

Al-milani.com

تحقيق الاصول / ج ٩

تأليف:

السيد علي الحسيني الميلاني

مركز الحقائق الإسلامية

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على خير خلقه محمد وآله الطّاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد:

فهذا هو الجزء التاسع من كتابنا (تحقيق الأصول). وهو في مباحث الإستصحاب، تقدّمه إلى العلماء الأعلام والفضلاء الكرام في الحوزات العلميّة، ونسأل الله سبحانه أن ينفع به وأن يوفقنا للعلم والعمل الصالح بمحمّد وآله.

علي الحسيني الميلاني

١٤٣٨

الإستصحاب

مقدمة في أهمية الإستصحاب وموقعه في علم الأصول

لا يخفى أنّ وظيفة المجتهد هو تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعيّة، فإنّ أمكنه تحصيل العلم بالحكم الشرعي وجب عليه ذلك والعمل على طبق العلم، ولا تصل النوبة مع العلم بالحكم إلى العمل الظنيّ، لأنّ الموضوع للحجج الظنيّة هو الشكّ، ومع وجود العلم ينتفي الموضوع لسائر الحجج على الأحكام.

ومع انتفاء العلم بالحكم، تصل النوبة إلى الطرق الشرعيّة الظنيّة، حيث أنّ الشارع قد تعبّدنا بإلغاء احتمال الخلاف فيها ووجوب العمل على طبقها، والقدر المسلّم به من تلك الطرق هو خبر الثقة، فإنّه يجب العمل به بعد تماميّته سنداً ودلالةً، وبعد عدم وجود المعارض له، فهو الحجّة - بعد العلم - عند تماميّته إقتضاءً وعدم المانع عنه.

وفي هذه المرحلة يبحث عن (حجّية ظاهر الكتاب) و(الإجماع) و(الشهرة الفتوائيّة) وغير ذلك. فهذه هي الحجج الشرعيّة على الأحكام الكليّة الإلهيّة، وهي المعبر عنها بـ(الأمارات). وتصل النوبة - في المرتبة الثالثة - إلى الأصول العمليّة، فإنّه بعد عدم العلم والعلمي - وهو الطرق المذكورة في المرتبة الثانية - يكون الحجّة على الحكم الشرعي أحد الأصول العمليّة الأربعة، من البراءة والاحتياط والتخيير والإستصحاب.

ولا يخفى الفرق بين (الطرق والأمارات الشرعيّة) و(الأصول العمليّة). ففي تلك يؤخذ الشكّ في الموضوع في مقام الثبوت، أمّا في مقام الإثبات، فإنّ الشكّ يرفض ويُلغى إحتمال الخلاف، ولذا قال عليه السّلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا».^(١) أمّا في الأصول العمليّة، فإنّ الشكّ مأخوذ ثبوتاً وإثباتاً، ففي دليل البراءة مثلاً: «رفع ما لا يعلمون»^(٢) وفي دليل الإستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك».^(٣)

لكنّ الفرق بين البراءة والإستصحاب هو أنّه في الإستصحاب يؤخذ الشكّ في الموضوع ويرفض في المحمول، قال عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك.
ومن هنا يعلم: إعتبار وجود الحالة السابقة المتيقّنة في الإستصحاب دون غيره من الأصول الأربعة، ومن هنا قالوا عن الإستصحاب أنّه فرش الأمارات وعرش الأصول، فهو برزخ بين (الأمارات) و(الأصول العمليّة).
وبعد، فههنا أمور:

الأمر الأوّل

في تعريف الإستصحاب

الإستصحاب لغةً

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

(٢) كتاب الخصال: ٤١٧.

(٣) ستأتي النصوص قريباً.

