله فهو قد جعل مستمراً وليس المستفاد من الاخبار هو استمرار الحكم المجعول اذ لا يوجد لحاظ لطهارة سابقة حتى يجعل لها الاستمرار، ولا يمكن ان يعلق على عدم العلم بالقذارة.

نعم ما يمكن تعليقه هو الحكم الظاهري، وطهارته معلقة على عدم العلم بالقذارة، لأنه من الكفاية يستظهر ان جعله معلق على عدم العلم بها، ومع العلم بها فإنه يرتفع بارتفاع موضوعه.

فالغاية هنا ترجع للطاهر الظاهري لا الواقعي.

وقد يقال كما قيل: بان ارجاع القيد الى خصوص الطهارة الظاهرية لوحدها مع ان المستفاد من الصدر هو الطهارتين، معناه الاستخدام بالنسبة للضمير.

وجوابه: انه راجع الى متعلقة وهو الطهارة الظاهرية واما ارجاعه الى الواقعية فهو قهري على ما تقدم، فلا استخدام في البين أصلاً.

وبعبارة اخرى: ان الضمير راجع الى خصوص الشيء المشكوك طهارته.

وعلى كل فإن استظهار الطهارتين من الفقرة الاولى وهي قوله عليه السلام كل شيء لك طاهر او حلال انما هو ظهور بدوي لا استقرار له الا بعد اتمام الكلام في الحديث المبارك، أي النظر اليه باعتباره وحدة كلامية متصلة لا يستقر لها ظهور الا بعد اتمامه وانتهائه.

ومن هنا فلابد من النظر الى الفقرة الاخرى من حديث الطهارة والحلية وهي قوله عليه السلام (حتى تعلم انه قذر) في الذيل او (حتى تعرف انه حرام) في ذيل حديث الحلية، وهل يستفاد منها الاستصحاب او لا؟

افاد المحقق الخراساني (قده) على ما مر في الشرح بامكان استفادة الاستصحاب من ذيل الحديث، وإن كلمة (حتى) تدل على الاستمرار ويصير المعنى هكذا كل شيء طاهر وطهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، وحيث ان الغاية هي العلم فتدل على ان الاستمرار المذكور تعبدي لا واقعي، ولا نعني بالاستصحاب الا الاستمرار الظاهري الى زمان العلم بالقذارة.

والذيل هنا هو غاية لكلتا الطهارتين الواقعية والظاهري معاً، فهو- أي الذيل- يدل على استمرار الطهارة الواقعية ظاهراً الى زمان العلم بالنجاسة وكذلك يدل على استمرار الطهارة الظاهرية بعد ثبوتها الى زمان العلم بالنجاسة، هذا غاية ما يوجه به كلام صاحب الكفاية (قده) في حاشيته على فرائد الاصول.

ويمكن المناقشة فيه من عدة وجوه:

الاول: انكار اصل دلالة (حتى) على الاستمرار، بل هي للغاية النهاية كما هو المفهوم منها عرفاً ولغة، ولكن من حيث ان الغاية لا تتحقق الا في امر مستمر، فهي تدل على الاستمرار كلازم عقلي منتزع من مدلول اللفظ وليس مفاداً مطابقياً له ليقال بأن الشارع جعل هذا الاستمرار وارجع اليه القيد وهو العلم بالنجاسة، حتى يكون مقيداً للاستصحاب الذي هو الاستمرار التعبدي.

وفيه: ان معنى كون (حتى) لاستمرار الحكم هو انها كاشفة عن استمراره لا انها تفيد الاستمرار ولها دلالة عليه، غاية ما تفيده هو انتهاء هذا الاستمرار والاستمرار مستفاد من نفس جعل الحكم، وهو جعله مستمراً لا انها تبحث عن كونه مستمراً بعد جعله ليقال بانها لا تدل على الاستمرار.

وبهذا البيان يندفع الايراد الثاني الذي هو: لو سلمنا دلالة (حتى) على الاستمرار لغة كمدلول مطابقي للكلام فلا ينبغي الشك في ان الاستمرار المفاد بها

هو استمرار بالمعنى الحرفي النسبي الناقص لا بنحو المعنى الاسمي الاستقلالي، وهذا يمنع ارادة الاستصحاب منه لعدة محاذير ذكرنا بعضها في التعليقة فلا نعيد.

ووجه الاندفاع هو ان حتى لا تفيد الاستمرار بل تكشف عنه وأن المعنى مستمر الى حين الغاية وتحققها، وأن استمراره ينتهي بها مع اننا لا نحتاج الى التنزل المذكور وكون افادتها للاستمرار بنحو المعنى الحرفي حتى يتبعه عدة محاذير ثبوتية[1].

ويندفع أيضاً ما ذكره في التعليق الثالث، وهو لو فرض استفادة الاستمرار بنحو المعنى الاسمي كما اذا قال كل شيء طاهر وطهارته مستمرة الى ان تعلم بالقذارة، مع ذلك لا يمكن استفادة الاستصحاب مع الحكم الواقعي منه، اذ لو اريد استفادتهما معاً ضمن جعل واحد ففيه المحاذير المتقدمة في استحالة استفادة القاعدة والطهارة الواقعية معاً لأن الجعل الاستصحابي ماخوذ في موضوعه الشك في بقاء المستصحب والفراغ عنه فيستحيل ان يكون جعله بنفس جعل المستصحب وايجاده بل لابد من وجود جعلين مستقلين ثبوتاً، ولو اريد استفادته ضمن جعلين من دليل واحد كما اذا قال (كل شيء طاهر وطهارته مستمرة الى ان تعلم انه قذر) فهذا وإن كان معقولاً في نفسه الا انه يتوقف على ان يتضمن الكلام نسبتين تامتين ويكون هناك حذف في الجملة كما في التعبير المذكور مع انه لا اشكال في ان جملة كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر لا تشتمل الا على نسبة تامة واحدة لا نسبتين وافتراض الحذف وارجاع القيد اليه خلاف الظاهر جداً، وحينئذ إما ان تكون هذه النسبة بازاء المستصحب اي الطهارة المجعولة لكل شيء او بازاء الاستصحاب، ولا اشكال عرفاً ولغة ان المستفاد منها جعلها بازاء الطهارة المجعولة لكل شيء وكون الغاية قيداً لها[2].

---

[1]) بحوث ج٦ ص١٠٤.
[2]) بحوث ج٦ ص١٠٤.

وانت خبير بأن الاستمرار غير مفاد من حتى بل هي كاشفة عنه وتدل على انتهائه، بل نفس دلالتها على الانتهاء قرينة على كون الاستمرار مستفاد من دال اخر، هو المغيى لا انه مستفاد منها ليرد عليه باعتبار النسبتين التامتين وما يترتب عليهما، وعلى هذا فالمستفاد من الجملة هو المستصحب أي الطهارة المجعولة لكل شيء بعنوان كونه مشكوكاً لا بعنوان كون الشيء بما هو هو لما مر من انه لا يقع متعلقاً لحكم بل هو مفهوم مبهم يشار به الى الموجودات الخارجية، وعدم صحة ارجاع القيد وهو العلم الى الشيء بما هو هو وكونه طاهراً واقعاً.

كما لا يستفاد منها الاستصحاب للزوم ملاحظة حالته السابقة على جعل الاستمرار لها وانها متيقنة، ولا اثر لذلك في الرواية، وأنه خلاف الظاهر لوضوح ان جعل الطهارة (لكل شيء) محمولاً وطرفاً للنسبة التامة حيث يراد جعلها بنفس هذا الجعل لا انه مفروغ عنه ليجعل لها الاستمرار.

واما ارجاعه الى الشيء لا بعنوانه بل بعنوان كونه مشكوكاً ما لم تعلم نجاسته وأن الشك فيه وعدم العلم بنجاسته كافٍ بالحكم عليه بالطهارة.

فالشك مقوّم للحكم الظاهري وليس موضوعاً للاستصحاب اذ لا اثر له لعدم الاشارة الى الحالة السابقة المتيقنة وأنه مفروغ عنها، وأن استمرار الحكم انما هو باستمرار موضوعه وهو الشك، فاذا حصل العلم ارتفع الشك وبارتفاعه يرتفع الحكم الظاهري ومنه يكون جعل الاستصحاب لغواً وبلا فائدة.

وعليه فاستفادة الاستصحاب من هذه الفقرة بعيداً جداً.

وقد اتضح بطلان هذا الاحتمال وهو استفادة الامور الثلاثة من هذه الطائفة من الروايات، فلا يمكن استفادة الطهارتين منه مع امكانه ثبوتاً لو نظر الى المقطع الاول من الروايات، كما لا يمكن استفادة الاستصحاب.

اما الاحتمال الثاني: وهو لصاحب الكفاية في كفايته حيث ذهب الى ان قوله (كل شيء نظيف) ظاهر في بيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية، وظهور الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه.

وقد تبين فيما مر بأن الشيء وإن كان بحسب اطلاقه ظاهراً في نفسه وبعنوانه الاولي وعد تقييده بالشك، وهذا قرينة على افادة الحكم الواقعي وأنه ثابت للشيء مطلقاً، ولكن الذيل وهو تقييد الحكم بالعلم يكون قرينة على ارادة الحكم الظاهري، لأنه الحكم الذي يرتفع بالعلم دون الحكم الواقعي الذي لا ربط له بالعلم لا ثبوتاً ولا نفياً، بل هو ثابت بثبوت موضوعه ويرتفع بارتفاعه حيث يرتفع بحصول العلم، ومن الواضح ان هذه القرينة وارتباط الحكم بالعلم والجهل اقوى من ظهور الشيء في موضوع الحكم الواقعي، وظهور القرينة مقدم على ظهور ذيها، حيث تكون الغاية قيداً للموضوع في مثل هذا التعبير.

بل حتى لو كانت قيداً للمحمول، حيث يصبح المعنى هكذا كل شيء لك طاهر ما دام لم تعلم نجاسته، وهو تعبير كون الشيء مشكوكاً، ويكون حاله حال رجوع القيد الى الموضوع.

وبهذا يتضح صحة ما ذكرناه من كون القيد للموضوع هو قيد للمحمول وكذا العكس.

اذن استفادة الطهارة الواقعية ليس بصحيح، وبهذا يتضح بطلان هذا الاحتمال وتبين فيما سبق بطلان استفادة الاستصحاب.

ويكون الصحيح من احتمال المشهور وهو استفادة الطهارة والحلية الظاهريتين من هذه الروايات اذ بعد بطلان الاحتمالات الثلاثة المتقدمة يتعين هذا الاحتمال.

وقد يقال كما قيل بدلالة ما ورد في ذيل بعض الروايات عليه مثل قوله عليه السلام (فاذا علمت انه قذر فليس عليك شيء) وقوله عليه السلام (حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه) فإنه كالصريح في الدلالة على ان النظر الى بيان الوظيفة العملية عند الشك وتردد الحكم الواقعي فيكون المستفاد منها قاعدة الطهارة.

اقول: ان هذا الذيل يوحي بأن المجعول السابق قد جعل في حال الشك والا لا معنى لتقييده بالعلم وارتفاعه به، وحينئذ يقال بأن الطهارة الواقعية لا يمكن استمرارها مع الشك، اذ مع الشك فهي ظاهرية لا واقعية مع انه لا يمكن تقييدها بالعلم لثبوتها في صورة العلم وعدمه.

اذن لا محالة يكون استمراراً للطهارة الظاهرية حال الشك وعدم ارتفاعه بتحقق الغاية وهي العلم، ومع تحققها فلا اثر للاستصحاب كما لا يخفى.

اركان الاستصحاب

وهي ما يستفاد من قوله عليه السلام في مضمرة زرارة (لا تنقض اليقين بالشك).

الركن الاول: اليقين بالحدوث السابق وركنيته واضحة من خلال الروايات التي اعتبرت اليقين ونهت عن نقضه بالشك.

الركن الثاني: هو الشك اللاحق لبقاء المتيقن السابق وعدمه وركنيته واضحة أيضاً من الروايات وقد عبرت عنه بكلمة الشك وقالت اليقين لا ينتقض بالشك، او لا تنقض اليقين بالشك.

الركن الثالث: ما عبر عنه الآخوند في كفايته بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً، والا لم يصح نقض اليقين بالشك، فلو لم يفرض وحدة القضية موضوعاً لما صدق عنوان النقض لليقين بالشك، كما لو قطعنا وتيقناً بعدالة زيد ثم شككنا بعدالة عمرو، فإن ما تيقن سابقاً غير مشكوك وما شك غير متيقن سابقاً فلا يصدق النقض.

وكذا لو تيقنا بعدالة زيد ثم شككنا في كرمه، فإنه أيضاً لا يصدق النقض المنهي عنه في الروايات.

هذا قد يكون هذا الركن مستبطن في الركنين السابقين.

الركن الرابع: ان يكون للحالة المتيقنة السابقة اثر عملي مترتب على بقائها في ظرف الشك، وركنيته من جهة ان يقال: بأنه مع عدم الاثر الشرعي على بقاء المتيقن في ظرف الشك، فإن الحكم ببقائه يكون لغواً.

اما الركن الاول: لا شبهة في اعتبار هذا الركن، وهو اليقين بالحدوث وهو مقوم للاستصحاب كما اعتبرته المضمرة وغيرها، وهذا يعني ان مجرد الحدوث

للحالة السابقة بدون اليقين بها لا يكفي في جريان الاستصحاب، ومن هنا لا يقال: ان الروايات وإن اعتبرت اليقين بالحدوث السابق الا ان ذلك من جهة كونه مرآة لحدوث الحالة السابقة وطريق لها بلا خصوصية له في ذلك، وبعبارة انه اخذ على نحو الطريقية لا الموضوعية.

فإنه يقال: ان ظاهر اخذ عنوان اليقين بل أي عنوان ماخوذ في دليل شرعي، هو انه ماخوذ على نحو الموضوعية لا على نحو الطريقية والمرآتية لثبوت الحالة السابقة.

وقد اشكل على ذلك: بأن اليقين لو كان معتبراً وعلى نحو الموضوعية لا ان مجرد ثبوت الحالة السابقة كافٍ ما لم يتعلق اليقين بها، فإنه لو شهد الثقة بطهارة ثوب مثلاً فلا اشكال في طهارته، فاذا ما حدث الشك في هذه الطهارة بعد ذلك، فإن الفقهاء قد افتوا باستصحاب طهارته والحكم عليه بها بالاتفاق، ومن الواضح ان هذه الطهارة لم يتعلق بها اليقين لوضوح ان خبر اليقة لا يفيد اليقين بمتعلقه بل غاية ما يفيده الظن، ومع عدم حصول اليقين كيف اجروا الاستصحاب لطهارة الثوب الى ما بعد ذلك.

واجيب عليه من زاويتين..

الاولى: ان التعليل الوارد في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة والتي يقول فيها عليه السلام (لأنك اعرته اياه وهو طاهر) حيث استفيد منها كون المناط في جريان الاستصحاب هو ثبوت الحالة السابقة دون الحاجة الى تعلق اليقين بها، فمتى ما ثبتت الحالة السابقة جرى استصحابها وإن لم يكن من ثمة يقين على حدوثها.

ومعه يمكن جعل هذه الرواية قرينة على التصرف ببقية الروايات حيث تحمل كلمة اليقين الواردة فيها على الطريقية دون الموضوعية.

وقد اجيب عنها: بأن التعليل وحده لا يدل على الاستصحاب، لأن الامام عليه السلام علل ذلك- عدم غسله وجواز الصلاة فيه- بالقول (لأنك اعرته اياه وهو طاهر) وهذا التعليل مقدمة للاستصحاب باعتبار انه متضمن بيان الحالة السابقة فقط بدون الدلالة على الاستصحاب، فإن الدليل عليه هو قوله عليه السلام (ولم تستيقن انه نجّسه) أي انك شاك في بقاء طهارته، فالمجموع هو ما يدل على عدم جواز رفع اليد عن الحالة السابقة ما لم يستيقن خلافها، وهذا يعني انه لولا ضم قوله عليه السلام (ما لم تستيقن انه نجّسه) الى التعليل المذكور لما كان المعير حين اعارة ثوبه على يقين من طهارته فإن الدلالة الالتزامية بهذا الضم نفهم منها عرفاً كونه متيقناً.

وقد رد: بعدم دلالة المجموع على كون المعير متيقناً من طهارة ثوبه قبل الاعارة، اذ غاية ما يدل ان الثوب طاهر إما كون المعير متيقناً من طهارته او أن هذه الطهارة كانت ثابتة بالبيّنة، فالتعليل لا يدل على الاول ولا على الثاني، فهو مجمل من هذه الناحية، وعليه لم يثبت كون المعير كان على يقين من طهارته قبل الاعارة.

وأن قوله عليه السلام ينسجم مع كلا الفرضين، فلا ظهور له في الاول وإن طهارته كانت متيقنة ثبوتاً وانها ليست ثابتة بالبيّنة او بغيرها من وسائل الاثبات الشرعي.

لا يقال: بأن التعليل هو تعبير عرفي على ان المعير قد اعاره وكان على يقين من طهارته.

فإنه يقال: بأنه ليس كذلك اذ لم يتعارف عند العقلاء التعبير عن اليقين بطهارته بذلك، نعم هو محتمل لذلك ولكن لا ظهور له فيه، وعليه يبقى التعليل في الصحيحة ظاهر في كون ثبوت الحالة السابقة هي الركن دون تعلق واليقين بها.

ولكن هل يعارض التعليل المذكور ما في صحيحتا زرارة فإن مقتضاهما ركنية نفس اليقين بالحدوث، لا ركنية المتيقن.

اجاب عنه شيخنا الفياض (حفظه الله):

بأنه لا يصلح لمعارضتهما لأن التعليل على تقدير ظهوره في ركنية المتيقن لا اليقين لا يقاوم ظهورهما في ركنية اليقين، لأنه اقوى ظهوراً من ظهوره في ركنية المتيقن، وعليه فتقدم الصحيحتان عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر.

هذا مضافاً الى ان المتفاهم العرفي من قوله عليه السلام (لأنك اعرته اياه وهو طاهر) بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو ان المعير كان على يقين من طهارة ثوبه ولاسيما بضميمة قوله عليه السلام (ولم تستيقن انه نجّسه) فإنه شاهد عرفاً في انه كان على يقين بطهارة ثوبه حين الاعارة ولم يستيقن انه نجّسه غاية الامر احتمال ان يكون المراد من اليقين هو اليقين التعبدي كالبيّنة لا اليقين الوجداني الواقعي ولكن هذا الاحتمال بعيد.

اذن لا تصلح الصحيحة لمعارضة الصحيحتين في ركنية اليقين.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ظهور التعليل في الصحيحة ان يعارضهما الا ان نفس نفس الصحيحة معارضة في نفسها لصحيحة اخرى لأبن سنان، فتسقط من جهة المعارضة، فاذن لا معارض للصحيحتين.

وجوابه واضح، فإن المتفاهم العرفي من عبارة (وهو طاهر) الاشارة الى طهارته واما الزائد عليها من كونها متيقنة او لا، فلا يستفاد منها وما جعله من قوله عليه السلام حتى لم تستيقن انه نجسه من الشاهد على ذلك هو حد لمتعلق، الطهارة ما كانت متعلقة لليقين وما لم تكن، ولو صلحت للامرين معاً فهي مطلقة بالنسبة لروايات زرارة وتكون النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، وكلاهما

مثبتان، والنتيجة انه في مورد اليقين يكون هو المعتبر وفي مورد غيره لا يعتبر اليقين.. فتأمل، فإن كليهما ينتهيان مع العلم بالنجاسة.

بل يمكن ان يقال: ان مثل هذا التعبير يرشد الى ان ما كان طاهراً انما هو بالطهارة الظاهرية لا الواقعية، وما كانت ظاهرية فقد تثبت ولو بالاصل او بطريق اخر غير اليقين، اذ معه تكون واقعية ولا معنى لتعليقها على العلم بالنجاسة.

هذا مضافاً الى مناسبة الحكم الموضوع لا مورد لها في محل الكلام اذ هي مناسبة عامة لتسرية الحكم الى غير مورد الرواية لا لتشخيص موضوع موردها.

هذا وقد تقدم منها عدم معارضة هذه الصحيحة لصحيحة ابن سنان الاخرى، نعم لا نقبل تقدمها على الصحاح المتقدمة لزرارة، بل غاية ما يثبت انه يمكن الاستغناء عن اليقين في بعض الموارد لجريان الاستصحاب بمجرد ثبوت الحالة السابقة من دون تعرض للروايات الاخرى، وقد يكون لموردها خصوصية، وهي الشبهة الموضوعية.

الثانية: وقد قدمت عدة اجابات..

الجواب الاول: ما ذكره في الكفاية (قده) وأن الاستصحاب لا يتوقف على وجود اليقين، فهو ليس ركناً من اركان الاستصحاب، وقد قربه: بأن مدلول دليل الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فكانما يقول ان الشيء اذا حدث سابقاً فهو يبقى.

والملازمة لوحدها لا تكفي، بل تكون بلا فائدة، اذ ما الفائدة في ان يقال (اذا كانت الطهارة ثابتة في الصباح فهي بقاية الى المساء) فإن هذا غير نافع حيث لا يمكن الحكم في المساء ببقاء الطهارة، اذ هي محكومة بالبقاء على تقدير الحدوث صباحاً، ولا علم بحدوثها صباحاً فكيف يمكن الحكم ببقائها مساءً.

ولكن مع فرض دلالة خبر الثقة على ثبوت الطهارة صباحاً، يضم الى الملازمة المتقدمة المستفادة من دليل الاستصحاب، وحينئذ ستكون الامارة امارة على الحدوث، وعلى البقاء معاً.

وقد اشكل السيد الخوئي (قده) ما المقصود من الملازمة فهل المقصود فيها الملازمة الواقعية المجعولة لدليل الاستصحاب، بمعنى ان الاستصحاب يقول ان الشيء اذا كان حادثاً واقعاً سابقاً فهو باقٍ واقعاً، فهذا باطل اذ لازمه ان يكون الاستصحاب امارة ناظرة الى الواقع حيث يحكم ببقاء السابق واقعاً، وأن الشيء باقٍ قطعاً، ويكون نظير خبر الثقة امارة ناظرة الى الواقع غاية الامر قد يصيبه وقد لا يصيبه فكذلك الاستصحاب مع كونه أصلاً لا امارة.

وإن اراد الملازمة في مرحلة التنجيز، بمعنى ان الاستصحاب يقول ان الشيء اذا كان منجزاً في الزمان السابق فهو باقٍ على منجزيته في الزمان اللاحق ولازم ذلك عند العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين والعلم بعد ذلك تفصيلاً بنجاسة احدهما وانحلال العلم الاجمالي، هو وجوب الاجتناب عن الاناء الاخر مع زوال تنجزه الذي كان ثابتاً بالعلم الاجمالي، لأن الاستصحاب يقول ان هذا الاناء كان وجوب الاجتناب عنه متنجزاً سابقاً بالعلم وانا احكم بتنجزه في الزمان اللاحق لاني اجعل ملازمة بين حدوث التنجز وبقائه.

ومن الواضح انه لا يمكن الالتزام بذلك، اذ لم يقل احد ان التنجز يبقى بعد زوال العلم الاجمالي.

واجيب عن جواب المحقق الخوئي (قده): بان ما ذكره (قده) لا ينحصر بالاحتمالين فقط لأن هناك احتمال ثالث، وهو جعل الملازمة بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري فهو يقول اذا كان الشيء حادثاً واقعاً فهو باقٍ في مرحلة الظاهر، وبناءً عليه لا يلزم الاشكال.

وقد يناقش فيه: ان الملازمة بين الواقع والظاهر غير معقولة، لكونهما من عالمين، وعليه فلا يعقل استمرار احداهما بالاخرى، واذا لم يمكن استمرار الامر الواقعي ظاهراً، في مثال الطهارة فلا محالة يكون استمرارها عنواناً لا حقيقة اذ هو مع الشك ليس امراً واقعياً، واما ظاهراً، فلأن لسان دليل الاستصحاب بقاء الحكم الواقعي بعنوانه- مقابل حقيقته- لا انعدام عنوانه وتبدله الى الظاهري لأن الحكم الظاهري ليس بقاءً للحكم الواقعي.

الا ان هذا الجواب غير واضح اذ ما المراد من عنوان الحكم مع كونه ليس بحقيقي ولا ظاهري، فإن اراد عنوان الحكم بغض النظر عن تنجزه واقعاً وظاهراً فهو حكم شأني لا اثر له ليستصحب.

وإن اراد معنى اخرى فليوضحه ليمكن مناقشته.

وقد اجاب شيخنا الفياض عن اصل جواب المحقق الخوئي (قده):

ان صاحب الكفاية لم يرد من الملازمة- الواقعية- بين الحدوث والبقاء لأنها خلاف الضرورة والوجدان، وذلك لأن بقاء الاشياء بعد حدوثها ليس على نمط واحد اذ بعضها قد يبقى بعد حدوثها آناً ما، وقد يطول بقاؤها لمدة اطول، وهذا الاختلاف يكشف جزماً عن عدم ثبوت الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء بلا فرق بين الامور التكوينية والتشريعية من هذه الناحية.

نعم التشريعية بعد جعلها تبقى ببقاء ملاكها وموضوعاتها لا من اجل الملازمة، ومن هنا لو شك في بقاء حكم بعد حدوثه فلا يمكن الحكم ببقائه من جهة الملازمة، وانما يحكم به من جهة التعبد الاستصحابي.

ويلاحظ على جوابه: انه ميل الى مقالة الشيخ الانصاري بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في المانع، والملازمة لا تثبت على الاول لا على الاول والثاني اذ كثير من المقتضيات لها شأنية البقاء فالملازمة فيها ثابتة.

مضافاً الى عدم معقولية الحدوث من دون بقاء اذ لا معنى لحدوث شيء وعدم بقائه مطلقاً، اذ هو ليس بحدوث واذا حدث بقي ولو آناً ما وهذا المقدار يكفي في وقوع الملازمة.

وعلق على جواب السيد الخوئي الثاني: انه اذا لم يرد صاحب الكفاية الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء لانها خلاف الضرورة والوجدان، اذن مراده من الملازمة احد تفسيرين، الاول الملازمة الظاهرية بين تنجز حدوث الشيء وتنجز بقائه، واما انتقاض ذلك بموارد العلم الاجمالي على ما ذكره السيد الاستاذ (قده) فغير تام، لأن دليل الاستصحاب انما يدل على تنجز البقاء على تقدير تنجز الحدوث، اذا كان الدليل المنجز للحدوث باقياً وغير زائل كما هو الحال في موارد الامارات فانها تدل على تنجز الاحكام الشرعية في حال حدوثها ولا تدل على تنجزها عند الشك في بقائها والدال على ذلك هو دليل الاستصحاب فإن مفاده تنجز بقائها عند الشك فيه على تقدير تنجز حدوثها، واما اذا لم يبق المنجز للحدوث كما اذا نسخ او ظهر بطلانه فلا يجري استصحاب بقائه لاثبات تنجزه في الزمن الثاني.

واما في موارد العلم الاجمالي فحيث انه انحل وزال فلا يبقى المنجز لاطرافه في ظرف الحدوث ولهذا لا يجري استصحاب بقاء تنجزها بعد الانحلال.

ثم مثل له بالامارة فانها تدل على تنجز الشيء حدوثاً ولا تدل على تنجزه بقاءً، مثلاً ما دل على تنجز الماء المتغير باحد اوصاف النجس وتنجز نجاسته لا يدل على تنجزها عند الشك في بقائها بعد زوال التغير عنه بنفسه ولكن لا مانع من استصحاب بقائها لاثبات تنجزها في هذه المرحلة وهي مرحلة البقاء[1].

[1]) المباحث ج١٢ ص١٩٥.

وهذا منه غريب.. لأن صاحب الكفاية يريد ان يقول بأن الاستصحاب هو الملازمة بين الحدوث والبقاء، فما دام الشيء قد حدث فهو باقٍ فاذا ما ثبت الحدوث بالامارة او بالعلم فهو باق، لا انه يريد ان يثبت البقاء بالملازمة وحدها، فاذا ما انتفت لانتفاء الحدوث، امكن الحكم بالبقاء من خلال الاستصحاب.

لأن دفع الملازمة مقصده رفع الاستصحاب بهذا المعنى لا رفع البقاء مع بقاء الاستصحاب كما يريده الشيخ (حفظه الله).

ويكون مقصد الكفاية عدم جعل اليقين ركناً للاستصحاب، بل يكفي مجرد الحدوث للحكم بالبقاء، وجواب الشيخ هو جعل اليقين ولو التعبدي ركناً للاستصحاب.

التفسير الاخر من الملازمة بين الحدوث والبقاء، هو حدوثه واقعاً وبقاؤه ظاهراً، وحينئذ يكون مفاد دليل الاستصحاب ثبوت الملازمة بين الامرين فلا يرد عليه ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من الاشكال والنقض.

وهذا هو جواب السيد الصدر (قده) مع ما ذكرنا من التعليق عليه.

الجواب الثاني: للآخوند (قده) ان اليقين بما انه يصلح ان يكون كاشفاً ومرآة للمتيقن فاخذه في دليل الاستصحاب يكون بهذا الاعتبار لا باعتبار كونه موضوعاً للحكم بالاستصحاب.

وعلق عليه بعض المحققين (قدهم) بأنه لابد من اصلاحه أولاً ثم الجواب عليه.

اما اصلاحه، فلأن الآخوند بقوله ان اليقين يصلح ان.. الخ، لا يثبت بمجرد الصلاحية انه اخذ على نحو المرآتية والكاشفية بل لابد من اثبات ذلك من طريق ظهور الروايات، بأن يقال بأن ظاهر قوله (لا تنقض اليقين) ان اليقين قد اخذ على نحو المرآتية ولا يكفي مجرد الصلاحية بلا ضم الظهور المدعى، وعليه

يبقى احتمال الموضوعية قائماً كما هو احتمال المرآتية، وتكون الروايات مجملة فلا يمكن جريان الاستصحاب في موارد قيام الامارات لاحتمال كون اليقين معتبر بنحو الموضوع.

واما الجواب عليه: فإن اخذ اليقين في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بما هو مرآة للمتيقن.. فيه احتمالان:

الاول: ان يكون المقصود من المرآتية المرآتية الواقعية، بمعنى ان اليقين مرآة واقعاً وحقيقة للمتيقن، وهذا وإن كان صحيحاً ولكن في خصوص اليقين القلبي، فإن اليقين كصفة قائمة في النفس هي مرآة للمتيقن، ولذا من حصل عنده اليقين لا يلتفت الى صفته القائمة في نفسه، وانما يلتفت الى ما تعلق به اليقين وهو المتيقن.

وهذا المعنى ليس تاماً في مفهوم اليقين الماخوذ في الحديث فإنه ليس مرآة حقيقة المتيقن وانما هو مرتة لافراد اليقين.

الثاني: ان يكون المقصود من المرآتية ان العرف قد يستعمل احياناً كلمة اليقين ويراد بها المتيقن فهذا وإن كان صحيحاً ولكنه بحاجة الى قرينة فإن كلمة اليقين الماخوذة في الحديث، ظاهرة في الموضوعية- موضوعية اليقين- وحملها على المرآتية يحتاج لقرينة خاصة او عامة، وكلتاهما مفقودة.

اما القرينة الخاصة مفقودة لأن كلمة اليقين لم تقترن بها كلمة خاصة تدل على ان المراد منها المتيقن.

واما القرينة العامة، فلأن القرينة العامة ليست هي الا مناسبة الحكم والموضوع، ومن الواضح انها لا تأبى عن دخالة اليقين بنحو الموضوعية في جريان الاستصحاب.

وفي كليهما نظر بين، من جهة ان القرينة على ارادة المتيقن من اليقين هو كون نفس اليقين امراً وجدانياً لا يقع تحت اختيار المكلف ومعه لا يصلح لتعلق

النهي عن نقضه بالشك الطارئ بعد ذلك كما هو واضح وانما صح تعلق النهي به بلحاظ متعلقه ومتيقنه.

ولك ان تقول: ان اليقين من الصفات ذات الاضافة، كالعلم من هذه الناحية، فله متيقن بالذات ومتيقن بالعرض، وهو ما وقع عليه اليقين وكان موجوداً خارجاً، فاذا اقتصر على المتيقن بالذات، كموجود في صقع النفس وبقطع النظر عن اضافته فهو كحكم ولا يقع تحت الاختيار ليتعلق به النهي، بل لا معنى لتعلق النهي به.

وإن كان النظر الى جهة مرآتية وكونه طريقاً للمتيقن بالمتعلق خارجاً، وأنه باقٍ في مرحلة الشك به- أي الشك الطارئ عليه، فإن النقض التشريعي ممكن من جهة كون اليقين الحاصل في السابق والشك طارئ عليه بعد ذلك، ومثل هذا الامر يقع تحت الاختيار، وأن عدم نقضه عبارة عن ابقاء العمل باليقين السابق.

هذا مع ما يمكن ان يقال بأن المصحح لارادة اليقين دون المتيقن في الروايات هو امكان التفكيك بين المرادين الاستعمالي والجدي، والاول اريد به اليقين كما ذكرته الروايات، وبذلك يحافظ على ظهورها فيه.

ولكنه غير مراد جداً لعدم وقوعه تحت القدرة، بل المراد لازم معناه وهو المتيقن، وذلك لما تقدم من انه هو ما يقع تحت اختيار المكلف من جهة ابقاء العمل به او عدم ابقائه، ويكون التعبير بعدم نقضه يراد به لازم معناه وهو ابقاء العمل به في مرحلة العمل، وهذا المعنى اشار اليه الشيخ المظفر (قده) في اصوله..

قال: ان يكون النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن واجراء احكامه لأن ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بشيء مقتضى للعمل به، محله يلازم رفع اليد عن ذلك الشيء او عن حكمه، اذ لا ينبغي حينئذ ما يقتضي

العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه، يعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه.

وهذا استعمال كنائي وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره وفي الكناية- كما هو معروف- بيان للمراد مع اقامة الدليل عليه، فإن المراد الاستعمالي هنا الذي هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل، والمستند للمراد الجدي المقصود الاصلي في البيان، والمراد الجدي هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين، ومحذور عدم امكان تعلق النهي بنقض اليقين اذ هو ليس تحت اختيار المكلف، انما يلزم لو كان النهي عن نقض اليقين مراداً جدياً، اما على ما تقدم من انه على وجه الكناية، يكون مراداً استعمالياً فقط ولا محذور في كون المراد الاستعمالي- في الكناية- محالاً او كذباً في نفسه، انما المحذور لو كان المراد الجدي المكنى عنه كذلك.

وبهذا يتضح امكان ان يكون اليقين ماخوذ على نحو المرآتية الى متيقنه، وأن كان اسناد النقض الى نفس اليقين.

ولو سلم تمامية ما اورد على صاحب الكفاية، فإن صحيحة عبد الله بن سنان المقدمة، حيث لم يعلل الامام عدم وجوب الغسل باليقين، فيكون المراد هو مجرد حدوث الشيء وإن لم يتعلق به اليقين.

الجواب الاخر على اصل الشبهة: ما ذكره جملة من المحققين حيث ذكروا بأن كلمة اليقين المذكورة في دليل الاستصحاب يراد بها مطلق الحجة على ثبوت الحالة السابقة، وليس خصوص اليقين وانما خص اليقين بالذكر على اساس انه اوضح المصاديق دون ان تكون له خصوصية، وعليه اذا قامت الامارة على طهارة ثوب مثلاً ثم شك في نجاسته جرى استصحاب طهارته، لأن جريان

الاستصحاب متقوم بالحجة وقيامها سابقاً ومع قيامها يتحقق مصداق حقيقي من مصاديق الحجة دون الحاجة الى خصوص اليقين.

ويختلف هذا الجواب عن جواب الآخوند الذي انكر كون اليقين ركناً للاستصحاب بل غاية دليله هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء وليس الحكم بالبقاء عند اليقين بالحدوث، وهذا الجواب يعترف بركنية اليقين.

ولكن اورد عليه: ان ظاهر اخذ عنوان في شيء، كونه بعنوانه دخيلاً بينما حمل هذا العنوان على مطلق الحجة- عنوان جامع بينه وبين غيره- هو حمل على خلاف الظاهر ويحتاج لقرينة.

وجوابه واضح مما تقدم بأن عنوان اليقين ماخوذ بنفسه ولكنه ليس مراداً جدياً بل هو مراد استعمالي، ومكنى به على المكنى عنه وهو المتيقن من حيث لزوم العمل به كما تقدم.

بل يمكن ان يقال: بأن ضم صحيحة عبد الله بن سنان الظاهر في اعتبار مطلق ثبوت الحالة السابقة دليلاً على هذا الوجه، تمسكاً باطلاق كلمة طاهر، سواءً ثبتت طهارته باليقين او بدليل تعبدي كالامارة وهذا واضح لا غبار عليه.

وبهذا يتضح ان تكلف ارادة خصوص اليقين لا وجه له، بل المراد هو مطلق الحجة، وكذا تكلف ارادة المتيقن وإن اليقين ماخوذ على نحو الطريقية دون الموضوعية أيضاً تكلف لا وجه له.

الركن الثاني: الشك الطارئ على الحالة السابقة المتيقنة.

ويمكن بيان ركنية هذا الركن باحد تقريبين..

التقريب الاول: هو ان نفس روايات الاستصحاب قد اخذت في السنتها وقالت (لا تنقض اليقين بالشك) وغيرها من الصيغ المختلفة وهذا الشك في البقاء

لا يتصور الا مع وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وبدونها لا يصدق نقض اليقين بالشك فيما لو اختلفنا موضوعاً وكذا لو اختلفتا محمولاً.

التقريب الثاني: ان الاستصحاب حكم ظاهري اخذ في موضوعه الشك وهذا الشك لو فرض شكاً في الحدوث، كان مورداً لقاعدة اليقين، وعليه فلابد من فرضه شكاً في البقاء الذي هو مورد الاستصحاب.

واجاب عنه الشيخ الفياض (حفظه الله): بان الحكم الظاهري متقوم بكون موضوعه مقيداً بالشك واما خصوصية كون هذا الشك شكاً في البقاء او الحدوث فإنها ليست من مقومات الحكم الظاهري ومتطلباته.

فاذن كون الاستصحاب هو من الحكم الظاهري لا يتطلب بما هو حكم ظاهري كون الشك شكاً في البقاء.

نعم الاستصحاب حصة خاصة من الحكم الظاهري، وهذه الخصوصية انما جاءت من ناحية اخذ المولى الشك في البقاء في موضوعه في لسان دليله والنتيجة ان هذا الاستدلال ساقط ولا وجه له[١].

ولو كان قد قال: ان هذا الاستظهار قد لا يستفاد من الاخبار، اذ المستفاد هو مطلق الشك الذي يجامع مع اليقين السابق، حيث ان تفريع الشك على البقاء لا يستدعي تشخص الشك اللاحق في الشك في البقاء بل قد يكون شك اخر محفوظاً مع اليقين السابق كما سنوضحه[٢].

وهل يوجد فارق بين البيانين، او قل ما هي الثمرة في الفرق بينهما، لأن ركنية الشك في البقاء بعنوانه لها اثار اخرى لا تثبت بالبرهان المذكور، وانما تثبت لكونها اخذت في لسان الدليل.

والجواب ان الفارق يظهر في موردين..

---

[١]) المباحث ج١٢ ص٣٦٤.

[٢]) المحصول في علم الاصول ج٦ ص٨٤- الهامشي.

المورد الاول: فيما لو كان زمان المشكوك متاخراً عن زمان المتيقن ولكنه متصل به، واخرى ان يكون محتمل اتحاده معه.

ومثال الاول في الاستصحابات المتداولة كما لو علمنا بنجاسة ثوب في الصباح ثم شككنا في المساء ببقاء نجاسته، فإن زمان المشكوك- وهو هنا المساء- متاخر عن زمان المتيقن- وهو الصباح- ومتصل به.

واما اذا كان زمان الشك مثلاً هو الساعة الثانية، وعلم ان الثوب قد لاقى النجاسة على نحو الترديد بين الساعة الاولى والساعة الثانية واحتمل ان النجاسة على تقدير اصابتها للثوب في الساعة الاولى قد زالت وطهر الثوب في الساعة الثانية، بينما على تقدير حدوثها في الساعة الثانية فهي باقية ولم يطهر الثوب منها، وهنا يكون زمان المشكوك هو الساعة الثانية، اذ فيها يشك في بقاء النجاسة، كما وأن زمان المتيقن- وهو النجاسة الحادثة- يحتمل حدوثها في الساعة الثانية أيضاً، فالساعة الثانية تصبح هي زمان المشكوك وهي مما يحتمل ان تكون زماناً للمتيقن حيث ان النجاسة المتيقنة يحتمل حدوثها الساعة الثانية.

وفي مثل هذا الفرض لا يكون الركن الثاني- الشك في البقاء- محرزاً اذ ان الشك في البقاء انما يصدق فيما لو كان زمان المتيقن هو الساعة الاولى، بينما في هذا الفرض هو في الساعة الثانية التي هي زمان المشكوك أيضاً ومعه لا يصدق الشك في البقاء وإن كان محتملاً ولكنه غير محرز يقيناً.

وفي مثل هذا الفرض تظهر الثمرة بين البيانين المتقدمين، اذ بناء على الاول الذي اخذ من لسان الدليل، يشكل جريان الاستصحاب، لأن صدق عنوان الشك في البقاء غير محرز.

واما بناء على الثاني، فالاشكال غير تام لما مر بأن الاستصحاب حكم ظاهري اعتبر في موضوعه الشك، حيث يكفي وجود اصل الشك في موضوعه

دون الحاجة الى اعتباره على نحو الشك في البقاء، وانما يكفي ان يكون الشك في البقاء صادقاً على تقدير دون اخر، وهذا المقدار في المقام صادق، فإن عنوان الشك في البقاء صادق على تقدير حدوث النجاسة في الساعة الاولى وإن لم يكن صادقاً على تقدير حدوث النجاسة المتيقنة الساعة الثانية.

واجاب عنه السيد الشهيد (قده)[1]: انه يمكن ان يقال بصحة جريان الاستصحاب حتى على تقدير البيان الاول الناظر الى لسان الرواية، اذ ان هذه الروايات لم نعثر في لسانها (الشك في البقاء) كي يقال بعدم جريان الاستصحاب، وانما ذكرت كلمة (الشك) فقط بعد كلمة (اليقين) حيث ذكرت لا تنقض اليقين بالشك، وهذا اقصى ما يستفاد منه كون متعلق الشك لا يختلف عن متعلق اليقين، فاذا تعلق اليقين بعدالة زيد في الوقت الصباحي فلابد ان يكون الشك في المساء متعلقاً بعدالته أيضاً، ولا يكفي تعلق الشك بعدالة غيره، سواءً صدق عنوان الشك في البقاء ام لا، فإن هذا غير ذي اهمية ومن الواضح ان متعلق اليقين والشك في المقام واحد، فإن الشك في الساعة الثانية متعلق بنجاسة الثوب، واليقين أيضاً متعلق بنجاسته، ومع جريان الاستصحاب على تقدير البناء على ادلة الاستصحاب فتلغى الثمرة المذكورة.

ولو لم يندفع الاشكال بما تقدم وبقي مستحكماً؛ لزم في موارد توارد الحالتين المتضادتين ان لا يجري الاستصحاب في كل طرف حتى على فرض عدم المعارضة مع الاستصحاب في الطرف الاخر، مع ان المتعارف بينهم جريانه في كل طرف لولا المعارضة، مع الطرف الاخر.

وبيانه: لو تواردت حالتان متضادتان على موضوع واحد، كما لو علم المكلف اجمالاً بصدور الطهارة والحدث منه مثلاً وجهل المتقدم منهما من المتاخر، فلو

---

[1]) انظر الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني- ص١٠٣.