قال في المصباح: وكلّ شيء لازم شيئاً فقد استصحبه. قال ابن فارس وغيره: واستصحبت الكتاب وغيره: حملته صحبتي. ومن هنا قيل: استصحبت الحال إذا تمسّك بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبةً غير مفارقة.^(١)

وفي القاموس: استصحبه: دعاه إلى الصحبة ولازمه.^(٢)

وقال الشيخ: هو لغة: أخذ الشيء مصاحباً، ومنه إستصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة. فأشكل عليه المحقق الخراساني بقوله: الظاهر أنه بحسب اللغة أوسع دائرة ممّا يوهمه ظاهر ذلك، لوضوح عدم صدق المصاحبة عرفاً في جميع موارد صدق الإستصحاب كذلك. فالأولى أن يعبر عنه بأنه أخذ الشيء معه.^(٣)

وقد وقع هذا الكلام مورد البحث من الجهتين:

أما إشكاله على الشيخ، فكأنه يريد أنه إذا كان هذا معناه في اللغة، فاللّزم أن يكون عرفاً كذلك، والحال أنه لا يصدق عرفاً في جميع موارد صدقه لغةً.

لكن يرد عليه: أن لا دليل على ضرورة الصدق العرفي على جميع موارد الصدق اللغوي، بل الواقع خلاف ذلك، فكم من كلمة توجد المغايرة في مفهومها بين اللغة والعرف، كلفظ الدابة، حيث أنّ مفهومه في اللغة ما يدبّ على الأرض من الحيوان أمّا في العرف فهو خصوص الفرس كما قال الراغب.^(٤)

(١) المصباح المنير: ٣٣٣.

(٢) القاموس المحيط ٢ / ٧٩٨. أقول: إذن، يعتبر في الصحبة «الملازمة» فيرد على العامة تعريفهم الصحابي بمطلق من رأى النبي صلى الله عليه وآله أو رآه النبي، إلا أن يدعى الإصطلاح، ودون إثباته خرط القتاد.

(٣) درر الفوائد: ٢٨٩.

(٤) المفردات في غريب القرآن: ٣٠٦.

وأما التعبير عنه بأنه أخذ الشيء معه، فقد أُورد عليه بوجوه، ويكفي أنّ مقتضى ذلك هو الترادف بين «الإستصحاب» و«الإِتِّخَاذ»، وهو كما ترى.

وعلى الجملة، فإنّ كلام الشيخ رحمه الله في المعنى اللّغوي يطابق ما ذكره اللّغويون كما عرفت.

الإستصحاب اصطلاحاً

واختلفت كلمات الأصوليين في تعريف الإستصحاب. قال الشيخ:

تعريف الشيخ

عرّف بتعاريف أسدّها وأخصرّها: إبقاء ما كان.

أقول:

قد ذكر الشيخ رحمه الله بعض التعاريف، كتعريف الشيخ البهائيّ بأنّه «إثبات الحكم في الزمان

الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل».^(١)

قال الشيخ: بل نسبه شارح الدروس إلى القوم.^(٢)

وعن الوافية: إنّّه «التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي

غير تلك الحال».^(٣)

وعن القوانين: إنّّه «كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في

الآن اللاحق».^(١)

وعن كشف الغطاء: إنّّه «الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله».^(٢)

(١) زبدة الأصول: ٧٢ - ٧٣.

(٢) فرائد الأصول: ٩ / ٣.

(٣) الوافية في علم الأصول: ٢٠٠.

وعن الفصول: إنه «إبقاء ما علم ثبوته في الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه في الزمن

اللاحق».^(٣)

قال في الكفاية: إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد.^(٤)

ولكن يقع الكلام في تعريف الشيخ وما قاله المحققون حوله، فنقول:

أما أن التعريف المذكور أخصرها، فواضح. وأما أنه أسدّها، فإنه يريد أن الإستصحاب إبقاء ما

كان، حكماً أو موضوعاً، وقد أفاد أن التعليق على الوصف مشعرٌ بالعلية، أي: إنه يُبقى ما كان لأنه

كان، فلما نقول ببقاء عدالة زيد لاحقاً، فإنه معللٌ بكونه عادلاً في السابق.