كانت الطهارة هي التي صدرت أولاً فهو على الحدث في الساعة الثانية، ولو كان الحدث هو الذي صدر عنه أولاً فهذا يعني انه على وضوء في الساعة الثانية.

والمعروف بين الاصوليين امكانية جريان الاستصحاب في كل منهما في نفسه لولا المعارضة مع الطرف الاخر، وهذا انما يصح على تقدير كفاية اتحاد متعلق الشك واليقين، وانه يصدق فيه صرف الشك دون الحاجة الى الشك في البقاء، فإنه في مثل ذلك لا يجري الاستصحاب في كل منهما حتى مع فرض عدم المعارضة، وذلك لأن زمان الحدث المعلوم بالاجمال المشكوك عند المكلف انه حصل في الساعة الثانية، ومعنى ذلك انه يحتمل اتحاد زمان المتيقن مع زمان المشكوك ولازمه عدم احراز صدق عنوان الشك في البقاء، فلا يجري الاستصحاب للحدث حتى مع عدم معارضته باستصحاب الوضوء ويقطع النظر عن استصحابه.

ولعل هذا ما قصده صاحب الكفاية (قده) من عدم جريان الاستصحاب في بعض الموارد ومنها هذا المورد لعدم احراز اتصال زمان الشك وزمان المتيقن، حيث يحتمل ان يكون الساعة الثانية أيضاً فلا يحرز صدق عنوان الشك في البقاء، ومعنى ذلك عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

هذا وقد يصاغ هذا الركن بصياغة اخرى، احراز صدق عنوان نقض اليقين بالشك، فيما لو اريد رفع اليد عن اليقين السابق، ومع عدم الاحراز لا يجري الاستصحاب.

فلو احرزت طهارة ثوب صباحاً ثم شك فيها مساءً وانها باقية او لا، رتب عليها آثار البقاء والا كان نقض اليقين السابق بالشك صادقاً.

واما لو فرض ان ثوبين علم بطهارة كل واحد منهما بالغسل صباحاً، ولكن حصل علم اجمالي بنجاسة احدهما مساءً، فلو اخذت الصياغة الاولى بهذا الركن-

وهو الشك في البقاء- كان كل واحد من الثوبين قابلاً لجريان الاستصحاب لولا المعارضة، لأن كل واحد منهما معلوم الطهارة صباحاً ومشكوكها مساءً.

واما لو اخذت الصياغة الثانية، فلا جريان للاستصحاب حتى مع قطع النظر عن المعارضة اذ الثوب الاول مثلاً مشكوكاً فيه ولكن يحتمل في نفس الوقت انه هو الثوب الذي علمنا بنجاسته إجمالاً ومع هذا الاحتمال لا يحرز ان رفع اليد عن الطهارة السابقة فيه، كان من باب نقض اليقين بالشك بل يحتمل كونه من باب نقض اليقين باليقين للعلم الاجمالي بنجاسته بعد سبق العلم التفصيلي بطهارته.

وههنا ايرادان:

الايراد الاول: ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بتعلق العلم الاجمالي بالواقع وليس بالجامع على مبنى المحقق العراقي (قده) حيث ان النجاسة المعلومة بالاجمال لو طرأت واقعاً على الاناء الايمن، فيلزم ان يكون العلم الاجمالي بالنجاسة متعلقاً بالثوب الايمن، ومعه فلا يكون رفع اليد عن اليقين السابق بطهارته نقضاً له بالشك اذ لم يتعلق شك بنجاسة هذا الاناء بل تعلق به يقين، فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك، فلا يجري الاستصحاب هنا.

واما اذا قلنا بتعلق العلم الاجمالي بالجامع بعنوان احدهما، فاذا كانت النجاسة واقعاً طارئة على الثوب الايمن فلا يكون العلم الاجمالي متعلقاً به حتى يلزم عدم صدق نقض اليقين بالشك بل هو متعلق بالجامع- نجاسة احدهما- وعليه فاليقين بالطهارة متعلق بالثوب الايمن بينما اليقين بالنجاسة لم يتعلق به بل بعنوان احدهما.

ولو سلم تعلق العلم الاجمالي بالواقع، مع ذلك لا يتم ما ذكر، اذ حتى مع هذا المبنى فإن تعلقه بالفرد لا يلغي شوب الشك معه، والا انعدم الفرق بين العلم

الاجمالي والعلم التفصيلي، ومع الشك فالاستصحاب يجري في كل طرف لولا المعارضة لتوفر ركني الاستصحاب في كل طرف، يقين سابق وشك لاحق، ولو لم يؤخذ باليقين السابق لصدق نقض اليقين بالشك في كل مورد يكون بقاء المتيقن مشكوكاً.

لا يقال: انه على ما ذكر يلزم من اشتراك العلم والشك في كل طرف عدم جريان الاستصحاب، لأن رفع اليد عن اليقين السابق بالطهارة لا يكون الا بسبب اليقين بالنجاسة وليس بسبب الشك، فإن المكلف لا ينتقض يقينه السابق الا بيقين لاحق، ولا ينتقضه بشك وإن وافق يقينه.

فإنه يقال: يصح هذا الكلام مع حمل (الباء) في قوله عليه السلام (بالشك) على معنى السببية، اما لو حملت على معنى المورد فلا يصح الكلام، اذ بحملها على معنى المورد يصبح المعنى من قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) لا تنقض اليقين في المورد الذي يوجد فيه شك، وحيث ان كلا الثوبين مشوب بالشك فيدخلان تحت قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) وهذا يعني جريان الاستصحاب فيهما لولا المعارضة.

واما ما هو سبب كون الباء موردية، فإن لازم كونها سببية ان يكون المنهي عنه حينئذ حصة خاصة هي نقض اليقين بسبب الشك فقط واما نقضه بسبب الاستخارة او القرعة فلا يصح.

ومن الواضح ان هذا لا يمكن الالتزام به، حيث ان اليقين السابق لا يجوز رفع اليد عنه بالاستخارة والقرعة أيضاً اذا لم يحصل يقين لاحق معارض، فإن الاستخارة والقرعة لما كانت لا تفيد الا شكاً، فإن النقض بها يكون من نقض اليقين بالشك بسبب انها شك، ما لم يحصل يقين طارئ معارض له.

وجوابه: ان الشك الماخوذ في الاستصحاب هو مطلق ما ليس بيقين فالاستخارة والقرعة بما انهما يقيدان الشك، فالنقض بهما نقض بالشك لا انه نقض بغير الشك حتى يعتبر هذا لازم لا يمكن الالتزام به لتحمل الباء على الموردية لا السببية.

ومع ذلك يمكن الجواب حتى على تقدير السببية، بان يقال: بان الشك في قوله (بالشك) مطلق من حيث اشتراك العلم واليقين او لا، فإنه على كلا الحالتين فإن النقض مسند الى الشك، لا الى اليقين وإن خالطه- اشترك معه- بشك.

وعلى هذا فالاستصحاب يكون جارياً في كل طرف لولا المعارضة.

جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء هذا الركن

فقد يشكل جريان الاستصحاب بناء على هذا الركن بجميع صيغه في موارد الشبهات الحكمية، وإن كان المشهور قد ذهب الى جريانه فيها، كما هو الحال عند الشك في جواز مقاربة المرأة بعد انقطاع دم حيضها وقبل ان تغتسل، وكذلك الحال عند الشك في طهارة الماء بعد زوال تغيره بالنجاسة، فإن المشكوك في الاول هو الحكم الشرعي- جواز مقاربة الزوجة- وهو حكم شرعي كلي، فإن مقاربتها ايام حيضها محرمة فاذا انقطع الدم ولم تغتسل فهل يستصحب حرمة المقاربة لاستصحاب بقاء نزول الدم وكذلك هل يستصحب بقاء نجاسة الماء المتغير بالنجاسة عند الشك في زوال التغير.

والمعروف صحة جريان الاستصحاب في الشبهة المذكورة، فيقال بحرمة مقاربتها بعد انقطاع الدم لاستصحاب حالتها السابقة عند نزوله وهي الحرمة.

والاشكال يقول: ان لازم الركن الثاني عدم جريان الاستصحاب المذكور لأنه يعتبر الشك في البقاء، وفي هذه الشبهات لا يوجد شك في البقاء اذ المجال لثبوت الحكم الشرعي ليس هو الا عالم الجعل والتشريع، فحرمة الاتصال الجنسي لا وجود لها الا في عالم جعلها وتشريعها، وفي هذا العالم الاحكام ثابتة في آن واحد بلا تقدم لبعضها على البعض الاخر ففي هذا العالم يثبت في آن واحد حرمة المقاربة ان كان الدم ينزل والحرمة لو انقطع الدم وقبل الغسل والجواز بعده، فهذه الاحكام كلها قد شرعت في آن واحد لا ان بعضها متقدم زماناً على البعض الاخر.

وعليه لا يصدق الشك في البقاء- بقاء الحرمة الاولى- لانها لم تشرع أولاً كي نشك في بقائها بعد انقطاع الدم وانما هو شك في اصل حدوثها، اذن المتيقن حصة من الجعل والمشكوك حصة اخرى منه، ومعه لا يجري الاستصحاب لأن المتيقن حدوثه غير مشكوك، والمشكوك فيه وهو الحرمة الثابتة يشك في اصل حدوثها فضلاً عن عدم وجود شك في بقائها.

والجواب عنه وقد تقدم في التعليقة، وذلك لأنه غير تام لبنائه على صحة الحكم بالحرمة في عالم الجعل، فيقال ان تشريعها في آن واحد بلا تقدم وتاخر، حتى يتصور الشك في بقائها.

الركن الثالث: وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، ولو لم تكن واحدة لما صدق نقض اليقين بالشك، او لم يصدق الشك في البقاء كما مر التمثيل له في التعليقة، وقد وقع الخلاف ما بين الشيخ الانصاري والمصنف (قدهما) في التعبير عن هذا الركن حيث عبّر الانصاري (قده) عنه باحراز بقاء الموضوع، ولعله ماخوذ من تعريفه للاستصحاب، بابقاء ما كان، فيما عبر عنه الآخوند بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وقد دفع الاشكال على جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية بالنسبة لتعبير الشيخ فيما دفع الاشكال في جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية على كلتا الصياغتين وقد بيّنا ذلك في التعليقة فلا نعيد.

الركن الرابع: وهو ترتب اثر عملي على ابقاء الحالة السابقة، لأن الاستصحاب حكم ظاهري لابد من انتهائه الى اثر عملي مصحح لجريانه والا كان لغواً.

وقد صيغ هذا الركن بصياغات متعددة

الصيغة الاولى: ان المعتبر في الاستصحاب كون المستصحب حكماً شرعياً او موضوع لحكم شرعي كما جاءت في بعض تعبيرات الكفاية، والا لا يجري الاستصحاب.

الصيغة الثانية: انه يكفي في الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير وإن لم يكن حكماً شرعياً او موضوعاً له.

الصيغة الثالثة: وهي اوسع من الصياغة الثانية التي هي اوسع من الصياغة الاولى، وأنه لا يعتبر في الاستصحاب كون المستصحب حكماً او موضوعاً له كما في الصياغة الاولى كما ولا يعتبر كونه قابلاً للتنجيز والتعذير كما في الصياغة الثانية، وانما يعتبر ترتب الاثر الشرعي ولو بعد جريان الاستصحاب، وبعبارة ترتب الاثر على نفس الاستصحاب كي لا يكون لغواً.

اما الصيغة الاولى: التي تعتبر كون المستصحب حكماً شرعياً كما في استصحاب وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، او موضوعاً لحكم شرعي كما في استصحاب بقاء عدالة عباس التي موضوع لجواز الائتمام به في الصلاة.

وقد اشكل عليها كما ذكره الآخوند:بأن الامام عليه السلام في صحيحة زرارة اجرى الاستصحاب في طهارة الثوب، مع ان طهارة الثوب ليست حكماً شرعياً كما هو واضح وليست موضوعاً له بل هي متعلق لحكم شرعي، والفرق بين الموضوع والمتعلق واضح من حيث كون الثاني مورداً للايجاد او الترك دون الاول الذي يعتبر توفره يؤخذ مفروض الوجود، ومن الواضح ان طهارة الثوب ليست موضوعاً للصلاة كالبلوغ والعقل ودخول الوقت، بل هو من قبيل ما يراد ايجاده من المصلي كالركوع والسجود والتشهد..الخ، فهي متعلق واذا لم تك حكماً ولا موضوعاً فكيف يجري الاستصحاب فيها؟

واجيب عنه بتحويل الطهارة من كونها متعلقاً الى صيرورتها موضوعاً بالبيان التالي: ان الوجوب بعد تعلقه بطهارة الثوب فالطهارة على هذا وإن صارت متعلقاً لوجوب تحصيلها من قبل المكلف فلو اتى بها واوجدها سقط عنها الامر، فاتيان الطهارة يصير موضوعاً لزوال الامر وسقوطه، اذ يصبح المعنى هكذا، يسقط الامر ان فرض حصول الطهارة وبهذا يصح حينئذ اجراء الاستصحاب للطهارة، لأنها صارت موضوعاً لسقوط الامر.

وقد رد بوجهين:

الوجه الاول: انه لا يتم الا بعد تعميم الامر الى عدم الامر- أي عدم الحكم- ففي هذا الجواب صار الاتيان بالطهارة موضوعاً لعدم الوجوب ولسقوطه مع ان ظاهر كلمة الحكم هو الحكم بمعنى وجوده لا بالمنى الشامل له ولعدمه.

الوجه الثاني: من قال ان الاتيان بالصلاة موجب لسقوطها، بل هو موجب لسقوط فاعلية الوجوب لا فعليته، وذلك لان الوجوب يرجع في روحه الى حب الشيء والحب لا يزول عند الاتيان بالمحبوب، بل يبقى محبوباً حتى بعد ايجاده، غاية الامر هي ان هذا الحب لا يكون محركاً نحو الاتيان بالمحبوب من جديد، اذن يبقى الحب فعلياً وإن سقطت فاعليته وتاثيره.

ويمكن الجواب عن كليهما..

الاول: بأن عدم الحكم لا يراد به هنا الا الترك، ومن الواضح ان الحكم يشمل الفعل والترك فهو بعد ما اتى بالطهارة للثوب، لزمه ترك تطهيره من جديد وكأنه قيل له اترك غسل الثوب.

والثاني: ليس المراد هنا هو الحكم بعنوانه بل الحكم المرتبط بالمكلف على نحو يكون فعلياً فاذا ما اتى به فقط سقطت فعليته بالنسبة لهذا المكلف، أي الفعلية الخاصة فضلاً عن الفاعلية، وليس الساقط الفعلية العامة.

ولك ان تقول: يسقط بلحاظ مرحلة المجعول لا بلحاظ مرحلة الجعل.

ولو سلم الاشكال فلابد من رفض اصل الصيغة فإنها سبب لورود الاشكال، ولا موجب للالتزام بها، فإن مدركها هو احد امرين على سبيل منع الخلو، وهما:

الاول: ان المستفاد من روايات الاستصحاب هو التعبد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك بها، وهذا التعبد لا يتعلق الا بما يرتبط بالشارع ومع فرض كون الحالة السابقة ليست حكماً ولا موضوعاً لحكم شرعي لم تكن مربوطة بالشارع، واذا لم تكن مربوطة فلا تعبد شرعي ببقائها.

وبعبارة اخرى: يلزم اللغوية من ابقاء الحالة السابقة في ظرف الشك مع عدم كونها موضوعاً لحكم شرعي او حكماً شرعياً، وعليه فلابد من فرض كون المستصحب احدهما دفعاً للغوية في كلام الحكيم.

وجوابه: انه يكفي كون التعبد ببقاء او ابقاء الحالة السابقة قابلة للتنجيز او التعذير دافعاً للغوية، وكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير لا يختص بموارد كونه حكماً او موضوعاً لحكم شرعي، بل تعم موارد اخرى لا يكون المستصحب فيها حكماً ولا موضوعاً، كما في متعلقات الاحكام كالمثال المتقدم- طهارة الثوب- فهي ليست حكماً ولا موضوعاً ومع ذلك اجرى الامام عليه السلام الاستصحاب فيها ولا يكون لغواً، وذلك لانه بجريانه يصير المكلف معذوراً ولو لم يكن الثوب طاهراً واقعاً.

الثاني: ان يقال بأن مدرك هذه الصيغة هي قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) هو جعل حكم مماثل كما في استصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة عند الشك في بقائها في زماننا، اذ باستصحاب بقائه يجعل حكماً وجوبياً مماثلاً لوجوبها السابق وحيث مفاد دليل الاستصحاب ذلك فإن لازمه ان يكون

المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي، وحينئذٍ يعقل جعل الحكم المماثل، مثلاً عدالة عباس التي كانت ثابتة ومتيقنة وهي موضوع لجواز الائتمام به فهي وإن لم تكن حكماً حتى يجعل لها حكم مماثل ولكنها ذات حكم هو جواز الائتمام ودليل الاستصحاب مفاده جعل حكم مماثل في زمان الشك فيجعل حكماً مماثلاً لجواز الائتمام الثابت سابقاً للعدالة، فيجري الاستصحاب والا فلا يجري.

وجوابه: ان مفاد (لا تنقض) ليس هو جعل الحكم المماثل للمستصحب في زمان الشك فإن ذلك لا يستظهر من الروايات لينحصر جريان الاستصحاب بما اذا كان المستصحب حكماً او موضوعاً لحكم، وانما المفهوم والمستظهر من الحديث احد احتمالات ثلاثة.. هي:

الاحتمال الاول: ان يكون مفادها تنزيل الشاك منزلة المتيقن، بمعنى جعل الشاك في بقاء الحالة السابقة بمنزلة العالم ببقائها، ومعه يكون المجعول في الاستصحاب هو الطريقية والعلمية، وبناء عليه يكون الاستصحاب من الامارات على مذهب المحقق الخوئي (قده).

الاحتمال الثاني: ان يكون مفاد قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) هو الارشاد الى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، فالطهارة في زمان الشك منزلة منزلة الطهارة في زمان اليقين السابق، وبناءً على ذلك لا يصير الاستصحاب من الامارات اذ لم يجعل الشاك متيقناً وانما يكون الاستصحاب من الاصول التنزيلية.

الاحتمال الثالث: ان يكون مفاد قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) هو النهي المولوي والنهي المولوي لا يعقل توجهه الى النقض الحقيقي فلابد ان يكون المقصود هو النهي عن النقض في مقام العمل- أي النقض العملي- كما تقدم منا فيما سبق.

وعلى جميع هذه التقادير لا يلزم كون المستصحب حكماً او موضوعاً لحكم بل يكفي ان يكون قابلاً للتنجيز او التعذير- كما تقرره الصيغة التالية- فإنه اذا كان قابلاً لذلك كما في طهارة الثوب فيمكن للشارع ان يعبدنا ببقاء اليقين او ببقاء المتيقن او بعدم النقض العملي من دون حاجة الى فرض كون المستصحب حكماً او موضوعاً لحكم.

اما الصيغة الثابتة: وهي ان يكون المستصحب قابلاً للتنجيز او التعذير، فالاستصحاب يجري وإن لم يكن المستصحب حكماً او موضوعاً لحكم شرعي.

وعلى ضوء هذه الصيغة يمكن جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي، وفي موضوع الحكم الشرعي وفي متعلق الحكم الشرعي أيضاً كما اجراه الامام عليه السلام في طهارة الثوب، بل ويجري في عدم الحكم أيضاً اذا كانت هذه قابلة للتنجيز والتعذير والامثلة واضحة، فاستصحاب وجوب صلاة الجمعة حكم شرعي يصير منجزاً يستحق المكلف العقاب على عدم امتثاله لو كان واقعاً ثابتاً، واستصحاب عدالة عباس فانها موضوع لجواز الائتمام فلو استصحبها وصلى خلف عباس وكان في الواقع فاسقاً فهو معذور ولا يستحق العقاب على الصلاة خلف عباس.

واستصحاب طهارة الثوب مثال للثالث، فلو استصحب طهارة الثوب وكان في الواقع نجساً وقد صلى فيه المكلف فهو معذور.

واستصحاب عدم التكليف او عدم الحرمة للتدخين مثلاً، فإن عدم الحرمة ليست حكماً، بل هي عدم حكم شرعي، فاذا شك المكلف في حرمة التدخين عليه امكنه اثبات عدمها بالاستصحاب حيث لم تكن محرمة عليه في صغره فلو دخن وكان التدخين واقعاً محرماً فهو معذور، وقد ذكرنا موارد اجرى الاصحاب

استصحابها، كاستصحاب العدم الازلي، واستصحاب عدم القرشية وغيرها، مع انها ليست احكاماً ولا موضوعات لاحكام.

وقد يكون مدرك هذه الصيغة هو نفس التعبير الوارد (لا تنقض اليقين بالشك) إما ان يراد به النقض الحقيقي، حيث يكون المعنى لا يجوز نقض وازالة صفة اليقين الثابت في النفس عند طرو الشك وتبدله اليه، فإن ذلك غير مقدور للمكلف اذ بمجرد طرو الشك ينقلب يقينه الى شك وهذا امر تكويني لا قدرة للمكلف على منعه، والابقاء على يقينه السابق، اذن هذا المعنى من النقض غير مراد قطعاً.

وإما ان يراد النقض في مقام العمل وأن الشاك يتعامل مع شكه في مقام العمل معاملة المتيقن، بمعنى ابق على يقينك في حال شكك في مقام العمل فاذا كان ثوبه طاهراً وهو متيقن به له ان يدخل الصلاة وهو يرتديه بلا توقف وإن اصبح شاكاً في طهارته قبل دخوله الصلاة.

وهذا هو المراد- النقض العملي، ومعنى ذلك لابد من افتراض ان اليقين سنخ يقين يقتضي جرياً عملياً وليس هو الا اليقين الطريقي وليس الموضوعي لأن الاول هو ما يتعلق بالواقع ويكشف عنه ويكون طريقاً اليه، وبهذا فهو قد يصيب الواقع فينجزه وقد يخطئه فيعذر عنه.

وهذا المعنى لا ياتي باليقين الموضوعي لأنه لا ينجز شيئاً ولا يعذر عن شيء فلو ورد اذا قطعت بنزول الاسعار يجب عليك دفع الخمس، فإن القطع هنا موضوعي لا ينجز شيئاً ولا يقتضي جرياً عملياً، لأن التخميس وإن تنجز الا ان هذا التنجز كان بدليله الذي رتب وجوب الخمس على نزول الاسعار وليس بسبب حصول القطع.

وروايات الاستصحاب لا تفي الا بهذا اليقين الطريقي دون الموضوعي، فإن الذي يقتضي الجري العملي هو اليقين الطريقي لا الموضوعي، وبهذا سيتضح ان الصيغة الثالثة الاتية لا يمكن الاخذ بها لأنه بناء عليها يلزم حمل اليقين على الموضوعي، فالشاك في نزول الاسعار يصير بعد جريان الاستصحاب متيقناً بنزولها وقاطعاً قطعاً موضوعياً بذلك ليترتب عليه وجوب دفع الخمس، وهذا ما لا تفي به الروايات، لأن النهي كما عرفت هو النهي عن النقض العملي، ولازمه كون اليقين مما يقتضي ذلك وليس هو الا الطريقي لأن ذلك من خصائصه دون الموضوعي.

وقد اشكل عليه: بأن تعين حمل النقض على النقض العملي لا يتم الا اذا كان النهي في لا تنقض نهياً تكليفياً، فإن التكليف لا يمكن تعلقه بالنقض الحقيقي بعد خروجه عن اختيار المكلف، ولكن من المحتمل ان يكون المقصود من النهي الارشاد الى عدم امكان حصول نقض اليقين، فالروايات تنهى عن نقضه ارشاداً الى عدم امكان حصوله باعتبار ان الشارع ينزل الشاك منزلة المتيقن ويعتبره متيقناً اذا علم بالحالة السابقة.

وهو وزان النهي الارشادي للحائض عن الصلاة ايام الحيض بلسان (دع الصلاة ايام اقرائك) فالمراد منه الارشاد الى عدم قدرة الحائض على الصلاة، فكذلك النهي هنا في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) يكون ارشاداً الى ان الشارع يعتبر الشاك متيقناً فلا يمكن ان يحصل منه نقض اليقين، غاية الفرق بينهماان عدم القدرة للحائض حقيقي، بينما الشاك عدم اعتباري لاعتبار الشارع اياه متيقناً.

وبهذا يتضح عدم تمامية تفسير النقض بالنقض العملي ومعه فلا يتم التوجيه السابق.

والجواب عنه.. أولاً: بما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) ان النهي عن النقض في روايات الاستصحاب ظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية في النقض العملي بعد استحالة ارادة النقض الحقيقي وهو كناية عن وجوب العمل على طبق الحالة السابقة وعدم رفع اليد عنها في ظرف الشك في بقائها، وليس مفادها ابقاء اليقين السابق تعبداً في ظرف الشك لأنه خلاف ظاهرها، حيث ظاهرها هو النهي عن نقض اليقين بالشك وحيث لا يمكن ارادة الحقيقي، فلا محالة يكون المراد منه العملي لأنه هو المتبادر والمنسبق منها في الذهن بقرينة ما عرفت من ان النقض الحقيقي غير معقول[١].

وهذا الجواب تام، وقد مر منا توجيهه بالكفاية، وأن المراد الجدي هو توجيه النقض لا الى اليقين بل الى المتيقن، الا ان قوله بأن هذا هو المتبادر والمنسبق منها الى الذهن ليس على ما يرام.

وثانياً: ما تقدم منا مراراً من عدم الارشادية في الاحكام الشرعية، فإن الارشاد ان كان لاجل التاكيد فهو ليس بارشاد وإن لم يكن فإن المرشد اليه ينبغي ان يكون معلوماً ومركوزاً عند المخاطب لتصدق الارشادية اليه ان قيل بها مع ان الاستغناء بمعلومية المرشد اليه، يكفي عن الارشاد اليه.

هذا مضافاً الى ان المرشد اليه، قد يقبل في قوله (دع الصلاة ايام اقرائك) ولكنه لا يقبل في لا تنقض اليقين، لأن المرشد اليه غير معلوم الا بعد حمل الروايات على التعبد بابقاء اليقين في ظرف الشك ومثل هذا لا يستظهره كل احد كي يكون مرشداً اليه.

وثالثاً: ان لازم الاستظهار المذكور عن التعبد بابقاء اليقين هو ان يكون المجعول في باب الاستصحاب هو الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي على ما تبناه

---

[١]) المباحث ج١٢ ص٤٠٩.

السيد الخوئي (قده) وهو مما لا يمكن الاخذ به اذ لا معنى لجعل الشك في بقاء الحالة السابقة علماً تعبدياً.

رابعاً: ان ما ذكره احتمال لا يقاوم الظهور في ما ذكرناه فلا يكون مقابلاً ليمنع عنه.

الصيغة الثالثة: وهو اوسع من الصيغتين السابقتين لانها لا تعتبر كون المستصحب حكماً او موضوعاً لحكم كما في الصيغة الاولى كما لا تعتبره قابلاً للتنجيز والتعذير كما في الصيغة الثانية، وانما تعتبر الاثر الشرعي ولو بعد جريان الاستصحاب ووجه كفاية ذلك في جريان الاستصحاب- أي كفاية الاثر ولو بعد جريانه- دفعاً لمحذور اللغوية من التعبد بالستصحاب، فإن التعبد به بدون ان يترتب عليه اثر أصلاً تعبد قبيح ولغو.

ويمكن ان تتصور مثل هذه الحالة فيما لو كان لدينا موضوع خارجي معين لا يترتب عليه أي حكم شرعي، ولكن القطع به مما يترتب عليه اثر شرعي، كما في نزول القيمة السوقية التي يترتب عليها وجوب دفع الخمس، فإن النزول مما لا يترتب عليه اثر ولكن الشارع لو قال اذا قطعت بنزول القيمة السوقية للعملة وجب عليك دفع الخمس.

فلو علم المكلف بنزول الاسعار يوم امس ولكنه لم يعلم بنزولها اليوم لعدم اطلاعه على السوق فلم يحصل له القطع بنزولها- والقطع هنا اخذ تمام الموضوع للحكم بدون أي دخل لمتعلقه فيه- فاذا اجرى الاستصحاب وبعد جريانه يصبح عالماً بنزول الاسعار فيجب عليه التخميس.

ومن الواضح ان الاستصحاب هنا يقوم مقام القطع الموضوعي الذي اخذ تمام الموضوع للحكم حيث يترتب عليه ما يترتب على القطع من الاثر وهو وجوب التخميس وما ذلك الا باعتبار حاكمية روايات الاستصحاب على الدليل الدال

على اخذ القطع تمام موضوع الحكم، وموسعة لدائرة موضوعه فتجعله شاملاً لليقين التعبدي واليقين الوجداني.

وهنا يجري الاستصحاب وإن لم يكن المستصحب حكماً او موضوعاً لحكم شرعي ولا قابلاً للتنجيز والتعذير لأن المستصحب هنا وهو نزول الاسعار مما لا يترتب عليه اثر على الفرض ومعه فلا معنى لتنجزه بالاستصحاب او التعذير عنه، اذا كان الاثر مترتباً على نفس الاستصحاب.

والجواب عنه.. أولاً: انه مبني على كون المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي، ولا يمكن الاخذ به.

ثانياً: مع التنزل وتسليم كون المجعول هو ذلك الا انه لا يقوم مقام القطع الموضوعي، وإن كان الماخوذ في الموضوع طريقيته وكاشفيته، أي للمتعلق دخل فيه، حيث يكون القطع جزء الموضوع، فلا يقوم مقامه، نعم تقدم في مباحث القطع قيام الاصل مقام القطع الطريقي المحض.

وثالثاً: لو سلم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي الطريقي الا انه لا يقوم مقام القطع الصفتي، لأن القطع هنا هو تمام الموضوع، واما لو كان القطع جزء الموضوع فمعناه ان يكون للمتعلق دخل، وله حصة من التنجيز للحكم وهو خلاف الفرض من عدم المنجزية للمتعلق كما في المثال، وهو نزول الاسعار.

ومن هنا قيل بأن الاستصحاب قد لا يقوم مقام القطع الطريقي- أي لا يكون منجزاً ولا معذراً- ولكنه يقوم مقام القطع الموضوعي بناء على جعل الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي له.

ولو سلم فإنه خلاف ظاهر ادلة الاستصحاب المفاد منها سريان حكم المتيقن الى المشكوك مما يعني ضرورة ثبوت الاثر للمستصحب، فهذه الصيغة لا يمكن الاخذ بها.

ولو قبلت هذه الصيغة فإنه لا يمكن الاخذ بها في قبال الصيغة الثانية المتقدمة والاوجه ان يؤخذ بالثانية، لا لما ذكر من وجود احتمالين في روايات الاستصحاب احتمال النهي عن النقض العملي المناسب وتتجه الصيغة الثانية، واحتمال الارشاد الى اعتبار الشارع الشاك متيقناً المناسب مع نتيجة الصيغة الثالثة، فتتيقن الثانية، لأنه بعد احتمال كلا الامرين تصبح الروايات مجملة ومواردها المتيقن هو نتيجة الصيغة الثانية، لانها اخص من نتيجة الثالثة، بل لتعين احتمال النقض في مقام العمل على ما تقدم.

مقدار ما يثبت بالاستصحاب

وفيه بحثان..

البحث الاول: في بيان الفرق بين الامارات والاصول العملية بترتب الحجية على لوازم وملزومات وملازمات الامارات مطلقاً- العادية والشرعية والعقلية- دون الاصول.

البحث الثاني: انما يثبت بالاستصحاب هو الاثار الشرعية للمستصحب دون العادية والعقلية او ما يسمى بالاصل المثبت.

وقبل الدخول ينبغي بيان مقدمات اربع.

المقدمة الاولى: ان التنزيل على قسمين..

القسم الاول: تنزيل واقعي ومثاله الفقهي، الطواف بالبيت صلاة، وكونه واقعياً لعدم اناطته بالشك الذي هو موضوع الظاهري.

القسم الثاني: تنزيل ظاهري، ومثاله لا تنقض اليقين بالشك، بناء على ان مفاده هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، وكونه ظاهرياً لاناطته بحالة الشك.

وفي التنزيل مطلقاً- واقعياً او ظاهرياً- تسري احكام المنزل عليه الى المنزل، ولكن مقدار ما يسري من الاثار انما يكون بحدود الجعل سعة وضيقاً للمنزل عليه، فإن كان مطلقاً سرت جميع الاثار الى المنزل والا فبحدود التقييد.

المقدمة الثانية: قد تقدم ان مفاد دليل الاستصحاب لا تنقض اليقين بالشك ثلاثة احتمالات هي:

الاول: تنزيل الشاك منزلة المتيقن، والمجعول في باب الاستصحاب على هذا الاحتمال هو الطريقية والعملية فيكون الاستصحاب من الامارات كما اختاره المحقق الخوئي (قده).

الثاني: تنزيل المشكوك منزلة المتيقن وعليه يصبح الاستصحاب أصلاً تنزيلياً.

الثالث: النهي عن النقض العملي.

المقدمة الثالثة

بيان مفاد كان التامة وكان الناقصة

والمراد من كان التامة هي المفيدة لمعنى الوجود واسنادها الى معمولها يفيد ثبوت الوجود له، فلو قيل كان زيد، فمعناه وجد زيد وهو ما يسمى بالجعل البسيط، وذلك لأن المحمول في هذا الجعل او الحمل البسيط هو الوجود، والوجود هو تعبير اخر عن كان التامة.

ومنشأ التعبير بكان التامة هو انها تكفي بمرفوعها ويكون فاعلاً لها شأنها شأن سائر الافعال اللازمة التامة.

واما المراد من كان الناقصة فهي تفيد ثبوت شيء لشيء بعد الفراغ من ثبوت المثبت له وهو الموضوع، أي بعد الفراغ من ثبوت الموضوع وتقرره في عالم الوجود (فزيد كان عالماً) معناه ثبوت العالمية لزيد بعد تقرر وجوده خارجاً.

ومن هنا فإن الحمل هنا هو المركب أي ما كان بمفاد كان الناقصة والتي يتم بها اثبات شيء لشيء، فالمحمول هو اثر من اثار الموضوع او عرضاً من اعراضه.

ويعبر عن مفاد كان الناقصة بالجعل التاليفي الذي هو جعل شيء لشيء او جعل شيء شيئاً، فالحمل المركب او الجعل التاليفي يشتركان في ان واقعهما هو ثبوت شيء لشيء بعد الفراغ عن ثبوت المثبت له.

ومنشأ التعبير عن كان الناقصة هو انها لا تكتفي بمرفوعها والذي يكون أسماً لها بل ان الجملة المشتملة عليها لا تكون تامة الا مع معمول اخر يكون خبراً لها ومنصوبا بها، وهو الاثر او العرض الذي يثبت للموضوع الواقع أسماً لها[١].

ففي قولنا زيد موجود او كان زيد هو مفاد التامة بينما قولنا كان زيد عالماً هو مفاد كان الناقصة والاولى تثبت الوجود لزيد والثانية تثبت العالمية لزيد الموجود.

المقدمة الرابعة: ان تعلق اليقين بشيء يكون منجزاً لذلك الشيء، والنكتة في تنجيزه له هو ان اليقين طريق وكاشف عن الواقع فمتى ما تعلق بشيء تنجز ذلك الشيء بسبب انكشافه.

ولكن مقدار ما يتنجز هل هو خصوص ذلك الشيء الذي تعلق به اليقين او ما هو اوسع منه؟ والصحيح هو الاول لأن سبب التنجيز هو الانكشاف ومن الواضح ان المنكشَف باليقين هو خصوص ما تعلق به اليقين دون الزائد عليه، فإن الزائد عن المنكشف- المتيَقن- لا يتنجز لعدم انكشافه[٢].

ولا اشكال في ثبوت المستصحب بالاستصحاب ثبوتاً تعبدياً لا حقيقياً، بل تعبداً وعلى مستوى العمل، سواءً أكان المستصحب حكماً او موضوعاً لحكم شرعي او متعلقاً او عدم حكم كما تقدم على كون المستصحب قابلاً للتنجيز او التعذير فلو استصحب حياة زيد فتثبت حياته ويحكم ببقائه حياً ولكن الاشكال في ثبوت اثار هذا المستصحب وعدمها، وهي على قسمين..

القسم الاول: الاثار الشرعية.

القسم الثاني: الاحكام او الاثار غير الشرعية من اللوازم العقلية او العادية.

اما الاثار الشرعية: فهي على انحاء ثلاثة، إما ان تكون أثراً لموضوع المستصحب كاستصحاب عدالة عباس فإنها موضوع لجواز الائتمام به.

---

[١]) المعجم الاصولي ج٢ ص٤١٧-٤١٨... محمد ضفور.
[٢]) انظر شرح الحلقة الثالثة ج٤ ص١٤٦ الايرواني.

وإما ان يكون المستصحب حكماً شرعياً وقع بنفسه موضوعاً لحكم شرعي اخر كوجوب الوفاء بالدين، فإنه حكم شرعي وله حكم شرعي اخر وهو عدم وجوب الحج على المديون، فإن من كان عليه دين سابق وجب الوفاء به ولكنه شك في ما بعد في ذلك الوجوب استصحبه، وبذلك يثبت عدم وجوب الحج عليه.

وإما ان يكون المستصحب حكماً شرعياً وله حكم حكم شرعي، ولحكمه الشرعي حكم شرعي ثانٍ، كما لو كان ماءً طاهراً في الزمان السابق ثم شك في طهارته لاحقاً فباستصحاب طهارته تثبت طهارته الآن فاذا غسل به طعاماً متنجساً تثبت طهارته بذلك، وبثبوت طهارة الطعام المغسول به تثبت حلية اكله.

هذ فيما يتعلق بالاثار الشرعية.

القسم الثاني: الاثار واللوازم العقلية او العادية والتي تترتب على المستصحب ترتباً تكوينياً وليس بالجعل والتعبد، فقد ذكر لها السيد الشهيد (قده) في الحلقة الثالثة امثال ثلاث.

المثال الاول:ما كان للمستصحب أثراً غير شرعي- عادي- كانبات اللحية اللازم التكويني لبقاء زيد على قيد الحياة فيما لو استصحبت حياته.

المثال الثاني: هو ما كان لازم المستصحب غير شرعي كما لو رأينا شخصاً يجلس الى جانب جدار يوشك ان يقع، ثم بعد ان علمنا بانهدام الجدار شككنا في بقاء الرجل الى جانب الجدار حتى انهدامه، كي يكون لازمه، أي لازم استصحاب بقاء الرجل الى جانب الجدار هو موته.

فهنا يقال: باستصحاب بقاء الرجل الى جانب الجدار حتى حين انهدامه ومعه يثبت موته، فالموت اثر للمستصحب وهو اثر غير شرعي، اذ لا توجد اية او رواية تقول ما كان باقياً الى جنب الجدار وقت انهدامه فهو ميت.

المثال الثالث: اذا كان لدينا كر في حوض واخذنا منه كف من الماء وبعد الاخذ شككنا في بقائه على الكرية، فلا شبهة ولا اشكال في جريان استصحاب بقائه على الكرية، وفي جريانه شكلان ينبغي التمييز بينهما جيداً.

عندنا حوض وفيه ماء، فاذا **اشير** الى الحوض- لا الى الماء الموجود فيه- فنقول كان فيه كراً والان هو كذلك، فإن هذا الاستصحاب لا ينفع اذ اقصى ما يفيده ويثبته هو بقاء الكر في الحوض ولا يثبت به ان الماء الموجود فيه هو بمقدار الكر، والنافع هو الثاني أي اثبات ان الماء الموجود فيه هو بمقدار الكر لا اثبات ان الحوض يشتمل على الكر لأن التطهير لشيء لا يترتب على وجود الكر في الحوض بل على كون الماء الذي يراد غسل المتنجس به هو بمقدار الكر، واحدهما غير الاخر، فإن وجود الكر في الحوض هو مفاد كان التامة، بينما كون الماء يساوي كراً هو مفاد كان الناقصة، واحدهما ليس عين الاخرى، نعم بينهما ملازمة عقلية حيث ان الحوض اذا كان مشتملاً على الكر فلازمه عقلاً كون الماء الموجود فيه بمقدار الكر، وهذه الملازمة ليست شرعية اذ لا توجد اية او رواية تقول ان كان الحوض مشتملاً على الكر فالماء الموجود فيه لابد ان يكون بمقدار كر، وما دامت الملازمة عقلية فالاستصحاب يكون من قبيل الاصل المثبت.

وقد يشار الى الماء- لا الى الحوض- فيقال: هذا الماء بمقدار كر والان كذلك وهذا الاستصحاب لا محذور فيه لأنه من الاول استصحاب لمفاد كان الناقصة وليس استصحاباً لمفاد كان التامة لاثبات مفاد كان الناقصة.

والمعروف بينهم عدم ثبوت الاثار واللوازم العقلية بالاستصحاب ولا ثبوت ما يترتب عليها من الاثار الشرعية.

اما الاثار الشرعية فلا اشكال في ثبوتها بالاستصحاب على الاحتمالات الثلاثة المتقدمة، فعلى الاحتمال الثاني من تنزيل المشكوك منزلة المتيقن وهو ما

ذكره صاحب الكفاية لتنزيل الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة المتيقنة، فإن جميع الاثار الشرعية الثابتة للمنزل عليه تسري الى المنزل، فكما في التنزيل الواقعي، الطواف بالبيت صلاة، حيث يتمسك باطلاق التنزيل لتسرية اثار الصلاة الى الطواف، كذلك في التنزيل الظاهري.

ولكن قد يشكل، بأن اقصى ما يستفاد من دليل الاستصحاب هو ثبوت الاثار المباشرة تعبداً ولكن لا نسلم ثبوت الاثار الشرعية غير المباشرة للمستصحب لأن ثبوتها فرع ثبوت موضوعها حقيقة وهو الاثر المباشر، وحيث ان التنزيل ظاهري لا حقيقي كي يثبت اثره به، وعليه فلا يمكن الحكم بثبوت الاثار غير المباشرة.

والجواب عنه: اننا نستفيد من دليل الاستصحاب تنزيلات متعددة بعدد الاثار الشرعية، وكل تنزيل يثبت به الاثر المباشر فقط، وثبوته ظاهري وينزل منزلة الواقعي فيكون موضوعاً لثبوت الاخر وهكذا الى بقية الاثار الطولية حيث ثبوت الاثر المباشر يحقق موضوع الاثر الاخر بعد التنزيل، فمثلاً بعد ثبوت طهارة الماء بالاستصحاب وقد غسل به الطعام المتنجس، فإن دليل الاستصحاب ينزل طهارة الماء منزلة الطهارة المتيقنة بلحاظ الاثر الشرعي المباشر، وبذلك يثبت اثره الشرعي المباشر الذي هو طهارة الطعام فتكون طهارة الطعام مُنزلة مَنزِلة الطاهر الواقعي، وبتنزيله وهو اثر مباشر لطهارة الماء منزلة الطاهر الواقعي يحقق موضوع حلية الطعام، حيث تنزل الحلية الظاهرية منزلة الحلية الواقعية، وهكذا تكون تنزيلات متعددة يكون كل واحد منها بلحاظ الاثر الشرعي المترتب عليه مباشرة، فهنا تنزيلات ثلاثة، هي تنزيل الماء المشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي فيحقق موضوع التنزيل الاخر وهو اثره المباشر وهو

طهارة الطعام ويجري عليه نفس ما جرى على الاول، ويثبت به اثره وهو الحلية وتنزّل أيضاً من الظاهرية الى الواقعية وهو هذا التنزيل الثالث.

والوجه في تسرية هذه التنزيلات هو ان حلية الطعام مثلاً اذا لم تنزل منزلة الحلال الواقعي فتنزيل طهارة الماء الظاهرية منزلة الواقعية يصبح لغواً.