كلام المحقق الهمداني

وقد فسّر المحقق الهمداني كلام الشيخ بنحو آخر قال: يعني الإلتزام به في مرحلة الظاهر،

بمعنى ترتيب آثار البقاء في مقام العمل.^(٥)

لكن لا يخفى أن «الإلتزام» و«ترتيب آثار البقاء» فعلٌ المكلف، والحال أن الشيخ يريد أن

الإستصحاب هو حكم الشارع بإبقاء ما كان، وقد صرّح بذلك في الإشكال على كلام السيّد بحر

العلوم.

كلام المحقق الخراساني

ثم إن المحقق الخراساني قد أشكل على تعريف الشيخ في الكفاية والحاشية بوجوه:

(١) قوانين الأصول: ٢ / ٥٣.

(٢) كشف الغطاء ١ / ٢٠٠.

(٣) الفصول الغروية: ٣٦٦.

(٤) كفاية الأصول: ٣٨٤.

(٥) الحاشية على فرائد الأصول: ٣١٣.

منها: إنّ التعريف بـ«إبقاء ما كان» فاقد لمقوّم الإستصحاب، أيّ اليقين السّابق والشك اللاحق،
والحال أنّ كلّ تعريف لابدّ وأن يكون مشتملاً على ما يتقوّم به المعرّف.

ومنها: إنّ حقيقة الإستصحاب وماهيّته يختلف بحسب اختلاف وجه حجّيته، وذلك لأنّه إن
كان معتبراً من باب الأخبار، كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه. وإن كان من باب
الظن، كان عبارة عن ظن خاص به. وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملاً تعبّداً، كان عبارة عن
إلتزام العقلاء به في مقام العمل.

ولا يخفى مخالفة كلّ واحد منها مع الآخر بمثابة لا يكاد أن يحويها جامع عبارة خالية عن فساد
إستعمال اللفظ في معنيين بلا تعسّف وركالة.

وهذا الإشكال دفعه المحقّق الآشتياني في شرح الرسائل،^(١) وكذا المحقّق العراقي في نهاية
الأفكار،^(٢) وصوّرا الجامع. فراجع.

ومنّها: إنّ الكلام في الإستصحاب إنّما هو حول حجّيته، والحكم بإبقاء ما كان لا يوصف
بالحجّية.

تعريف المحقّق الخراساني

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني بعد أن أشكل على تعريف الشيخ في الحاشية قال:

إنّ الأولى أن يعرّف الإستصحاب بأنّه إلزام الشارع ببقاء ما لم يقدّم على بقائه دليل.^(٣)

وقال في الكفاية: هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه.^(٤)

(١) بحر الفوائد ٦ / ١٥.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ٤.

(٣) المصدر.

(٤) كفاية الأصول: ٣٨٤.

أقول:

فأما تعريف الحاشية، فيرد عليه ما تقدّم في الإيراد على كلام المحقّق الهمداني. هذا أولاً.
وثانياً: يرد عليه عدم جامعته للمباني المختلفة في حقيقة الإستصحاب. كما أورد على تعريف الشيخ.

وثالثاً: يرد عليه إختصاصه بالشبهات الحكمية. ولذا أضاف في الكفاية: أو موضوع ذي حكم

وأما تعريف الكفاية، فيرد عليه الإشكال الثاني.

تعريف المحقّق النائيني

وذهب الميرزا^(١) إلى أنّ تعريف الإستصحاب يجب أن يؤخذ من الروايات، لأنّها هي العمدة في الدلالة عليه، وليس مدلول الروايات الحكم بالإبقاء. فما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية لا يدلّ عليه شيء من الأخبار.

بل إن مدلولها هو: أن اليقين السابق باق عملاً في ظرف الشكّ اللاحق.