وقد اجاب الشيخ الفياض عن ذلك:

أولاً: انه لا يستفاد من دليل الاستصحاب ذلك- أي التنزيل- ضرورة ان مفاده هو النهي عن نقض اليقين بالشك لا التنزيل، وحيث ان النقض الحقيقي غير معقول فلا محالة يكون المراد منه النهي عن النقض العملي، بمعنى لزوم العمل على طبق الحالة السابقة وعدم جواز رفع اليد عنها.

فهذا المعنى مبني على ارادة المتيقن من اليقين ولا قرينة على ذلك لا من الروايات ولا من خارجها.

ثانياً: مع تسليم التنزيل، ولكنه لا يدل على اكثر من تنزيل واحد ولا يتضمن هذا التنزيل تنزيلاً اخر وهو تنزيل الحكم الظاهري الثابت المشكوك منزلة الحكم الواقعي ولا اشعار في دليل الاستصحاب على ذلك فضلاً عن الدلالة.

هذا اضافة الى انه لا حاجة الى تنزيل اخر، فإنه اذ ثبت بالتنزيل الاول الحكم الظاهري للمستصحب فهو موضوع الاثر الشرعي الثاني، لأن موضوعه ثبوت الحكم الشرعي للمستصحب سواءً اكان ثبوته بالوجدان ام بالتعبد ام بالاستصحاب، فاذا ثبت ذلك بالاستصحاب ترتب عليه اثره الشرعي الثاني وبترتبه ينقح موضوع الاثر الشرعي الثالث وهكذا[1].

---

[1]) المباحث ج١٣ ص٣٤.

وما ذكره من الجواب الاول، يرد على اصل المبنى، وانه صحيح او ليس بصحيح، وهذا خارج عن محل البحث لأن الكلام على هذا المبنى وليس على صحته من عدمه، وإن كان ما ذكره صحيحاً وهو عدم صحة المبنى.

واما ذكره ثانياً ، فإن ما ذكره (حفظه الله) مبني على ثبوت موضوع الاثر مطلقاً كما ذكره، ولكن الاشكال مبني على ان القول بثبوت الآثار الشرعية غير المباشرة فرع ثبوت موضوعاتها حقيقة الذي هو الاثر المباشر لها لا بثبوت موضوعاتها مطلقاً، كي لا يُحتاج الى التنزيل الثاني، وهو تنزيل الحكم الظاهري منزلة الحكم الواقعي.

وهنا ياتي الجواب بانه اذا لم ينزل الاثر وهو حلية الطعام منزلة الحلال الواقعي فتنزيل الطهارة منزلة الطاهر الواقعي يصبح لغواً.

وقد يناقش بيان التنزيل المتعدد الطولي بـ:

أولاً:ان مقتضى التنزيل انما هو افتراض ان هذا الاثر كأنه من سنخ الاثر الواقعي في ترتيب اثاره عليه، واما ان يكون مماثلاً مع الاثر الواقعي من غير ناحية الواقعية والظاهرية بأن يكونا معاً شرعيين مثلاً او غير ذلك من الخصوصيات فهذه مؤونة زائدة ليست دخيلة في اصل التنزيل فتكون منفية بالاطلاق.

ثانياً: ورود النقض بموارد تكون الواسطة الواقعية شرعية ولكنها خارج محل الابتلاء للمكلف، الا ان اثرها داخل في محل الابتلاء، كما اذا لاقى شيء مستصحب النجاسة مع ثوب وكان فعلاً خارجاً عن محل الابتلاء فإنه لا اشكال في ثبوت نجاسة الثوب باستصحاب نجاسة الاناء مع ان الواسطة وهو نجاسة الاناء كحكم واقعي خارج عن محل الابتلاء، فإنه في مثل هذه الموارد يكون الاثر المترتب بالاستصحاب الاثر غير المباشر ابتداءً بدون تنزيل موضوعه وهو الاثر المباشر لكونه خارج عن محل الابتلاء فيكون حاله حال الواسطة العقلية على انه

لو اريد ترتيب اثره بلا تنزيل الواسطة فهو خلف اشتراط المباشرة وإن كان يتوسطه فهو غير معقول لكونه عقلياً خارجاً عن ابتلاء المكلف[١].

وكلاهما مدفوعان بانصراف مفاد التنزيل الى كل اثر من قبل الشارع ولو كان خارجاً عن محل الابتلاء الى احكام نفس المنزِل- أي الشارع- ولو باعتبار ان هذا هو المناسب مع مقام المولوية والتشريع المبرز بخطاب الشارع فإنه بالجمع بين هذا الانصراف والانصراف الى الاثر المباشر ثبت ما يريده اصحاب هذا المسلك.

هذا مضافاً الى ان مجرد كون الواسطة خارجة عن محل الابتلاء لا يصيّرهما واسطة عقلية او بمنزلتها، ضرورة ان ثبوتها بثبوت موضوعها وهو شرعي.

واما الاحتمال الاول: وهو تنزيل الشاك منزلة المتيقِن للمحقق الخوئي والنائيني (قدهما)، فقد يستشكل في تنجيز الاثار المباشرة فضلاً عن غير المباشرة، من جهة ان استصحاب طهارة الماء يصيّر المكلف بمنزلة المتيقن من طهارته، وهذا اليقين متعلق بطهارة الماء فقط فالمنكشف هو خصوص طهارة الماء دون اثارها، التي هي طهارة الطعام المتنجس لأن كل يقين يكشف عن متعلقه دون اثار متعلقه، ومعه يكون المتنجز بسبب اليقين هو طهارة الماء فقط دون طهارة الطعام.

وجوابه: انه بعد صيرورة المكلف متيقناً بطهارة الماء فهو متيقن بطهارة الطعام لأن اليقين بشيء يستلزم اليقين باثاره، واذا حصل اليقين بطهارة الطعام فسوف تثبت طهارته بهذا اليقين المتعلق بها وإن لم تثبت باليقين الاول المتعلق بطهارة الماء.

---

[١]) المحصول من علم الاصول- الهاشمي ج٦ ص٢٨.

ولكن يقال في دفعه: بأن اليقين انما يستلزم اليقين باثاره في خصوص اليقين التكويني، واما في ما نحن فيه فاليقين تعبدي والاستلزام فيه غير مسلّم، فإن التسليم بتولد الحرارة بعد اليقين بوجود النار، ولكن ذلك غير مسلّم بتولد اليقين التعبدي بالحرارة من اليقين التعبدي بوجود النار، وعليه فلابد من الاقتصار بالتعبد على حدوده بحسب دليله دون اثاره، فلو قيل بأن زيد شجاع، فإنه لا يمكن تعدية هذا الوصف له الى وصف اخر وهو بخر الفم لوجوب الاقتصار على مقدار الملحوظ في عملية التشبيه وهو الشجاعة.

والمقام من هذا القبيل فإن تعبد الشارع بطهارة الماء بسبب الاستصحاب وأنه اعتبر المكلف عالماً بالطهارة للماء، فإن ذلك لا يستلزم العلم بطهارة الطعام اذ التعبد وهو الاعتبار لابد من الاقتصار فيه على حدوده، ولابد ان يقف على حدود طهارة الماء دون اثاره الاخرى فرجع الاشكال بدون حل.

وجوابه: هو ان يقال بكفاية العلم بتشريع الحكم المترتب على العلم بتحقق موضوعه في تنجز الحكم، فإن حرمة الخمر انما تتنجز على المكلف لو علم بحرمة شربها، وكان عالماً بأن السائل الذي يريد شربه هو الخمر وليس الخل، ولا يتنجز الحكم مع علمه بالتشريع دون علمه بأن ما يريد شربه هو خمر او بالعكس كما لو علم بأن ما يريد شربه هو خمر ولكنه لا يعلم حرمة شربه، فإن الحرمة على كلا الحالتين لا تتنجز عليه.

وفي المقام يقال: ان ثبوت طهارة الطعام متوقف على العلم بتشريع حكم التطهير له بالماء المغسول به، والعلم بالموضوع، وهو كون هذا الطعام المتنجس قد غسل بالماء الطاهر، ومن الواضح ان كلا الامرين متحقق في المقام.

اما العلم بالتشريع فهو ثابت بادلته الروائية الصحيحة وأن الشيء المتنجس يطهر اذا غُسل بالماء الطاهر.

واما موضوعه فقد تحقق بالاستصحاب وبه ثبت، فإن استصحاب طهارة الماء ينتج العلم بكونه طاهراً وبذلك يتوفر شرطا التنجيز.

وقد اجاب بعض المعاصرين عن الاشكال بجواب اخر وهو:

ان يقال: انه حين تنزيل الشاك منزلة المتيقِن في بقاء الطهارة، فإن اليقين التعبدي وإن كان مختصاً بمتعلقه وهو خصوص طهارة الماء ولا يتعدى الى طهارة الطعام، ولكن نفس التنزيل المذكور لابد وإن يكون بلحاظ الاثر الشرعي وليس هو الا طهارة الطعام، اذ بدونه يكون التنزيل لغواً.

وعلى هذا فلا يرد ما ذكره الشيخ الفياض من ان الاثر الشرعي المترتب على المستصحب مباشرة حيث انه ليس متعلقاً لليقين السابق، وانما الشك في اصل حدوثه فعلاً ووجوده فلا يكون مشمولاً لروايات الاستصحاب، لأن مفادها ابقاء اليقين في ظرف الشك تعبداً، والمفروض انه لا يقين بالنسبة الى الاثر الشرعي المترتب عليه بقاءً[1].

ووجه عدم الايراد، هو ان الاثر لا حاجة الى تعلق اليقين به، بل يكفي ثبوته بالاستصحاب لما تعلق به اليقين كما في طهارة الماء، والاثر انما يثبت بدليل اللغوية، او قل ان التنزيل للشاك منزلة المتيقن انما يكون بلحاظ الاثر- طهارة الطعام-.

واما الاحتمال الثالث: وهو ان مفاد روايات الاستصحاب هو النهي عن النقض العملي لاستحالة ارادة النقض الحقيقي، وبناءً عليه فإن استصحاب طهارة الماء يلزم منه ترتب اثره الشرعي، وهو طهارة الطعام المغسول بالماء المستصحب الطهارة، لأن اليقين بطهارة الماء منجز لاثره وهو طهارة الطعام.

---

[1]) المباحث ج١٣ ص٣٦.

لأنه محقق لليقين بموضوع الاثر بعد العلم بالتشريع، ومعه يتنجز الحكم الثاني وهذا يقتضي أيضاً ان نتعامل مع الطعام معاملة الطاهر.

وإن شئت ان تقول: بان موضوع الاثر الثاني- طهارة الطعام- مركب من امرين، من الاثر الاول المباشر، وموضوعه،وكلا محقق، فدليل الاستصحاب يدل بالمطابقة على ثبوت المستصحب- طهارة الماء- تعبداً ويدل بالالتزام على ترتب اثره الشرعي مباشرة.

وبنفس الطريقة تثبت الاثار الشرعية غير المباشرة.

الآثار غير الشرعية

والفرق بينها وبين الاثار الشرعية هو ان الاخيرة يكفي في ثبوتها ثبوت المستصحب تعبداً وظاهراً لأنها من اثار وجوده مطلقاً وإن كان ظاهرياً، فيما ان الاولى- الاثار العقلية او العادية- فإنها لا تثبت بثبوت المستصحب ظاهراً بل تثبت بثبوته واقعاً لأنها من اثار وجوده الواقعي لا الاعم منه ومن الوجود الظاهري، وعليه فلا يمكن اثباتها وترتبها على ثبوت المستصحب ظاهراً لأن ثبوت شيء فرع ثبوت موضوعه، فاستصحاب بقاء حياة عباس انما يثبت بقاء حياته ظاهراً وتعبداً لا واقعاً، ولا يثبت به انبات اللحية لأنه من اثار بقاء حياته واقعاً، فما هو موضوع الواسطة لا يثبت بالاستصحاب، وما يثبت به فليس موضوعاً لها.

ومثاله الفقهي، استصحاب عدم وجود الحاجب في اعضاء الوضوء، فإنه لا يثبت وصول الماء الى البشرة، لانه من اثار عدم وجود الحاجب واقعاً لا الاعم منه ومن عدم الوجود الظاهري.

واما روايات الاستصحاب فقد تقدم نها تثبت الاثار المباشرة للمستصحب ولا اطلاق لها الى اثار الواسطة وإن كانت شرعية فضلاً عن كونها عقلية او عادية.

ولو سلم الاطلاق لروايات الاستصحاب فهل يستفاد منه اثبات اثار الواسطة مطلقاً او خصوص الواسطة الشرعية؟

المعروف بين الاصوليين عدم ثبوت نفس الاثار غير الشرعية بالاستصحاب فاستصحاب حياة عباس مثلاً لا يثبت نبات لحيته، فضلاً عن اثباته الاثر الشرعي المترتب عليه وهو وجوب التصدق.

والوجه في ذلك: انه ان اريد بالاستصحاب اثبات الاثر العقلي فقط وهو اثبات نبات اللحية فقط دون اثره الشرعي المترتب عليه فيرد عليه ان التعبد بثبوتها تكويناً غير معقول، اذ لا ترتبط هذا الاثر العقلي بالشارع المقدس فالتعبد ببقاء حياة الولد لترتب الاثر المذكور- نبات اللحية- لغو وبلا فائدة.

وبعبارة اخرى ان الاستصحاب يثبت حياة عباس ظاهراً لا واقعاً وموضوع الاثر العقلي هو حياته الواقعية لا الظاهرية الثابتة بالتعبد.

وإن اريد اثبات اللازم العقلي وما يترتب عليه من اثر شرعي فهو معقول ولا لغوية فيه، اذ من المعقول التعبد ببقاء حياة عباس لاثبات نبات اللحية ومن ثم اثبات وجوب التصدق المترتب عليه.

الا ان هذا المقدار لا يمكن استفادته من دليل (لا تنقض اليقين) لأن القدر المتيقن منه هو التعبد ببقاء المستصحب بلحاظ اثاره الشرعية المباشرة ولا يستفاد منه التعبد بالبقاء بلحاظ اثاره العقلية ولا الاثار الشرعية المترتبة على الاثار العقلية.

وهذا الكلام يجري على الاحتمالات الثلاثة المتقدمة.

اما على احتمال تنزيل المشكوك منزلة المتيقَن، فإن القدر المتيقن منه والمنصرف اليه عرفاً هو التنزيل بلحاظ الاثار الشرعية المباشرة دون العقلية وما يترتب عليها من الاثار الشرعية.

وعلى الاحتمال الذي يقول بتنزيل الشاك منزلة المتيقِن فإن اقصى ما يفيده التنزيل المذكور هو اليقين التعبدي بحياة عباس- المستصحب- ولا يلزم منه اليقين التعبدي بلازمه- نبات اللحية- ومع عدم حصول اليقين التعبدي بنبات اللحية فلا يتنجز اثرها الشرعي المترتب عليها وهو وجوب التصدق، فإن تنجزه فرع ثبوت

موضوعه تعبداً، ولا يقين تعبدي بنبات اللحية فلا يتنجز وجوب التصدق المترتب عليه.

وعلى الاحتمال الثالث: النقض العملي، فمن الواضح ان اليقين السابق بالحياة لا ينجز نبات اللحية لأنها اثر عقلي والاثر العقلي لا يقبل التنجز فلا يكون مقتضياً للعمل على وفق نيات اللحية، ومع عدم اقتضائه له، لا يكون دليل الاستصحاب دالاً على ثبوته وتنجزه، لأن الدليل على هذا الاحتمال يرى ان كل ما يقتضيه اليقين السابق في مقام العمل لابد من ابقائه في حال الشك، ولما كان اليقين السابق لا يقتضي نبات اللحية في مقام العمل، فلا يكون دالاً على ثبوت الاثر المذكور، ومعه لا يتنجز وجوب التصدق لأن تنجزه فرع ثبوت موضوعه- الذي هو نبات اللحية- وتنجزه، وقد فرض عدم ثبوت موضوعه فضلاً عن تنجزه.

وبهذا اتضح عدم ثبوت اللوازم العقلية واللوازم الشرعية المترتبة عليها، وذلك لأن التعبد باللوازم العقلية بالاستصحاب لغو، والتعبد بها بلحاظ اثارها الشرعية لا يمكن استفادته من دليل الاستصحاب، ذلك لأن قدره المتيقن هو التعبد بلحاظ الاثار الشرعية المباشرة فقط.

وما تقدم كله مبني على كون الاستصحاب اصل عملي- وهو المختار- وعليه فهو ليس بحجة في اثبات اللوازم العقلية وليس امارة ا واصل محرز.

واما بناءً على كون الاستصحاب امارة كما هو مذهب السيد الخوئي (قده) حيث يرى ان المجعول في الاستصحاب هو العلمية والطريقية، فيكون بذلك حجة في اثبات اللوازم العفلية ولكن لا يقول باثباتها بالاستصحاب على الرغم من كونه امارة بنظره (قده).

البحث الاول
في الفرق بين الامارات والاصول العملية

والفرق واضح عند الجميع حيث يتمظهر في حجية الامارات لاثبات لوازمها العادية والعقلية، بمعنى انها تكون حجة في اثبات مداليلها الالتزامية كما هي حجة في اثبات مداليلها المطابقية، بينما لا تكون الاصول الا حجة في اثبات مداليلها المطابقية دون الالتزامية.

ولكن وقع البحث في اخراج ذلك فنياً، وهناك منهجان، حيث يفترض الاول ان هناك فرقاً ثبوتياً وهو ما افاده بعض الاعلام (قدهم) والمنهج الاخر يفترض ان الفرق اثباتي، ومورد البحث في الاصل المثبت ما اذا كانت الملازمة بين المستصحب ولوازمه- غير الشرعية- في البقاء فقط، واما اذا كانت في الحدوث والبقاء جميعاً، فهذا مما لا اشكال في جريان الاستصحاب في كليهما كل واحد مستقلاً عن الاخر، وهذا خروج موضوعي عن محل البحث في الاصل المثبت.

ومثاله، اذا كان ماء كراً ولازمه العقلي كونه الفاً ومئتي رطل عراقي فاذا علمنا بهما في زمان ثم شككنا في بقائهما فنستصحبهما جميعاً اذا كان لكل منهما اثر شرعي.

المنهج الاول: وهو ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) من ان نوع المجعول في باب الامارات يختلف عنه في باب الاصول العملية بحيث يترتب عليه الفرق المذكور.

هذا وقد افاد الميرزا في بيانه: ان للعلم واليقين اثار اربعة..

الاول: الصفة النفسائية الخاصة- مثل اطمئنان النفس.

الثاني: انكشاف الواقع به.

الثالث: الجري العملي وفق ذلك المكشوف الذي تعلق به.

الرابع: المنجزية والمعذرية اللذان هما حكمان عمليان وليسا حكمين شرعيين.

والاثر الاول مختص بذات العلم والثاني وهو المجعول في باب الامارات، بتتميم الكشف، بمقتضى (لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يروى عنا ثقاتنا) ومفهوم اية النبأ.

والثالث هو المجعول في باب الاصول وهو على قسمين..

القسم الاول: هو جعل الاصل كالعلم في التحريك والجري العملي على انه هو الواقع واقع تنزيلي وهذا هو المجعول في الاصول المحرزة كالاستصحاب وقاعدة الفراغ.

القسم الثاني: هو جعل الاصل كالعلم في التحريك دون تنزيل مؤداه منزلة الواقع وهذا هو المجعول في الاصول غير المحرزة كالبراءة.

الرابع: المنجزية والمعذرية غير قابل للجعل لأنه حكم عقلي يتبع موضوعه، فكلما وجد موضوعه وجدت المعذرية والمنجزية.

نعم بعد جعل الشارع الاثرين الثاني والثالث يتبعهما عقلاً المنجزية والمعذرية.

وبهذا يتضح الفرق بين الاصول والامارات، حيث جعل الشارع للامارات الكاشفية والعلمية، وهو الاثر الثاني للقطع، وهذا يلزمه عرفاً- بالتعبد الشرعي- جعل كل لوازمه وملزوماته وملازماته الشرعية وغيرها.

ومن الواضح عدم الفرق بين الملازم والملزوم لذلك المكشوف بين العلم التكويني والعلم التعبدي، بخلاف الاصل فإن المجعول فيه هو الجري العملي فحسب، وهو لا يستلزم جعل الجري العملي على اللوازم.

وقد اورد عليه من قبل المحقق الخوئي (قده): بأنه كما يمكن دعوى الملازمة بين اللازم والملزوم في الامارة يمكن دعوى الملازمة بين الجري العملي على طبق شيء والجري العملي على طبق لوازمه بلا فرق بينهما.

او يقال: كما لا تلازم بين جعل الجري العملي على طبق شيء وجعل الجري العملي على طبق لوازمه كذلك لا تلازم بين جعل اليقين التعبدي بشيء واليقين التعبدي بلوزامه وانما التلازم بين اليقين الحقيقي بشيء واليقين الحقيقي بلوازمه وحيث لا يوجد في الامارات الا اليقين التعبدي وهو لا يقتضي اليقين التعبدي بلوازمه، اذن لا فرق بينهما في مقام الثبوت فليبحث في مقام الاثبات.

وما ذكره وإن كان صحيحاً أي عدم وجود الملازمة في كلا موردي الامارة والاصل لأن تلك الملازمة موجودة في العلم الوجداني لا التعبدي ولكن يمكن للميرزا ان يجيب بأحد جوابين.

الجواب الاول: اننا ندعي وجود ملازمة عرفية حصلت عند العرف من لحاظ وجود الملازمة بين مؤدى العلم الوجداني وبين لوازمه العقلية وهذه الملازمة كافية في ثبوت هذا المعنى في دليل حجية الامارة بخلاف الاصل فإن المجعول فيها ليس علماً انما هو جري عملي فلا تاتي دعوى الملازمة العرفية.

وهذه الدعوى لا تحل المشكلة اذ يمكن ان يقال بها في جعل الجري العملي على طبق شيء وجعل الجري العملي على طبق لوازمه من دون فرق بعد ملاحظة وجود الملازمة بين مؤدى العلم الوجداني وبين لوازمه.

الجواب الثاني: اننا لو استفدنا عموم التنزيل في الحجية في ادلة الامارات والاصول معاً الا انه ثمة فرق من ناحية ان المجعول في الامارات هو الكاشفية فيترتب عليها حجية اللوازم لكون كاشفية العلم بشيء يكشف-أيضاً- الاثار العقلية المترتبة على كاشفية العلم لذلك الشيء.

اما في باب الاصول حيث ان المجعول هو الجري العملي على طبق المعلوم المجعول فإن الجري العملي على طبق لوازم المجعول ليس من اثار الجري العملي على طبق المعلوم، انما التلازم بينهما فقط بين العلم بالشيء والعلم بلوازمه.

وفيه: انه عين الجواب الاول بتغيير في العبارة، فياتي عليه نفس الجواب، اذ لوازم المجعول في باب الاصول قد تكون لوازمه بيّنة بحيث لا يمكن الانفكاك او التفكيك فيها، فالجري العملي على طبق المعلوم المجعول بالمطابقة هو جعل للجري العملي على طبق لوازمه لسراية حكم احد المتلازمين الى الاخر.

واصل التقريب لا ينسجم مع تصورات الميرزا (قده) في باب جعل الطريقية لأن هذا التقريب يفترض تنزيل الاصل والامارة منزلة العلم في الاثار واللوازم الشرعية والعقلية وهو (قده) لا يرى ذلك لاستحالة التنزيل بلحاظ الاثار العقلية اذ لا ربط لها بالشارع المقدس.

المنهج الثاني: لصاحب الكفاية (قده): ان دليل حجية الامارة ظاهر في جعل الحجية بنفسه لنفسها ولكل ملازماتها وملزوماتها ولوازمها.

وبعبارة: ان الخبر كما يحكي عن المدلول المطابقي يحكي أيضاً عن المدلول الالتزامي إخباراً أيضاً وهو فرد اخر لدليل الحجية، هذا بخلافه في الاصول العملية فإن ادلتها ظاهرة في جعل الحجية لنفس اثارها الشرعية دون لوازمها مطلقاً.

واجيب عنه: ان الاخبار والحكاية فرع القصد لأن الحكاية والاخبار من العناوين القصدية، وعلى هذا فالاخبار عن اللوازم متوقف على قصد المخبر للاخبار عنها والا فلا يصدق انه اخبر عن لوازم المخبر به.

وعليه فإن كان المخبر ملتفتاً الى الملازمة بين المدلولين المطابقي والالتزامي او كانت الملازمة بينه بالمعنى الاخص فلا محالة يكون المخبر قد قصد الاخبار عن

اللوازم وهو في مقام الاخبار عن ملزوماتها، وأما اذا لم يكن ملتفتاً الى الملازمة او لم يعلم باصل الملازمة او معتقداً عدم ثبوتها فلا يكون قاصداً للاخبار عنها اذا اخبر عن المدلول المطابقي.

الا ان هذا الجواب غير تام.

اما أولاً: ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) من ان عنوان الحكاية والاخبار وإن كان من العناوين القصدية الا ان الاخبار عن المدلول الالتزامي ليس إخباراً مستقلاً في عرض الاخبار عن المدلول المطابقي، بل هو في طوله ولازم لاخباره، لتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية حدوثاً وبقاءً ولازمة لها ولا تنفك عنها، وعلى هذا فإن اخبر شخص عن المدلول المطابقي، فإن كان اللزوم بينه وبين المدلول الالتزامي بيّناً بالمعنى الاخص او بالمعنى الاعم وكان المخبر ملتفتاً الى الملازمة بينهما فيكون قاصداً للاخبار عن اللازم فعلاً في طول اخباره عن المدلول المطابقي وإن لم يكن ملتفتاً الى الملازمة او كان اللازم غير بيّن فإن المخبر وإن لم يكن قاصداً عن الاخبار عنه فعلاً ولكنه قاصد للاخبار عنه ارتكازاً[1].

ثانياً: ان المهم هو دلالة اللفظ وظهوره في ذلك بغض النظر عن قصد المخبر وانه ملتفت الى الملازمة او غير ملتفت، بل قد لا يعلم باصل ثبوتها.

فإن كل ذلك لا اثر له عند المخاطَب، فإن القصد غير معلوم له الا من طريقه وهو اللفظ الملقى من قبل المتكلم، وأنه يفهم منه بحسب المناسبات العرفية والخطابات الجارية دلالته على اللازم او لا؟

فمثلاً يؤخذ باقرار المقر في باب الدعاوى بحسب الظاهر وإن انكر ذلك او قال لم اقصد هذا المعنى بعينه، مع ان المقر مخبر عما تعلق به اقراره، وهو حينما اقر

---

[1]) المباحث ج١٣ ص٢٧.

كان غافلاً فعلاً عن لازم اقراره، والا كان عليه ان ينصب قرينة واضحة تمنع شمول اقراره لمدلوله الالتزامي.

والاخبار والحكاية وإن كان من العناوين القصدية الا ان الطريق له هو اللفظ وهو ما يؤديه من دلالة عند المخاطَب يكون ملزماً.

هذا مضافاً الى امكان القول بأن الحكاية متقومة بالقصد او هي فرعه بما لا حاجة اليه اذ يكفي في صحة الاخبار عدم الغفلة والاشتباه عما يخبر عنه.

ولك ان تقول بأن المدلول الالتزامي هل هو من لوازم الخبر او المخبِر، فإن كان من لوازم الاول فلا اعتبار بالقصد حتى يقال بعدم الاخبار عن المدلول الالتزامي مع عدم الالتفات او عدم العلم بالملازمة عند المتكلم والمخبر، وإن كان من لوازم المخبر فيتعين القصد الى المدلول الالتزامي ولكنه من لوازم الخبر كما في موارد الاقرار وغيرها.

ثالثاً: ان لا كلية مطلقة في جانب الامارة تكون مثبتاتها حجة، كما لا كلية في جانب الاصل لتكون مثبتاتها ليست بحجة، فإن اللازم اذا كان بيناً بالمعنى الاخص كان اثباته بالاصل بمكان من الامكان، وإن لم يكن الا لازماً غير بيّن فقد لا يثبت حتى بالامارة، فلو قال شخص ان عباس حي يرزق، فهل يصح ان يقال بأن هذا الشخص اخبر عن انبات لحيته، هذا مضافاً الى بعض الامارات لا لسان لها حيث تثبت بالاجماع او السيرة او نحوهما، فكيف تكون مثبتاتها حجة مع انه لا كشف لها عن ملولاتها الالتزامية.

المنهج الثالث: ما ذكره الشيخ الانصاري (قده)

(وحاصله): ان الاثار غير الشرعية ليست تحت جعل الشارع ووجوب ترتيب الاثار في الاصول العملية لا يعقل الا في الاثار القابلة للجعل الشرعي، والمعقول في الحكم ببقاء حياة زيد- حكماً تشريعياً لا تكوينياً- هو ترتيب الاثار

الشرعية من الانفاق على الزوجة وحرمة التصرف في ماله، دون حكمه بنمو اللحية ونباتها ونحو ذلك لأنها غير قابلة لجعل الشارع[١].

واجيب عنه نقضاً وحلاً.

اما النقض: بأن قوله في الاثار القابلة للجعل غير مختصة بالاصول بل تشمل الامارات وحينئذ يقال كيف امكن وكان مقبولاً ترتيب الاثار غير الشرعية؟ فيها؟

واما الحل: ان يقال بتوسيع الشارع موضوع حكمه فإنه كما امكن جعل الاحكام الشرعية المترتبة على حياته الخارجية، كذلك يوسع جعلها- جعل الاحكام الشرعية- الى نبات لحيته ونموها، أي توسعة الحكم من الحياة الواقعية الخارجية الى الحياة المحتملة المسبوقة باليقين.

اقول: اختصار الوجه بهذا البيان مشوش وغير واضح، ويترتب عليه جوابيه من الصحة والفساد.

ويرد على الجواب الثاني: بأن الاستصحاب لا تثبت به الا الاثار المترتبة على المستصحب مباشرة كقدر متيقن من دليله واما اثار الاثار مع كون الواسطة عقلية ليست بشرعية فلا يثبت.

هذا مضافاً الى كون هذا الوجه الجلي راجعاً الى حكومة دليل الاستصحاب على ادلة الاحكام الاولية، ولا نظر له اليها لتتم الحكومة فتامل.

اللهم الا ان يكون مقصود الشيخ بأن في باب الامارات هناك جعل لاحكام مماثلة، ولا جعل في باب الاصول ومع امكان الجعل فهو يشمل ملازماتها مطلقة ولو كانت غير شرعية.

---

[١]) فرائد الاصول ج٣ ص٢٣٣ نقلاً عن بيان الاصول ج٧ ص١٩٨ لصادق الشيرازي.

المنهج الرابع: للسيد الشهيد الصدر (قده): بأن الفرق بين الامارات والاصول هو فرق ثبوتي لا اثباتي، وذلك لأن جعل الاحكام في باب الامارات هو على اساس قوة الاحتمال في موارد التزاحم الحفظي بين الملاكات اللزومية والملاكات الترخيصية، بدون النظر الى قوة المحتمل من الوجوب والحرمة، او الصحة والاباحة.

بلا فرق بين ما هو المجعول في باب الامارات وهل هو الطريقية والعلمية او المنجزية والمعذرية او جعل الحكم المماثل، فإنها تعبيرات متعددة لمضمون واحد فلا يكون شيء منها ملاكاً للفرق، بين الامارات والاصول، بل تمام الملاك للفرق بينهما قوة الاحتمال ونسبة هذه القوة الى كل من المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي على حد سواء، ولهذا تكون مثبتاتها حجة.

واما لو كان الترجيح على اساس اهمية المحتمل كالوجوب او الحرمة او الطهارة او الاباحة وهكذا كما في موارد الاصول العملية فإن الوجوب المحتمل اذا كان اهم من الاباحة المحتملة فالترجيح معه ويقدم ملاكه اللزومي على ملاك الاباحة الترخيصي، والكاشف عنه إثباتاً هو جعل الاحتياط فإنه يكشف عن اهمية الملاك اللزومي في مقابل الملاك الترخيصي.

وحيث تكون نسبة قوة الاحتمال الى المدلول المطابقي ولوازمه على حد سواء تتشكل الدلالة الالتزامية، وتدل على ثبوت مؤدياتها بالمطابقة وعلى ثبوت لوازمها بالالتزام، بخلافه في الاصول العملية فإن مفادها التعبد باهمية المحتمل وهو لا يستلزم التعبد باهمية لوازمه بل لا يستلزم التعبد بثبوت لوازمه لعدم الملازمة بينهما واقعاً.

قال الشيخ الفياض: في بيان الوجه.. بل لو كانت الملازمة ثابتة فأيضاً لا يجدي في اثباتها، لأن المجدي في هذا الفرض هو العلم الوجداني باهمية المحتمل فإنه

يشكل الدلالة الالتزامية، والمفروض ان الاصول ليست بعلم بل هي احكام ظاهرية ثابتة في الظاهر بدون النظر الى الواقع والحكاية عنه، والاستصحاب عبارة عن التعبد بالحالة السابقة.

وهو لا يستلزم التعبد ثبوت لوازمها في الواقع لأن الملازمة بينهما واقعية لا الاعم منها والظاهرية الا اذا كان موضوع الاستصحاب متحققاً في لوازمها أيضاً فالاستصحاب يجري فيه مستقلاً ولكنه خارج عن محل الكلام[1].

وقد اشرنا فيما سبق الى عدم قبول هذا التصوير للامارات والاصول، وأنه لا مزاحمة بين الملاكات اللزومية، والملاكات الترخيصية في مرحلة الحفظ، سواءً قلنا بأنه لا مقتضي للاباحة او قلنا بالمقتضي لها فإن مقتضي الاباحة لا يصلح لمزاحمة مقتضي الوجوب او الحرمة لا في مرحلة المبادئ، ولا في مرحلة الامتثال ولا في مرحلة الحفظ على تفصيل تقدم في مبحث الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي، ومبحث الاصول العملية.

هذا مضافاً الى ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) بعد تقديمه مقدمات اربع كانت من نتائجها انه هل يكفي في حجية الامارة في مدلولها الالتزامي قوة الاحتمال فيه تبعاً لقوة الاحتمال في المدلول المطابقي او لا؟

والجواب: انه وحده في مقام الثبوت لا يكفي لاثبات حجية مثبتات الامارات في مقام الاثبات، لأن امضاء الشارع للامارات ليس مبنياً على الترجيح بقوة الاحتمال بل هو مبني على امرين هما موافقة هذا البناء لاغراض الشارع، وتطلب المصلحة العامة التسهيلية ذلك.

ثم رتب بأنه لابد من النظر الى دليل حجية الامارات في مقام الاثبات وإن ادلة الاصول العملية مطلقاً لا تثبت الواقع بقدر ما تفيد ثبوت احكاماً ظاهرية

---

[1]) المباحث ج١٣ ص١١-١٢.

تعبدية، والمفروض ان اللوازم من الاثار العقلية والعادية هي اثار للواقع بوجوده الواقعي الحقيقي لا الاعم منه ومن التعبدي- وجوده الظاهري- وعليه لا تترتب عليها الاثار المذكورة لانها ليست من اثاره الواقع التعبدي ولذا لا تكون مثبتاتها حجة.

واما الامارات فقسمها على طائفتين..

ما لها لسان الحكاية والاخبار عن الواقع كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ والبينة والاقرار.

وما ليس لها لسان الحكاية والاخبار عن الواقع كالظن والشهرة الفتوائية والاجماع المنقول ونحوها.

وحيث تكون عمدة دليل الطائفة الاولى هي السيرة العقلائية الممضاة من الشارع، وان العقلاء جارية سيرتهم على العمل بها بنكتة اقوائيتها في الكشف من الواقع واقربيتها اليه من غيرها، وقد جرت على ان الاخبار بشيء هو اخبار عن لوازمه أيضاً والكشف عنه كشف عن لوازمه، ولهذا تكون مثبتاتها حجة.

اذن حجية الامارات في مثبتاتها لنكتة ثبوتية هي اقوائيتها واقربيتها الى الواقع ونكتة اثباتية وهي السيرة العقلائية الجارية على العمل بالامارات من هذا القسم بمداليلها المطابقية والالتزامية معاً وقد امضاها الشارع بدون ان يتصرف بها بالزيادة والنقيصة.

واما الطائفة الثانية فلا دليل على حجيتها أصلاً لا من السيرة ولا من غيرها، نعم ثبت حجية الظن في بعض الموارد لا مطلقاً كحجية الظن بالقبلة والظن بعدد الركعات لنصوص خاصة لا يمكن التعدي من موردها الى سائر الموارد، وفي مثل ذلك لا يمكن القول بحجية مثبتات هذه الامارات فاذا حصل الظن بالقبلة الى جهة ولكن لازم كون القبلة الى هذه الجهة دخول الوقت، فالظن بكون القبلة الى

تلك الجهة يستلزم الظن بدخول الوقت، الا ان النصوص المذكورة لا تدل على حجية الظن بدخول الوقت بالدلالة الالتزامية، مع ان قوة الاحتمال موجودة في المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي على حد سواء ولهذا لا تكون مثبتاتها حجة[١].

ويلاحظ عليه.. أولاً: ان تقسيم الامارات الى طائفتين، طائفة قام الدليل على حجيتها، وطائفة لم يقم الدليل على حجيتها غير وجيه، لأن الكلام فيما هو حجة من الامارات لا في مطلقها ولو لم تكن حجة، والا لا معنى للقول بحجية المثبتات، اذ القول بها فرع حجية اصولها.

وثانياً: ان ما ذكره من امضاء الشارع للامارات من دون التصرف فيها زيادة ونقيصة غير صحيح، فإن التوسعة والتضيق لبعض الامارات واقع، فالتوسعة كشهادة المرأة الواحدة في ربع المال، والاثنين في النصف والثلاث في ثلاثة ارباع، والتضييق كشهادة اربع رجال في الزنا، وعدم اعتبار شهادة النساء في غير الاموال وإن كثُرت مع ان الشهادة من ادلة الاثبات عند العقلاء وقد امضاها الشارع بتصرف في بعضها بل تصرف الشارع في الوثاقة النوعية العقلائية التي هي عند العقلاء صفة لمن لا يكذب ولكنها عند الشارع صفة لمن لا يكذب حينما يكون الكذب معصية ولكنه يكذب للمستثنيات، وهي كثيرة لمن محل ابتلائه الامور الاجتماعية كثيراً وإن كانت كليات المستثنيات معدودة كالكذب للحرج، والضرر والتورية وعلى الزوجة مطلقاً او لانقاذ المال لنفسه ولغيره وفي الاصلاح وعند المصلحة العامة ونحو ذلك[٢].

وثالثاً: ان دعوى قيام سيرة العقلاء على العمل بالمدلول الالتزامي كما هو العمل بالمدلول المطابقي للخبر غير تامة، ومجرد دعوى لا دليل عليها اذ كثير من الموارد يكون العمل بالخبر في نطاق مدلوله المطابقي فقط وقد مثلنا له فيما لو

---

[١]) المباحث ج١٣ ص٣٠ وما قبلها.
[٢]) بيان الاصول ج٧ ص٢٠٤- صادق الشيرازي.

اخبر العدل او الثقة عن زيد بأنه حي يرزق، فهل يصدق عند العرف انه اخبر عن انبات لحيته.

نعم فيما لو كانت الملازمة مرتكزة عند العرف وواقعة في تصرفاتهم بحيث اصبحت دائرة بينهم من دون نكير من احد كانت جارية على العمل بالمدلول الالتزامي والمطابقي معاً.

اذن ما ذكره من كلية جريان السيرة على العمل بالمدلول المطابقي والالتزامي معاً لتكون مثبتاتها حجة بهذا البيان، غير تام.

ورابعاً: ما ذكره في كلام السيد الشهيد (قده) وايده ولكنه لم يجعله تمام الملاك لحجية الامارة، وهو ان قوة الاحتمال الى كل من المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي على حد سواء، كي تكون مثبتات الامارة حجة يعني في مداليلها الالتزامية، فإن معنى قوة الاحتمال متساوية النسبة الى المدلولين انهما في عرض واحد لتصح دعوى مساواة النسبة.

واما لو كان المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي وفي طوله وقد قال الشيخ (ان الاخبار عن المدلول الالتزامي ليس اخباراً مستقلاً في عرض الاخبار عن المدلول المطابقي بل هو في طوله ولازم لاخباره باعتبار ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً ولازمه لها ولا تنفك عنها.

ولهذا اشترط ان يكون اللزوم بينهما بيّناً ليكون الاخبار عن المدلول المطابقي اخباراً عن المدلول الالتزامي..[1].

واذا لم يكونا في عرض واحد فكيف تكون قوة الاحتمال الى كل من المدلولين المطابقي والالتزامي على حد سواء، فإن ذلك لو كانا في عرض واحد لا ان احدهما في طول الاخر ومتفرعاً عنه، وتفرعه عنه معناه ان النسبة لقوة

[1]) المباحث ج١٣ ص٢٦

الاحتمال بالنسبة للمدلول المطابقي اقوى من قوة الاحتمال بالنسبة للمدلول الالتزامي قضاءً لحق الفرعية.

المنهج الخامس: في الفرق بين الامارات والاصول، وهو ما ذكرناه مفصلاً في مباحث الظن والاصول العملية، من ان الحكم الظاهري مقسم الى حكم ظاهري على مستوى الامارة وإلى حكم ظاهري على مستوى الاصل، والاول يلامس الحكم الواقعي، والثاني يلامس الحكم الظاهري الاول وقد قلنا بأن موضوع الاصل هو جهل الواقع وفقد الحجة، على تفصيل قدمناه هناك، وعليه تكون حجية مثبتات الحكم الظاهري على مستوى الامارة واضحة لملامستها للحكم الواقعي فهي ناظرة له وكاشفة عنه، بخلاف الاصل لا نظر الى الواقع ليكشف عنه فكيف تكون مثبتاته حجة؟

ثم لا بأس بالاشارة الى..

ادلة المثبتين لحجية الاصل المثبت.

الدليل الاول: ما ذكره الآخوند (قده) في الكفاية وحاشية الرسائل من ان (لا تنقض اليقين) ظاهر في تنزيل المشكوك منزلة المتيقن بلحاظ اثره، والنقض اعم من اثره المباشر واثر الاثر مع الواسطة الشرعية او العقلية او العادية فإنه أيضاً من اثاره، وذلك لاطلاق النقض.

فمثلاً استصحاب عدم الحاجب- يجعل تشريعاً- المشكوك الحاجبية بمنزلة المتيقَن عدم الحاجبية، واثر المتيقن وجداني، واثر المشكوك اعتبار شرعي سواءً الاثر الشرعي المباشر او الاثر الشرعي مع الواسطة سواءً أكانت الواسطة شرعية ام عقلية ام عادية؟

فحصول الطهارة اثر شرعي لوصول الماء الى اعضاء الوضوء او الغسل، والوصول اثر عقلي لعدم الحاجب، وهذا نظير الواسطة الشرعية مثل حلية

الطعام الذي هو اثر شرعي لطهارة الطعام وهذه الطهارة للطعام اثر شرعي لاستصحاب طهارة الماء المغسول به ذلك الطعام.

فإذاً ترتب على الاستصحاب اثر الاثر- اذا كانا شرعيين- فلماذا لا يترتب عليه اثر الاثر اذا كانت الواسطة غير شرعية، مع تساوي صدق الاثر على اثر الاثر في كليهما.

واجيب عنه: بأنه اخص من المدعى، لاختصاصه بالاصول التنزيلية لا مطلق الاصول، كالاستصحاب على مبنى الكفاية، وقاعدة الفراغ.

ولكنه ليس جواباً قاطعاً لرد حجية الاصل المثبت، مع ان النزاع في حجته الاصل المثبت للاستصحاب كما هي السيرة الجارية للاصحاب وإن كانوا يعنونون البحث لمطلق الاصول.

وثانياً: ما تقدم منا في المقدمة من تحقق موضوع الاثر بالتنزيل الاول وبضمه الى الجعل يثبت به الاثر الاخر، لا ان الاثر الاخر ثبت بالاستصحاب مباشرة ليُسأل عن الفرق.

وثالثاً: لو سُلم ما ذكره من البيان، فإن اثر الاثر انما هو للاثر الشرعي لا لمطلق الاثر ولو كان عقلياً لعدم ارتباط الاخير بالشارع المقدس من حيث هو شارع.

الاقوال في الاستصحاب

فقد اختلفت اقوال الاصحاب في حجية الاستصحاب فذهب البعض الى حجيته مطلقاً وذهب البعض الاخر الى التفصيل في موارد وقد اختلفت هذه التفاصيل الى اقوال متعددة ذكرها الشيخ الانصاري في رسائله، المهم منا ثلاثة، نتعرض لبعض منها، وهي:

١- التفصيل بين الشبهة الموضوعية والحكمية حيث يجري الاستصحاب في الاولى دون الثانية.

تحرير محل النزاع: حيث يتضح محله من خلال المقدمة الاتية ان الشك في الحكم الشرعي على انحاء.

النحو الاول: ان يكون الشك في بقاء اصل الجعل والتشريع، وهذا النحو يتصور في حالات احتمال النسخ والاستصحاب الجاري في موضعه هو استصحاب عدم النسخ وهذا خارج عن محل البحث.

النحو الثاني: ان يكون الشك في بقاء المجعول والفعلية وإن كان اصل الجعل مما لاشك في بقائه، والشك في بقاء المجعول انما يتصور في حالات بلوغ الحكم مرحلة الفعلية- بسبب تحقق موضوعه من تمام حيثياته خارجاً- واحراز المكلف لذلك، ثم يطرأ عليه الشك.

ومنشأ الشك في بقاء فعلية الحكم احد امرين..

الامر الاول: هو الشك في بقاء موضوع الحكم خارجاً بعد ان كان محرزاً فالشك في بقاء الموضوع هو الذي نشأ عنه الشك في بقاء الفعلية.

فالموضوع المعروف عندنا والمحرز لدنيا من جهة حدوده هل لا زالت حدوده متحققة خارجاً او لا؟

مثلاً: ان المكلف يعلم بفعلية طهارته من الحدث لتحقق موضوع الطهارة في حقه وهو الوضوء وعدم صدور الناقض، ثم شك في بناء طهارته بسبب الشك في طرو الناقض، فهذا الشك يكون من الشك في بقاء فعلية الحكم ومنشأه احتمال انتفاء الموضوع خارجاً.

ويُعبر عن الشبهة في هذا الفرض بالشبهة الحكمية الجزئية كما يعبر عنها بالشبهة الموضوعية.

وقد كان السيد الخوئي (قده) بحسب نقل الشهيد الصدر يذهب الى عدم جريان الاستصحاب في هذه الشبهة- الجزئية- الا انه يصحح جريان الاستصحاب في مثل هذا الفرض بطريقة اخرى غير استصحاب فعلية الحكم الجزئي بل باستصحاب عدم طرو الناقض مثلاً، اذ ان لهذا العدم حالة سابقة متيقنة، فحينما انتهى من وضوئه كان يُحرز عدم صدور الناقض او أن نستصحب بقاء الموضوع الوجودي الذي كان يحرز التحقق سابقاً، كما لو وقع الشك في بقاء وجوب النفقة على الولد الفقير والذي كنا نعلم بفقره فبدلاً من ان نستصحب بقاء فعلية وجوب النفقة نستصحب بقاء فقره وعندها يتنقّح موضوع الوجوب.

الامر الثاني: الموجب للشك في بقاء الحكم المجعول هو الجهل بحدود دائرة الحكم المجعول من حيث السعة والضيق، وهذا ما ينشأ من عدم معرفة حدود موضوع الحكم والذي يترتب على وجوده تحقق الفعلية للحكم.

ومثاله: ما لو وقع الشك في نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره من تلقاء نفسه فالشك في الحكم المجعول هنا نشأ من عدم معرفة حدود موضوع الحكم بالنجاسة، وهل ان موضوعه هو التغير بالنجاسة حدوثاً حتى لو زال التغير بعد ذلك او موضوعه هو التغير الفعلي، بمعنى ان زوال التغير ينفي موضوع الحكم بالنجاسة.

وهذا النحو من الشك هو المعبر عنه بالشبهة الحكمية، وهو محل النزاع من حيث صحة جريان الاستصحاب في مورده او لا؟ حيث ذهب المشهور الى صحة جريانه في مقابل دعوى المشهور ذهب المحقق النراقي والسيد الخوئي (قدهما) الى عدم صحة جريانه.

وهنا لو استصحب الفعلية المعلومة سابقاً قبل زوال التغير، فهذا هو المعبر عنه عندهم باستصحاب الحكم المجعول، وهذا مذهب المشهور، وأما السيد الخوئي (قده) فهو لا يختلف عنهم في هذا المقدار ولكنه يدعي ان هذا الاستصحاب معارض دائماً باستصحاب عدم الجعل الثابت من الازل.

ومنشأ دعوى جريان استصحاب عدم الجعل هو أن المنشأ للشك في بقاء المجعول هو الجهل بسعة دائرة موضوع الحكم، وهنا قدر متيقن نحرز موضوعيته للحكم وما سواه لا تكون موضوعيته للحكم محرزة، ولذلك يقع الشك في جعل الشارع للحكم على غير ذلك المقدار المتيقن، وهذا ما يصحح استصحاب عدم الجعل الثابت من الازل او المعلوم عدمه في صدر التشريع الاسلامي.

ففي المثال المتقدم، يكون استصحاب بقاء الحكم بالنجاسة الى ما بعد زوال التغير معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد للنجاسة بعد زوال التغير ولذلك يسقطان عن الحجية.

وكان نظر السيد الخوئي (قده) بحسب ما نقل الشهيد الصدر هو عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية مطلقاً ثم بنى على عدم جريانه في خصوص الشبهات الالزامية دون الشبهات الحكمية الترخيصية.

ومثاله، ما لو وقع الشك في بقاء الحلية على العصير العنبي بعد غليانه بالشمس فإنه يمكن استصحاب الحلية الثابتة له قبل الغليان، وهذا الاستصحاب غير معارض باستصحاب عدم الجعل للاباحة، وذلك لأن الاباحة ثابتة للاشياء

كلها دون جعل، ومن هنا ليس لعدم الاباحة حالة سابقة متيقنة حتى يستصحب[١].

هذا وقد اشكل على المحقق النراقي (قده) على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية بأن المولى اذا قال لعبده اجلس في المسجد الى الساعة الاولى من النهار فاذا امتثل وجلس في تلك الساعة، وبعد انتهائها شك في بقاء الوجوب، وهنا لا مانع من استصحاب بقائه ولا يكون معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد للجلوس في الساعة الثانية.

وافاد في وجه ذلك، بأن الزمان لا يخلو إما ان يكون ظرفاً او قيداً للموضوع، فاذا كان ظرفاً فالمجعول هو وجوب واحد في تمام الساعات من النهار، وعليه فلو شك في بقاء الوجوب بعد الساعة الاولى فلا مانع من استصحاب بقائه ولا يجري الاستصحاب المقابل- استصحاب عدم الجعل في الساعة الثانية- لفرض ان هنا جعلاً واحداً لا جعول متعددة فلا معارض.

وإما ان يكون الزمان قيداً للموضوع فهناك جعول متعددة بعدد الساعات النهارية، فالساعة الاولى موضوع مستقل لوجوب الجلوس، وكذلك الساعة الثانية، وحينئذ اذا شك في جعل وجوب الجلوس في الساعة الثانية يجري استصحاب عدم جعله، لأن الوجوب المجعول في الساعة الاولى قد ارتفع بارتفاع موضوعه، واما في الساعة الثانية فيكون الشك في اصل الجعل لا في بقاء المجعول فيجري استصحاب عدم الجعل في الفرض ولا يجري استصحاب المجعول حتى يكون معارضاً له وعليه فلا معارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل.

---

[١]) المعجم الاصولي ج١ ص١٩٤-١٩٨- محمد خنفور.

فما ذكره النراقي (قده) من عدم جريان استصحاب بقاء الحكم المجعول في الشبهات الحكمية من جهة المعارضة مع استصحاب عدم الجعل غير تام.

بيان المناقشة بشكل اوضح: ان الزمان الثاني- عصر الغيبة مثلاً- ان كان حسب الدليل فرداً اخر لحكم وجوب صلاة الجمعة غير الفرد السابق- عصر الحضور- فاسراء الحكم اليه من السابق قياس، واسراء حكم من موضوع الى اخر، فلا يجري الاستصحاب لوجوب صلاة الجمعة المجعول أصلاً لعدم وحدة الموضوع، فلا تصل النوبة الى المعارضة.

وإن كان الزمان الثاني- بحسب الدليل- مجرد ظرف اخر لنفس الموضوع السابق، حتى تبقى وحدة الموضوع في الزمانين فلا معنى لاستصحاب عدم الجعل حتى يتعارضان.

ومثاله، استصحاب خيار الغبن، والشفعة في الآن الثاني بعد آن حصول العلم بالبيع للثاني، والعلم بالغبن للاول.

وقد دفع السيد الخوئي ما اشكله الشيخ الانصاري (قده) على صاحب المستند المحقق النراقي- القائل بعدم جريان الاستصحاب للمعارضة- اجاب عنه (بأنه ظهر مما ذكرناه أيضاً عدم ورود اعتراض الشيخ (قده) على الفاضل النراقي بما حاصله: ان الزمان ان كان مفرّداً فلا يجري استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع ويجري استصحاب العدم، وإن كان ظرفاً فيجري استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولا يجري استصحاب العدم، فلا معارضة في البين أصلاً.

وذلك: لما اوضحناه من وقوع المعارضة مع عدم كون الزمان مفرّداً ووحدة الموضوع فيقال ان الموضوع الواحد كان حكمه كذا وشك في بقائه فيجري استصحاب بقائه ويقال (أيضاً): ان هذا الموضوع لم يجعل له حكم من الاول لا مطلقاً ولا مقيداً بحال، والمتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم

له الى غيرها تحت الاصل، فتقع المعارضة بين الاستصحابين مع حفظ وحدة الموضوع.

وقد مثل له، فيما لو شك بنجاسة الماء المتمم كراً، فلنا يقين متعلق بالمجعول، ولنا يقين متعلق بالجعل، فالنظر الى المجعول يجري الاستصحاب للنجاسة لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء، وبالنظر الى الجعل يجري استصحاب العدم لكونه أيضاً متيقناً، وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الاسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم التتميم والقدر المتيقن انما هو جعلها للقليل غير المتمم، واما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فيستصحب عدمه، ويكون من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر فيأخذ بالقليل لكونه متيقناً ويجري الاصل في الاكثر لكونه مشكوكاً فيه، فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد وكذا المكلية، فاذا شككنا في بقاء الملكية بعد رجوع احد المتبايعين في المعاطاة فباعتبار المجعول وهي الملكية يجري استصحاب بقائها وباعتبار الجعل يجري استصحاب عدمه لتامية اركان الاستصحاب فيها، فتقع المعارضة[1].

وعلى هذا فليس استصحاب عدم الجعل هذا استصحاب عدمه في موضوع جديد كان المكلف يشك في جعل الحكم له، فإن هذا التخيّل هو ما اوقع الانصاري (قده) بدفع المعارضة، بل المعارضة بين الاستصحابين هو فيما كان الزمان طرفاً لا قيداً- مفرّداً- بان يكون المجعول واحد لموضوع واحد في طول الزمان.

كما لو شك في وجوب الصوم بعد سقوط قرص الشمس في الافق وقبل ذهاب الحمرة المشرقية وإن هذا الوجوب الى سقوط القرص او الى حين ذهاب

---

[1]) مصباح الاصول ج٣ ص٣٨.

الحمرة المشرقية؟ ومنشأ هذا التردد والشك في اصل جعل الوجوب في هذه الفترة الزمانية.

وقد ذكرنا في المقدمة بأن مصب البحث هو ما كان موضوع البحث واحداً لا متعدداً كما صوره الشيخ الانصاري (قده)، ففي نفس الموضوع وهو المدة ما بين سقوط القرص وذهاب الحمرة المشرقية، اذا نظر الى المجعول وهو وجوب الصوم قبلها كان متيقناً وفيها مشكوكاً اذ لا يعلم المجعول وأنه الى سقوط القرص او إلى الذهاب فنستصحب جعله، واذا كان نظره الى الجعل فهو يشك في سعته وضيقه، وفي مثله لامانع من استصحاب عدمه- عدم سعة الجعل- فيتعارض مع الاستصحاب للمجعول.

هذا هو محل البحث، فالزمان لا دخل له في جعل الحكم ليقال بأنه اذا كان مفرّداً، فإن كونه مفرّداً خارج عن محل البحث، فالحكم المجعول على هذا واحد وهو لموضوع واحد في طول الفترة الزمنية، فالزمان هو ظرف الحكم بلا دخل له أصلاً فيه، فالحكم لا ينحل الى احكام متعددة.

واشكل أيضاً على اصل الفكرة لعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية باشكال اخر، هو ما ذكره المحقق النراقي (قده) نفسه

وحاصله: ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان اليقين بزمان الشك بمقتضى قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) فإن كلمة (الفاء) تدل على التفريع والتعقيب المساوق لاتصال زمان الشك بزمان اليقين، وحيث ان زمان الشك مثلاً بنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه غير متصل بزمان اليقين بعدم جعلها فإنه قد انتقض باليقين بالنجاسة، فلا مجال لجريان استصحاب عدم جعلها له بعد زوال تغيره بنفسه، واذا لم يجر فلا يعارض استصحاب بقاء المجعول.

والجواب عنه: ان هنا يقينين، احدهما هو اليقين بعدم جعل النجاسة له بعد زال تغيره بنفسه، وثانيهما هو اليقين بعدم جعل النجاسة له مطلقاً حتى في حال اتصافه بالتغير وما ذكره في الاشكال قد خلط بينهما.

والمنقوض باليقين بجعل النجاسة هو اليقين الثاني، واما اليقين الاول فهو غير منقوض، وانما ينقض باليقين بجعل النجاسة بعد زوال تغيره بنفسه، والمفروض ان هذه الحصة من النجاسة مشكوك فيها لأن المكلف شاك في جعلها بعد زوال تغيره، وزمان هذا الشك متصل بزمان اليقين بعدم جعلها له بعد زواله في صدر الاسلام.

وبعبارة اخرى: ان المنقطع هو المجعول، واما الجعل فلم ينقطع مثلاً في جعل حق الشفعة اصل عدم الجعل قد انقطع بالجعل، واما مقدار عدم الجعل فباق على الشك غير منقطع عن عدم الجعل المطلق.

وقد غيّر المحقق النائيني (قده) صيغة الاشكال بصيغة اخرى وهي ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لا ان المعتبر هو اتصال زمان الشك يزمان اليقين، فإنه غير معتبر، وفي المقام ليس زمان المشكوك متصلاً بزمان المتيقن للفصل بينهما بالمتيقن الاخر، لأن المتيقن الاول هو عدم جعل النجاسة في صدر الاسلام او قبله والمتيقن الثاني هو جعل النجاسة بعد ذلك، واما المشكوك فيه فهو متصل بالمتيقن الثاني لا بالاول لهذا يجري استصحاب بقاء النجاسة دون استصحاب عدم جعلها.

هذا نظير ما اذا علم بعدم نجاسة شيء ثم علم بنجاسته ثم شك في بقائها، فلا مجال لجريان استصحاب عدم نجاسته فإن الاستصحاب الجاري هو بقاء نجاسته[1].

[1]) اجود التقريرات ج٢ ص٤٠٤ عن المباحث ج١٢ ص٤٠٨.

واجاب عنه الشيخ الفياض، بأن فيه خلطاً، فإن في المسألة يقينين..

احدهما: عدم جعل النجاسة للماء بعد زوال التغير عنه.

ثانيهما: عدم جعل النجاسة له مطلقاً، واما المشكوك فيه وهو عدم جعل النجاسة له بعد زوال التغير، فهو متصل بالمتيقن الاول، لأن المتيقن الاول هو عدم جعل حصة خاصة من النجاسة، وهي الحصة بعد زوال تغيره والمشكوك نفس هذه الحصة غاية الامر انها متعلقة لليقين السابق في المرحلة السابقة والشك اللاحق في المرحلة اللاحقة، فزمان حدوث الشك متاخر عن زمان حدوث اليقين، وهذا لا محذور فيه، والمعتبر انما هو اتحاد المشكوك فيه مع المتيقن السابق، فإذن لا فصل بينهما.

وعليه ان هذا الاشكال لا اساس له[1].

فيما اجاب عنه المحقق الخوئي (قده) بجواب اوضح: بأن زمان المشكوك فيه متصل بزمان المتيقن في المقام، لأن لنا شكاً ويقينين، والمشكوك فيه متصل بكلا المتيقنين لا باحدهما فقط، لأن اليقين بعدم جعل الحرمة واليقين بالحرمة مجتمعان معاً في زمان واحد، فلنا يقين بعدم جعل الحرمة لما بعد انقطاع الدم في زمان ويقين بالحرمة حال رؤية الدم، وشك في الحرمة بعد الانقطاع، ومن المعلوم ان اليقين بالحرمة حال رؤية الدم لا يوجب نقض اليقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع، وهذا هو مراد النراقي بقوله (ان اليقين بعدم الحرمة لم ينتقض باليقين بالحرمة)[2].

الاشكال الاخر للمحقق النائيني (قده): وهو ان استصحاب عدم الجعل غير جارٍ في نفسه لعدم ترتب اثر شرعي عليه، اذ الجعل عبارة عن انشاء الحكم في مقام التشريع، والاحكام الانشائية لا تترتب عليها الاثار الشرعية بل ولا

---

[1]) المباحث ج١٢ ص٤٥٩.

[2]) مصباح الاصول ج٣ ص٤١.

الاثار العقلية من وجوب الاطاعة وحرمة المعصية مع العلم بها فضلاً عن التعبد بها بالاستصحاب، أي الاثر العملي الشرعي.

واما ترتب المجعول على الجعل عند تحقق موضوعه في الخارج فهو عقلي وليس بشرعي ولا يمكن اثباته بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

واما الاثر العملي وهو التنجيز والتعذير فإنه مترتب على المجعول في مرحلة فعليته بفعلية موضوعه في الخارج ولا يترتب على الجعل، فلو جعل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فلا يترتب عليه الاثر طالما انه لم يصر فعلياً بفعلية موضوعه خارجاً، فاذا صار فعلياً ترتب عليه هذا الاثر.

وعليه فلا اثر عملي يترتب على استصحاب عدم الجعل، فلا يجري فيبقى استصحاب المجعول بلا معارض[١].

واجاب عنه السيد الخوئي (قده): انه يكفي في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب جزء الموضوع ولا يلزم ان يكون تمام الموضوع للاثر، وعليه اذا احرز الجعل- وهو الكبرى هنا- واما المجعول وهو الصغرى فاذا تحقق خارجاً فبضم الكبرى الى الصغرى يتحقق موضوع الاثر ويترتب عليه اثره الشرعي والعقلي.

فكما يجري استصحاب بقاء الجعل في موارد النسخ لاثبات التنجيز عند احراز تحقق موضوعه خارجاً، كذلك يكفي استصحاب عدم الجعل لاثبات عدم فعلية الحكم، وفيما نحن فيه كذلك.

هذا ولا يهم كيفية ثبوت الجعل سواء كان ثبوته بالوجدان او بالتعبد كالاستصحاب، فإن الاثر مترتب على تحقق موضوعه خارجاً، فتشريع حرمة وطئ المرأة الحائض ثابت في الشريعة بنحو القضية الحقيقية سواءً كان ثبوته بالوجدان او بالتعبد الاستصحابي، وحينئذ لو صارت المرأة حائضاً تحقق موضوع الاثر وهو

---

[١]) مصباح الاصول ج٣ ص٤٥.

حرمة وطئها لفعلية موضوعه خارجاً، ويترتب عليه الاثر من تطبيق كبرى حرمة التشريع على هذه الصغرى، ولا يكفي تحقق احدهما دون الاخر.

واستصحاب عدم الجعل جارٍ في نسبة وهو ينفي موضوع الاثر بنفي احد جزئيه، فما ذكره المحقق النائيني (قده) من انه لا اثر لاستصحاب عدم الجعل غير تام.

نعم لو قلنا بأن حقيقة الحكم هي لفعليته لا لجعله وانشائه فما ذكره المحقق المذكور يكون وجيهاً.

ولكن ما ذكره النائيني (قده) مبني على ان يكون الجعل لا بشرط من جهة المجعول وهو غير متصور ومجرد فرض ذهني لا واقع له، فإن الجعل انما هو بلحاظ المجعول لا بغض النظر عنه اذ لا تحقق لجعل بدونه.

واما ما ذكر من الجواب عليه، فإن جريان استصحاب بقاء الجعل انما هو بشرط المجعول لا الجعل بشرط لا المجعول ولا الجعل لا بشرط المجعول فإن كان مراد المجيب من استصحاب عدم الجعل لاثبات عدم فعليته هو استصحاب عدم الجعل الملازم للمجعول، فليس عدم الجعل فقط بل عدم الجعل والمجعول جميعاً.

وإن كان مراده من استصحاب عدم الجعل بشرط عدم المجعول فلا يقين سابق له لعدم تحقق جعل بلا مجعول[1].

وما ذكر من الجواب على اصل الاشكال مردود من جهة امكان تعلق الجعل بلا مجعول كما لو كان الملاك متعلقاً بنفس الجعل بلا حاجة الى مجعول مما ذكره من ان فرض الجعل لا بشرط من جهة المجعول مجرد فرض ذهني لا واقع له ليس بصحيح.

---

[1]) بيان الاصول ج٦ ص٣١٢- صادق الشيرازي.

واما ما ذكره من الجواب على جواب الاشكال، فإنه يمكن اختيار الشق الثاني وهو استصحاب عدم الجعل بشرط عدم المجعول.. الخ، فإن له يقين سابق متعلق بعدم الجعل، لامكان تصوره بلا مجعول كما تقدم ذكره كما لو كان الملاك متعلقاً بنفس الجعل بلا أي تعلق بالمجعول مع انه لا معنى لاشتراط عدم الجعل بعدم المجعول اذ لا معنى لضم الشرط الى شيء عدمي وإن كان أمراً عدمياً، وإن مجرد عدم الجعل هو عدم المجعول لفرض كونهما متضايفين، فوجود احدهما هو وجود الاخر وعدمه هو عدم الاخر بلا حاجة الى القول بأن الثاني شرط للاول.

هذا وقد اشكل السيد الشهيد الصدر (قده) على بيان الخوئي (قده) من ان استصحاب عدم جعل الحرمة في مثال المرأة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال معارض باستصحاب عدم جعل الحلية في هذه الفترة الزمنية، للعلم الاجمالي بأن المجعول فيها احداهما إما الحرمة وإما الحلية، والمفروض ان الحلية عند السيد الاستاذ (قده) حكم وجودي لا انها عبارة عن عدم الوجوب او عدم الحرمة، فاذن لا محالة تقع المعارضة بين استصحاب عدم جعل الحرمة في تلك الفترة واستصحاب عدم جعل الحلية فيها.

واجاب عنه السيد الخوئي (قده) بوجوه ثلاثة:

الوجه الاول: انه لا تعارض بين الاستصحابين أصلاً لامكان التعبد بهما معاً والالتزام بعدم الجعل أصلاً، وبيّن ذلك: ان التعارض بين الاصلين إما من جهة التنافي بين مدلوليهما بالتضاد او التناقض كما لو كان مفاد احدهما اثبات الحرمة للشيء ومفاد الاخر اثبات الحلية له، او مفاد احدهما اثبات الوجوب للشيء مثلاً ومفاد الاخر نفي الوجوب عنه، ومن الواضح انه لا يمكن اجتماع الحرمة والحلية في شيء واحد او اجتماع الوجوب وعدم الوجوب فيه.

او من جهة ان العمل بهما يستلزم المخالفة القطعية العملية كما في موارد العلم الاجمالي، فلو علمنا بنجاسة احد انائين، فإنه لا يمكن جريان اصالة الطهارة في كليهما معاً لاستلزامه المخالفة القطعية العملية فيقع التعارض لا محالة بينهما من هذه الناحية لا من ناحية تنافي مدلوليهما.

والمقام خالٍ من كلا المحذورين، اما المحذور الاول فلا تنافي بين مدلول استصحاب عدم جعل الحرمة ومدلول استصحاب عدم جعل الحلية ولا يلزم التعبد بهما الا ارتفاع الضدين ظاهراً ولا محذور فيه ولا مانع من الالتزام بعدم الجعل في المقام أصلاً.

واما المحذور الثاني فلا يلزم مخالفة قطعية عملية، غاية ما يلزم مخالفة التزامية للعلم الاجمالي بجعل احد الحكمين في الشريعة وهذا لا محذور فيه.

فاذن لا تعارض بين الاستصحابين في المسألة.

الوجه الثاني: انه لا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية، لانها كانت متيقنة في صدر الاسلام ولو بالامضاء، حيث ان الناس لم يكونوا مكلفين الا بالشهادتين- بكلمة التوحيد- وجميع الافعال كانت مباحة في ذلك الوقت لأن الاحكام الالتزامية انما شرعت تدريجياً، فاذن ليس لعدم جعل الاباحة حالة سابقة كي يشك في جعلها، بل هي متيقنة من الاول ونقضها بحاجة الى دليل ومع عدم وجود الدليل على وجوب شيء او حرمته فهو مباح وعلى هذا فلا يكون استصحاب عدم جعل الحكم الالتزامي من الوجوب والحرمة او النجاسة او نحوهما معارضاً باستصحاب عدم جعل الحلية او الطهارة، فتبقى المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول وعدم الجعل الزائد على حالها.

الوجه الثالث: لو سلمنا ان الاحكام الترخيصية كالاحكام الالزامية مجعولة في الشريعة ومسبوقة بالعدم، فعندئذ تكون الاطراف للمعارضة ثلاثة،

فاستصحاب عدم جعل الوجوب الزائد لشيء يعارض استصحابين احدهما استصحاب عدم جعل الاباحة له والاخر استصحاب بقاء المجعول فيسقط الجميع للمعارضة.

ويلاحظ على الجوابين الثاني والثالث..

اما الجواب الثاني: فلأن الاباحة والحلية ونحوهما انما كانت متيقنة في صدر الاسلام وإن كان صحيحاً ولكنها ليست متيقنة كاحكام والنافع في المقام هو الثاني لا الاول، وكونها غير متيقنة كاحكام لها حالة سابقة متيقنة قبل الاسلام يمكن استصحابها بعده.

ومنه يظهر ان ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) من ان حرمة وطء المرأة الحائض في الفترة ما بين انقطاع الدم والاغتسال اذا شك فيها، بطبيعة الحال يشك في بقاء الاباحة الاصلية في هذه الفترة ولا مانع من استصحاب بقائها في نفسه ولكنه محكوم باستصحاب بقاء الحرمة السابقة فيها باعتبار ان ثبوت الاباحة الاصلية للاشياء مغياة بعدم ثبوت الحكم الشرعي لها، لانها مباحة طالما لم يجعل لها حكم شرعي والا فتنتفي الاباحة بانتفاء موضوعها، فاذن استصحاب بقاء المجعول وارد على استصحاب بقاء الاباحة الاصلية، لأنه منوط بعدم جريان استصحاب بقاء المجعول فاذا جرى فلا اباحة ظاهراً[1].

ووجه الظهور ان الاباحة اذا لم تكن حكماً فكيف يقال بعدم المانع من استصحابها حتى يكون محكوماً باستصحاب بقاء المجعول.

والصحيح هو ان يقال: بأن استصحاب عدم كون الاباحة المتيقنة كحكم لا يعارض استصحاب ثبوت الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال.

---

[1]) المباحث ج١٢ ص٤٨٧.

واما الجواب الثالث: بأن استصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة يعارض استصحابين احدهما استصحاب جعل الاباحة والاخر استصحاب بقاء المجعول، ولكن استصحاب المجعول متاخر زماناً عن كل من استصحاب عدم الاباحة واستصحاب عدم الجعل الزائد حيث يتعارضان ويتساقطان، وحينئذ تصل النوبة الى استصحاب عدم المجعول بلا معارض له.

وفيه: ان استصحاب عدم الاباحة لا يجري في نفسه اذ هو ليس بحكم حتى يعارض باستصحاب عدم الجعل الزائد، فيبقى التعارض على ما هو عليه ومجرد اضافة استصحاب عدم الاباحة هو مجرد تطويل للمسافة بدون طائل.

وقد ذكر السيد الخوئي (قده): بأن استصحاب بقاء الحرمة لوطئ المرأة في تلك الفترة حاكم على استصحاب بقاء الاباحة فيها، كما ان استصحاب عدم الحرمة الزائدة فيها حاكم على استصحاب عدم جعل الاباحة الزائدة فيها.

وافاد في وجهه: ان جعل الاباحة للاشياء مغياة بعدم ورود الحرمة من قبل الشارع بدلالة قوله عليه السلام (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) وكذا قوله عليه السلام (اسكتوا عما سكت الله...) وغيرهما.

فإن المستفاد من هذه الروايات ان ثبوت الاباحة للاشياء مغياة بعدم ثبوت الحكم الشرعي لها، ومن الواضح ان الاصل في طرف الغاية حاكم على الاصل في طرف المغيى لأن الاول اصل موضوعي والثاني اصل حكمي.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء الحرمة في الفترة ما بين انقطاع الدم والاغتسال حاكم على استصحاب الاباحة، كما ان استصحاب عدم جعل الحرمة فيها حاكم على استصحاب عدم جعل الاباحة لما ذكر من ان الاول ينقح موضوع الثاني وهو عدم جعل الحرمة ومع ثبوت موضوعها فلا مجال لاستصحاب عدم جعلها.

ومن هنا قد بنى (قده) على اختصاص مسألة التعارض بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد بالاحكام الالزامية دون الاحكام الترخيصية والاحكام العقلائية الممضاة شرعاً كالعقود والايقاعات.

اما عدم شمولها للاحكام الترخيصية فلما مر بانها مغاية بعدم ورود حكم شرعي على خلافها، فاذا ورد حكم شرعي على خلافها ارتفعت بارتفاع موضوعها.

واما عدم شمولها للاحكام العقلائية بانه مغياة بسكوت الشارع الكاشف عن امضائها، واما مع الردع فتنتفي بانتفاء موضوعها.

والحاصل: ان مسألة التعارض بين استصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكمية واستصحاب عدم الجعل مختصة بالاحكام الشرعية الالزامية سواءً أكانت تكليفية ام وضعية كالجزئية والشرطية والنجاسة ونحوها.

وقد نوقش الاختصاص من قبل السيد الشهيد وتبعه الشيخ الفياض (حفظه الله):

بأن الاستدلال على الاختصاص بالروايات غير تام.

أولاً: بأن الرواية الاولى ضعيفة سنداً من جهة انها رواية مرسلة فلا يعتمد عليها ولو سلم تمامية سندها الا انها ضعيفة دلالة لأن المراد من الاطلاق فيها هو الاطلاق الظاهري لا الواقعي، اذ تقييد الحلية الواقعية بعدم ورود الحرمة الواقعية وصدورها لغو، لأنه من تقييد احد الضدين بعدم وجود الاخر كتقييد وجود الحركة بعدم وجود السكون او بالعكس، فإنه لغو باعتبار ان الشيء المتحرك هو متحرك ما دام لم يسكن وهو ساكن ما دام لم يتحرك، وهذا شيء معلوم لكل احد، وكذا يعلم ان الشيء حلال ما لم يصدر من المولى نهي عنه، فاذن لا محالة يكون المراد منه الاطلاق الظاهري والمراد من الورود الوصول لا الصدور.

فلا يمكن الاستدلال بالرواية على ان اباحة الاشياء المجعولة لها في صدر الاسلام مغياة بعدم جعل الحرمة لها هذا.

ويمكن المناقشة فيه فإن هذا الاشكال انما يرد اذا كان مفاد الرواية التقييد المولوي فإنه لغو.

واما اذا قلنا بأن مفادها ارشاد الى ان الحلية المجعولة للاشياء في صدر الاسلام امدها محدود الى زمان جعل الاحكام الشرعية الالزامية لها، فاذا جعلت لها انتفت حليتها بانتهاء امدها فلا يلازم محذور اللغوية فالرواية تدل على ان جعل الحلية للاشياء ليس بنحو الاطلاق بل محدود الى امد معين، وحينئذ فلا تصلح ان تعارض الاحكام الشرعية المجعولة على خلافها.

والخلاصة: ان مفاد الرواية ارشاد الى تعيين امد الحلية المجعولة للاشياء ولكن لا يبعد ظهور الرواية في الحكم الظاهري على تفصيل تقدم في مبحث البراءة.

واما الرواية الثانية، فانها ضعيفة سنداً للارسال ومع الاغماض عنه الا انها ضعيفة دلالة اذ لا تدل على ان اباحة الاشياء مغياة بالسكوت بل المتفاهم منها عرفاً انه طالما لم يجعل الشارع تكليفاً على الناس فوظيفتهم السكوت وعدم وجوب السؤال، فالرواية في مقام بيان وظيفة الناس وانها السكوت وعدم السؤال طالما سكت الشارع.

هذا اضافة الى ان الاباحة لو كانت مجعولة للاشياء في صدر الاسلام فلا محالة كان جعلها محدودة في فترة زمنية خاصة، ولا يمكن ان يكون جعلها مطلقاً، ضرورة ان الدين الاسلامي قد جاء بتشريعات الزامية كالوجوبات والتحريمات ونحوهما بغرض تحديد سلوكيات الانسان في الخارج وجعلها مقبولة ومتوازنة،

وتقييد جريانهم واطلاق عنانهم بقيود عقلائية انسانية فاذا جاء التشريع ارتفعت الاباحة بارتفاع امدها[١].

وقد اورد على السيد الشهيد القائل بان هذه الروايات لا تدل على ان صدور الحرمة وجعلها لشيء غاية لاباحته الواقعية الثابتة للاشياء لأنه من تقييد وجود احد الضدين بعدم وجود الضد الاخر وهو لغو، الا انه يمكن ان يقال بأن الغاية لها نفس الزمان الذي جعل فيه الحرمة او الوجوب، بتقريب: ان الاباحة الثابتة للشيء من اول الشريعة الى فترة زمنية محددة، فاذا انتهت هذه الفترة الزمنية بمجيء الزمان تجعل فيه الحرمة او الوجوب، ارتفعت الاباحة بوجود غايتها وهو زمان جعل الحرمة فاذن الغاية للاباحة هي نفس ذلك الزمان لا جعل الحرمة لها[٢].

غير تام: لان هذا التقييد اذا كان مولوياً فهو لغو أيضاً، اذ لا فرق بين ان يكون القيد زمان جعل الوجوب او الحرمة او نفس جعلها، فإنه على كلا التقديرين لغو.

واما اذا كان مفادها ارشاد الى ان الاباحة المجعولة للاشياء محدودة الى زمان معين وأمد خاص، وهو زمان جعل الاحكام الشرعية على خلافها، فلا مانع منه ولا يكون لغواً، لانها في مقام بيان انها ليست مجعولة لها مطلقاً حتى تقع المعارضة بينها وبين الاحكام المجعولة على خلافها.

والخلاصة: انه لا فرق بين جعل الحرمة الواقعية غاية للاباحة الواقعية وبين جعل زمان ثبوت الحرمة غاية لها، فإن كليهما امر واضح، فاذن ما ذكره (قده) من ان زمان جعل الحرمة غاية للاباحة لا نفس الحرمة لا يدفع اشكال اللغوية اذا كان بنحو المولوية، واما اذا كان بنحو الارشاد فلا فرق.

---

[١]) المباحث ج١٢ ص٤٨٨-٤٨٩.
[٢]) بحوث في علم الاصول ج٦ ص١٤٣.

ومن هنا لابد من حملها على الارشاد على اساس ان كل من يقول بجعل الاباحة للاشياء في صدر الاسلام لابد ان يقول بهذا التقييد ولا مناص عنه، ضرورة ان جعل الاباحة للاشياء مطلقاً من قبل الشارع غير محتمل لأن الشريعة جاءت لتحديد دائرتها..الخ[1].

وفيه: ان السيد الشهيد لا يقول بجعل الاباحة الواقعية للاشياء، وعبارته توحي بانه لا معنى لها وانه لا معنى لتفسيرها بالاباحة الواقعية قبل الشرع وجعلها مغياة بورود النهي، وانما تناسب ارادة الاباحة الظاهرية منها، وهو واضح بأنه لا يقول بالمولوية الواقعية، ولا بالارشادية بل بالاباحة الظاهرية المغياة بورود النهي ومن هنا اشكل على جعل الاباحة الواقعية وتقييدها بالحرمة لأنه من تقييد احد الضدين بعدم وجود الضد الاخر.

حيث استفاد من الرواية جعل الاباحة الظاهرية المغياة بمجيء النهي، وما ذكره من اشكال اللغوية وارد على استفادة الاباحة الواقعية، ومن هنا ذهب الى ان الغاية هي نفس الزمان للجعل لا جعل الحرمة دفعاً لاشكال اللغوية، لأن جعل الزمان غاية انه ليس ضداً للاباحة بخلاف الحرمة فإنها ضدها.

ومع القول بالاباحة الظاهرية كما هو المستفاد عنده (قده) من الرواية لا معنى للارشادية التي ادعاها الشيخ (حفظه الله) اذ هي ارشاد الى ماذا؟ إما الى جعلها في بداية الشريعة والمفروض انه لا يقول بالجعل، او الى ثبوتها قبل الشرع، فالارشاد لا معنى له.

اذ المناقشة غير صحيحة، ولا تتمحور حول مراد السيد الشهيد (قده).

وههنا عدة تعليقات على كلام الشيخ..

---

[1]) المباحث ج١٢ ص٤٩٠-٤٩١.

التعليق الاول: لأنه لا معنى لجعل الاباحة في صدر الاسلام وكونها مغياة بعدم جعل الحرمة لها، فإن ذلك ليس باولى من تركها على اصلها من الاباحة دون جعل وأن هذا الاصل سينتهي عند جعل الاحكام الالزامية لها، لأن جعلها في صدر الاسلام وكونها مغياة انها شرعت منسوخة من الاول، مع ان جعلها قد يوحي بشيء من التقييد، وهو يخالف نهج الشارع في تشريعاته، وعلى هذا تكون الرواية اخباراً وليس بانشاء.

التعليق الثاني: انما يكون التقييد المولوي لغو لو كانت الاباحة ثابتة للاشياء بطبعها ومن دون جعل الشارع المقدس لها في صدر الاسلام، اللهم الا اذا كان مراده من المولوية ان الاباحة واقعية وحينئذ لا معنى لتقييدها، ولكن هذا خلاف الاصطلاح المتعارف.

التعليق الثالث: ان الرواية على تقدير كون مفادها الارشاد الى الحلية المجعولة للاشياء امدها محدود الى زمان جعل الاحكام الشرعية، فليس المفاد منها هو هذا المعنى بل المفاد منها هو ان الاشياء المجعولة لها الاباحة في صدر الاسلام- على تقدير الجعل- ليس هي مطلقة بتمامها ولا مقيدة بتمامها، بل هي مقيدة بنحو القضية المهملة فما جعل في موردها الحكم الالزامي كانت محددة الامد وما لم يجعل في موردها لم تكن محددة الامد والا لانتفت الاباحة في الشرع المقدس وهو كما ترى، وعلى هذا فلا معارضة قائمة في الموارد كما هو واضح اذ في موارد ما قام الحكم على خلافه تسقط الاباحة فلا تصلح للمعارضة وفيما لم يقم الحكم على خلافه فهو باقٍ بلا معارضة.

التعليق الرابع: ان الانسان قبل الشريعة ليس مطلق العنان وحريته بلا حدود يفعل ما يشاء فإن هناك اعراف والتزامات اخلاقية وعقلائية وعرفية، غاية ما صنعه الشارع كيف ما كان جارياً من سلوكيات وعادات فقد اقر بالبعض

وهذّب البعض الاخر، وحرم بعض اخر هي بالاصل محرمة ولكن عدم الالتزام فيها، واما الموارد التي وضعها الشارع للانسان فهي تكاليف اخرى تتعلق بالشؤون العبادية والاحكام الشرعية، لم يكن لها من وجود قبل الاسلام حتى يقال بانها كانت مباحة على الاصل واباحتها منتهية بجعل الحكم لها انما هي تشريعات جديدة واحكام لها حقائق شرعية ابداعية.

الادلة على التفصيل بين الشهبتين الحكمية والموضوعية

الدليل الاول: ما ذكره المحقق العراقي (قده) في بحث اشتراط وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وتقريبه:

ان الاستصحاب يعتبر فيه كون المشكوك بقاءً للمستصحب ومتفرعاً عليه وفي طوله، اما اذا كان المشكوك في عرض المستصحب بلا طولية بينهما فليس التعبد به- على فرضه- استصحاباً ولا تشمله ادلة الاستصحاب، وهذا في الموضوعات الخارجية ثابت، لان وجودها المقيد بالشك في طول وجودها الواقعي- التكويني- ومترتب عليه، فزيد يوجد تكويناً ثم في زمان لاحق يشك في بقائه- بقاء ذلك الوجود السابق.

واما في الاحكام، فحيث ان وجودها اعتباري فليس من ثمة تدرج في الوجود بحيث يوجد الحكم في زمان سابق ثم اذا شك في بقائه يوجد وجوداً استصحابياً ثانياً وفي زمان لاحق، فتكون الحصة المشكوكة- من المجعول- على فرض ثبوتها في رتبة الحصة الاول، وليست بقاءً لها، بل هما موجودتان بجعل واحد وفي زمان واحد فلا معنى لاثباتها بالاستصحاب.

ثم اجاب عنه العراقي (قده) نفسه.. بما حاصله:

ان العروض على انحاء ثلاثة، فتارة يكون كل من المعروض والاتصاف في الخارج كما في عروض البياض على الجدار في الخارج لا في الذهن، والجدار يتصف بالبياض في الخارج.

واخرى يكون العروض والاتصاف في الذهن كما في قولنا الانسان نوع فإن النوع يعرض على مفهوم الانسان في الذهن كما ان الانسان يتصف بالنوع في الذهن.

وثالثة يكون العروض في الذهن والاتصاف في الخارج كما هو الحال في الانسان ممكن، وكذا مفهومي الوجوب والامتناع لو عرضت على موضوعاتها ومن هذا القبيل المجعولات الشرعية فإن ظرف عروض كل من الوجوب والحرمة هو الذهن الا ان الاتصاف ظرفه الخارج- أي الاتصاف بكونه واجب او حرام- وهذا القسم وسط من الاعراض ما بين القسم الاول والقسم الثاني، ومفاهيم القسم الاول تسمى مفاهيم ماهوية ومفاهيم القسم الثاني تسمى مفاهيم منطقية، اما مفاهيم القسم الثالث فتسمى مفاهيم فلسفية.

وعلى هذا فإنه يكفي الاتصاف في الخارج ليجري الاستصحاب، لان الاتصاف في الخارج يجعل الشيء المشكوك بقاء للمتيقن، او يقال بأن الاتصاف في الخارج يمكن فيه السبق واللحوق الخارجيين كما في ان المجعول هو نجاسة الماء المتغير حيث يكون متصفاً بالتغير في الخارج، فالنجاسة وإن لم يكن لها حدوث وبقاء تكوينيين لعدم وجود لها غير الوجود التشريعي .....، ولكن اتصاف الماء الخارجي بالنجاسة- هذا الماء نجس- يكون له حدوث وبقاء تبعاً للمتصف والمعروض الذي هو امر خارجي فيجري فيه الاستصحاب حال الشك بهذا الاعتبار.

وقد اجاب عنه جملة من المعاصرين: بأن الوصف متحد مع الموصوف في أي وعاء كان سواءً أكان وعاء الخارج ام وعاء الذهن، فزيد المتلبس بالعلم والمتصف به هو موجود واحد في الخارج وهو زيد العالم لا ان زيد موجود في الخارج والعلم موجود في الذهن، ولا يتصور عروض العارض على معروضه في الذهن واما اتصاف معروضه به في الخارج بأن يكون وعاء العارض الذهن ووعاء المعروض هو الخارج فإنه لا يعقل والا لزم ان يكون العارض أمراً خارجياً وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن.

وعلى هذا فالحكم الشرعي أمرا اعتباري فلا يمكن ان يعرض على الموضوع في الخارج او يضاف اليه، لأنه انما يعرض عليه في عالم الاعتبار ويضاف اليه في هذا العالم.

اما الانسان ممكن، فانما هو في لوح عالم الواقع الذي هو اعم من لوح الوجود الخارجي، فظرف المعارضة والمعروض كلاهما لوح الواقع، لا ان ظرف الامكان عالم الذهن وظرف الممكن عالم الخارج.

وبعبارة البعض لا يوجد قسم ثالث ظرف العروض هو الذهن والاتصاف هو الخارج[١].

وهذا الجواب غير تام

ان القسم الثالث الذي يصطلح عليه بالمفاهيم الفلسفية، التي هي شؤون الوجود بعنوانه، والذي يقسم الى وجود خارجي، واخر ذهني باعتبار، وحيث ان الوجود امر واقعي خارجي في مقابل اللا واقعية- او السفسطة فإن الخارج هنا له اعتباران، باعتبار هو في مقابل الذهن، وباعتبار هو في مقابل اللا واقعية.

وبالاعتبار الثاني: فإن الوجود الذهني هو وجود خارجي بهذا الاعتبار وعليه فيصح توصيفه بما في عالم الخارج.

واما ما سماه عالم الواقع الذي هو اعم من الخارج والذهن فإن اراد به الاعتبار الثاني، فهو، وإن اراد به الاعمية التي تعني اوسع من الخارج والذهن، فمثل هذا المعنى غير متصور فضلاً عن ان يكون موجوداً.

هذا ويمكن للمحقق العراقي (قده): ان يقول بانه لا يعقل جعل من دون مجعول، كما لا يعقل علم بدون معلوم، وعليه فما كان حاكياً عن معلومه، يمكن ان يكون توصيفه في الخارج، وما اقتصر عليه دون الحكاية يكون توصيفه في الذهن.

---

[١]) انظر المحصول في علم الاصول ج٦ ص١٠٠- تقريرات نوري الساعدي، المباحث ج١٢ ص٤٩٧.

وفي المقام، حيث ان المجعولات الشرعية بما انها حاكية عن مجعولاتها فيكون التوصيف بها في الخارج وإن كان المعروض في الذهن حيث لا نظر الى مجعولاتها، ومع النظر اليها فيكون التوصيف خارجاً، وإن كان العروض اعتبارياً- ذهنياً.

بل يمكن ان يقال: بان العروض والاتصاف بما انه يكون بلحاظ ماهية الشيء، وهي واحدة ذهناً وخارجاً، والا لما كان العلم كاشفاً عن معلومه بالعرض صح العروض والتوصيف، فهما واحد باختلاف الوعاء فما كان للذهن فهو عارض، وما كان للخارج فهو توصيف، والمعروض والموصوف واحد وهو ذات الشيء- ماهية الشيء.

واجيب عن اصل الدليل للعراقي (قده) بجواب اخر.. حاصله:

بان مع قبول انه ليس للمجعول الحقيقي في الخارج وجود اخر مقابل الجعل- في الاعتباريات- الا انه لا اشكال في كون الشيء الخارجي متعلقاً للحكم والاعتبار، فيقال مثلاً: ان هذا الماء المتغير كان متعلقاً للحكم بالنجاسة- وهو الجعل- ويشك بعد زوال تغيره في بقاء متعلقيّته او زوالها، فنستصحب متعلقيّته للحكم بالنجاسة.

وهذه المتعلقيّة رتبة في طول الوجود الاعتباري لذات الجعل الاعتباري (النجاسة) لا في عرضه.

وهذا الجواب غير تام: لأن الاختلاف الرتبي دون الاختلاف الزماني لا يصيّر المشكوك المتيقن بقاءً.

مع ان المتعلقية ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً خارجياً لحكم شرعي لتستصحب، اضف الى ذلك بأن هذا البيان ناظر الى مرتبة الجعل وقد مر بأنها بتمام حصصها وافرادها مجعولة دفعة واحدة بلا تأخر وتقدم لبعضها عن البعض الاخر.

الدليل الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده) على ما في البحوث بأن الحكم المجعول في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية ان كان النظر له بالحمل الشايع الصناعي، فهو عبارة عن الامر الاعتباري النفسائي القائم بنفس المولى وهو يوجد بتمام حصصه وافراده في مرحلة الجعل في آن واحد وهو آن الجعل ولا يتصور فيه التقدم والتاخر، باعتبار انه عين الجعل ولا تعدد في هذه المرحلة.

وإن كان النظر اليه بالحمل الاولي باعتبار انه عنوان ومفهوم لواقع الحكم القائم بموضوعه في الخارج وصفة له، وهو النجاسة بالحمل الشايع امر اعتباري قائم بنفس المشرع وبالحمل الاولي عنوان لواقعها وهو النجاسة بالحمل الشايع وقائم بموضوعاتها في الخارج، وهو الماء المتغير وصفة له كالقذارة والنجاسة لانها تحدث بحدوث المتغير في الخارج وتبقى ببقائه فيه.

والاقرب الى تطبيق دليل الاستصحاب في الشبهة الحكمية على ضوء النظر الثاني لا الاول، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب لبقاء المجعول في الشبهة الحكمية ولا معارض له لأن المعارض هو استصحاب عدم الجعل الزائد وهو لا يجري على ضوء هذا النظر وانما يجري على ضوء النظر الاول.

وهذه المحاولة ترجع الى ما ذكره المحقق العراقي (قده) وإن كانت صياغة السيد الشهيد فنية لها اكثر من صياغة العراقي (قده) كما انها ترجع للجواب الثاني عما ذكره العراقي من عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية.

وقد تكلف شيخنا الفياض (حفظه الله) بالجواب عليها بـ:

أولاً: بان الحكم بالحمل الاولي في القضية عنوان وموضوع لواقعه وهو الحكم بالحمل الشايع، وهذا العنوان قائم بموضوعه في الخارج يحدث بحدوثه ويبقى ببقائه وهو ليس بحكم شرعي، لان الحكم الشرعي هو الاعتبار القائم بنفس المعتبرة المولى، وبما ان مراد الفقهاء من بقاء الحكم بقاء واقعه، وهو الحكم بالحمل الشايع لا

عنوانه ومفهومه الذي هو قائم بموضوعه في الخارج فإنه ليس بحكم شرعي ولا قابل للتعبد، تنجيزاً او تعذيراً.

وإن كان مصب الحكم واقعه وهو بالحمل الشايع بتقريب:

ان الحكم بالحمل الاولي عنوان ومفهوم لواقعه- وهو الحكم بالحمل الشايع- وهو قائم بموضوعه وصفة له، وحيث ان هذا العنوان عنوان للحكم ومرآة له وفانٍ فيه فيرى العرف بنظره المسامحي ان الحكم يحدث بحدوث هذا العنوان ويبقى ببقائه، فاذا شك في بقاء هذا العنوان فكأنه يشك في بقاء الحكم، فاذن استصحاب هذا العنوان بالنظر المسامحي العرفي استصحاب لبقاء الحكم بالحمل الشايع، مثلاً نجاسة الماء المتغير بالحمل الاولي عنوان لواقعها وهو النجاسة بالحمل الشايع وقائم بموضوعها في الخارج.

فيرد عليه: ان هذا النظر العرفي مخالف للواقع، ضرورة انه ليس لواقع الحكم حدوث وبقاء، لأن ما له حدوث وبقاء هو الحكم بالحمل الاولي دون الحكم بالحمل الشايع والاول وإن كان عنواناً للثاني ومفهوماً له الا ان اتصاف العنوان بالحدوث والبقاء لا يستلزم اتصاف المعنون بهما لما تقدم بأن المعنون يستحيل اتصافه بهما.

واما العرف فهو وإن كان يرى بنظره المسامحي اتصاف المعنون بهما يتبع اتصاف العنوان الا انه لا قيمة لهذه الرؤية العرفية المسامحية التي هي على خلاف الواقع[1].

وما ذكره الشيخ (حفظه الله) مبني على كون الحكم هو الجعل لا غير، وقد تقدم منا انه لا معنى لجعل بلا مجعول غاية الامر ان هذا المجعول يلحظ بلحاظين، فتارة يلحظ بما هو صورة ذهنية ثابتة في ذهن المعتبر، واخرى يلحظ بما هي حاكية عن الخارج بل عينه.

---

[1]) المباحث ج١٢ ص٥٠٦-٥٠٧.

واما ان يكون الحكم مقتصراً على الجعل فهو امر غير معقول لما ذكرناه في مستهل البحث بأن الحكم لو اقتصر على الجعل لزم عدم ثبوت الحرمة للمرأة في عالم الخارج لكون الحرمة مختصة بعالم الجعل وليست ثابتة في غيره.

وعلى هذا فإن العرف المسامحي لا يكون مخالفاً للواقع حتى يرد عليه ما ذكره الشيخ بانه لا قيمة له، بل له قيمة لأنه يرى الجعل مع المجعول أمراً واحداً ولا معنى لجعل بلا مجعول غاية الامر ان هذا المجعول قد لحظه العرف باللحاظ الثاني وهو عنوان وطريق الى الواقع، وبهذا يسري اتصاف العنوان بالتغير الى المعنون، لانه ليس شيئاً مغايراً لعنوانه وهو الجعل بالحمل الاولي.

وقد وقع خلط في كلام الشيخ، حيث مزج بين الجعل المجعول بنحو الحمل الشايع وهو مما لا يتصور فيه تقدم وتاخر، وبين ما اخذ واقع الحكم- بالحمل الشايع- حيث جعل الحمل الاولي عنواناً له، فإن احدهما غير الاخر اذ الاخير واقعه خارجاً والاول هو الجعل بالشايع المتحقق ذهناً، فما لا يسري هو الذي يكون مصبه الحمل الشايع وما يسري هو ما يكون مصبه الحمل الاولي وهو ما يراه العرف وهو مراد السيد الشهيد (قده).

هذا اذا لم نقل بأن جعل الحكم هو الحكم غير صحيح لأن جعل الحكم يعني انشائه والانشاء شيء والحكم شيء اخر، ولا يعقل ان يكون الانشاء حكماً بل الحكم هو المنشأ بالانشاء، وهو الجعل بشرط المجعول لا الجعل بشرط عدم المجعول، ولا الجعل بشرط لا المجعول على ما تقدم منا.

وما ذكره هو (حفظه الله) يرجع لهذه المحاولة تحقيقاً غاية ما صنعه انه ذكر بأن للحكم علاقة بموضوعه، فاذا جعل الشارع الاستطاعة موضوعاً لوجوب الحج في عالم الاعتبار والذهن، وحينئذ اذا وجدت في الخارج صار وجوب الحج على البالغ العاقل فعلياً، ومعنى فعليته فعلية فاعليته ومحركيته للمكلف المستطيع نحو

الاتيان بالحج لا فعلية نفسه لاستحالة وجوده في الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، والا لزم خلف فرض انه امر اعتباري، واما قبل الاستطاعة في الخارج فلا يكون الوجوب للحج فاعلاً ومحركاً وهذه الفاعلية والداعوية امر تكويني لا اعتباري[١].

وانت ترى بأنه يقر بأن الاستطاعة قد جعلها الشارع موضوعاً للحج في عالم الاعتبار والذهن، وليس ذلك الا انها طريق الى الخارج فكأنه جعل الحج على الاستطاعة المتحققة في الخارج ولكن من خلال الاستطاعة المجعولة مع جعل الحج في عالم الاعتبار.

واما تسمية الحكم في مرتبة الفعلية فعلية فاعليته ومحركيته فمجرد تعبير لا يغير من الامر شيئاً، وإن لم نقل بأن الحكم حقيقة هو ما كان بداعي البعث والزجر ولا يكون حكماً حقيقة الا اذا كان باعثاً للمكلف ومحركاً له نحو امتثاله خارجاً.

ثم ذكر بأن الفقيه اذا استظهر ان حيثية خروج الدم حيثية تعليلية فحينئذ اذا فرض زواله فلا محالة يشك في بقاء الحرمة فيستصحب بقاؤها، وبهذا البنيان يندفع الاشكال عن محاولة ثالثة عن جريان الاستصحاب التي كانت تقول بأن الحكم مضاف الى موضوعه وأن موضوعه طرف له باعتبار ان الحكم يضاف اليه وحيث ان طرفيته للحكم تتصف في الخارج بالحدوث والبقاء.. ثم اورد عليه بان الاضافة الى موضوعه في عالم الاعتبار والذهن لا الخارج.. الخ.

ولكن الصحيح هو هذه المحاولة لانها موافقة للارتكاز العرفي وبها يعالج مشكلة الاستصحاب في الشبهات الحكمية[٢].

---

[١]) المباحث ج١٢ ص٥١٧.
[٢]) المباحث ج١٢ ص٥١٩-٥٢٠.

وانت خبير بأن العرف لا يفهم ما سماه بفعلية فاعليته ومحركيته بل يفهم ان الجعل لا يمكن بدون مجعول، وهو قد اعترف بذلك في قوله بل يضاف اليه في عالم الاعتبار والذهن.

هذا من ناحية جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وهل هو معارض كما ادعاه الفاضل النراقي وتبعه المحقق الخوئي (قدهما) باستصحاب عدم الجعل الزائد ام لا؟

وتقدم ان النائيني (قده) واخرون قائلون بعدم المعارضة على بيان تقدم فيما المحقق الخوئي اصر على المعارضة، حيث اجاب عن دعوى النائيني (قده) على ما في تقريرات بحثه.

ان فعلية الحكم وتحقق فاعليته وداعويته منوطة بامرين:

الاول: تحقق الجعل من المولى.

الثاني: تحقق موضوعه خارجاً.

والاولى هي كبرى الثانية، فاذا تحققت الكبرى والصغرى معاً تحقق فاعلية الحكم والا فلا حكم ولا اثر له، لأنه ينتفي بانتفاء احدهما، فوجوب الصلاة فعلي على المكلف بعد الزوال وفعليته تتوقف على احراز الكبرى- جعل الوجوب- واحراز الصغرى وهي تحقق الزوال في الخارج ومع تحققهما صار الوجوب فعلياً.

واما تحقق الكبرى دون الصغرى فلا وجوب فعلاً حتى يكون داعياً ومحركاً للمكلف، وكذا لو تحققت الصغرى دون الكبرى، فلا وجوب اصلاً حتى في مرتبة الجعل.

وعلى هذا فاذا تحقق الموضوع خارجاً كان لاستصحاب عدم الجعل اثر وهو عدم فعلية الحكم بفعلية موضوعه فيه، فإنه يترتب على هذا الاستصحاب، كما انه يترتب على استصحاب بقاء الجعل فعلية الحكم بفعلية موضوعه.

فلو زال تغير الماء المتنجس باحد اوصاف النجس، وإن التغير حيثية تعليلية فيشك في بقاء نجاسته، كما يشك في سعة جعلها للماء، فكما لا مانع من استصحاب بقاء نجاسته فيها، كذلك لا مانع من استصحاب عدم سعة جعلها له في تلك الحالة فاذن تقع المعارضة، ولكن الاستصحاب الثاني لا اثر له بقطع النظر عن وجود موضوعه في الخارج تحقيقاً او تقديراً، كما لا اثر للاستصحاب الاول بدون جعل، والاستصحاب الاول لو تم يثبت عدم فعلية الحكم فيما يثبت الثاني فعليته فيتعارضان.

وناقشه الفياض (حفظه الله) من ناحيتين..

الاولى: ان لازم ما ذكره من ان الاثر المترتب على استصحاب عدم الجعل الزائد هو عدم فعلية الحكم عند فعلية موضوعه في الخارج والاثر المترتب على استصحاب بقاء المجعول هو فعليته بفعلية موضوعه، ان استصحاب الاول حاكم على الثاني لأن الشك في بقاء الحكم المجعول مسبب عن الشك في جعله في الشريعة المقدسة، والاصل الجاري في السبب حاكم على الاصل الجاري بالمسبب، بلا فرق بين كون الاصل الجاري في السبب وجودياً او عدمياً كما في استصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه او استصحاب عدم الجعل الزائد، فاذن لا معارضة، فلو شك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره فإنه مسبب عن الشك في جعل النجاسة في هذه الفترة، فيكون استصحاب عدم جعلها فيها حاكماً على استصحاب بقاء النجاسة السابقة فيها.

الثانية: لو سلم ان الاثر الشرعي مترتب على مجموع الامرين، الجعل الشرعي وتحقق موضوعه، أي الكبرى والصغرى معاً، وهما الجعل الشرعي وثبوت الموضوع في الخارج حيث تنطبق الكبرى عليه.

فالنتيجة ان فعلية الحكم أي فعلية فاعليته ومحركيته انما هي بفعلية موضوعه في الخارج واما تحقق الجعل دون الموضوع فلا اثر لها يعني لا تكون فاعلة ومحركة بالفعل واما اذا تحققت الصغرى دون الكبرى فلا اثر أيضاً لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع يعني لا حكم حتى في مرحلة الجعل، فالاثر منوط بالامرين معاً.

وعليه فلا اثر لاستصحاب بقاء المجعول كاستصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، فإن ترتب الاثر على هذا الاستصحاب منوط باحراز الكبرى، وهي جعل النجاسة الزائدة في فترة ما بعد زوال التغير واما اذا لم يحرز الجعل الزائد فيها لا وجداناً ولا تعبداً فلا اثر لهذا الاستصحاب فضلاً عن احراز عدم الجعل الزائد فيها كما في المقام.

وعلى هذا فإن استصحاب بقاء المجعول لا يجري في نفسه طالما لم تكن الكبرى محرزة لأنه لا تثبت الكبرى الا على القول بالاصل المثبت.. فاذن لا يجري استصحاب بقاء المجعول فيجري في المقام استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض.

اجل ان استصحاب بقاء المجعول يعارض استصحاب عدم الجعل الزائد اذا كان يثبت اطلاق الجعل والمفروض انه لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت.

فما ذكره السيد الاستاذ (قده) من المعارضة بين استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية واستصحاب عدم الجعل الزائد غير تام.

ويمكن ان يلاحظ على ما ذكره..

أولاً: ان ما ذكره في الاول من حكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب بقاء المجعول مبني على التفكيك بين الجعل والمجعول، فقد لاحظ الجعل دون المجعول في الاول، وعكس في الثاني، وهو كما ترى لما تقدم من عدم

تعقل جعل بلا مجعول ولا معنى لمجعول بلا جعل، ولعل هذا هو مراد المحقق الخوئي (قده) من قوله بأن الاثر يترتب على ضم الكبرى الى الصغرى.

وعلى هذا فاستصحاب عدم الجعل- أي عدم جعل ومجعول معاً لا يجري لعدم اليقين السابق الذي هو من اركان الاستصحاب اذ لا يتحقق جعل بلا مجعول.

وإن استصحاب بقاء المجعول- أي المجعول بشرط تحقق الجعل- فإنه يجري بلا معارض لو كان القيد حيثية تعليلية لا حيثية تعبدية فإنه لا يجري لعدم احراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

اللهم الا ان يقال: بأن عدم الجعل اعم من عدم الجعل وعدم المجعول فاذا جرى استصحابه كان حاكماً على استصحاب بقاء المجعول بشرط الجعل والاول حاكم على الثاني؛ فتامل.

ثانياً: ان ما ذكره من الامر الثاني، فإنه كما لا يجري استصحاب بقاء المجعول بدون جعل فكذلك لا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد لأن الجعل الزائد بدون مجعول غير معقول، فالصغرى هنا غير محرزة كما ان الكبرى على الاول غير محرزة وليس احدهما اولى من الاخر، فلا يجري كلا الاستصحابين، وهي نتيجة مغايرة لما ذكره المحقق الخوئي (قده).

اللهم الا ان يقال: بأنه يعقل جعل بلا مجعول متحقق خارجاً واما مجعول بلا جعل فغير معقول، وعلى هذا فالاستصحاب المتوفر على كلا الامرين هو استصحاب بقاء المجعول، دون الجعل.

وعلى ضوء هذا البيان فإن استصحاب بقاء المجعول على كلا الامرين المتقدمين، لا انه لا يجر لكونه على الامر الاول محكوماً وعلى الامر الثاني لعدم الكبرى، بل هو يجري دون استصحاب عدم الجعل الزائد على البيان المتقدم.

٢- التفصيل بين المستصحب الثابت بالدليل الشرعي أو بحكم العقل

وقد ذهب الى هذا التفصيل الشيخ الأنصاري (قده) ووافقه عليه السيد الخوئي في الجملة، فيما خالف معظم الأصوليين من المتأخرين ذلك، وقد ذهب الشيخ الأنصاري بأن الاستصحاب لا يجري فيما كان الثابت بحكم العقل، وأفاد في وجه ذلك كما تقدم في الشرح والتعليق، بأن موضوع حكم العقل بجميع قيوده معلوم مفصلاً لدى العقل، ولا يعقل طرو الشك في موضوع حكمه، إلا من حيث الشك في عنوان الموضوع.

وبالجملة حكم العقل بحسن عنوان أو بقبحه مما لا يتبدل مع حفظ ذلك العنوان ومع الشك في تبدل العنوان لا يكون العقل ذا حكم جزمي، وعليه فاستصحاب حكم العقل مع القطع بعدمه لا معنى له.

وكذا لا يجري استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل لأن الحكم المستكشف به أيضاً يكون للعنوان الذي أدرك العقل مناطه فيه، فيكون الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي متعلقاً بعين العنوان الذي يكون الحكم العقلي متعلقاً به فلا يمكن طرو الشك مع بقاء الموضوع ومع تبدله لا شك فيه إذ لا يبقى موضوع الاستصحاب، والشك من أركان جريانه.

وقد اعترض عليه جملة من المحققين ممن تأخر عنه: لا نسلم بلزوم تبيّن موضوع حكم العقل ومناطه، لإمكان أن يكون العقل قاطعاً بوجود المناط في موضوع مركب من أمور أو مقيد بقيود على سبيل الإجمال ولم يكن ما تعلق به المناط مفصلاً عنده، فإذا زال قيد أو جزء غير مقوم له يشك في بقاء ما هو مناط حكمه، فلا يجري استصحاب نفس الحكم العقلي، ولكن جريان الحكم

الشرعي المستكشف منه مما لا مانع منه مع بقاء الموضوع عرفاً لاحتمال بقاء المناط في الناقص.[١]

وجوابه: اننا لا نعلق الاجمال في حكم العقل وإن العقل جازم بموضوع مركب على سبيل الاجمال لأن من شأن العقل أن يحلل المركب الى أجزاء وقيود بسيطة فيلاحظ كل جزء من غير انضمامه الى جزء آخر، وكذا التقيّد والقيد من غير انضمام كل الى الآخر، فإذا لا حظ جزءً فأما أن يدرك المناط فيه أو لا، وعلى الأول فأما أن يدرك تمام الملاك أو بعضه.

فعلى الأول يحكم بأن هذا الجزء هو تمام الموضوع وأما بقية الأجزاء فهي كالحجر الى جنب الإنسان.

وعلى الثاني: يلاحظ الأجزاء واحداً تلو الآخر حتى يطّلع على ما هو تمام مناط حكمه منضماً الى هذا الجزء.

وإن لم يدرك فيه الملاك يقطع بأن حكمه بالحسن والقبح غير ناشئ منه فان الملاك المشكوك فيه لا ينتج الحكم المقطوع به بالبداهة، فالاجمال في حكم العقل مما لا يعقل.[٢]

ويلاحظ عليه: بان هذا الجواب انما يتم في الأحكام الشرعية المستكشفة بقانون الملازمة بين الحكمين، بين ما حكم به العقل العملي وما حكم به الشرع، أي باب المستقلات العقلية، ولكنه لا يجري فيما قد يستكشف بحكم العقل النظري في باب تشخيص المصلحة اللزومية، لوضوح امكان الشك في بقاء تلك المصلحة المدركة من قبل العقل بنحو الشبهة الحكمية أو الموضوعية كما قد يشك العقل في أي موضوع آخر.

---

[١]) حاشية الأخوند على الرسائل ص١٧٦، وفوائد الأصول ج٤ ص٣٢١، وأجود التقريرات ج٢ ص٣٥٤، نهاية الأفكار ج٤ ص٢٠٢

[٢]) الاستصحاب ص١٣ – السيد الخميني (قده)

وهذا الجواب مبني على تصور إن العقل العملي لا يتصور في حقه الشك في موضوع حكمه، وهذا في الحقيقة راجع الى ما هو المبنى في تفسير مدركات العقل العملي وأهم هذه المباني هي بلا حاجة الى تقييمها تفصيلاً.

المبنى الأول: ما هو مختار المحقق الأصفهاني (قده) تبعاً لجملة من الحكماء من أن الأحكام من المشهورات العقلائية جعلت لحفظ النظام العام.

وبناء على هذا المبنى يقال بعدم معقولية الشك في مثل هذه الأحكام لأن الإنسان هو أحد العقلاء ومنهم وبالتالي لا يعقل الشك في حكمه، بل ذهب المحقق المذكور الى أنه لا يعقل الشك في أحكام العقل العملي حتى بنحو الشبهة الموضوعية بدعوى إن موضوع التحسين والتقبيح العقليين هو الفعل الاختياري والاختيارية فرع العلم والوصول، ومع الشك فيقطع بارتفاع الحكم العقلي.

ونوقش: أولاً: بأنه لو افترضنا التحسين والتقبيح من أحكام العقلاء ومجعولاتهم فمن المعقول فيهما نتيجة عدم وضوح جعلهم وتشخيصهم للمصالح والمفاسد عند شخص ما، وكون القضية عقلائية وهو منهم لا يمنع حصول الشك لديه فيما لم يكن المصلحة التي دعت العقلاء قبله الى جعله بدرجة كافية من الوضوح والبداهة في نفسها، ولهذا يقع الشك في الاوضاع اللغوية الموضوعة من قبل العرف والعقلاء لدى الإنسان العرفي أيضاً.

وفيه: إن هذا خارج عن البحث لأن الكلام في حكم العقل العملي لا في أحكام العقلاء، هذا أولاً.

وثانياً: بأن الفرد الذي هو من العقلاء ملزم بإتباع مجعولاتهم، لفرض أنه من العقلاء وما جعلوه إنما هو لحفظ النظام العام من دون أثر لحصول الشك عنده من عدمه، فأن حصول الشك لديه لعدم وضوح المصلحة لديه، وأما وضوحها عندهم فقائم وبه حكموا، ولو شك لذلك فهو ليس من العقلاء كما هو المفروض.

ثانياً: امكان فرض الشك في الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل فأن مجرد فرض أن الشارع من العقلاء بل سيدهم وفرض عدم الشك في الحكم العقلائي لا يستلزم عدم الشك في الحكم الشرعي إذ لعل الجعل الشرعي أوسع من الجعل العقلائي ولو باعتبار ان الشارع أعقل العقلاء وأوسع ادراكاً للمصالح الواقعية والتي لم يدرك العقلاء إلا جانباً منها.

وفيه: إن ما ذكر حكم العقل النظري وليس حكم العقل العملي فان إدراك المصالح في متعلقات الأشياء من وظيفة العقل النظري لا العملي والمفروض إن الشك فيه معقول، وإنما الكلام في العقل العملي ما ينبغي أن يفعل، وما يقرره العقلاء لحفظ نظامهم العام.

وثالثاً: ان عدم إمكان الشك حتى بنحو الشبهة الموضوعية في هذه الأحكام غير صحيح لما تقدم في بحث التجري من منع كون الاختيارية تابعة للعلم، والوصول لكي يكون الحسن والقبح تابعين له خصوصاً إذا فرضناهما من المجعولات المشهورة عند العقلاء.[١]

يمكن أن يناقش أصل الدليل بغض النظر عن كون الاختيارية تابعة للعلم أو ليست تابعة، بأن ليس كل مبغوض عقلاً هو محرم شرعاً، إذ للقبح مراتب وكل مرتبة منها لا توجب الالزام العقلي حتى يوجب الالزام الشرعي، بل حتى لو كانت المرتبة الملزمة عقلاً ما لم يثبت خلوها من المزاحم الشرعي لا يوجب الالزام الشرعي ويؤيده جملة من الروايات منها ((اقتضاء نجاسة الحديد لولا مزاحمة مصلحة التسهيل على الأمة)) و ((لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)) وغيرهما.

---

[١]) الاجابات الثلاثة للسيد الشهيد – المحصول – لنوري الساعدي ج٦ ص ١٠٦

ومن هنا فان أي مرتبة توجب الالزام العقلي وأية مرتبة لا توجبه هي شبهة موضوعية عند العقل.

واما ما ذكره المجيب في جواب مبنائي قائم على تابعية الاختيارية للعلم أو لا.

المبنى الثاني: ما اختاره المحقق الخراساني (قده) في حاشيته على الرسائل من أن التحسين والتقبيح العقليين حالتان ذاتيتان للإنسان فهو يلتذ وينجذب نحو الفعل الحسن وينفر من الفعل القبيح فليس الحسن والقبح الا تلك اللذة المعنوية والنفور النفسي.

وبناء عليه: فإذا كان الحكم الشرعي منوطاً بنفس الحالتين الذاتيتين الفعليتين فلا يعقل الشك في ذلك لا محالة، فإن الإنسان بمراجعة وجدانه يستطيع تشخيص الحالة الوجدانية فيما عدا حالات الوسوسة والتردد، واما إذا أنيط الحكم الشرعي بالمصلحة أو المفسدة المستكشفة بتلك الحالة الذاتية فمن الواضح معقولية الشك في دائرة المصالح والمفاسد المستكشفة بها وبالتالي امكان الشك في الحكم الشرعي المستكشف بها.

ومناقشته واضحة: من جهة أن اللذة والنفور النفسيين مما لا يتصور الشك فيهما حتى إذا انيطت بها المصلحة أو المفسدة التي هما مناط الحكم، أمكن تصور الشك فيه، إذ لا يعقل تردد الإنسان فيما هو لذيذ له أو مستقبح لديه.

وبعبارة أوضح أنه لا ملازمة بين ما يتلذذ به الإنسان وبين كون المصلحة فيه، وكذا في جانب النفرة كي يكون فيه مفسدة.

المبنى الثالث: أن الحسن والقبح واقعيان موضوعيان يدركهما العقل كما يدرك غيرهما من الواقعيات، غاية الأمر أنه ليس عالم تحققهما هو عالم الوجود بل عالم الواقع، وبناءً عليه يعقل الشك في الحسن والقبح فضلاً عن الحكم الشرعي المستكشف بهما.

المبنى الرابع: ما ذهب إليه السيد الشهيد (قده) من أن الحسن والقبح لهما معنيان، الأول: استحقاق المدح والذم من العقلاء، والآخر هو منشأ هذا الاستحقاق، وكلا الأمرين موضوعيان إلا أن الأول قد أخذ فيه العلم بالمنشأ موضوعاً فلا يذم الجاهل بكون فعله ظلماً أو ضرباً لليتيم مثلاً، وبناء على هذا لا بد من ملاحظة التلازم هل هو بين حكم الشرع وبين الأمر الأول أو الثاني فان قيل بالأول فلا يعقل الشك فيه لأن المفروض ان موضوع الاستحقاق العلم بالظلم أو العدل أي العلم بموضوع الفعل - موقعه المناسب وعدمه - ومع التمسك فيه لا استحقاق.

وإن قيل بالثاني كان الشك فيه معقولاً لأن منشأ الاستحقاق أمر واقعي موضوعي فيعقل الشك فيه على حد الشك في المدركات الواقعية الأخرى.

ونوقش من قبل الشيخ الفياض (حفظه الله) بإن الاستحقاق للمدح والذم من آثار اتيان الفعل الحسن أو القبيح، وذلك لأن قضيتي الحسن والقبح قد تنطبقان على فعل الإنسان نفسه، فيقال: ينبغي للإنسان أن يفعل كذا أو لا ينبغي له أن يفعل كذا، وقد تنطبقان على فعل شخص آخر تجاه فاعل كان يفعل حسناً أو قبيحاً فينبغي له مدحه أو ذمه، فهنا قضيتان واقعيتان يدركهما العقل.

الأولى: الحسن والقبح كقضية حسن العدل وقبح الظلم.

الثانية: استحقاق فاعل الفعل الحسن المدح، وفاعل الفعل القبيح الذم، وموضوع هذه القضية فعل العقلاء تجاه من فعل الحسن أو القبيح وصدر منه ذلك وهي في طول القضية الأولى ولا يمكن أن تكون عينها لإن القضية الأولى قضية أولية وجدانية فطرية دون الثانية فإن موضوعها فعل العقلاء فهم يحكمون باستحقاق فاعل العدل المدح وفاعل الظلم الذم، ومن الواضح إن هذا غير حسن

العدل بذاته وقبح الظلم، ولهذا تكون القضية الثانية في طول القضية الأولى ومتفرعة عليها.[١]

وهذه المناقشة غير تامة لأن صاحب الوجه لم يرد ارجاع مسألة الحسن والقبح الى الاستحقاق وعدمه، بل قال بأن الحسن والقبح لهما معنيان ...الخ.

نعم إن الاستحقاق متفرع على حسن الفعل واقعاً وقبحه واقعاً وليس الاستحقاق إلا في طول الأولى ومتفرع عليها، وليس هو معنى مقابلها، وعلى هذا فإذا لم يعقل في الفرع، باعتبار إن الاستحقاق موضوعه العلم بالظلم أو العدل أي العلم بحسن الفعل أو قبحه، فأنه لا يعقل الشك في الأصل إذ بمجرد وقوع الشك فيه يعني عدم الاستحقاق إذ لا علم.

ولو قيل بوقوع أو معقولية الشك في الأمر الواقعي، الحسن أو القبيح فأنه منتج لعدم استقرار العقلاء على مدح فعل أو ذم آخر فقد يمدح فعل حسن، وقد يذم عند آخرين أو لا أقل لا يمدح لأنه لم يتبين له وجهه بل هو مشكوك فيه.

فإن قلت: بان حكم الشرع تابع لحكم العقل فإذا سقط الأخير بسقوط موضوعه، فلا محالة يسقط حكم الشرع أيضاً.

قلت: إن حكم العقل ليس علة لحكم الشرع، بل هو كاشف عنه بواسطة كشفه عن ملاكه، وحكم الشرع تابع لملاكه ومعلول له، فإذا سقط حكم العقل بسقوط موضوعه، فاحتمال وجود ملاك حكم الشرع في الواقع موجود ومعه يحتمل بقاء الحكم الشرعي، فاذن لا مانع من الاستصحاب.

وحكم الشرع تابع لحكم العقل في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت.

---

[١]) المباحث ج١٢ ص٤٤٠-٤٤١

وهذا الجواب غير تام لأن انتفاء الكاشف وإن كان لا يلغي احتمال وجود المنكشف واقعاً، ولكن هذا الاحتمال موجود سواءً أقام الكاشف عنه أم لم يقم، فاذن تقديم الكلام بحكم العقل ثم انتفائه لا يغيّر من الواقع شيئاً، من حيث احتماله.

نعم لو قيل بمقالة الأخوند في الكفاية من أنه لو علمنا بانتفاء الملاك الواقعي – ثبوتاً – لحكم العقل، نحتمل بقاء الملاك الشرعي لاحتمال وجود ملاك آخر لنفس هذا الحكم فيجري الاستصحاب في الحكم الشرعي الشخصي – لا في الملاك حتى يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلي – لتمامية أركانه.[1]

وهذا الجواب غير تام أيضاً، لأن الحكم الشخصي على الملاك الأول لا شك فيه، وعلى الملاك الثاني لا يقين فيه، فكيف يجري؟ وإذا أريد به الحكم الشرعي الكلي، فهو من القسم الثالث، وجريانه ممنوع، ولو سلم جريانه في الجملة فأنه لا يجري في المقام لأن الجامع بين الملاكين غير مجعول، بل المجعول هو كل واحد مستقلاً متعلقاً بموضوعه، والجامع أمر انتزاعي عقلي غير متعلق للجعل، وليس موضوعاً لأثر شرعي، وفي مثله لا يجري.

وقد اعترض على الشيخ الأنصاري (قده) أيضاً.

بأن أحكام العقل العملي من الحسن والقبح لا معنى للشك فيها بنحو الشبهة الحكمية إلا إذا لم يحرز الموضوع وحدوده، كما إذا شك مثلاً أن قبح الكذب ثابت له مطلقاً أو الكذب الضار مثلاً أو غير النافع، ومع الشك واحتمال دخالة هذا القيد في الحكم العقلي لا معنى للاستصحاب لعدم احراز وحدة الموضوع لأن القيود في احكام العقل العملي تقييدية لا تعليلية.

---

[1]) بيان الأصول ج٦ ص٣٣٠ للشيرازي، صادق

وجوابه: إن تقييديه القيود في أحكام العقل العملي وإن كان صحيحاً إلا أن المعتبر في جريان الاستصحاب هو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بحسب المتعارف والمناسبات المحكمة على دليل الاستصحاب لا على دليل الحكم سواءً أكان لفظياً أو عقلياً، فقد تكون الحيثية في الدليل تقييدية ومع ذلك يجري الاستصحاب لأن العرف يرى بقاء الموضوع رغم زوال تلك الحيثية على ما تقدم في التعليقة.

واعترض أيضاً: بان الحسن والقبح منحصر في العدل والظلم واما غيرهما فباعتبار انطباق احدهما عليه يتصفان بالحسن والقبح.

وعندئذٍ يقال: بأن الشك في الحسن والقبح يرجع لا محالة الى الشك في العدل والظلم ومعه لا يمكن الاستصحاب لأن عنواني العدل والظلم من الحيثيات التقييدية حتى بنظر العرف.

وأجاب عنه السيد الشهيد (قده): بان قضيتي الحسن والقبح ليستا قضيتين أوليتين حقيقيتين بل هما مشيرتان الى قضايا أولية قبلهما إذ ليس العدل إلا إعطاء ذي الحق حقه والظلم سلب ذي الحق حقه فلا بد من فرض حق واستحقاق في المرتبة السابقة، وهذا يعني انهما تجميع لقضايا أخرى قبلهما كقبح الخيانة والكذب وهتك المولى وحسن الصدق والوفاء واطاعة المولى فيكون ثبوتهما لتلك العناوين والتي قد يرى العرف عدم تقييديتها أو لا يرى أنها تقييدية.[1]

ويلاحظ عليه: بأن الأمر بالعكس، فأن جميع القضايا ترجع الى قضية العدل حسن، أو الظلم قبيح، ومنهما يحكم عليها، فأن قضية الحسن والقبح للعدل والظلم، قضية اولية ترجع إليها جميع القضايا العملية لأحكام العقل العملي، كقضية اجتماع النقيضين، القضية الأولية التي ترجع إليها أحكام العقل النظري.

---

[1]) المحصول ج٦ ص١٠٨-١٠٩

وحيث أن العرف يرى ان عنوان العدل والظلم حيثية تقييدية فلا وحدة للموضوع ليجري الاستصحاب.

والاعتراض الأخير للمحقق العراقي (قده) بان لازم تفصيل الشيخ الانصاري بين المستصحب الثابت بدليل عقلي، والثابت بدليل شرعي هو تعميم الأول بما يثبت بكل دليل غير لفظي وإن كان شرعياً كالاجماع أو السيرة والارتكاز وتخصيص الثاني بالأدلة اللفظية فقط لوحدة الملاك إذ ما يثبت بدليل لبّي كالاجماع لو شك فيه فإن الشك إنما هو لاحتمال زوال مقطوع الدخل في الموضوعية للحكم أو القطع بزوال محتمل الدخل في الموضوعية، فلا إحراز للموضوع حتى يترتب عليه الحكم.

هذا أولاً، وثانياً: إن موضوع الحكم الشرعي الثابت مستصحبه بدليل تابع للعقل إن اعتبرناه عرفياً فيجري الاستصحاب فيه، لبقاء الموضوع العرفي وإن اعتبر دقياً فلا يجري الاستصحاب حتى في المستصحب الثابت بدليل شرعي مستقل، سواءً في الشبهة الموضوعية أم الحكمية، إذ لا شك إلا مع تغير خصوصية في الموضوع يجعله غير المتيقن بالدقة بل ينسد باب الاستصحاب غالباً حتى في الشك في الرافع – إلا نادراً – لاحتمال تغاير الموضوعين، المتيقن والمشكوك فلا يجري الاستصحاب.

ويمكن للشيخ الانصاري (قده) أن يجيب

أولاً: بأن الشك في موضوع الاجماع لا يعني القطع بعدم الاجماع، لأن العلة والمعلول متلازمان حتى على مستوى الشك، فإذا شك في موضوع الإجماع يشك في نفس الإجماع لا أنه يقطع بعدمه ويترتب عليه الشك في بقاء الإجماع فيستصحب ومثله في السيرة والارتكاز، هذا بخلافه في حكم العقل إذ الشك غير متصور.

وثانياً: بأنه إذا كان موضوع الحكم عقلياً فكيف يحكم العرف فيه ليقال ببقاء الموضوع في نظر العرف، فإن دائرة العرف هي احكامه العرفية لا الاحكام العقلية.

هذا والذي يهون الخطب بأن هذا التفصيل لم توجد له مسألة واحدة يكون عمدة دليلها حكم العقل على ما ذكره جماعة وهو الصحيح، حتى المسألة التي ذكرها الشيخ الأنصاري من نسيان السورة في الصلاة، فإن حكمها أما سجدتا السهو بناءً على ((كل زيادة ونقيصة)) فيها سجدتا السهو، وأما لا شيء أصلاً بناءً على انحصار سجدتي السهو في الخمسة المعروفة، الكلام السهو، أو السلام السهو، أو نقصان السجدة الواحدة، أو التشهد، أو الشك بين الأربع والخمس بعد إكمال السجدتين.

التفصيل بين استصحاب المقتضي وبين عدم المانع

وقد مر في الشرح والتعليقة حول الموضوع ما يكفي في توضيحه، وإن الاستصحاب يجري مطلقاً سواءً كان الشك في المقتضي أو كان الشك في المانع، وعليه فما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) من التفصيل من عدم جريانه عند الشك في المقتضي وجريانه عند الشك في المانع غير صحيح، والصحيح جريان الاستصحاب في كلتا الحالتين.

في الاستصحاب التعليقي

وقبل الخوض في ما يتعلق باستصحاب هذا العنوان فينبغي تقديم مقدمة لتحديد المراد منه ومن بعض الاستصحابات، من باب تحرير محل النزاع، فإن الاستصحاب تارة يكون استقبالياً، وهو ما يكون اليقين به فعلياً ويكون الشك فيه استقبالياً، بمعنى إن المكلف يكون على يقين بشيء فعلاً إلا أنه يشك في استمراره فيما يستقبل من الزمان.

واشتراكه مع الاستصحاب الاعتباري في تأخر المشكوك عن المتيقن، إلا أن اختلافه معه من جهة إن الحالة المألوفة هي فعليه متعلق الشك وماضوية متعلق اليقين، وإما في الاستصحاب الاستقبالي فإن الحالة الفعلية للمكلف هي اليقين بالشيء وإن الشك فيه متأخر زماناً.

ومثاله الفقهي: لو كان جواز البدار للعاجز مترتباً على استمرار عجزه لآخر الوقت، فإن استصحاب استمراره – العجز المتيقن فعلاً – الى آخر الوقت ينقح موضوع الأثر الشرعي وهو جواز البدار، أما لو لم يكن الأثر مترتباً حين إجراء الاستصحاب فإنه لا يجري، فلو كان المكلف على يقين فعلاً من عدالة عباس وشك في عدالته الى شهر فهل تستمر الى ذلك الزمان أو لا، وكان هناك أثر

مترتب على اتصافه بالعدالة في آخر الشهر وهي صحة الطلاق امامه في ذلك الوقت مع افتراض عدم وجود أثر شرعي مترتب حين إجراء استصحاب استمرار العدالة المتيقنة فعلاً، فإن هذا الاستصحاب لا يجري إذ لا أثر له مترتب حين إجرائه كما هو الفرض.

يقول السيد الخوئي (قده) أنه لم يجد من تعرض لهذا النحو من الاستصحاب إلا المحقق النائيني (قده) فقد أشار الى هذا النوع من الاستصحاب في المقدمات المفوتة، ونقل عن صاحب الجواهر أنه يرى عدم جريانه إلا أنه لم ينقل المنشأ الذي جعل صاحب الجواهر يقول بعدم جريانه.

ويمكن ان يستدل له تمسكاً باطلاق الكبرى التي علل الإمام جريان الاستصحاب وهي قوله ((فإن اليقين لا يرفع بالشك)) وقوله (عليه السلام) ((وليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك))

ولهذا ذهب المحقق الخوئي (قده) الى جريانه على أن يكون الأثر مترتباً عليه حين جريانه أي في حالة اليقين بالحادث وإرادة اسرائه لما يستقبل من الزمان، لا أن يكون الأثر مترتباً على وجود الحادث في مستقبل الزمان، إذ المعتبر في جريان الاستصحاب هو كون الأثر الشرعي مترتباً حين اجرائه، وهو في المقام زمان المتيقن.

ويمكن أن يقال: بعدم حجيته وما أستدل له به لا يساعد على القول بحجيته من جهة أن المستظهر منها عرفاً ماضوية اليقين، وطرو الشك عليه، حيث يكون الشك فعلياً وقائماً في النفس وإما لو لم يكن فعلياً كما هو حال هذا النحو من الاستصحاب فلا يكون مشمولاً لأدلة الاستصحاب.

على إن ما ذكره المحقق الخوئي (قده) من إن الأثر ينبغي أن يترتب عليه حين اجرائه وإلا لم يجر كما في المثال المتقدم لا يمكن المساعدة عليه، من جهة إن

الأثر حين اجرائه مترتب لليقين به بلا حاجة الى اجراء الاستصحاب وإن أريد اسراء الأثر الى زمان الشك، فإن اجراء الاستصحاب حين فعلية اليقين فإن أثره تعليقي لا تنجيزي كما هو واضح لعدم مجيء زمانه، وإن أجري حين مجيء زمان الشك، فهذا هو الاستصحاب الاعتباري بعد صيرورة المتيقن سابقاً.

وتارة يكون الاستصحاب ماضوياً، المعبر عنه القهقرائي، وهو الذي يكون فيه المتيقن متأخر عن المشكوك، أي على خلاف طبع الاستصحاب، حيث يكون فيه متعلق اليقين مقدماً على متعلق الشك، وإما في هذا النوع فهو على العكس تماماً إذ إن الحالة المتأخرة عند المكلف – في مورده – هي اليقين ويراد منه اسراء حالة اليقين الثابتة فعلاً الى حالة الشك الثابتة في الزمان السابق.

مثاله: لو كان المكلف على يقين من عدالة عباس إلا أنه يشك في اتصافة بها قبل شهر، إذ لو كان عادلاً قبل شهر لكان الطلاق الذي أوقع امامه في ذلك الوقت صحيحاً.

ولم يختلف أحد في عدم حجيته على الظاهر إلا ما نسب الى الاستاذ الشريف أو بعض تلامذته – كما ذكر ذلك المحقق النائيني (قده) وذلك لعدم شمول أدلة الاستصحاب لهذا النحو، إذ لا يكون نقض اليقين بالشك المنهي عنه في أدلة الاستصحاب متحققاً في هذا الفرض، وهو المعتبر في جريان الاستصحاب.

نعم ذكروا حالة جريان الاستصحاب القهقرائي وهي ما لو اتفق اليقين بظهور لفظ في معنى إلا أنه وقع الشك في إن هذا الظهور الفعلي هل هو كذلك في زمن صدور النص مثلاً أو لا بأن كان اللفظ ظاهراً في معنى آخر انتقل منه الى المعنى الظاهر فعلاً، فإن الاستصحاب القهقرائي يثبت إن ظهور اللفظ في زمن النص هو ما عليه الظهور الفعلي، كما لو احرزنا إن لفظ الصعيد هو ظاهر

في مطلق وجه الأرض إلا أننا شككنا فيما هو المعنى الظاهر منه في زمن النص، وهل هو ما عليه الظهور الفعلي أو أنه كان ظاهراً في معنى آخر ثم انتقل بتمادي الزمن الى المعنى الذي عليه الظهور الفعلي، وبالاستصحاب القهقرائي نسري اليقين الثابت فعلاً الى زمن الشك المتقدم.

إلا إن السيد الشهيد الصدر (قده) ذكر إن ذلك لا يثبت بواسطة الاستصحاب القهقرائي، وإنما يثبت بواسطة اصالة الثبات، والتي هي من الاصول العقلائية.

أقول: ويمكن أن يقال بحجية هذا النحو من الاستصحاب من قوله (عليه السلام) في بعض أدلة الاستصحاب ((ولكنه ينقض الشك باليقين)) على ما في الصحيحة الثالثة لزرارة المتقدمة في أدلة الاستصحاب.

وإلا لا معنى للقول بجريانه في حالة الشك بالوضع اللغوي أو المعنى الظاهر للفظ دون سواه من الموارد، اللهم إلا أن يقال، بأن الأصوليون يقولون بحجيته ولكنهم لم يلتفتوا الى ما في الصحيحة الثالثة والتي يستفاد من فقرتها المذكورة حجيته.

وتارة ثالثة، ما يسمونه بالاستصحاب التعليقي، ومجري هذا الاستصحاب – لو تمت حجيته – هو الحكم لا الموضوع كما سيتضح إن شاء الله، وقبل بيان المراد منه لابد من مقدمة، إن مناشئ الشك في بقاء الحكم على انحاء ثلاثة:

الأول: أن يكون الشك من جهة بقاء الجعل بعد احرازه ولا يتصور إلا في حالة احتمال النسخ، وهنا يجري استصحاب عدم النسخ، ومثاله ما لو علم المكلف بحرمة أكل النجس، ثم شك في بقاء هذه الحرمة، فهذا شك في نسخ الحرمة.

الثاني: أن يكون الشك من جهة بقاء الحكم الكلي المجعول، أي الشك في بقاء فعلية الحكم بعد احرازها سابقاً، وهذا النحو من الشك يعبر عنه بالشبهة الحكمية وينشأ من الشك في سعة موضوع الحكم في مرحلة الجعل وضيقه.

مثاله: وجوب النفقة على الزوجة المطيعة، فقد يشك فيه بعد صيرورة الزوجة غنية ومنشأ هذا الشك في سعة جعل وجوب النفقة من حيث الموضوع، فهل موضوعها هو مطلق الزوجة المطيعة أو موضوع الوجوب هو الزوجة المطيعة الفقيرة؟ وهنا يجري استصحاب وجوب النفقة على الزوجة ويعبر عن هذا الاستصحاب بالاستصحاب التنجيزي، والمراد منه هو الحكم المجعول أي البالغ مرتبة الفعلية بسبب تحقق تمام الموضوع المأخوذ حين الجعل.

الثالث: أن يكون منشأ الشك هو إنتفاء خصوصية لو قدّر لها البقاء لأصبح الحكم فعلياً، وذلك لتحقق خصوصية كانت مفقودة حين وجود الخصوصية المتيقنة فعلاً، أي في ظرف الشك، والخصوصية التي كانت منتفية وتحققت فعلاً يعلم بدخالتها في موضوع الحكم وإما الخصوصية المنتفية فعلاً والتي كانت موجودة فأنه لا يقطع بدخالتها في موضوع الحكم إلا اننا نحتمل ذلك، وهذا الاحتمال هو منشأ الشك في تحقق الفعلية للحكم، إذ لو كانت هذه الخصوصية دخيلة في موضوع الحكم فإن الحكم لا يكون فعلياً جزماً بسبب انتفائها وإما لو لم تكن دخيلة في موضوع الحكم فإن الحكم يكون فعلياً جزماً لافتراض تحقق الخصوصية التي نعلم بدخالها.

وبتعبير آخر: لو كان لموضوع الحكم ثلاث خصوصيات، كالعنبية والغليان، ورطوبة العنب، والأولى والثانية نجزم بدخالتهما في الحرمة فلولا العنبية ولولا الغليان فلا حرمة جزماً، وإما الخصوصية الثالثة وهي الرطوبة التي زالت بسبب جفاف العنب وصيرورته زبيباً فمما يشك في مدخليتها فلو كان لها مدخلية فالحرمة

الزيبية منتفية جزماً ولو لم يكن لها مدخلية فهي باقية الى حالة الزيبية جزماً، إذن منشأ الشك في بقاء الحرمة هو الشك في مدخلية هذه الخصوصية.

ولو أنتفت أحدى الخصوصيتين اللتين يعلم بدخالتها في الحكم والمتحقق أحدى الخصوصيتين منهما وكذلك الخصوصية الثالثة المحتمل دخالتها في الحكم فحينئذ نستطيع القول بإن الخصوصية الثانية – المعلوم دخالتها – لو كانت متحققة فعلاً لأصبح الحكم فعلياً، وهذا هو المعبر عنه بالحكم التعليقي، فلو اتفق بعد ذلك ان تحققت الخصوصية المنتفية إلا أن الخصوصية الثالثة المحتمل دخالتها انتفت عن الموضوع قبل تحقق الخصوصية الثانية – التي كانت منتفية – فهنا يقع الشك في بقاء الحكم المعلق الذي كان معلوماً قبل تحقق الخصوصية الثانية وقبل انتفاء الخصوصية الثالثة.

ومثاله: لو كان وجوب النفقة مترتب على موضوع هو الزوجة المطيعة مع احتمال دخالة الفقر في موضوع الوجوب، وهنا نقول لو انتفت الاطاعة وكانت الزوجة فقيرة، فهنا نستطيع أن نقول: أن هذه لو كانت مطيعة لوجبت لها النفقة وهذا الوجوب يعبر عنه بالحكم التعليقي.

فلو اتفق ان تحققت الخصوصية الثانية المعلوم دخالتها في الحكم وهي الإطاعة إلا انه قبل تحققها انتفت الخصوصية الثالثة المحتمل دخلها وهو عنوان (الفقيرة) فهنا يقع الشك في بقاء الحكم المعلق الذي كان معلوماً وهو ((إن هذه الزوجة لو كانت مطيعة لوجبت لها النفقة)) ومنشأ الشك هو انتفاء الخصوصية الثالثة المحتمل دخالتها والتي كانت محرزة حين العلم بوجود الحكم المعلق، فيقع البحث في إمكان الاستصحاب، ولو أمكن أجراؤه لكان منتجاً لاثبات بقاء الحكم المعلق، أي اثبات إن هذه الزوجة لو كانت مطيعة لوجبت لها النفقة.

وبهذا يتضح الفرق بين الاستصحاب التنجيزي والاستصحاب التعليقي ففي الأول استصحاب الفعلية التي لو كانت محرزة في زمن سابق ثم طرأ الشك في بقائها بسبب انتفاء خصوصية كانت موجودة ويحتمل دخالتها في تحقق الفعلية سابقاً وهذا يؤول روحاً الى الشك في سعة دائرة موضوع الحكم.

وإما الاستصحاب التعليقي فهو عبارة عن استصحاب الحكم المعلق والذي لم يبلغ مرتبة الفعلية بسبب عدم تحقق أحد قيوده الذي لو قُدَّر له أن تحقق سابقاً لأصبح الحكم فيها فعلياً، فالمستصحب في الاستصحاب التنجيزي هو الحكم الفعلي وإما المستصحب في الاستصحاب التعليقي فهو الحكم المعلّق .

ومنشأ الشك في المعلق هو انتفاء خصوصية كانت موجودة يحتمل دخالتها في موضوع الحكم وهذا الانتفاء واقع قبل تحقق الخصوصية المعلوم دخالتها في موضوع الحكم، وهذا الشك يؤول روحاً الى الشك في سعة دائرة موضوع الحكم إلا أن الفرق بين الاستصحابين إن الأول كان متوفراً على تمام الخصوصيات المعلوم دخالتها والمحتمل دخالتها في موضوع الحكم، وهذا ما أوجب الجزم بتحقق الفعلية في المرحلة السابقة.

إما الثاني: فلم تكن تمام الخصوصيات المعلوم دخالتها متوفرة بل إن المتحقق منها هو بعضها، المعلوم دخالتها في موضوع الحكم والخصوصية المحتمل دخالتها في الموضوع وهذا ما أوجب الجزم بالقضية التعليقية وهي إن الخصوصية المفقودة لو تحققت لأصبح الحكم فعلياً.

ولا يختلف تصوير الاستصحاب التعليقي في الموضوعات أو متعلقات الاحكام عن تصوير الاستصحاب التعليقي في الاحكام، إذ كلاهما متقوم باحراز قضية تعليقية في مرحلة سابقة ثم وقوع الشك في بقائها بسبب انتفاء خصوصية محتملة الدخل في موضوع القضية التعليقية، غايته إن الجزاء في القضية التعليقية تارة

يكون حكماً واخرى يكون موضوعاً لحكم شرعي، وحينئذٍ يكون استصحابها استصحاباً موضوعياً.

ومثاله: لو كان المكلف لابساً ثوباً يحرز أنه ليس من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، فعندئذٍ يمكن من تشكيل قضية تعليقية ((لو وقعت الصلاة منه لكانت في غير ما لا يؤكل لحمة)).

ثم لو صلى في ثوب مشكوك فهل له أن يستصحب تلك القضية التعليقية وهي ((أنه لو وقعت الصلاة لكانت في غير ما لا يؤكل لحمه)).

ومنشأ الشك هو انتفاء خصوصية كانت محرزة وهي إن الثوب التي كان لابساً لها لم تكن من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، وإما ما هو لا بس فعلاً الآن فهي ثوب لا يحرز إنها مما لا يؤكل لحمه، وحينئذٍ لو كنا نقول بجريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات، فإن النتيجة هي بقاء القضية التعليقية في ظرف الشك.[1]

وقد يمثل للاستصحاب التعليقي في الموضوعات بفطرة العبد الغائب الذي أحتمل موته، فإن الموضوع هو حياة العبد المعلقة على دخول شوال، وله حكم هو وجوب الفطرة على مولاه.

فيقال: إن كان العبد حياً عند هلال شوال وجبت فطرته على مولاه فإذا شككنا في بقاء حياته عند هلال شوال استصحبناه.

وقال المحقق الرشتي (قده) بأنه حجة إلا على القول بعدم حجية التنجيزي في الموضوعات.

وأمثلة التعليقي في الأحكام، تقليد الميت أبتداءً، والبيع وقت النداء، والمثال المشهور العصير الزبيبي، فذهب بعض الى حجيته فيما ذهب الآخرون الى عدمها.

---

[1]) مصطلحات أصولية – محمد صنقور ج١ ص١٥٠-١٥٢

الإشكالات على الاستصحاب التعليقي

الإشكال الأول: عن المحقق النائيني (قده) وحاصل ما ذكره إن ما يراد استصحابه في هذا النحو من الاستصحاب احتمالات ثلاثة على جميعها لا يجري الاستصحاب.

الاحتمال الأول: أن يستصحب بقاء الجعل فيقال: إن جعل الحرمة لشرب العصير العنبي إذا غلى كان ثابتاً والآن يشك فيه، وهذا الاحتمال غير صحيح لأن التشريع والجعل يجزم ببقائه ولا يحتمل نسخه.

فالاستصحاب بناء على هذا الاحتمال لا يجري، لعدم توفر الركن الثاني، وهو الشك في البقاء.

الاحتمال الثاني: أن يقال: باستصحاب الحرمة الفعلية الثابتة للعنب وهذا غير صحيح، لأن الحرمة الفعلية لم توجد للعصير العنبي سابقاً كي تستصحب والموجود إنما هو الحرمة المعلقة وليست الفعلية لعدم فعلية موضوعها في الخارج لأن الموجود خارجاً هو أحد جزئي الموضوع دون الجزء الآخر، والموضوع مقيد بهما معاً وهما العصير العنبي، والغليان، والموجود خارجاً هو الاول دون الثاني، ومن المعلوم إن الحرمة لا يمكن أن تكون فعلية إلا بفعلية موضوعها بكلا جزئيه.

وبناء على هذا الاحتمال فإن الاستصحاب لا يجري لعدم اليقين بالحدوث إذ المفروض عدم اليقين بحدوث الحرمة بل هناك يقين بعدمها.

الاحتمال الثالث: أن يقال: باستصحاب الحرمة المعلقة حيث إن العنب كان قد تثبت له الحرمة المعلقة على الغليان وهذه الحرمة هي التي تستصحب.

وهذا باطل أيضاً لأن الحرمة المعلقة ليست مجعولة من قبل الشارع ليمكن له أن يعبدنا ببقائها، فإن المجعول للشارع هو الحرمة للعصير العنبي المغلي، وإما

الحرمة المشروطة بالغليان فليست مجعولة، وإنما نحن بعقولنا ننتزعها من ذلك المجعول الشرعي.

وبعبارة: إن الحكم المعلق ليس بحكم شرعي بل هو حكم عقلي بثبوت الحكم عند ثبوت موضوعه في الخارج بنحو القضية الشرطية، بمعنى إذا تحقق الموضوع في الخارج بتمام قيوده واجزائه تحقق الحكم، ومن الواضح إن هذا التحقق والثبوت إنما هو حكم العقل باعتباره الحاكم في ذلك لا حكم الشرع.

والجواب عنه:

أولاً: بما أجاب به صاحب الكفاية (قده): بإن الوجود المعلق هو نحو وجود مشروط، وهذا النحو من الوجود إذا تعلق به اليقين سابقاً ثم شك فيه فيستصحب، كما هو الحال في الأمر التنجيزي الذي يشك في بقائه، بلا فرق بينهما غاية الأمر بإن الأول وجود تعليقي، والثاني وجود متحقق.

وإشكل عليه: بإن الوجود المعلق لا وجود له قبل تحقق مما علق عليه، وعليه فلا يقين سابق كي يستصحب.

ثانياً: ما أجاب به الشيخ الأنصاري (قده): وهو ينحل الى جوابين:

الأول: أنه نحو وجود، وينكشف بقابليته للنسخ، وللابقاء وللايجاب والتحريم، ولو لم يكن نحو وجوده - يمكن تعلق اليقين به -، كيف كان يمكن توجيه الايجاب والتحريم الى الناس نحوه، أو نسخه أو ابقاءه؟

والثاني: لو سلمنا عدم تعلق اليقين به، ولكن تعلقه بالملازمة بين المعلق والمعلق عليه، مما لا مانع منه، فتستصحب الملازمة بين العصير العنبي، والغليان، والملازمة، حكم تنجيزي وليست معلقة فيكون استصحابها من قبيل الاستصحاب التنجيزي، الذي هو حجة لا التعليقي.

ورد: بان استصحاب الملازمة والسببية لا أثر له لأنها بنفسها غير قابلة للتنجيز، والحرمة لا ترتب عليها وإنما تترتب على ذات السبب وهو الغليان، وعليه يكون استصحابها من الأصل المثبت إذ التعبد ببقائها أثره العقلي بقاء السبب، وأثر بقاء السبب هو الحرمة.

وأجيب عن هذا الرد: بإن السببية – الملازمة – مجعولة شرعاً بنفسها وليست من الملازمة العقلية، فلولا جعل الشارع الحرمة عند غليان العصير العنبي لم تنتزع السببية.

ولك أن تقول: بان الحكم المجعول من الشارع إذا كان بلسان ((العصير العنبي المغلي حرام)) فهنا لا يمكن استصحاب الحرمة المشروطة بالغليان لأنها ليست حكماً مجعولاً للشارع، وإنما هي قضية انتزاعية من قول الشارع المتقدم.

وإن كان بلسان ((العصير العنبي إذا غلى حرم)) فإنه يمكن استصحابها لأن الحرمة المشروطة بنفسها مجعولة للشارع وليست أمراً انتزاعياً حتى يقال بعدم إمكان استصحابها.

وهذا الجواب: يواجه بان النتيجة هي الحرمة المشروطة وليست المنجزة وترتب الأخيرة على الأولى إنما تكون بواسطة الأمر العقلي، فيكون الاستصحاب مثبتاً، فتأمل.

وثالثاً: ما أجاب به المحقق العراقي (قده) وحاصله: إننا نختار الشق الثاني وهو الحرمة الفعلية، والقول بان الحرمة الثابتة حال العنبية ليست فعلية باعتبار عدم فعلية أحد قيود الموضوع خارجاً حسب الفرض.

مدفوع: بان فعلية الحكم لا تتوقف على فعلية موضوعه وتحققه في الخارج بل يكفي في صيرورة الحكم فعلياً فعلية تصور موضوعه في الذهن – ذهن الحاكم – عندما يتصور في ذهنه الموضوع بالفعل، يصير الحكم فعلياً ولا ملزم لتحقق

موضوعه فعلاً في الخارج، وبما إن الحاكم قد تصور الموضوع في ذهنه بالفعل فالحكم فعلي ومعه يجري الاستصحاب.

وقد استدل له: بأنه لا إشكال في إن المجتهدين يستصحبون بقاء الأحكام والحال إنها ليست فعلية على نحو تكون موقوفة على فعلية موضوعاتها في الخارج، إذ لو كان الاستصحاب موقوفاً على فعلية الموضوعات خارجاً لزم عدم جريان الاستصحاب لأي حكم، كما في استصحاب نجاسة الماء المتغير فيما لو زال تغيره من تلقاء نفسه، فإن المجتهد يجريه ولا يوجد أمامه ماء قد زال تغيره من تلقاء نفسه ليكون الموضوع متحققاً بالفعل خارجاً كي يكون الحكم بالنجاسة فعلياً، وهذا خير شاهد على إن فعلية الحكم لا تدور مدار فعلية الموضوع خارجاً بل تدور مدار فعلية تصور الموضوع في الذهن.

وقد نقض بذلك على المحقق النائيني (قده) الذي يرى بان فعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه خارجاً.

والجواب عنه: بان تصور الموضوع لا يكفي في صيرورة الحكم فعلياً، لأن الصورة الذهنية لموضوع الحكم إما أن ينظر إليها بما هي صورة في الذهن وإما أن ينظر إليها بما هي حاكية عن الخارج بل عينه.

فعلى الأول: فلا يكون إلا تشريع وجعل الحكم من دون تحقق للمجعول الفعلي بمجرد النظر الى صورة العصير العنبي المغلي في الذهن،فهنا لا مجعول حتى يقال بأنه كان متيقناً سابقاً والآن يشك فيه، وإنما المتحقق هو الجعل فقط، ويكون ثبوت الجعل لصورة العصير العنبي المغلي معلوماً، نعم ثبوت هذا الجعل للزائد – الصورة الذهنية للعصير الزبيبي – مشكوكاً.

وعلى الثاني: وان ينظر الى الصورة بما هي عين الخارج، بان ينظر إليها بما هي مرآة للعصير العنبي المغلي الموجود في الخارج، وفي مثل هذه الحالة وإن أمكن

تحقق المجعول الفعلي أمكن جريان الاستصحاب الى الحالة الزبيبية، إلا إن هذا يعني فعلية الحكم تدور مدار فعلية تحقق موضوعه في الخارج – غاية الأمر لا الخارج الفعلي بل الخارج الافتراضي التقديري – ولا يكفي وجوده التصوري بل لا بد من وجوده الخارجي ولو فرضاً وتقديراً، وحينئذٍ يحصل الشك في بقاء الحكم الفعلي بحرمة العصير العنبي ويجري استصحابه.

وهذا الجواب غير تام عن محاولة العراقي (قده) من جهة أنه عين ما ذكره العراقي (قده) لأن مقصود العراقي تصور الموضوع في الذهن لا تصوره بما هو هو في أفق الذهن، بل تصوره بما هو حاكٍ عن الخارج، إذ لا شك يمكن تحققه على الأول إذ الصورة إما متصورة وإما غير متصورة ولا معنى للشك في تصورها، بل متصورة إنها عين الخارج، وبها يتصور الشك في بقاء المجعول من جهة ارتباطه بالخارج، وعلى هذا فالجواب هو عين مدعى العراقي (قده) لا شيئاً آخر قباله.

هذا وأجاب الشيخ الفياض (حفظه الله) بعد إن ذهب بان مرتبة المجعول – مرتبة فعلية – ليست من مراتب الحكم لاستحالة فعلية الحكم ووجوده بفعلية موضوعه في الخارج وإلا لزم أن يكون الحكم موجوداً بالخارج وهذا خلف فرض أنه أمر اعتباري لا وجود له إلا في عالم الاعتبار والذهن، بدعوى إن الحكم مرتبة واحدة هي مرتبة الجعل وان حقيقة الاعتبار بيد المولى وجوداً وعدماً سعة وضيقاً ولا وجو له إلا في عالم الاعتبار والذهن وفعليته إنما هي بفعلية الاعتبار ووجوده في هذا العالم.

وهذا لا يتصور فيه الشك إلا من جهة نسخه.

وقد ينظر إليه من جهة اضافته الى موضوعه في الخارج تحقيقاً أو تقديراً، وهو الماء المتغير بأحد أوصاف النجاسة تحقيقاً أو تقديراً، وبهذه النظرة يتصور

الشك فيه في بقاء هذه الإضافة كما لو فرض زوال تغير الماء بنفسه وشك في ان نجاسته باقية أو زائلة، وفي مثله لا مانع من جريان الاستصحاب[١].

وفيه: أولاً: أنه لا معنى لكون الحكم مرتبة واحدة هي مرتبة جعله واعتباره، لأنه في هذه المرتبة لا يؤثر في جعل الداعي عند المكلف ولا يستلزم حكماً عليه، بل يكون جعله بلا موجب، وهو لا يصدر من الحكيم.

ولو كان قد قال بان للحكم مرتبة واحدة هي مرتبة الفعلية لكان للوحدة وجه من جهة ارتباطه بالمكلف بعثاً وزجراً.

ثانياً: أنه تكلف بيان ارتباط الحكم بالخارج من جهة اضافة الحكم الى موضوعه في الخارج تحقيقاً أو تقديراً، فان الاضافة إما هي من مراتب الحكم وإما هي ليست من مراتب الحكم ولا ثالث.

فإن كانت من مراتب الحكم، فصار للحكم مرتبتان، مرتبة الجعل ومرتبة الفعلية وإن لم تكن من مراتب الحكم فيفترض إن الشك غير متصور فيها، إذ الحكم على هذا مرتبة الجعل حسب، ولاشك متصور فيها، فهذا الجواب إما أن يرجع لتصوير العراقي (قده) مع اضافة سأذكرها بعد قليل، وإما أن يعترف بمرحلتين للحكم، هي جعل ومجعول، وهي محاولة النائيني والخوئي والشهيد الصدر (قدهم).

هذا مضافاً الى إن الاضافة ليس حكماً شرعياً قابلاً للتنجيز والتعذير ليمكن ان يعبدنا الشارع بها.

ولعل الذي اوقع الاصوليين بهذا الاختلاف هو تصورهم لجعل من دون مجعول، وقد مر أنه غير ممكن، أو الجعل لا يتعقل من دون مجعوله غاية الأمر إن هذا المجعول قد يكون متحققاً خارجاً، وقد يكون مقدراً خارجاً حين جعل الحكم، ومن هنا أضطر المجيب الأول الى الانتقال من تصور الموضوع ذهناً الى تقديره

---

[١] المباحث ج١٢ ص٣٠٧-٣٠٧

وفرضه خارجاً، فيما أضطر الشيخ الفياض الى القول باضافته خارجاً تحقيقاً لتحقق موضوعه أو تقديراً إذا لم يكن موضوعاً متحققاً، وأنت كما ترى لا داعي لهذه التطويلات، لو قيل بان الجعل متضمن للمجعول ولو تقديراً.

إذن هذان الجوابان غير دافعين لاستدلال العراقي (قده)، والعراقي في قوله، بان صيرورة الحكم فعلي مجرد تصور موضوعه في الحكم إنما هو من جهة أنه لا جعل بدون مجعول، فكان تصوره في ذهن الحاكم ضرورياً وإلا لا جعل، إذ لا يعقل جعل بلا مجعول.

ولكن هذا المجعول، من جهة اضافته الى الجاعل فهو تصوري، ومن جهة اضافته الى المحكوم – المكلف – فهو خارجي على التقديرين، تحقيقي أو تقديري، والفعلية نسبتها الى المحكوم لا الى الحاكم، وبه نعرف ما في كلام العراقي (قده) من الخلط بين الفعلية المنسوبة الى الحكم والفعلية المنسوبة الى المكلف، وما يكفي تصورها هي الأولى، وما يراد منها هي الثانية.

وإما تصوير صورة الماء المتغير في ذهن المجتهد بما هي عين الخارج تحقيقاً أو تقديراً لأنه مكلف وليس مشرع، فما تصوره هو الفعلية المنسوبة الى المكلف، وما يتصوره الجاعل هي الفعلية المنسوبة إليه، واحدهما غير الآخر ، وبه يعرف ما في جواب السيد الشهيد والشيخ الفياض في الخلط، فإن المجتهد ليس بمشرع ولا جاعل للحكم.

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) من إن الحكم التعليقي حكم معلق على الشرط وراء تعليقه على موضوعه المقدر وجوده في الخارج، مثلاً موضوع حرمة العصير العنبي، الغليان شرط لها لا أنه جزء من موضوعها، لأن موضوعها ليس مركباً من جزئين أحدهما العصير في حال العنب والآخر الغليان بل

الموضوع المأخوذ المقدر الوجود في الخارج في لسان الدليل هو العصير العنبي والغليان شرط لحرمته لا أنه جزء الموضوع.

والحرمة المشروطة وإن لم تكن فعلية قبل حصول شرطها وهو الغليان إلا إن الشك ليس في بقاء الحكم الانشائي في موضوعه الكلي اللحاظي لا الخارجي حتى يقال بان الشك في بقاء الحكم الكلي وهو الحكم المجعول في مرحلة الجعل للموضوع المقدر وجوده في الخارج لا يتصور إلا من جهة الشك في نسخه.

واجاب عنه الشيخ الفياض: بعد أن بينه أنه لا شك في مرحلة الجعل لأنه لا يتصور فيها إلا من جهة الشك في النسخ، والشك في المقام إنما هو في الحكم الجزئي الانشائي على اساس إن حرمة العصير العنبي مجعولة في الشريعة على نحو القضية الحقيقية وهي تنحل بانحلال موضوعها خارجاً فتثبت لكل فرد من أفراد العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه من الافراد المقدرة والموجودة في الخارج، ومن الواضح إن الثابت لكل فرد الحرمة الجزئية لا الحرمة الكلية، وعلى هذا فإذا صار العنب زبيباً والزبيب هو امتداد للعنب فبطبيعة الحال يشك في بقاء الحرمة الجزئية له في هذه الحالة، وهي حالة الزبيبية إذا غلى.

أولاً: إن الفقيه في الشبهات الحكمية يقوم بجريان الاستصحاب في الحكم الكلي ولا يتصور جريانه في الحكم الجزئي إلا في موضوع موجود في الخارج حقيقة وشك في بقاء حكمه بسبب أو آخر بل المستصحب فيه أيضاً الحكم الكلي، فان المنظور هو استصحاب طبيعي الحكم لطبيعي الموضوع لأن الخصوصية الشخصية غير دخله في ثبوت الحكم له.

وإما في المقام: فلا يكون المستصحب حكماً جزئياً لموضوع جزئي ضرورة إن الفقيه فرض وجود العصير العنبي في الخارج وثبوت الحرمة له إذا غلى ثم فرض صيرورة العنب زبيباً وشك في بقاء الحرمة الثابتة في حالة العنبية له إذا غلى، ومن

الواضح إن هذا الاستصحاب لبقاء الحرمة الكلية لموضوع كلي مفروض الوجود في الخارج، وهذا الاستصحاب إنما يكون من استصحاب بقاء الحرمة الجزئية فيما إذا كان عنب معين موجود في الخارج وصار زبيباً وشك في بقاء حرمته، ولكن هذا خارج عن محل الكلام للفقهاء لأن محل كلامهم إنما هو في جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية والمفروض إن الشبهة في المقام حكمية فلا محالة يكون المستصحب حكماً كلياً لا جزئياً.

وثانياً: لو سلم إن المستصحب حكم جزئي إلا أنه معلق على أحد جزئي موضوعه وهو الغليان، باعتبار أنه إما جزء أو قيد للموضوع وحرمة العصير العنبي معلقة على الغليان في الخارج، والحرمة المعلقة لا وجود لها بدون وجود ما علق عليها وإلا لزم الخلف، والموجود إنما هو الملازمة بين ثبوت الغليان في الخارج وثبوت الحرمة فيه، وإما طرفاها فهل هما ثابتان أو لا فالملازمة لا تدل على ذلك وحيث إن الغليان غير موجود فالحرمة أيضاً غير موجودة، وإلا لزم وجود المعلول قبل وجود علته والمسبب بدون وجود السبب والمعلق بدون وجود المعلق عليه.

ولا معنى لاستصحاب بقاء الملازمة إذ لا وجود لها تقديراً ولا تحقيقاً، فالإشكال غير وارد.[1]

ولنا تعليق على توجيه كلام الشيخ الاصفهاني، وجواب على كلام الشيخ الفياض (حفظه الله).

إما التعليق على توجيه كلام الأصفهاني على ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) فان مراد الأصفهاني (قده) هو الانتقال من حكم الجزئي الى الحكم الكلي استقرائياً، فان الحكم الثابت لكل فرد من أفراد الموضوع هو الحرمة الجزئية، والتي يشك فيها حين تحول الموضوع الى الزبيب، حيث الموضوع هو نفس الذات

[1]) المباحث ج١٣ ص٣١٤- ٣١٣

بدون ملاحظة الحالة الطارئة عليها، والشرط هو واسطة في ثبوت الحكم للموضوع، فإذا شك في بقاء الحكم الجزئي لتحول العنب الى زبيب شك في بقاء الحرمة الجزئية فنستصحب.

وإذا استصحبت الحرمة لكل فرد من أفراد موضوعها، فيثبت الاستصحاب للحكم الكلي المستنتج مع هذه الجزئيات.

وبهذه الطريقة قد تخلص الشيخ الأصفهاني (قده) من إشكال عدم تصور الشك في الحكم المجعول إذا كان كلياً، وعبارته تشعر بذلك ((إلا إن الشك ليس في بقاء الحكم الانشائي في موضوعه .... الخ))

وعلى هذا البيان لا معنى لجواب الشيخ الفياض الأول.

وإما الجواب على كلام الشيخ الفياض (حفظه الله) الثاني.

إن الحكم المعلق على شيء ليس عدماً محضاً، ضرورة تعلق الجعل به وأنه متعلق لليقين، وإن المعتبر في الاستصحاب هو فعلية الشك واليقين وكون المتيقن ذا أثر شرعي في زمن الشك أو منتهياً إليه، فلو فرض تعلق اليقين على أمر معدوم يكون ذا أثر شرعي في زمان الشك يجري الاستصحاب فيه بلا إشكال، والمقام إن اليقين متعلق بقضية تعليقة شرعية موضوعها العنب، وشك في بقائها بعد صيرورته زبيباً، والتعبد ببقاء هذه القضية الشرعية يكون ذا أثر شرعي هو حرمة العصير إذا غلى.

وقوله وإن الغليان غير موجود فالحرمة كذلك وإلا لزم وجود المعلول قبل وجود علته، فمردود لأن المعلول هنا ليس هو الحرمة الفعلية التنجيزية بل هو الحرمة التعليقية، ووجودها تام بعد وجود تمام موضوعها إذ موضوعها هو العنب، وإما الغليان فهو شرط لها، فالحكم هنا غير فعلي وقد فرضه الشيخ فعلياً.

ففي كلامه خلط بين الحرمة التعليقية والتنجيزية، وتوهم برجوع القضية التعليقية الى التنجيزية لباً،ورجوع الشرط الى قيدية الموضوع، ضرورة إن الحكم والموضوع في التعليقية مخالف لهما في التنجيزية فان الموضوع في الأولى هو ذات الموضوع والشرط واسطة لثبوت الحكم والحكم غير فعلي، فأين أحدهما من الأخرى.[1]

ولكن: يرد على ما ذكره الأصفهاني (قده) على البيان الذي قدمناه بان اندراج كل جزئي أو فرد من أفراد موضوعه فيه فيما لو ترتبت آثار المندرَج كل آثار المندرَج فيه، وحيث اختلاف الآثار من جهة وقوع الشك في المندرَج وعدم وقوعه فيه، فجريانه في المندرَج لا يلازم جريانه في المندرج فيه.

أو يقال: بان ما ذكره من أفراد الموضوع المحققة و المقدرة هي مصاديق للمكلف به غاية ما توجب اسقاط التكليف، ولكن ليس بخصوصياتها الفردية هي المكلف به عينها، فمثلاً ليس موضوع الاستصحاب هو الماء الموجود في الحوض خارجاً بل موضوع التكليف هو طبيعي الماء في الحوض وهذا الماء الخارجي في الحوض هو مصداق له.

ويرد عليه: بان استصحاب الأفراد لا يثبت استصحاب الكلي إلا بالملازمة العقلية، فتأمل.

الإشكال الثالث: ما ذكره الاخوند (قده) في تعليقه على رسائل الشيخ الأنصاري (قده) وحاصله:

إن الغليان في مثال العنب تارة يؤخذ قيداً أو شرطاً للحرمة وأخرى يؤخذ قيداً للحرام مع كون الحرمة فعلية نظير ما إذا كان القيد للواجب دون الوجوب، غاية الأمر إن قيود الحرام لا مانع من أن تكون غير اختيارية إذ لا يلزم منه

---

[1]) الاستصحاب ص١٣٦ السيد الخميني (قده)

التكليف بغير المقدور بينما قيود الواجب لا بد أن تكون اختيارية، وإلا فلا بد أن تكون قيداً للوجوب أيضاً وإلا لزم التكليف بغير المقدور كما هو واضح.

وعلى هذا فإذا كان الغليان قيداً للحرام دون الحرمة فالحرمة فعلية، والحرام حصة خاصة من شرب العصير العنبي وهو شرب العصير العنبي المغلي، وحينئذٍ فإذا صار العنب زبيباً فيشك في بقاء الحرمة الى الحالة الزبيبية، فلا مانع من استصحاب بقاء حرمته الى هذه الحالة.

ولكنه ذكر (قده) بان هذا الاستصحاب تنجيزي لا تعليقي لأن الحرمة فعلية ولا تكون متعلقة على الغليان، لأنه قيد للحرام لا للحرمة، وهذا خارج عن محل الكلام.

وأشكل عليه: بان الحرمة وإن كانت فعلية وغير مشروطة بالغليان ولا بوجود العنب في الخارج، فان حرمة شرب العصير العنبي المغلي فعلية وإن لم يكن العصير العنبي المغلي موجوداً في الخارج كحرمة شرب الخمر فانها فعلية سواءً وجدت الخمرة خارجاً أم لم توجد، لأن الاحكام التحريمية من هذه الناحية تختلف عن الأحكام الوجوبية إذ الأولى لم تجعل بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج بل هي مجعولة بنحو القضايا الفعلية لموضوعاتها، مثلاً العرف يفهم من (لا تشرب الخمر) حرمة شربها فعلاً وإن لم تكن الخمر موجودة في الخارج شريطة أن يكون قادراً على شربها ولو بايجادها في الخارج.

وإما الاحكام الوجوبية فهي مجعولة بنحو القضايا الحقيقية لموضوعاتها المقدرة وجودها في الخارج، ولهذا لا تكون فعلية إلا بفعلية موضوعاتها في الخارج.

والمقام إن حرمة شرب العصير العنبي المغلي فعلية قبل وجود الغليان في الخارج شريطة أن يكون المكلف قادراً عليها ولو بالقدرة على ايجادها.

فإذا فرض إن العنب صار زبيباً، والزبيب هو امتداد للعنب فلا محالة يشك في بقاء حرمة العصير العنبي المغلي للزبيب وعليه لا مانع من استصحابها.

فإن قلت: بان الاستصحاب لا يجري من جهة أخرى وهي إن الشك لا يكون في بقاء الحرمة المجعولة بل في مقدارها، بتقريب إن المكلف لا يدري إن الحرام هل هو شرب العصير العنبي المغلي فقط أو الأعم منه ومن العصير الزبيبي المغلي؟ وهذا من الشك في مقدار المجعول وامتداده، والمرجع فيه هو استصحاب عدم الجعل الزائد، عدم جعل الحرمة الزائدة على حرمة العصير العنبي المغلي.

قلت: إن لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية أصلاً، لوجود الإشكال في جميع مواردها، فإذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه فالرجوع في هذا الشك الى الشك في مقدار المجعول، وإن المجعول لنجاسة الماء المتغير، هل هو في تغيره بالفعل فقط أو الأعم منه ومن الماء الزائل تغيره بنفسه، وحينئذٍ فلا مانع من جريان استصحاب بقائها له.

ومن هنا ذكر السيد الخوئي (قده) من ان استصحاب بقاء المجعول وإن كان جارياً في نفسه إلا أنه معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد، فمن أجل ذلك يسقط للمعارضة لا من جهة عدم وجود المقتضي.

وقد مر بان شيخنا الفياض (حفظه الله) يقول بعدم جريان استصحاب بقاء المجعول لا من جهة المعارضة بل من جهة أخرى، فأنه لا يجري من جهة عدم إحراز الكبرى لأنه لا يثبت الكبرى إلا على القول بالأصل المثبت، فلا يجري استصحاب بقاء المجعول ويجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض.

وقد علقنا عليه سابقاً، بأنه مبني على التفكيك بين الجعل والمجعول حيث لاحظ الجعل دون المجعول في أحد الاستصحابين وعكس الأمر في الآخر وهذا

غير معقول إذ لا معنى لجعل بدون مجعول، ولعل هذا هو مراد السيد الخوئي (قده) من قوله بان الأثر يترتب على ضم الكبرى الى الصغرى.

وعليه فان استصحاب عدم الجعل الزائد لا يجري لعدم اليقين السابق، لأن عدم الجعل يعني عدم جعل ومجعول معاً، وهو غير متيقن سابقاً لما ذكر بأنه لا يتحقق جعل بلا مجعول.

وإما استصحاب بقاء المجعول - مجعول بشرط تحقق الجعل - فأنه يجري بلا معارض لو كان القيد حيثية تعليلية لا تقييدية.

الإشكال الرابع: ما ذكره السيد الشهيد (قده) على ما في البحوث، من التفصيل بين ما إذا كانت قيود الموضوع مأخوذة في عرض واحد وإما إذا كانت مأخوذة بعضها في طول البعض الآخر.

(بيانه): إن القيود المأخوذة في موضوع الحكم في لسان الدليل مفروضة الوجود قيود للحكم وشروط له في مرحلة الجعل ولاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ ولا برهان على اناطة الحكم بتلك القيود جميعاً في عرض واحد إذ كما يمكن ذلك يكفي اناطته ببعضها في طول اناطته بالبعض الآخر.

وفي المقام: كما يمكن أن تكون اناطة الحرمة بخصوص العنب في عرض اناطتها بالغليان، يمكن ان تكون اناطتها بالغليان في طول اناطتها بالعنبية، بمعنى أن يكون العصير العنبي موضوعاً للحرمة، المشروطة بالغليان، بان يكون ارتباطها بالموضوع في مرتبة متقدمة على ارتباطها بالشرط بحسب مقام الثبوت.

وفي مقام الإثبات إن كان الوارد في لسان الدليل ((يحرم العنب المغلي)) أو ((العنب المغلي حرام)) كان ظاهراً في اناطة الحرمة بكلا القيدين في عرض واحد، وإما إذا كان لسان الدليل ((العنب إذا غلى حرم)) فإن الموضوع هو العنب والشرط هو الغليان، وهو في طول اناطة الحرمة بالعنبية، وكذلك إذا كان

الدليل بنحو القضية الحملية ((العنب يحرم المغلي منه)) فأنه يدل على إن اناطة الحرمة بالغليان في طول اناطتها بالعنبية.

وعلى هذا فان انيطت الحرمة بكلا القيدين في عرض واحد، فما أفاده المحقق النائيني (قده) من عدم جريان الاستصحاب في المسألة صحيح، لأن الوارد في الدليل القضية الحملية، وعلى هذا فالقضية الشرطية منتزعة من جعل الحكم وليست هي الحكم المجعول.

وإما في الحالة الثانية: أي كانت اناطتها بنحو الطولية وإن المولى جعل العنب موضوعاً للحرمة المشروطة بالغليان، فلا مانع من جريان الاستصحاب في نفس القضية الشرطية لأنها مجعولة من قبل الشارع بما هي شرطية ومرتبة على عنوان العنب فالعنب موضوع للقضية الشرطية حدوثاً يقيناً ويشك في استمرار ذلك بقاءً فيستصحب تلك القضية الشرطية، ويكون حالها حال الحرمة الفعلية المستصحبة في سائر الشبهات الحكمية من غير فرق بين أن يكون جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية بمعنى استصحاب الحكم الجزئي بعد فعلية موضوعه في الخارج أو بمعنى استصحاب الحكم الكلي الذي يفترضه المجتهد بافتراض موضوعه الكلي واجراء الاستصحاب فيه.

وملخص القول: بان القضية الشرطية المجعولة في المقام شرعاً المترتبة على موضوعها حالها حال الحرمة المترتبة على موضوعها عند الشك في بقائها من حيث تمامية أركان الاستصحاب فيها.[1]

وعلق عليه الشيخ الفياض: بأنه ماذا يريد بالقضية الشرطية المجعولة إن أراد جعل الحرمة المشروطة بالغليان للعنب باعتبار إن مدلول هذه القضية الشرطية جعل الحرمة للعنب مشروطة بالغليان.

---

[1]) بحوث في علم الأصول ج٦ ص٢٨٨

فيرد عليه: إن الحرمة المشروطة لا وجود لها قبل وجود شرطها وهو الغليان حتى يستصحب بقائها للزبيب، لأن الموجود هو الملازمة بين الشرط والجزاء – الغليان والحرمة – وسببية الشرط للجزاء، وعلى هذا فلا فرق بين أن تكون اناطة الحرمة بكلا القيدين في عرض واحد أو اناطتها بالغليان في طول اناطتها بالعنبية، ضرورة إن القضية بكلتا صيغتيها تدل على إن المجعول في الشريعة المقدسة هي الحرمة المشروطة والمعلقة ولها ملاك ملزم لوضوح ان اختلاف صياغة القضية اثباتاً لا يؤثر في الواقع ولا يغيره لأن تحقق الحرمة المشروطة بما لها من المبادئ منوط بكلا القيدين معاً وهما العنبية والغليان سواءً أكانا مأخوذين في عرض واحد أو أحدهما في طول الآخر فان تحققها على كلا التقديرين منوط بتحققهما معاً.

وإن أريد بها جعل الملازمة بين الغليان وثبوت الحرمة فيرد عليه: بان الملازمة في نفسها أمر تكويني غير قابل للجعل شرعاً والقابل له انما هو منشأ انتزاعها أو سببية الغليان.[1]

وفيه: يمكن اختيار الشق الأول ولا يرد عليه ما ذكر، ويمكن اختيار الشق الثاني وإيراده مدفوع.

أما الشق الأول: ان القضية الشرطية بما هي قضية شرطية موجودة في عالم جعلها واعتبارها، وهذا الجعل شرعي وليس بعقلي، وما دام شرعياً فيمكن جريان الاستصحاب فيها كغيرها من الأحكام الفعلية المجعولة.

نعم يرد عليها: بان هذه الحرمة إنما هي في مرتبة الجعل ولا شك فيه لأن الشك لا يتصور فيه إلا من ناحية النسخ، وإما في مرحلة المجعول أي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فلا وجود لها فيه لأن وجودها منوط بوجود طرفيها.

---

[1]) المباحث ج١٣ ص٣١٩

وقد دفع هذا الإشكال فيما تقدم من المباحث وقلنا بان هذا الإيراد مبني على التفكيك بين الجعل والمجعول، وهو غير معقول.

لأن الجعل هو المجعول باعتبار وهو غيره باعتبار آخر، وان تنجز الحكم لا يتوقف على صيرورته فعلياً كي يشكل بان اثبات الفعلية بالاستصحاب للحرمة المشروطة من الأصل المثبت، بل يكفي في التنجز للحكم وصوله وتحقق صغراه، والمفروض وصوله بواسطة الاستصحاب وكذلك صغراه وهي ثابتة بتحقق كون الزبيب يغلي بالنار، ومع ضم الأول الى الثاني تتنجز الحرمة ولا يلزم من ذلك كون الاستصحاب مثبتاً وإنما يلزم منه ذلك لو كان ثبوت التنجز بحاجة الى إثبات لكون الحكم فعلياً في المرحلة الأولى، بخلاف إذا لم يحتج الى ذلك، فأنه حينئذ لا يلزم محذور الأصل المثبت.

واعترض السيد الهاشمي في هامش البحوث: إن هذا الكلام إنما يتم في احراز الكبرى بمعنى الارادة التشريعية التي هي روح الحكم المبرَز بالخطاب وواضح أنه في المقام لا توجد ارادة تشريعية أخرى بازاء القضية الشرطية الاعتبارية، وإنما هناك ارادة واحدة منوطة بمجموع القيدين، وإما القضية الشرطية فمحض صياغة في مرحلة الاثبات فاحرازها ليس احرازاً للكبرى المنجزة عقلاً.

وفيه: ان كون الارادة منوطة بكلا القيدين مما لا اشكال فيه ولكن نحو الاناطة مختلف بينهما إذ على خطاب فاحدهما مقوم للموضوع وعلى الآخر فهو مقوم للحكم وليس للموضوع، ومن هنا يحصل الشك في الثاني دون الأول فيجري الاستصحاب لتمامية اركانه دون الأول إذ لا شك فيه.

مع إن الارادة التشريعية إنما يكشف عن نحوها الخطاب، وابراز بوضعية هو ما يحدد نحو هذه الارادة إما اصلها فنعم لا يؤثر بنوعية الخطاب فيها.

وما ذكر من اختلاف الصياغة لا يؤثر واقعياً في كون الحرمة منوطة بكلا الأمرين، فهو صحيح ولكن الصياغة كاشفة عن وضعية التعليق، والا فالمسألة ليست تفنناً بالعبارة كما يفعله أهل اللغة والبيان، ومن الواضح إن الغليان على الصياغة ((العنب المغلي حرام)) حيثية تقييدية، وإما على الصياغة ((العنب إذا غلى)) حيثية تعليلية، وفي مثلها يجري الاستصحاب.

أما الشق الثاني: فهو غريب لأن الملازمة بين الغليان والعنب والحرمة ليست تكوينية، بل هي شرعية ولولا إن الشارع قد جعلها فهي ليست موجودة ولو كانت تكوينية لو وجدت سواءً جعلها الشارع أم لم يجعلها، ومثل هذه الملازمة تكويناً غير موجودة.

ولك أن تقول، بان تكوينية الملازمة في طول جعلها شرعاً إلا أنها قبل الجعل الشرعي ليقال بعدم تعلق الجعل بها، والشيخ يفترضها قبل الجعل مع أنه لا ملازمة قبله تكويناً.

ولو فرض وتنزلنا إن الملازمة تكوينية بين الغليان والحرمة كما أفاده الشيخ فان الجعل الشرعي حينئذٍ لا يتعلق بوجودها التكويني بل يتعلق بوجودها الاعتباري وهذا الوجود قابل للجعل الشرعي، والشارع لا يريد بالجعل إيجاد الملازمة بل يريد اعتبارها شرعاً، وهذا يكفي في تمامية أركان الاستصحاب.

هذا، ويرد على السيد الشهيد (قده): بان ما ذكره هو عين ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) مع فارق كون بيانه فنياً لا كما ذكره الأصفهاني (قده).

الاستصحاب الاستقبالي

والمراد به كما تقدم هو ما يكون المتيقن فعلياً ويكون المشكوك استقبالياً كما لو كان المكلف على يقين بشيء فعلاً ويشك في استمراره لما يستقبل من الزمان وهو يشترك مع الاستصحاب الاعتباري في تأخر المشكوك على المتيقن إلا ان الاختلاف بينهما من جهة ان الحالة المألوفة هي فعلية متعلق الشك وماضوية متعلق اليقين، وإما في الاستصحاب الاستقبالي فان الحالة الفعلية للمكلف هي اليقين بالشيء والشك فيه متأخراً.

ولم يتعرض له في الكفاية والرسائل، ولكن ذكره شريف العلماء ومحجة الطهراني وفي بحر الفوائد للاشتياني، والمحقق النائيني في بحثه عن المقدمات المفوتة.

وقد ذكر بعض المعاصرين: بان اركان الاستصحاب إثنان اليقين السابق على الشك في بقاء المتيقن والشك اللاحق له، وكلما تحقق الركنان وكان له أثر شرعي جرى الاستصحاب في الحالات التالية:

١) المتيقن والمشكوك ماضويان بالنسبة لحال الأثر الشرعي.

٢) مستقبلان.

٣) اليقين في الحال والشك في الاستقبال، ولا رابع باليقين ماضياً والشك مستقبلاً للزوم فصل زمان اليقين عن زمان الشك، ولا خامس باليقين والشك في الحال لأن احدهما غير الحال.

وقد مثل للأول: بان زيداً كان حياً قبل عشر سنوات، وكان ميتاً قطعاً قبل خمس سنوات، والآن حصل باليد أموال لزيد، فالى متى ينفق الولي على زوجته وصغاره؟

وللثاني: باستصحاب بقاء وقت الصلاة الصبح أول الليل الى الساعة السادسة التي يشك في طلوع الشمس فيها، فجعل توقيت الساعة فيها.

وللثالث: البدار لذوي الأعذار من جبيرة أو من كان تكليفه التيمم لعدم وجدانه الماء أو كونه ضررياً عليه، ونحو ذلك من الصلاة الاضطرارية والكفارة المترتبة.

ولنا عليه تعليق:

بما ذكره من القسم الأول غير واضح لكونه من الاستصحاب الاستقبالي، بل هو من الاستصحاب الاعتيادي، نعم أثره في المستقبل، لا إنه من الاستصحاب الاستقبالي لكون الشك ليس استقبالياً.

نعم هو استقبالي بلحاظ حال اليقين،أي استقبالي نسبي لا أنه استقبالي على ما هو المعروف عندهم.

وما ذكره من المثال الثاني، من استصحاب وقت الصلاة أيضاً لا يلائم حد الاستصحاب الاستقبالي اليقين والشك من حيث متعلقها استقباليان لا أن أحدهما فعلي والآخر استقبالي.

نعم ما ذكره من المثال الثالث: يتوافق مع الاستصحاب الاستقبالي ويأتي فيه أنه استقبالي نسبي بلحاظ اليقين، لا استقبالي فعلاً مضافاً الى ما ذكره السيد الخوئي من ان الأثر ينبغي ترتبه حين اجراء الاستصحاب.

وقد استدل له:

١) التمسك باطلاق كبرى التعليل في الروايات، فإن اليقين لا يرفع بالشك، فإنها شاملة لموارد الاستصحاب الاستقبالي.

فإن قلت: إن أكثر ما استدل عليه للحجية من الروايات تفترض فعلية المشكوك وتقدم المتيقن كما في المضمرة الأولى لأنك كنت على يقين فشككت.

فأنه يقال: عدم انحصار الاستدلال بها، وعدم شمولها للاستصحاب الاستقبالي، لكون الشك مستقبلياً واليقين فعلياً، ولو (للانصراف) لا يمنع شمول غيرها مثل ((اليقين لا يدفع بالشك))

ولكن هذا الجواب غير تام لظهور الباء في فعلية الشك لا استقباليته ليقال بشمول هذا النص له.

ومثله يأتي في الكبرى الأخرى، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

٢) فهم عدم الخصوصية للزمان في اجراء اليقين حال الشك.

وفيه: أنه منقوض بالاستصحاب القهقرائي، حيث لم يقل أحد بحجيته.

٣) ما ذكرناه في ما سبق من الاستدلال عليه ببعض فقرات الصحيحة الثالثة، ولا يدخل الشك باليقين وغيرها، ويؤيده اجراء الاستصحاب الاستقبالي من الفقهاء في فتواهم، أنظر المسألة (٢٦) من العروة أول صلاة الجمعة والقيام مسألة (٢٢).

وقد استدل البعض على عدم جريانه:

أولاً: الانصراف للروايات الى استصحاب الحالة السابقة الى الحاضر وربما يؤيده بأنه لا يبدر غيره في الذهن.

وفيه: أنه انصراف متأخر عن زمن النص، وقد حصل في طول ارتكاز ان الاستصحاب هو لليقين السابق واسراؤه للحال الحاضر، وليس انصرافاً ناشئاً من نفس الالفاظ.

وإن في الروايات ما لا انصراف له، ((اليقين لا يرفع بالشك)).

ثانياً: أنه من الاستصحاب المثبت، لأن الحكم مترتب على العاجز عن الطبيعة في تمام الوقت، أو الى آخر العمر واثباته لكل جزء من باب اللازم العقلي.

ويدفع: بأنه لو فرض أنه من المثبت فان خفاء الواسطة يجعل العرف ينتقل من عجز مجموع الآنات – الثابت بالاستصحاب – الى العجز عن الطبيعة عرفاً.

وثالثاً: تقييد العجز عن الطبيعة في مقابل العجز عن الافراد الخارجية في تمام الوقت – بحيث يكون تمام الوقت ظرفاً لا قيداً – غير واضح إذ المستفاد من أدلة العجز عن الطبيعة (متعلقات الاحكام) بما هي مرآة عن الافراد لا بما هي طبيعة.

ولك أن تقول: العجز عن الطبيعة الموجودة في الخارج وهي ليست إلا الافراد.

فالاستصحاب الاستقبالي ليس مثبتاً، فلا مانع من جريانه.

في استصحاب الكلي

المتيقن السابق إما أن يكون كلياً في ضمن فرد ثم شك في بقائه ومتعلق الشك إما هو الفرد وإما هو الكلي، والشك في بقاء الفرد إما أن يكون من جهة الشك في بقائه، وإما أن يكون من جهة الشك في تعيين الفرد وتردده بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع كذلك، وإما من جهة الشك في تحقق فرد آخر مع الجزم بارتفاع الفرد المتحقق سابقاً.

فهذه أقسام ثلاثة لاستصحاب الكلي، وهناك قسم رابع اضافه السيد الخوئي (قده) أشرنا إليه في التعليقه وسنشير إليه بعد ذلك.

ثم إن المستصحب الكلي سواءً أكان حكماً شرعياً أم موضوعاً لحكم شرعي، والأول من قبيل طبيعي الوجوب وجامع الحكم التكليفي الأعم من الوجوب والاستحباب أو جامع الحكم الإلزامي الأعم من الحرمة والوجوب، والثاني، مثل جامع الحدث الأعم من الحدث الأصغر والأكبر.

ثم إن المستصحب الكلي لا يفرق فيه بين أن يكون من قبيل العناوين المتأصلة كالجواهر والأعراض أو من قبيل الاعتبارات كالأحكام الشرعية، أو من قبيل العناوين الانتزاعية والتي تنتزع من اضافة شيء لآخر كالفوق والتحت وغيرهما.

والمصحح لجريان الاستصحاب في الكلي هو تمامية أركان الاستصحاب فيه أو عدم تماميتها.

ما هو الكلي المراد استصحابه هنا

ليس المراد بالكلي هو المفهوم الذهني الذي وعاءه الذهن فأنه لا يصلح أن يكون موضوعاً للحكم أو مصباً للاستصحاب حتى يترتب عليه الأثر الشرعي، مع إن هذا المفهوم بقيد كونه في وعاء الذهن هو جزئي حقيقي وليس أمراً كلياً.

وأما بلحاظ انطباقه على أفراده في الخارج بقطع النظر عن وجوده في الذهن فهو كلي إلا أن الأثر هنا مترتب على الفرد لا على الكلي بما هو فيكون مصب الاستصحاب الفرد لا الكلي.

بل المراد منه الوجود المنتشر – وهو ما يعبر عنه بالسعي – وإن الكلي موجود بوجود أفراده على حد نسبة الابناء المتعددين للآباء المتعددين، لا كما نسب الى الرجل الهمداني وإن نسبة الكلي الى أفراده نسبة الأب الواحد الى الابناء المتعددين لأنه غير معقول على ما حقق في محله.

وهذا الوجود المنتشر ليس المراد منه الوجود الخارجي إذ هو على هذا مساوق للتشخص ولا يعقل انطباقه على وجود آخر في الخارج فضلاً عن انطباقه على وجودات متعددة.

وإن أريد به المفهوم الذهني – الوجود الذهني – فيرد عليه ما تقدم إذن مال المراد منه؟

المراد منه المضاف الى الماهية الكلية كوجود الإنسان في مقابل وجود فرد منه كزيد، فان الوجود المضاف الى الكلي – كالانسان – فهو وجود منتشر يصدق على جميع افراد الانسان في الخارج، وتكون نسبته إليها نسبة الآباء الى الابناء المتعددين.

والمحصل إن الاضافة إما الى الماهية الكلية كوجود الإنسان، وحينئذ تكون في دائرة منتشرة واسعة ولا تستلزم الاقتران بشيء من الخصوصيات الفردية، وإما الى الفرد بخصوصياته الفردية المتشخصة في الخارج والمراد من استصحاب الكلي استصحاب الاضافة الأولى، كاستصحاب وجود الانسان في البيت مثلاً أو وجود الحيوان في المعلف.

واستصحاب الاضافة الثانية هو استصحاب الفرد كوجود زيد أو عمر.

وبعبارة: إن المراد من الكلي هنا الذي يراد استصحاب هو ما كان مرآة للخارج مع خلوه عن جميع الخصائص الفردية ومقدمات الوجود الشخصي.

في أصل جريان استصحاب الكلي

فقد يعترض على جريانه في الأحكام وفي الموضوعات الخارجية.

أما الاعتراض على الأول، حيث اعترض على استصحاب الكلي على مبنى جعل أو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في اثبات آثاره وهو المعبر عنه عندهم بجعل الحكم المماثل للمستصحب لأن الكلي على هذا الرأي – وهو الجامع – لا يمكن جريان الاستصحاب فيه إما:

أولاً: إن الكلي هنا ليس بحكم شرعي بل هو عنوان له وفانٍ فيه ومشير إليه وعليه لا يمكن جعل الحكم المماثل للمستصحب بالاستصحاب فإن هذا الجعل إنما يكون إذا كان المستصحب حكماً شرعياً.

وثانياً: أنه لا يمكن جعل الكلي بحده وايجاده بغض النظر عن جعل فرده وايجاده، ضرورة استحالة وجود الجامع إلا في ضمن وجود الفرد، والمفروض إن الجامع في ضمن أحد فرديه ليس مصباً للاستصحاب بل مصبه الجامع.

وبعبارة مختصرة: بإن جعل الحكم متعلقاً بالجامع مطلقاً سواءً كان تكوينياً أو تشريعياً مستحيل لاستحالة وجود الجامع في الخارج إلا بوجود فرده فيه، فإذا علم بتعلق الطلب بفعل ولكنه من جهة كونه وجوبي أو استحبابي غير معلوم، ففي مثل ذلك الجامع معلوم ومتيقن، وإذا شك في بقائه لسبب ما فلا يمكن استصحاب بقائه، إذ معناه جعل الحكم الظاهري المماثل للطلب المتيقن وهذا لا يمكن لاستحالة جعل الطلب الجامع بحده الجامعي بدون أن يكون في ضمن الوجوب أو الندب أي بدون ما يميزه خارجاً.

وإن أريد استصحاب الخصوصية فأنها غير متيقنة سابقاً.

إذن الكلي بما هو كلي لا يمكن وجوده في الخارج فجعله في زمان الشك من طريق الاستصحاب لا يعقل، وإما الكلي الموجود في ضمن أفراده، وهو وإن كان موجوداً خارجاً إلا إن جريان الاستصحاب فيه يرجع الى استصحاب الجزئي لا الكلي.

وإذا أردنا أن نمثل له فإن استصحاب كلي الوجوب الجامع بين الوجوبين الغيري والنفسي، فلو كانت اجزاء الصلاة عشرة وتعذر واحد منها فان الأجزاء التسعة سوف يشك في بقاء وجوبها.

وقد يقال بامكان اثبات بقاء وجوبها عن طريق الاستصحاب بان الاجزاء التسعة كانت واجبة بالوجوب الغيري ومن باب المقدمة للوجوب النفسي المتعلق بالعشرة، وبعد تعذر أحد أجزائها فالاجزاء التسعة الباقية لا يحتمل وجوبها الغيري إذ بانتفاء الوجوب النفسي ينتفي الوجوب الغيري أيضاً وإنما يحتمل وجوبها– التسعة اجزاء – بالوجوب النفسي بان يكون قد حدث لها وجوب نفسي بعد انتفاء وجوبها الغيري.

وبناء على مبنى جعل الحكم المماثل فأنه لا يمكن جعل كلي الوجوب الجامع بين الوجوبين، إذ مرجع استصحاب الكلي الى جعل وجوب كلي في زمان الشك ومن الواضح إن الموجود في الخارج لا يمكن أن يكون كلياً، بل هو جزئي لا كلي إذ الشيء ما لم يتشخص لا يوجد، ومع كون الشيء لا يمكن وجوده خارجاً فلا معنى لجعله ويكون جعله لغواً.

نعم كلي الوجوب يمكن وجوده ضمن أحد فرديه فان الوجوب النفسي مثلاً فيه كلي الوجوب ويمكن اجراء الاستصحاب في الكلي ضمنه إلا إن هذا بحسب الحقيقة اجراء الاستصحاب في الجزئي لا في الكلي.

والجواب الأول: إن مفاد دليل الاستصحاب على ما تقدم ليس هو جعل الحكم المماثل، بل مفاده هو العمل في ظرف الشك كالعمل في ظرف اليقين، وعليه فلا إشكال في جعل استصحاب الكلي لأن العمل على طبق الحالة السابقة إذا كان الأثر الشرعي مترتباً عليها من دون فرق بين كون الحالة السابقة جزئية أو كلية، غاية الأمر إن المستصحب إذا كان كلياً فالعمل به إنما هو من جهة انطباقه على فرديه.

الجواب الثاني: ما عن المحقق الأصفهاني (قده) حيث أجاب مفصلاً، وقد ذكر الشيخ الفياض تفصيله بنقاط:

النقطة الأولى: إن إيجاد الجامع بحده الجامعي تكويناً كان أم تشريعاً غير معقول، إذ مفاده وجوده بدون وجود فرده، ووجود الجنس بدون فصله المقوّم له، إذن لا يمكن إيجاد الطلب الجامع والمطلق وجعله بدون جعل الخصوصية من الوجوب والندب، وكذلك لا يمكن تحقق الإرادة بدون تحقق خصوصياتها من الشدة والحتمية أو الضعف المساوق للندب، ولا يمكن تحقق المصلحة بدون تخصصها بخصوصية اللزومية والندبية.

النقطة الثانية: إن جعل الحكم بحده الكلي حقيقة غير معقول، وإما جعله الانشائي فلا مانع منه، ومعناه إنشاء تصور الجامع والتصديق به وإستعمال اللفظ فيه اخباراً أو انشاءاً، وهذا ليس من الايجاد الحقيقي، لأن الوجود الانشائي ليس وجوداً بالذات للجامع.

النقطة الثالثة: إن انشاء الحكم بداعي جعل الداعي حقيقة وواقعاً ناشيء من الإرادة الحقيقية الموجودة في نفس المولى الناشئة من المصلحة الواقعية وحينئذ أن كانت المصلحة لزومية فالحكم المنشأ حكم واقعي متمثل بالوجوب وإلا فالحكم استحبابي.

وإما إذا كان الإنشاء بداعي جعل الداعي ظاهراً فهو غير ناشئ من الإرادة الحقيقية الناشئة من المبادى الحقيقية في الواقع.

النقطة الرابعة: إن المماثلة بين الحكم الظاهري الذي هو مفاد الاستصحاب وبين الحكم الواقعي المتيقن إنما هي في الإنشاء الظاهري الذي لم ينشأ من المبادئ الحقيقية، فهو ليس مماثلاً للحكم الحقيقي في جميع الجهات، حيث لا تماثل بينهما في المبادئ والملاكات الواقعية، بل التماثل بينهما في الإنشاء فمدلول الأمارة حكم ظاهري انشائي مماثل لمؤداها الذي هو حكم واقعي على تقدير المطابقة، ومفاد الاستصحاب حكم ظاهري انشائي مماثل للمتيقن فإذا كان المتيقن ذات المطلوبية

المرددة بين الوجوب والندب فيكون مفاد الاستصحاب جعل الطلب وانشائه بداعي جعل الداعي ظاهراً لا واقعاً حتى يكون مصداقاً للوجوب أو الندب، فالمماثلة إنما هي في إنشاء الطلب الظاهري.

هذا وقد ناقش الشيخ الفياض ما ذكره الأصفهاني (قده)، والمهم النقطتين الثالثة والرابعة، فقد ذكر الأصفهاني (قده) في الثالثة أمرين:

الأول: إن إنشاء الحكم بداعي جعل الداعي للمكلف إذا كان ناشئاً عن الإرادة الحقيقية النابعة من المبادئ والملاكات الواقعية فهو إنشاء واقعي والحكم المُنشأ به حكم واقعي.

الثاني: إن الإنشاء بداعي جعل الداعي للمكلف ظاهراً لم ينشأ من الملاكات الواقعية.

وقد علق عليه الشيخ: بأنه إن أراد إن الأحكام الظاهرية غير ناشئة من الملاكات في مقابل الأحكام الواقعية، وإلا كانت أحكاماً واقعية لا ظاهرية، وهذا خلف، فهذا صحيح، لأن الأحكام الظاهرية في طول الأحكام الواقعية وناشئة عن اهتمام المولى بالحفاظ على ملاكات الواقع حتى في موارد الشك والاختلاط.

وإن أراد أنه لا ملاك لها أصلاً، فهذا غير صحيح لأن الأحكام الظاهرية على قسمين لزومية وترخيصية، والأولى أحكام طريقية وجعلها بداعي الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من المبادئ والملاكات حتى في موارد الاشتباه والالتباس ولهذا فهي في طول الأحكام الواقعية لا في عرضها وتنشأ من ملاكات الأحكام الواقعية.

والترخيصية فهي ناشئة من مبادئ و ملاكات عامة وهي التسهيل على نوع المكلفين.

إذن الحكم الظاهري ليس مجرد تصور واستعمال اللفظ فيه، بل هو مجعول واقعاً كالحكم الواقعي، والناشئ من ملاكات واقعية، وتسميته بالظاهري مع أنه مجعول واقعاً، لأنه مجعول في ظرف الشك في الواقع والجهل به، ولهذا يكون الشك مأخوذاً في موضوعه، ويرتفع بارتفاعه لأنه موضوع له.

أقول: ولعل مراد الأصفهاني (قده) من قوله غير ناشئ من الإرادة الواقعية الناشئة من المبادئ الحقيقية في الواقع، الإرادة المستقلة عن إرادة الأحكام الواقعية، وبالتالي فما ذكره من النقد لا يرد عليه.

إما النقطة الرابعة: وهي إن الأحكام الظاهرية تماثل الأحكام الواقعية في الجعل والإنشاء لا في المبادئ والملاكات ولا فرق بين الوجوب والندب في الجعل، فان المجعول هو الطلب وتخصيصه بالوجوب تارة والاستحباب أخرى، إنما هو من ناحية الملاك والمبدأ لا من ناحية أخرى.

فقد أورد عليه السيد الشهيد الصدر (قده):

أولاً: إن ما ذكره (قده) لا يتم إلا فيما إذا كان الكلي جامعاً بين فردين متحدين في المتعلق كالوجوب والندب، فعندئذٍ يكون مفاد الاستصحاب جعل الطلب الكلي ظاهراً المماثل للطلب الواقعي المردد بين فرديه في مرحلة الإنشاء والجعل لا في مرحلة التطبيق.

وإما إذا كان الكلي جامعاً بين حكمين مختلفين في المتعلق لا في الصنف فقط كما لو علم اجمالاً في يوم الجمعة إما بوجوب الظهر وإما بوجوب الجمعة، ففي مثل ذلك لا يمكن استصحاب بقاء الوجوب الجامع بينهما إذا شك في بقائه، لعدم إمكان جعل الجامع بحده الجامعي بدون جعل أحد فرديه لاستحالة وجود هذا الجامع إلا بوجود فرده بلا فرق بين كون الجامع حقيقياً أو اعتبارياً، وما يمكن جريان الاستصحاب فيه لا يكون مصباً للاستصحاب.

هذا مضافاً الى إن وجوب الجامع بين الفعلين ليس مماثل للوجوب الواقعي.

ثانياً: إن لازم ما ذكره (قده) من إن المماثلة بين الأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية إنما هي في الإنشاء والجعل لا في الملاكات والمبادئ واتصاف المنشأ المجعول بالوجوب تارة والندب أخرى إنما هو من ناحية الملاك، فإن كان لزومياً فالمنشأ أيضاً كذلك وإن كان ندبياً فالمنشأ ندبي أيضاً، ونتيجة ذلك إن الأحكام الظاهرية لا تتصف بالوجوب ولا بالندب، لأنها لا تماثل الأحكام الواقعية في الملاكات والمبادئ، والمفروض أن تخصيص الحكم بالوجوب تارة وبالحرمة أخرى إنما هو من ناحية المبادئ، وما ليس له ملاك فلا يتخصص بهذه الخصوصيات، ولازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في الفرد أيضاً، فان استصحاب القصر مثلاً إذا شك فيها فأنه بهذا الاستصحاب لا يثبت إلا أصل الانشاء والجعل المماثل للمستصحب ولا يثبت به خصوصية الوجوب المترتب عليها لزوم الموافقة وحرمة المخالفة طالما لم يكن فارق بين الوجوب والندب والحرمة والكراهة في مرحلة الجعل والإنشاء.

وإنما الفارق بينهما في مرحلة المبادئ، والمفروض إن الحكم المجعول بالاستصحاب إنما يماثل الحكم الواقعي في الجعل والإنشاء لا في المبادئ والملاكات ولهذا لا يتصف الحكم الظاهري المجعول بالاستصحاب بالوجوب أو الندب ولا يترتب على استصحاب بقاء وجوب العصر مثلاً لزوم الواقعية وحرمة المخالفة لأن المماثلة في الإنشاء والجعل فحسب لا في الملاك وتخصصه بالوجوب والحرمة إنما هو من جهة الملاك، والمفروض أنه لا ملاك لأنه لا يماثل الحكم فيه.

وناقشه الشيخ الفياض بكلا الأمرين:

الأمر الأول: أنه لا فرق بين أن يكون الكلي جامعاً بين حكمين من صنف واحد ومتحدين في المتعلق وبين حكمين مختلفين في المتعلق كوجوب صلاة الجمعة

من يومها ووجوب الظهر فيه، غاية الأمر إن المعلوم بالاجمال في الفرض الأول الطلب الجامع بين الطلبين الوجوبي والندبي وفي الفرض الثاني الوجوب الجامع بين وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر.

وعلى هذا فكما لا يمكن جعل الجامع بحده الجامعي في الفرض الثاني بدون تخصيصه بأحد فرديه، فكذلك لا يمكن جعل الجامع بحده الجامعي في الفرض الأول بدون جعل أحد فرديه، بداهة أنه لا يمكن وجوده إلا بوجود فرده، لوضوح إن إنشاء الطلب بقطع النظر عن كونه في ضمن الوجوب والندب إنشاء لمفهوم الطلب وهو ليس بحكم شرعي لأن الحكم الشرعي هو الطلب الندبي أو الوجوبي لا الطلب المطلق وبقطع النظر عن الوجوب والندب فأنه مفهوم ذهني وطلب بالحمل الأولي.

ودعوى إن الفرض الثاني لا يمكن جعل إنشاء الطلب المطلق من دون تشخصه بأحد المتعلقين حتى يكون مماثلاً للكلي.

مدفوعة، بان الحكم المستصحب في المقام هو بقاء وجوب أحدهما ظاهراً وهو مماثل للحكم المتيقن في الواقع، والمفروض إن المتيقن هو وجوب أحدهما، وليس المراد من المماثلة مماثلة مفاد الاستصحاب للواقع بقطع النظر عن كونه متعلقاً باليقين، بل المراد منها إن المشكوك مثل المتيقن بمعنى إن المماثلة إنما هي بين الحكم المجعول ظاهراً والحكم المتيقن واقعاً وهذه المماثلة موجودة في المقام.

فالنتيجة لا فرق بين الفرضين.

وفيه: إن الفرق بينهما واضح من جهة إن وحدة المتعلق تعني امكان تعلق الطلب به خاصة ولو بعنوان اجمالي مردد بين الخصوصيتين من الوجوب والندب، أو بين الحرمة والكراهية، غاية الامر عدم تشخص الخصوصية عند المكلف لا يمنع من تعلق الطلب به.

فيما إن تعدد المتعلق لا يمكن جعل الطلب متعلقاً بعنوان أحدهما فهو عنوان انتزاعي اختراعي من قبل العقل لا يمكن أن يكون متعلقاً للطلب الشرعي، حتى يمكن جعل الجامع له بحده الجامعي بخلاف الأول فهو متعلق بهذا الفرد خاصة غايته أنه اشتبه عند المكلف من حيث خصوصيته، فالجامع وهو المتعلق الواحد يمكن جعله.

وبعبارة أخرى: إن المجعول في الفرض الثاني أمرين هما وجوب صلاة الجمعة، ووجوب صلاة الظهر، وإنما عنوان أحدهما الجامع الكلي، مما اخترعه العقل في مرحلة التطبيق، بخلاف الأول فان المجعول هو الطلب، وهو واحد وإنما حصل الاشتباه من جهة خصوصيته الناشئة من ملاكه المردد بين الشدة والضعف، فهو مجعول واحد، وعليه فالفرق واضح بينهما.

هذا مضافاً: أنه لا يجري الاستصحاب على الثاني، إذ لم يتعلق حكم شرعي على عنوان أحدهما كي يجري الاستصحاب مع فرض المماثلة بين المشكوك والمتيقن واقعاً، وما يترتب عليه من أثر وهو ايجاب الاحتياط فأنه عقلي لا شرعي، وإما الأثر المترتب على عنوان الطلب فهو شرعي وليس بعقلي فيجري الاستصحاب فيه لو قبل ما ذكره الأصفهاني (قده).

نعم الأثر الشرعي في الثاني إنما هو في الفرد المردد بما له من العنوان الخاص، كصلاة الجمعة أو الظهر والاستصحاب لا يجري في الفرد المردد لعدم ترتب الأثر على عنوان المردد كعنوان أحدهما لأنه عقلي اختراعي.

الأمر الثاني: فالظاهر إن هذا الإشكال غير وارد على المحقق الأصفهاني (قده) لأنه لا يقول بما ذكر في هذا الأمر، وقد نقل نص عبارته ((نعم فرق بين الإنشاء بداعي الجعل واقعاً والإنشاء بداعي جعل الداعي ظاهراً، وهو إن الإنشاءات الواقعية حيث انها منبعثة من مصالح واقعية ومبادئها أمور خاصة فلا

محالة هي مما ينطبق عليه الإيجاب والندب بخلاف الإنشاءات الظاهرية، فانها احكام مماثلة لما أخبر به العادل أو لما أيقن به سابقاً فلا محالة تكون على مقدار المخبر به أو المتيقن، فإذا لم يخبر إلا عن أصل المطلوبية أو إذا لم يتيقن إلا بمجرد المطلوبية، فكيف يعقل أن يكون الحكم المماثل مصداقاً للايجاب أو الندب بل متمحض في جعل الداعي فقط)) أنتهى.

وهذه العبارة واضحة الدلالة على الفرق بين أن يكون المخبر به الجامع بأن يكون بمقدار المعلوم دون شيء من الخصوصية، وبين أن يكون الفرد بحده الفردي فعلى الأول لا يمكن أن يثبت بالاستصحاب إلا الحكم الظاهري المماثل للمتيقن دون الخصوصية وهو الجامع كما لو تيقن بأصل المطلوب وشك في بقائه، فلا يثبت إلا أصل المطلوب ظاهراً المماثل للمتيقن واقعاً وهو ذات المطلوب، ولا يثبت به الايجاب والندب، لأن المستصحب نفس المتيقن السابق فلا يعقل أن يثبت شيئاً زائداً عليه الذي لم يكن متيقناً سابقاً.

وإما على الثاني فحيث إن المتيقن هو الفرد بحده الفردي، كوجوب القصر فإذا شك في بقائه لسبب ما، فالمستصحب هو نفس المتيقن وهو وجوب القصر ظاهراً بماله من الملاك، ولهذا يترتب عليه لزوم الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة.

والخلاصة بان الأصفهاني (قده) لا يقول بان استصحاب الفرد بحده الفردي كاستصحاب وجوب القصر أو التمام بشخصه لا يثبت إلا أصل الإنشاء والإيجاب المماثل للمستصحب في مرحلة الجعل والإنشاء لا في مرحلة المبادئ والملاكات، ولهذا لا يثبت خصوصية الوجوب وما يترتب عليها من لزوم الموافقة أو حرمة المخالفة، بل استصحاب الوجوب المتيقن بشخصه أو الحرمة المعلومة كذلك يثبت

خصوصية الوجوب أو الحرمة ظاهراً وإنما لا يثبت ذلك إذا كان المستصحب كلياً[1].

وهذا الإيراد لا يرد على السيد الشهيد، لأن مقصوده من المماثلة بالنسبة الى الكلي لا الخصوصية، وإنما أراد الخصوصية في ضمن الكلية التي لا تماثل الحكم الواقعي إلا في الجعل والإنشاء دون الخصوصية، فاستصحاب الخصوصية، معناه عدم الملاك لها في حد ذاتها حيث يكون ضمن الكلي ومعه لا تترتب الأحكام من لزوم الموافقة وحرمة المخالفة، واستحقاق العقوبة، وعليه فلا يجري استصحاب الفرد أيضاً، لكن لا الفرد المتيقن تفصيلاً سابقاً بل المتيقن إجمالاً ضمن اليقين بالجامع.

هذا، ويرد على المحقق الأصفهاني (قده) مضافاً الى ما ذكره السيد الشهيد في أولاً، بأنه لو لم تثبت خصوصية الوجوب والندب في الحكم المماثل المنشأ والمجعول فكيف يثبت الكلي، إذ لا تعين له ولا وجود إلا بوجود فرده، فما فرضه من عدم تعين الخصوصية إذ لا ملاك لها، لازمه عدم ثبوت الكلي في ضمنها وإذا لم يثبت فكيف يستصحب؟.

إما الاعتراض على جريانه في الموضوعات – الموضوع الكلي-

مثلاً الآثار الشرعية مترتبة على عنوان الحدث الأكبر أو الأصغر ولم يترتب على عنوان كلي الحدث، فوجوب الغسل مترتب على عنوان الحدث الأكبر لا على عنوان كلي الحدث، وكذا وجوب الوضوء مترتب على عنوان الحدث الاصغر لا على عنوان كلي الحدث وما دام الاثر لم يترتب على كلي الحدث فالاستصحاب لا يجري.

وأجيب عنه: ما ذا يراد من عدم ترتب الأثر على الكلي؟

---

[1] المباحث ج١٣ ص١٤٩-١٥٠

هل المراد إن لسان الأدلة لم ترتب الأثر على الكلي بل رتبت الأثر على العناوين الخاصة فان كان ذلك هو المراد، فانه يفترض إن الأثر في لسان الأدلة قد ترتب على العنوان الكلي، كحرمة مس القرآن فانه لم يترتب على عنوان الحدث الأكبر أو الأصغر وإنما هو مترتب على عنوان الحدث الكلي الجامع بين الأصغر والأكبر.

أو إن المراد هو أنه حتى لو فرض ترتب الأثر على عنوان الحدث الكلي في لسان الأدلة فمع ذلك لا يجري الاستصحاب في عنوان الحدث الكلي، لأن عنوان الحدث الكلي أخذ في لسان الأدلة بما هو مرآة الى الخارج ولم يترتب عليه الأثر بما هو صورة ذهنية، وما دام الأثر مترتب على الصورة الذهنية بما هي مرآة للخارج فلازم ذلك إن الاستصحاب يجري في الأمر الخارجي لا في الأمر الذهني وحيث إن الموجود في الخارج هو الفرد الجزئي دون الكلي، فالاستصحاب يجري فيه – كالحدث الأكبر أو الأصغر – دون الحدث الكلي.

والجواب عنه: إن هذا الكلام صحيح من جهة إن الاستصحاب لا يمكن أن يجري في الصورة الذهنية للحدث الأكبر بما هي صورة ذهنية بل يجري فيها بما هي مرآة للخارج، وذلك لأن الصورة الذهنية ليست محطاً للآثار.

وفاسد من جهة إن لازم ذلك جريان الاستصحاب في نفس الخارج ليس معناه صب الحكم على نفس الخارج، إذ الخارج لا يمكن أن ينصب عليه الحكم فالوجوب لا يمكن أن ينصب على الصلاة الخارجية مثلاً، بل الوجوب ثابت قبلها قبل اتيان المكلف بها ولا يتوقف على الإتيان بها وفيه دلالته على إن متعلق الحكم الصورة الذهنية بما هي عين الخارج وليس متعلقاً بنفس الخارج.

والمقام كذلك فإن الاستصحاب حكم من الأحكام و لا يمكن تعلقه بالخارج بل هو متعلق بالصورة الذهنية بما هي مرآة للخارج.

ومعه فلا إشكال، إذ الاستصحاب يجري دائماً في العنوان الذهني بما هو مرآة للخارج، غاية الأمر في استصحاب الجزئي يجري في الصورة بما هي مرآة للخارج – الصورة الذهنية للحدث الأكبر – وفي استصحاب الكلي يجري في الصورة الذهنية لكلي الحدث بما هي مرآة للخارج.

الجواب الثاني: ما نسب الى المحقق العراقي (قده) من ان المستصحب في استصحاب الكلي هو الحصة فإن كل مصداق من الكلي خارجي يشتمل على حصته من الكلي ولا فرق في تلك الحصة بين المصاديق، وإنما الفرق في المصاديق من جهة تعدد الوجودات العينية لها والمشخصات العرضية.

وعلى هذا فاستصحاب الكلي عبارة عن استصحاب ذات الحصة المبهمة واستصحاب الفرد عبارة عن استصحابه مع المشخصات.

مثلاً: زيد وعمر وبكر مشتركون في الكلي، يعني يشتركون في حصة من الوجود لا فرق بينهم في تلك الحصة والفرق بينهم في شيئين:

١) تلك الحصة في جميعهم واحدة وهم متعددون.

٢) إن أحدهم أبن فلان، والآخر أبن فلان – مثلاً.

ويرد عليه: إن الكلي غير الحصة، بل ليس بين الكلي والشخصي شيء يتعقل يقال له: الحصة في الواقع[١].

وهذا الايراد غير واضح، إذ لعل مراد الشيخ العراقي (قده) من الحصة ليس هو توزيع الكلي الى حصص، بل مراده هو إن ما في الفرد من جهتين كلية ومشخصات فردية، وكل واحد منهما حصة، وإن كان العراقي قد عبَّر عن الأولى بالحصة خاصة، فليس الحصة وسط بين الكلي والشخصي.

وأجاب الشيخ الفياض (حفظه الله)

---

[١]) بيان الأصول ج٧ صادق الشيرازي ص٤٧

بان الحصة وإن كانت كلية، لأن حصة الكلي يعني صنفه وهو كلي كالانسان له حصص متعددة، الإنسان العربي، والإنسان العجمي وهكذا كل واحد منهما هو حصة من كلي الإنسان، وكل حصة كلية في مقابل الفرد، فالوجود إذا أضيف الى الفرد كزيد فهو وجود الفرد، وإذا أضيف الى الحصة فهو وجود الكلي إلا إن تخصيص استصحاب الكلي بالحصة غير صحيح، باعتبار إن الأثر الشرعي تارة يترتب على وجود الكلي كالإنسان بدون دخالة خصوصية هذه الحصة أو تلك، وأخرى يترتب على وجود الحصة في مقابل وجود الفرد أي بدون دخالة مشخصات الفرد فيه، فعلى الأول يكون المستصحب وجود الكلي وعلى الثاني وجود الحصة فالاستصحاب في كليهما وإن كان من استصحاب الكلي إلا إن تخصيصه بالثاني في غير محله.[1]

وفيه:إن احدهما غير الآخر على هذا البيان، فان الثاني جزئي اضافي بالنسبة الى الأول فلا يكون هو هو حتى يرد عليه بان تخصيص الاستصحاب بالثاني في غير محله.

هذا مضافاً الى إن الكلي بدون دخالة هذه الخصوصية أو تلك، لا وجود له بل هو صرف مفهوم في الذهن وليس هو متعلقاً للآثار الشرعية ليستصحب، بل المضاف وعدمه الى المشخصات الخارجية الفردية.

نعم إذا قصد الشيخ بعدم الدخالة عدم تأثير بالنسبة للأثر الشرعي فما ذكره صحيح إذ لا فرق بين الأمرين.

وأجاب عنه السيد محمود الهاشمي: بان استصحاب الكلي أعم من استصحاب الحصة، فلو قيل بوجوب الصدقة كلما دخل حصة الإنسان في المسجد، فإنه تجب الصدقة عند دخول كل فرد من أفراد الإنسان، لأنه يحقق

---

[1]) المباحث ج١٣ ص١٥٩

موضوع الصدقة، وهو دخول حصة من الإنسان في المسجد بخلاف ما لو كان موضوع وجوب الصدقة دخول كلي الإنسان فأنه لو دخل إنسان في المسجد تجب الصدقة، فلو دخل آخر تجب لأن دخول الفرد لا يعدد دخول الكلي في المسجد[١].

وفيه: إنه مع قطع النظر عن العوارض الشخصية فهو استصحاب للكلي وإن سمي الحصة بتعبير العراقي، وعليه لا تجب الصدقة عند دخول آخر لأنه إنسان وإن دخوله لا يعدد دخول الكلي – الحصة – إن جردت من التعين الخاص لها، وإلا فمع التعين الخاص بها، فهي فرد من الكلي وليس بكلي.

وإذا لم يتم شيء مما أجيب به على ما ذكره المحقق العراقي (قده).

فان ما ذكره من الحصة هي الجهة المشتركة بين الأفراد لأن كل فرد يشتمل على حصته من الكلي، والحصة لا تزداد على الكلي بقيد مفهومي، والتمايز بين الحصص إنما هو باختلاف طرف الإشارة الى الأفراد – الوجودات العينية -.

الفرق بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد

فقد يثار السؤال التالي وهو إن الكلي متحداً مع فرده في الخارج إذ لا يوجد في الخارج وجودان أحدهما للكلي والآخر للفرد، وما دام الكلي عين الفرد بالخارج فان استصحاب الكلي هو استصحاب الفرد لا غير، فكيف صار الاستصحاب للكلي تارة وللفرد أخرى؟، وقد أجيب عن هذا الإشكال بأجوبة متعددة:

الجواب الأول: ما ذكره السيد الشهيد الصدر (قده) من إن مصب الاستصحاب ليس هو الوجود الخارجي كي يقال بان الخارج واحد فكيف

---

[١] المحصول ج٦ ص١٦١، تقريرات الساعدي

يستصحب الكلي تارة، والجزئي تارة أخرى؟ وإنما مصب الاستصحاب هو العنوان الكلي الملحوظ كونه مرآة للخارج، لأن الاستصحاب حكم من الأحكام لا يمكن تعلقه بالخارج مباشرة، فان كان العنوان الذي تعلق به الاستصحاب عنواناً تفصيلياً ملحوظاً بما هو حاك عن الخارج كعنوان الحدث الأكبر مثلاً، كان الاستصحاب استصحاباً للجزئي، وإن كان العنوان الذي يتعلق به الاستصحاب عنواناً إجمالياً كعنوان الحدث مثلاً، كان الاستصحاب استصحاباً للكلي.

وبهذا يتضح إن الاختلاف بين الاستصحابين إنما هو في العنوان الذي ينصب عليه الاستصحاب، ولا يضر كون الخارج المحكي بالعنوانين واحداً، مادام العنوانان مختلفين، فالخارج إذا حكي بالعنوان التفصيلي هو الفرد، وإذا حكي بالعنوان الإجمالي هو الكلي.

وبهذا البيان يتضح كيف إن الطبيعي وفرده موجودان بوجود واحد في الخارج، غاية الأمر إن الأثر الشرعي إما أن يترتب على الحدث الكلي الإجمالي، أو يترتب على الحدث الجزئي التفصيلي، وهذا يتبع لسان الأدلة، فقد يجري فيهما معاً أو في أحد الحدثين خاصة دون الكلي، وهكذا.

الجواب الثاني: يبتني على تفسير كلام الرجل الهمداني في وجود الكلي مستقلاً عن الفرد ومغايراً له في الخارج.

فقد قالوا في فن المعقول بعد اختلافهم في وجود الكلي الطبيعي وعدمه على مسلكين، أولهما: أنه غير موجود في الخارج بل موطنه الذهن والخارج إنما هو لأفراده.

ثانيهما: إن الكلي الطبيعي موجود في الخارج، لكن لا بمعنى وجود أفراده دون نفسه، وإنما هو بنفسه موجود في الخارج، وهذا هو المشهور.

وقد أنقسم أصحاب هذا المسلك على قولين في كيفية وجود هذا الكلي الطبيعي في الخارج.

فالقول الأول: إن الكلي موجود في الخارج بالحصص بمعنى إن زيداً فيه حصة من الطبيعي، وبكراً فيه حصة أخرى، وهكذا، ففي كل فرد من أفراد الطبيعي حصة من الحصص تختص به، وهذا الرأي المشهور.

والقول الثاني: إن الكلي موجود في الخارج بوجود واحد متحد مع أفراده فالإنسان مثلاً له وجود واحد متحد مع وجود زيد وعمر، وهذا القول ينسب الى الرجل الهمداني، وقد رفضه أبن سينا وشنع عليه وتابعه من جاء بعده، إذ لازم هذا القول صيرورة الفرد الواحد مجمعاً للصفات المتضادة فلو فرض إن زيداً كان أبيضاً، وبكراً أسوداً فان لازم اتحاد الكلي الطبيعي معهما أن يكون الفرد الواحد أبيضاً وأسوداً أو حياً وميتاً فيما لو كان أحدهما ميتاً والآخر حياً.

هذا وقد ذهب بعض العلماء الى إن في كلام الرجل الهمداني احتمالين:

الاحتمال الأول: كون الكلي الطبيعي موجود خارجاً بوجود واحد إلا إن هذا الوجود متحد مع أفراده المتعددة مهما بلغت، بحيث يكون كل فرد يحمل ويستبطن معه الكلي الطبيعي، كما مال إليه صاحب المنظومة حيث يقول، الكلي موجود في جميع الأفراد.

الاحتمال الثاني: أنه موجود في الخارج بوجود مستقل ومغاير لوجود الأفراد كما لو كان موجوداً في عالم يناسبه وأفراده موجودة في عالم آخر.

والعلماء الذين نقدوا الهمداني إنما فهموا من كلامه الاحتمال الأول دون الثاني، ومن هنا قالوا إن نسبة الكلي الطبيعي الى أفراده كنسبة الأب الواحد الى الأبناء المتعددين بناء على رأي الرجل الهمداني بينما نسبته الى افراده هي كنسبة الآباء المتعددين الى الأبناء المتعددين بناء على المشهور القائل بوجود الطبيعي على

نحو الحصص في أفراده بحيث يكون كل فرد يحمل أباه الواحد والعكس مثله فتكون كل حصة من الطبيعي تعيش وتوجد مع ابنها الواحد.

وبناء على إن الكلي موجود في الخارج بشكل مستقل عن وجود الأفراد يكون الفرق بين استصحاب الكلي والفرد واضحاً أو يكون مصب استصحاب الكلي هو وجود الكلي بينما مصب استصحاب الفرد هو وجود الفرد المغاير لوجود الكلي.

وهذه التفرقة مبنية على هذا المبنى من وجود الكلي وهو غير مقبول إذ الكلي موجود بوجود أفراده بل هو عين وجود أفراده.

هذا مضافاً الى إننا لو سلمنا بالمبنى المذكور للاختلاف بين الفرد والكلي تبقى هذه التفرقة غير صحيحة في الاستصحاب لأن الاستصحاب لا ينصب على الخارج كي يفرق بين استصحاب الكلي واستصحاب الجزئي بلحاظ عالم الخارج، لما عرفت بان الاستصحاب حكم لا ينصب على الخارج مباشرة وإلا لزم عدم ثبوت وجوب قبل الإتيان به.

وهذا الجواب غير تام من جهة إن الاستصحاب وإن كان حكماً وهو لا ينصب على الخارج، ولكن حيث موضوعه خارجي فينبغي ملاحظة خارجيته وكيفية الفرق بين الكلي والجزئي، نعم فيما يتعلق بمتعلقه وهو ما يراد ايجاده واتيانه فالايراد صحيح.

وبعبارة هو جواب عن استصحاب الحكم الكلي، لا عن استصحاب الموضوع الكلي إذ الموضوع لابد من تحققه خارجاً كي يترتب على الحكم.

الجواب الثالث: ما ذهب إليه العراقي (قده) من إن كل فرد في الخارج يتألف من شيئين، أحدهما الحصة من الطبيعي، والآخر هي المشخصات الفردية، فإذا جرى الاستصحاب في الحصة من الطبيعي، كان ذلك استصحاباً للكلي،

وإذا جرى في المجموع المؤلف من الحصة والمشخصات كان ذلك استصحاباً للجزئي.

وأجاب عنه السيد الشهيد (قده): بأنه غير تام، لما عرفت سابقاً بان الاستصحاب حكم لا ينصب على الخارج كي يفرق بين الاستصحابين بلحاظ عالم الخارج، وإنما ينصب على العنوان، فإن كان تفصيلياً فهو استصحاب للجزئي، وإن كان اجمالياً فهو استصحاب الكلي.[1]

وفيه ما عرفت من سابقه.

موضوع استصحاب الكلي

إن موضوع استصحاب الكلي هو الجامع بين حكمين شرعيين سواءً أكانا جزئيين أم كليين بينهما عموم وخصوص من وجه أو عموم مطلق من حيث الأثر فهذه أنواع أربعة:

١) حكمان شرعيان كليان بينهما عموم من وجه من حيث الأثر الشرعي، كالحدث الأكبر والأصغر لاجتماعهما في حرمة الدخول في الصلاة ومس كتابة القرآن وافتراق الأصغر في وجوب الوضوء للصلاة والأكبر – كالجنابة – في وجوب الغسل للصلاة.

٢) حكمان شرعيان كليان بينهما عموم مطلق من حيث الأثر الشرعي كخيار المجلس والغبن، فلو انفض المجلس وكان في البيع غبن – شك فيه أنه مما يتغابن به عرفاً أم لا – فهل يستصحب مطلق الخيار؟

---

[1]) شرح الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني ص٢٢٨، للأيرواني

٣) حكمان شرعيان جزئيان بينهما عموم وخصوص من وجه من حيث الأثر الشرعي كالرطوبة المشتبهه بين البول والمني، فإذا أغتسل أو توضأ هل يستصحب مطلق الحدث أم لا؟

٤) حكمان شرعيان جزئيان بينهما عموم مطلق من حيث الأثر الشرعي كنجاسة اناء بالدم، يحتمل أن يكون نجاسة ولوغ، حيث إن الأثر الشرعي لنجاسة الدم أثرها الشرعي الغسل بالماء فقط، والولوغ بالماء والتراب جميعاً سواءً أكان من القسم الثاني لتردد النجاسة الواحدة بينهما، أم من القسم الثالث للعلم بنجاسة الدم، واحتمال الولوغ أيضاً، فهل يستصحب كلي النجاسة لترتيب آثار الجامع؟

إما لو كان بينهما تساوي، فلا يفرق بين الجامع والفرد، بل إطلاق الجامع هنا مسامحة واضحة.

وإما التباين، كالوجوب والحرمة فلا أثر لاستصحاب الجامع، لأنه إما فاعل أو تارك ولا ثالث بينهما.

فإن قلت: الأثر عدم الإباحة، للعلم الإجمالي بأحد الالزامين، فعلي أو تركي، فيتولد من هذا العلم الإجمالي علم تفصيلي بعدم الإباحة.

قلت: الإباحة إما عقلية أو شرعية

والأولى التي ملاكها اللابدية فهي مسلمة، لكنها ليست أثراً للتعبد الاستصحابي، لأنه أثر عقلي.

والثانية: الشرعية التي ملاكها الجهل بالواقع ((لا يعلمون))، فلا موضوع للتعبد بها للعلم بالإلزام، لكنه غير قادر على الامتثال لا أنه يجهل التكليف فتأمل.[1]

---

[1]) بيان الأصول ج٧ ص٤٩-٥٠، للشيرازي

وبعد هذه المقدمة فان استصحاب الكلي غير مسألة استصحاب الحكم الكلي، لافتراقهما موضوعاً وقائلاً.

إما قائلاً: فالأصوليون متفقون على جريان الاستصحاب في الحكم الكلي الشرعي، ومع ذلك فهم مختلفون في جريان استصحاب الكلي بين ناف مطلقاً، ومثبت مطلقاً، ومفصل بين الأقسام وهو المشهور.

وإما موضوعاً: فلأن موضوع استصحاب الحكم الشرعي الكلي هو الحكم الشرعي الواحد الثابت لمصاديق خارجية متعددة مثل ثبوت خيار الشرط وهكذا، وهو مختلف عن موضوع استصحاب الكلي المتقدم.

فما في بعض عبائر الشيخ الفياض (حفظه الله) من الخلط بين الأمرين غير سديد، ولعله للاشتباه الحاصل أو لقرينة المقام فما ذكره في عنوان الحكم الشرعي الكلي وهو يبحث في استصحاب الكلي يقصد الأخير لا الأول، والأمر سهل.

فهرست المتن

.....

الاشكال على الصحيحة الرابعة بأن المراد باليقين هو عدم الاتيان بالركعة الرابعة	٣
الاستدلال برواية محمد بن مسلم	٦
الاستدلال بخبر الصفار	١٠
الاستدلال برواية كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وغيرها	١٣
ما يقال على البيان للمصنف من استعمال اللفظ بمعنيين	٢١
تحقيق الاحكام الوضعية	٢٧
اقسام الوضع	٣٢
القسم الثاني من الوضع كالجزئية واخواتها	٣٨
القسم– النحو الثالث من الوضع وهو ما يقبل كلا الوضعين الاستقلالي والتبعي	٤٢
وهم ودفع	٤٦
تنبيهات الاستصحاب– الاول: اعتبار فعلية الشك واليقين من الاستصحاب	٥٤
التنبيه الثاني: كفاية الشك في بقاء الشيء مع عدم القطع بثبوته	٥٩
التنبيه الثالث: اقسام الاستصحاب	٦٦
بيان القسم الثالث من استصحاب الكلي بقسميه	٧٥
التنبيه الرابع: الاستصحاب في الامور التدريجية	٨٤
جريان التقسيم الرباعي في الامور التدريجية	٨٨
امكان اخذ الزمان ظرفاً ان يكون قيداً للموضوع.. مع جوابه	٩٤
ازاحة وهم	٩٧
التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي	١٠٠
معارضة الاستصحاب المعلق بضده المطلق.. وجوابه	١٠٢
ما ذكره المصنف في الحاشية	١٠٣
التنبيه السادس: استصحاب احكام الشرائع السابقة	١١٠
ما ذكره المصنف في الحاشية	١١٣
جواب الانصاري عن الاشكال الاول– كما في الرسائل	١١٦
التنبيه السابع: حجية الاصل المثبت	١٢٠

ما ذكره المصنف في الحاشية– وبيانه	١٢٤
ما يستثنى من عدم حجية الاصل المثبت	١٢٧
التنبيه الثامن: في اللازم العقلي والعادي المتحد مع المستصحب وجوداً	١٣٧
كفاية كون المستصحب عدم الحكم ليجري الاستصحاب	١٤٢
التنبيه التاسع: في اللازم المطلق	١٤٦
التنبيه العاشر: في كون المستصحب حكماً شرعياً او ذا حكم	١٤٨
التنبيه الحادي عشر: في الشك بالتقدم والتأخر	١٥٢
لو كان الارث مترتباً على العدم الخاص	١٥٧
ما ذكره المصنف في الحاشية– وشرحه	١٦١
معلومية تاريخ احد الحادثين دون الاخر– فصوره اربع	١٦٧
التنبيه الثاني عشر: استصحاب الامور الاعتقادية	١٧٦
عدم جريان الاستصحاب في بقاء النبوة	١٨٠
عدم الزام الخصم المسلم استصحاب نبوة موسى وعيسى (عليهما السلام)	١٨٦
التنبيه الثالث عشر: استصحاب حكم المخصّص.. وفيه صور اربع	١٩١
حكم الصورة الثانية والثالثة والرابعة	١٩٧
التنبيه الرابع عشر: المراد من الشك	٢٠١
الظن غير المعتبر– ما قام الدليل على عدم اعتباره وما لم يقم دليل على اعتباره	٢٠٦
ما يعتبر في الاستصحاب امران– عنوان (تتمة) باحراز بقاء الموضوع وعدم وجود امارة	٢١٠
المستصحب مداره العرف او الدليل	٢١٦
المقام الثاني: عدم جريان الاستصحاب مع وجود امارة مخالفة او موافقة	٢١٨
تحقيق الكلام في الحكومة والتوثيق العرفي	٢٢١
الخاتمة– النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول	٢٢٤
المقام الثاني– تنافي الاستصحابان	٢٢٨
اذا لم يكن احد الاستصحابين من اثار الاخر	٢٣١
تذنيب: في تقديم قاعدة الفراغ والتجاوز والصحة على الاستصحاب	٢٣٨

فهرست البحوث والتعليقات

ما ذكره في العناية توسيط الروايات لرفع اليد عن ظهور الرواية في الاتيان بالركعة موصولة	٤
النظر في ما افاده	٥
جواب الفهم	٨
ما ذكره في العناية عن الشيخ باظهرية الرواية في الباب	١١
نقد ما ذكره	١٢
تقريب الانصاري للروايات على حجية الاستصحاب بما ذكره صاحب العناية	١٥
الفرق بين تقريب المصنف وتقريب الشيخ الانصاري (قدهما)	١٦
تعليق صاحب العناية عليهما	١٧
نقاش بعض المعاصرين	١٧
دفع ما ذكره البعض من الايرادين– والايراد على الشيخ	١٨
التعليق على ما ذكره صاحب الكفاية بامور	١٩
دفع ايراد العناية من استلزام بيان المصنف لاستعمال اللفظ في معنيين	٢٠
التصوير الذي ذكره المشكيني في رجوع الغاية الى الموضوع والمحمول معاً	٢٣
مناقشة ما ذكره (قده)	٢٤
تفسير الامر بالتامل	٢٤
الاشكال في جعل الصحة والبطلان– والعزيمة والرخصة من الاحكام الوضعية	٢٩
تعليق العناية على عدم امكان جعل الدلوك سبباً	٣٥
بيان الوجه في امكان جعل الدلوك سبباً	٣٦
جواب الامر بالتدبر	٣٧
ما ذكره في العناية من عدم حصول الجزئية واخواتها لمجرد الانشاء.. وهو غير تام	٤٠
لا علاقة بالتصور للجزء في صيرورته جزءً	٤١
الاثر اعم من اثار الملكية والزوجية التكوينية ولذا لا يصح انتزاعها	٤٤
توضيح بعض المصطلحات الفلسفية الواردة في كلام المصنف	٤٩

وجه الامر بالتدبر	٥١
تفسير الامر بالفهم	٥١
جواب الفهم الاخر	٥٢
ما ذكره في العناية مثالاً لليقين الفعلي	٥٧
اضافة لما ذكره المصنف في الشرح– في جريان قاعدة الفراغ	٥٧
شرح الفهم	٦٢
شرح ما ذكره المصنف في الحاشية– من كون مؤديات الامارات احكام ظاهرية مجعولة	٦٣
ما ذكره في العناية من انحصار القسم الثاني، بأن الكلي متحقق في ضمن فرده المردد– من ظاهر كلام الشيخ المصنف	٧٠
نقد ما ذكره	٧٠
دفع ما ذكره في العناية: ان بقاء الحدث من لوازم حدوث المني وعدم حدوثه	٧١
ما اورده في العناية على جواب المصنف الثاني	٧١
عدم تمامية ما ذكره من الجواب	٧٢
ما اجاب به المشكيني على جواب المصنف .. ودفعه	٧٢
ما ذكره في العناية بكون اللزوم شرعياً.. وبيان عدم تماميته	٧٣
تفصيل الشيخ الانصاري (قده) بين قسمي الاستصحاب من القسم الثالث	٧٩
القسم الثاني من الثالث لا يختلف عن القسم الثاني– كما لعلة مراد الانصاري (قده)	٨٠
توضيح العينية بين القسمين– الثاني من الثالث– والقسم الثاني	٨١
نقد العناية لعد استصحاب السواد بعد القطع بارتفاع المرتبة الشديدة مسامحة	٨١
جواب ما ذكر من التامل	٩٠
خروج كون الزمان طرفاً خارج عن مقسم المصنف	٩٢
بيان الامر بالتامل	٩٦
عدم صحة تقرير اشكال المعارضة الذي ذكره المصنف	١٠٤
امكان الاخوند الجواب عنه	١٠٥
اصل الاشكال مبني على تصور خاطئ	١٠٦
ما ذكره المشكيني لتحرير الاشكال	١٠٦
لعل وجه الفهم في كلام المشكيني	١٠٧
توضيح ما في كلام المصنف من الملازمة	١٠٨

توجيه المشكيني لكلام المصنف (قدهما)	١١٤
تفسير الفهم	١١٧
تفسير اللوازم بلحاظ المكلف	١٢٢
تفسير الفهم	١٢٩
ما ذكره في العناية من سوء تعبير المصنف	١٣١
ما يمكن توجيه الفهم	١٣٣
اعتبار الشيخ الانصاري الاستصحاب من باب الاخبار وايراد العناية عليه	١٣٤
نقد ما ذكره	١٣٥
ما يمكن ان يفسر به الفهم	١٤٠
ما علق به العناية على كلام المصنف من عدم الفرق بين ثبوت الاثر ونفيه	١٤٤
بيان التامل	١٤٤
النسبة بين حال الثبوت وحال البقاء	١٤٩
بيان ما ذكره من التدبر جيداً	١٥٠
امكان استصحاب عدم الاتصاف بالتقدم، والاعتراض عليه	١٥٥
تعابير اصولية فلسفية عن العدم	١٦٢
ما احتمل من كلام المصنف	١٦٣
رد الاشكالين على المصنف فيما احتمل كلامه تفسيران	١٦٥
ما يمكن ان يقال بعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين	١٧٠
جريان اصالة العدم في مجهول التاريخ.. فيه قولان اخران للاصحاب ذكرهما الانصاري	١٧١
تصنيف البحث على صورتين– كون عروض الحالتين مجهول التاريخ وكون عروض احدهما معلوماً	١٧١
ما اضافه المحقق الخوئي (قده) من استصحاب الكلي كقسم رابع	١٧٣
الظاهر عدم جريان الاستصحاب فيه– الا اذا ارجع الى القسم الثاني	١٧٤
وجه عقد التنبيه الثاني عشر	١٧٨
قول العناية بأن جريان الاستصحاب في هذا النحو مجرد فرض والا لا محصل له	١٧٨
لعل صاحب العناية وقع في الاشتباه	١٧٩
اشكال العناية على المصنف بعدم جريان الاستصحاب في القسم الاول للنبوة	١٨٣
نقد ما ذكره	١٨٤

ما علق به المشكيني على عبارة المصنف.. ودفعه	١٨٨
اعتراض العناية على حكم الصورة الاولى	١٩٣
عموم العام بالنسبة للزمان بدلياً	١٩٤
تفسير الفهم	١٩٥
تعليق العناية على حكم الصورة الثالثة.. والملاحظة عليه	١٩٩
كلام العناية في عدم اعتبار الظن الشخصي لو اعتمد على الاخبار	٢٠٣
الايراد على ما ذكره	٢٠٤
تامل في عبارة المصنف (قده)	٢٠٤
ما اورده العناية على كلام المستدل	٢٠٧
الايراد الثاني يخص الدليل الاول	٢٠٨
ما ذكره المصنف من التامل وما فسر به	٢٠٨
ما فرق به العناية بين الشيخ والمصنف من بقاء الموضوع	٢١٢
ما يرد على صياغة الشيخ	٢١٣
ما ذكره المشكيني من امكان فرض جامع اللحاظات الثلاثة.. ويلاحظ عليه	٢١٤
تفسير الفهم	٢٢٢
ما ذكره العناية– التفصيل بين ادلة البراءة الشرعية	٢٢٥
توضيح حكومة الاستصحاب على الاصول الشرعية	٢٢٦
ما قيل في تقديم الاصل السببي حكومة لا ورود‌اً.. والايراد عليه	٢٣٠
ما قاله في العناية ان وجوب الاحتياط مبني على تعارض الاصول لاطراف العلم الاجمالي	٢٣٤
وجوه اخر للمصنف في حاشية الفرائد على الشيخ	٢٣٤
ما ذكره في العناية في وجه تقديم قاعدة اليد على الاستصحاب	٢٤١
حجية القرعة على ما ذكره المشكيني (ره)	٢٤٢
تفسير الفهم	٢٤٢
البحث.. في الاستصحاب	٢٤٥
الفصل الاول وفيه مباحث.. مبحث منشأ الاستصحاب	
صحة اطلاق الاستصحاب على نفس القاعدة وعلى نفس العمل بالابقاء	٢٤٦
الملاحظة على تعريف شيخنا المظفر (قده)	٢٤٧

الفرق بين الاستصحاب وسائر الاحكام التكليفية	٢٤٩
تعريف الاستصحاب	٢٥١
الاعتراض الاول للشيخ المظفر والجواب عنه ونقده	
الاعتراض الثاني– للخوئي (قده)	٢٥٢
محاولة السيد الشهيد باعطاء تعريف ينتزع منه الامارية والاصلية معاً	٢٥٤
اصولية مسألة الاستصحاب	٢٥٥
حجية الاستصحاب.. وله انواع ثلاثة من الادلة	٢٥٦
النوع الاول: حكم العقل	
النوع الثاني: بناء العقلاء	٢٥٧
ما اشكله الخوئي– وناقشه السيد الشهيد الصدر الاول (قدهما)	٢٥٨
تصوير السيرة– للشهيد الصدر (قده) ومناقشة شيخنا الفياض	٢٥٩
نقد اصل التصوير على الوجه الثاني، والجواب عليه	٢٦٠
تفصيل المحقق العراقي (قده) بين جريان السيرة في المعاش والامور العرفية	٢٦١
دفع ما اجيب على التفريق	٢٦٢
صلاحية الايات والروايات للردع عن السيرة فيه قولان	٢٦٣
القول الاول: كونها رادعة– للخراساني مع التفصيل	
القول الثاني: عدم كونها رادعة– للنائيني وبعض تلامذته	٢٦٦
الاشارة الى ما قرره المحقق النائيني لسيرة العقلاء	٢٦٧
النوع الثالث: الاخبار.. صحيحة زرارة الثانية	٢٦٨
فقرتا الاستدلال– الثالثة والسادسة	٢٧١
احتمالات الفقرة الثالثة– اربعة	٢٧٥
الملاحظة على ما ذكره السيد الشهيد (قده) في قوله (فرأيت منه)	٢٧٦
قرائن تدل على ان المراد هو النجاسة المظنونة سابقاً	٢٧٧
ارتباط الجواب بسؤال زرارة	٢٨١
وجوه من الجواب عن الاشكال– بالارتباط–	٢٨٣
نقد التفريق الذي ذكره السيد الشهيد (قده) بين التوسيع والتضييق لدائرة الشرط	٢٨٤
ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) بعدم امكان تطبيق جواب الامام على الوجه الثاني	٢٨٦
الصحيح في الامر	٢٨٨

اجمال الرواية على ما ذكره بعض المحققين غير تام	٢٨٩
انطباق الرواية على الاستصحاب وقاعدة اليقين لا يعني اجمالها	٢٩١
الجواب الثاني على اشكال الارتباط	٢٩٣
الفقرة السادسة– موضع الاستدلال	٢٩٤
ايضاح شيخنا الفياض للقرينة السياقية في جميع الفقرات، ودفعه	٢٩٦
القرينة الثانية.. والثالثة	٢٩٧
الانصاف في فهم مقطع (اذا شككت في موضع...الخ)	٢٩٩
الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان	٣٠١
ما اشكل على الاستدلال بها	٣٠٢
ما امتازت به الرواية عن غيرها عدة امور	٣٠٤
الاستدلال بروايات الحل والطهارة	٣٠٦
احتمالات الاستفادة من هذه الروايات– الاول: الطهارة الواقعية والظاهرية والاستصحاب	
الثاني: الطهارة الواقعية والاستصحاب	٣٠٧
الثالث: الاستصحاب	
الرابع: الطهارة الظاهرية والحلية الظاهرية	
الحالات الثلاث للاعتبار الشرعي	٣١٠
الاشكالات الثبوتية على الوجه الاول	٣١٣
الاشكال الاول– عن صاحب الدرر	٣١٤
الاشكال الثاني– عدم امكان الجعل للطهارتين الواقعية والظاهرية معاً	٣١٥
الصحيح في الجواب– ان الجعل واحد والتعدد بلحاظ المتعلق	٣١٦
مناقشة اخرى حول استفادة الطهارتين	٣٢٠
ما افاده في الكفاية، من استفادة الاستصحاب من الذيل.. ومناقشته	٣٢٣
احتمال الكفاية في كون (كل شيء نظيف) ظاهر في بيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية	٣٢٦
اركان الاستصحاب.. الركن الاول: اليقين بالحدوث السابق	٣٢٨
جواب الشيخ الفياض (حفظه الله) عن ان مؤدى التعليل هو ركنية نفس اليقين.. والجواب عنه	٣٣١
الرواية الثانية.. وفيها عدة اجابات.. الاول للكفاية– عدم توقف الاستصحاب على	٣٣٣

وجود اليقين
اشكال السيد الخوئي (قده) على جواب الكفاية.. وما اجيب عن جوابه ٣٣٣
جواب شيخنا الفياض (حفظه الله) عن اصل جواب الخوئي (قده) والملاحظة عليه ٣٣٤
غرابة تعليق الفياض على صاحب الكفاية ٣٣٦
الجواب الثاني للكفاية.. وتعليق بعض المحققين عليه ٣٣٦
ما ذكره بعض المحققين والنظر فيه ٣٣٧
الامام عليه السلام استعمل الكناية لما فيها من البلاغة ٣٣٩
الجواب الثالث على اصل الشبهة لجملة من المحققين ٣٣٩
اختلاف هذا الجواب عن جواب الكفاية ٣٤٠
الركن الثاني: الشك الطارئ على الحالة السابقة المتيقنة ٣٤٠
الفارق بين البيانين لتقريب الركن الثاني ٣٤١
جواب السيد الشهيد (قده) عن البيان الاول ٣٤٣
صياغة الركن بصياغة اخرى ٣٤٤
ايرادان ٣٤٥
جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء الركن الثاني ٣٤٨
الركن الثالث: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ٣٤٩
الركن الرابع: الاثر العملي على ابقاء الحالة السابقة ٣٤٩
صياغات هذا الركن ٣٥٠
الجواب على ما اشكله صاحب الكفاية – ورده ٣٥١
الجواب على كلا وجهي الرد ٣٥١
الاحتمالات المستظهرة من (لا تنقض) ٣٥٣
الصياغة الثانية ٣٥٤
وفاء روايات الاستصحاب باليقين الطريقي ٣٥٦
جواب الشيخ الفياض على تفسير النقض بالنقض العملي ٣٥٧
الصياغة الثالثة ٣٥٨
ترتب الاثر على نفس الاستصحاب– والجواب عنه ٣٥٩
مقدار ما يثبت بالاستصحاب– وفيه بحثان ٣٦١
البحث الاول: الفرق بين الامارات والاصول العملية

البحث الثاني: ما يثبت هو الاثار الشرعية للمستصحب
مقدمات اربع ٣٦١
الاثار غير الشرعية– اللوازم العقلية والعادية ٣٦٤
ثبوت الاثار الشرعية المباشرة تعبداً.. والجواب عنه ٣٦٦
جواب الشيخ الفياض عن تسرية الاثار ٣٦٧
تقييم جواب شيخنا الفياض ٣٦٨
مناقشة بيان التنزيل الطولي ٣٦٨
دفع كلا وجهي المناقشة ٣٦٩
الاستلزام بيقين شيء لا يستلزم اليقين باثاره التعبدية.. وجوابه ٣٧٠
جواب بعض المعاصرين على الاشكال ٣٧١
الاحتمال الثالث: المفاد هو النهي عن النقض العملي ٣٧١
الاثار غير الشرعية في مستويين ٣٧٣
مستوى كون الاستصحاب اصلاً عملياً.. وهو المختار
مستوى كون الاستصحاب امارة.. كما هو مذهب الخوئي ٣٧٥
الفرق بين الامارات والاصول العملية ٣٧٥
منهجان للبحث– ان الفرق ثبوتي.. المنهج الاول ٣٧٦
ان الفرق اثباتي
ما افاده الميرزا النائيني في ان للعلم واليقين اربعة اثار ٣٧٦
ايراد المحقق الخوئي على الميرزا (قدهما)– والتعليق عليه ٣٧٨
المنهج الثاني– لصاحب الكفاية– وما اجيب عنه ٣٧٩
عدم تمامية الجواب ٣٨٠
المنهج الثالث– للشيخ الانصاري (قده) ٣٨١
ما اجيب عنه نقضاً وحلاً ٣٨٢
المنهج الرابع– للسيد الشهيد الصدر الاول (قده) ٣٨٣
ما قاله شيخنا الفياض في بيان الوجه ٣٨٣
عدم قبول ما ذكره من تصوير الامارة ٣٨٤
تقسيم الفياض للامارات على قسمين ٣٨٥
الملاحظة على ما ذكره ٣٨٦

المنهج الخامس: وهو المختار على ما حقق منا	٣٨٨
ادلة المثبتين لحجية الاصل المثبت.. ونذكر واحداً فقط	٣٨٨
الدليل الاول– ما ذكره الاخوند في الكفاية وحاشية الرسائل	
الجواب عنه	٣٨٩
الاقوال في مسألة الاستصحاب	٣٩٠
انواع الشك في الحكم الشرعي– ومنشأ الشك في فعلية الحكم الشرعي	٣٩٠
الامر الاول: الشك في بقاء موضوع الحكم خارجاً	
مذهب الخوئي في عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية الجزئية	٣٩١
الجهل بحدود دائرة الحكم المجعول.. وهو المعبر عنه بالشبهة الحكمية	٣٩١
اشكال المحقق العراقي على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية	٣٩٣
بيان مناقشة ما ذكره (قده)	٣٩٤
دفع الخوئي لاشكال الانصاري على صاحب المستند النراقي (قده)	٣٩٤
ما اشكل أيضاً على اصل جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية– ما ذكره المحقق النراقي	٣٩٦
الجواب عما ذكره	٣٩٧
تغيير النائيني (قده) لصيغة الاشكال	٣٩٧
جواب شيخنا الفياض (حفظه الله)	٣٩٨
اشكال اخر للمحقق النائيني (قده)	٣٩٨
جواب الخوئي (قده) عنه	٣٩٩
رد الجواب الاول على اصل الاشكال	٤٠٠
رد الجواب على جواب الاشكال	٤٠١
اشكال السيد الصدر (قده) على بيان الخوئي	٤٠١
جواب الخوئي بوجوه ثلاثة	
الملاحظة على الجوابين الثاني والثالث	٤٠٣
ما في كلام شيخنا الفياض	٤٠٣
رد الجواب الثالث	٤٠٤
ما ذكره الخوئي– ان استصحاب حرمة وطء المرأة حاكم على استصحاب بقاء الاباحة	٤٠٤
مناقشة السيد الصدر وتبعه الشيخ الفياض	٤٠٥

ما اورد على السيد الشهيد (قده) القائل بعدم دلالة الروايات على ان صدور المحرم غاية للاباحة ٤٠٧
رد ما قاله الشيخ الفياض نقداً للسيد الشهيد (قده)– وان المناقشة غير صحيحة ٤٠٨
تعليقات على كلام الشيخ الفياض (حفظه الله) ٤٠٩
ادلة التفصيل بين الشبهتين الموضوعية والحكمية ٤١١
الدليل الاول: للعراقي (قده)
جواب جملة من المعاصرين ٤١٢
عدم تمامية الجواب ٤١٣
جواب اخر عن اصل دليل العراقي (قده).. وهو غير تام ٤١٤
الدليل الثاني: للسيد الشهيد (قده) ٤١٥
تكلف الشيخ الفياض الجواب عنه ٤١٥
بيان الخلط في كلام الشيخ (حفظه الله) ٤١٧
صحة عدم فهم العرف لما سماه الشيخ فعلية فاعلية ومحركية الحكم ٤١٩
هل يعارض استصحاب الجعل في الشبهة الحكمية باستصحاب عدم الجعل الزائد ٤١٩
مناقشة الفياض للنائيني القائل بعدم المعارضة ٤٢٠
الملاحظة على ما ذكره شيخنا الفياض ٤٢١
التفصيل بين المستصحب الثابت بالدليل الشرعي او بحكم العقل– للانصاري (قده) ٤٢٤
الاعتراض عليه ٤٢٤
جواب الاعتراض– والملاحظة عليه ٤٢٥
المباني في تفسير مدركات العقل العملي ٤٢٦
المبنى الاول– للاصفهاني (قده) ومناقشته.. ورد المناقشة
مناقشة اصل الدليل ٤٢٧
المبنى الثاني– للاخوند (قده).. ومناقشة ما ذكره ٤٢٨
المبنى الثالث– واقعية الحسن والقبح ويدركهما العقل ٤٢٨
المبنى الرابع– للسيد الشهيد (قده).. ومناقشة الفياض له ٤٢٩
عدم تمامية المناقشة ٤٣٠
ما اعترض على الشيخ الانصاري (قده) ٤٣١
الجواب عنه ٤٣٢

جواب السيد الشهيد (قده) عن انحصار الحسن والقبح في العدل والظلم.. والملاحظة عليه ٤٣٢
اعتراض للعراقي على تفصيل الانصاري (قده) ٤٣٣
ما يمكن للانصاري ان يجيب ٤٣٣
التفصيل بين استصحاب المقتضي وبين عدم المانع ٤٣٥
في الاستصحاب التعليقي ٤٣٥
تحرير محل النزاع ٤٣٥
الاستدلال له بالاطلاقات ٤٣٦
امكان القول بعدم حجيته.. ولا يمكن المساعدة على ما ذكره الخوئي (قده) ٤٣٦
الاستصحاب القهقرائي ٤٣٧
ويمكن الاستدلال له ٤٣٨
الاستصحاب التعليقي ٤٣٨
مناشئ الشك في بقاء الحكم.. ثلاثة
الفرق بين الاستصحاب التنجيزي والتعليقي ٤٤١
الاشكالات على الاستصحاب التعليقي ٤٤٣
الاشكال الاول– للنائيني (قده)
الجواب عنه– بما في الكفاية– ورده ٤٤٤
الجواب عنه للانصاري (قده) وهو ينحل الى جوابين ٤٤٤
رد الجواب الثاني للشيخ الانصاري (قده).. والجواب عن الرد ٤٤٥
الجواب للمحقق العراقي (قده).. وهو مدفوع ٤٤٥
ما استدل له أيضاً بعمل المجتهدين.. والجواب عنه ٤٤٦
عدم تمامية ما اجيب عن العراقي (قده) ٤٤٧
ما اجاب شيخنا الفياض (حفظه الله) ٤٤٧
الايراد على ما ذكره ٤٤٨
الاشكال الثاني– للمحقق الاصفهاني (قده) ٤٤٩
جواب شيخنا الفياض عنه ٤٥٠
تعليقنا على كلام الاصفهاني وجوابنا على الشيخ الفياض ٤٥١
يرد على ما ذكره الاصفهاني (قده) ٤٥٣

الاشكال الثالث– للاخوند في تعليقته على الرسائل	٤٥٣
ما اشكل عليه	٤٥٤
ما ذكره المحقق الخوئي (قده)	٤٥٥
الاشكال الرابع– للمحقق السيد الشهيد (قده)	٤٥٦
تعليق الشيخ الفياض (حفظه الله)	٤٥٧
دفع التعليق	٤٥٨
اعتراض السيد الهاشمي في حاشيته على البحوث– ونقده	٤٥٩
الاستصحاب الاستقبالي	٤٦٠
حالات جريانه لبعض المعاصرين	٤٦١
التعليق عليه	٤٦٢
الاستدلال له	٤٦٢
استدلال البعض على عدم جريانه	٤٦٣
استصحاب الكلي	٤٦٤
ما هو المراد من الكلي المستصحب	٤٦٥
اصل جريان استصحاب الكلي	٤٦٦
الاعتراض الاول على جريانه	
الجواب عنه	٤٦٨
مناقشة شيخنا الفياض لما فصله الاصفهاني (قده)	٤٧٠
ايراد السيد الشهيد على تفصيل الاصفهاني (قده)	٤٧١
مناقشة الشيخ الفياض بكلا الامرين الواردين على الاصفهاني	٤٧٢
دفع دعوى عدم الفرق بين الفرضين	٤٧٣
الظاهر عنه ورود الاشكال على الاصفهاني	٤٧٤
الايراد لا يرد على السيد الشهيد (قده)	٤٧٦
ما يرد على الاصفهاني مضافاً لما ذكره السيد الشهيد (قده)	٤٧٦
الاعتراض على جريانه في الموضوعات– الموضوعات الكلية–	٤٧٦
الجواب الاول عنه	
الجواب الثاني المنسوب للعراقي (قده).. وما اورد عليه غير وارد	٤٧٨
جواب شيخنا الفياض (حفظه الله)	٤٧٨

دفع ما اجاب به	٤٧٩
جواب السيد الهاشمي (حفظه الله)	٤٧٩
دفع ما ذكره	٤٨٠
الفرق بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد	٤٨٠
الجواب عن الفرق بين الاستصحابين– للسيد الشهيد	
الجواب الثاني– مبني على تفسير كلام الرجل الهمداني	٤٨١
عدم تمامية الجواب	٤٨٣
الجواب الثالث– للعراقي	٤٨٣
جواب السيد الشهيد عنه	٤٨٤
موضوع الاستصحاب الكلي	٤٨٤
الفهرست	٤٨٦