تعريف المحقّق الخوئي

وقد ذهب إليه السيّد الخوئي بناءً على كون الإستصحاب مأخوذاً من الأخبار، فقد فصل في تعريف الإستصحاب، بناءً على المباني في حقيقته، فقال ما ملخصه: أمّا على القول بكونه أمانة، فلا بدّ من تعريفه بما نقله الشيخ عن بعض من أنّه: كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السابق

(١) أجود التقريرات ٤ / ٧.

مشكوك البقاء في الآن اللاحق. وأما على القول بكونه أصلاً عملياً، فالأحسن أن يعرف بأنه: الحكم

ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك من حيث الجري العملي كما هو مفاد الروايات.^(١)

ولكن لا يخفى وجود التهافت بين كلماته هنا وفي بعض المواضع الأخرى من بحثه.

تعريف السيد الأستاذ

وقال السيد الأستاذ بعد أن أورد خمسة تعاريف وأن جميع ما ذكر في تعريفه لا يخلو عن خدشة:

والذي نراه في تعريف الإستصحاب أن يقال: إنه نفس بقاء المتيقن عند الشك. ويراد به ثبوت الحكم

في مرحلة البقاء. ولعله إليه يرجع تعريفه بالإبقاء المفسر بالحكم بالبقاء. قال: وتعريفه بما ذكرنا ينسجم

مع جميع مدارك الإستصحاب.^(٢)

أقول:

إنّ المناسب لـ«الإستصحاب» - وهو فعل المكلف - هو «الإبقاء»، وحينئذ يعود التعريف إلى

بعض ما تقدّم.

التحقيق

والتحقيق في المقام: هو الرجوع إلى الروايات وجعل مفادها هو التعريف الصحيح للإستصحاب،

لأنّها هي العمدة في الإستدلال على حجّيته.

والروايات على ثلاثة أقسام:

هل الإستصحاب مسألة أصولية؟ ...

(١) مباني الإستنباط: ٦ - ٧.

(٢) منتقى الأصول ٦ / ١١ - ١٢.

١ - ما كان لسانه لسان النهي، كقوله عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك ... وقوله: ليس

ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

٢ - ما كان لسانه لسان الأمر كقوله عليه السّلام: إذا شككت فابنِ على اليقين.

٣ - ما اشتمل على النهي والأمر، قال عليه السّلام: اليقين لا يدخله الشك، لا يخلط بالشك ...

يبني على اليقين. فإنّ قوله: «يبني» أمرٌ بالبناء ... كما في القسم الثاني.

أما القسم الأوّل، حيث تعلّق النهي بالنقض، فلا بدّ من أن يكون المراد النهي عن العمل على

خلاف اليقين السّابق، لأنّ اليقين السّابق قد انتقض بالوجدان بالشك اللاحق. هذا من جهة. ومن

جهة أخرى، فإنّ عدم نقض اليقين ليس بمقدور للمكلف، والنهي لا يتعلّق بغير المقدور. فقوله عليه

السّلام: لا تنقض اليقين بالشك، بمعنى: إعمل على طبق اليقين في ظرف الشكّ.

وأما القسم الثاني، فهو صريح في وجوب البناء على اليقين السّابق، وترتيب آثاره عليه.

وكذلك القسم الثالث.

والنتيجة: إنّ المجعول شرعاً في باب الإستصحاب هو المنع من نقض اليقين ووجوب البناء

عليه. فصحيحة زرارة - مثلاً - تدلّ على عدم وجوب الوضوء عليه. أي: أنّ الوضوء الذي كنت متيقناً به

باق، ولك أن ترتّب الأثر عليه عملاً.

الأمر الثاني

هل الإستصحاب مسألة أصولية أو قاعدة فقهية؟

قد تقدّم في محلّه تعريف المسألة الأصوليّة وأنّها المسألة التي تقع نتيجتها في طريق إستنباط الحكم الشرعي. وتعريف القاعدة الفقهيّة، وأنّ نتيجتها تطبّق على الموارد المختلفة. وقد قلنا هناك أنّ الأخذ بالمسألة الأصوليّة عمل المجتهد، وأمّا القاعدة الفقهيّة فللمقلّد أيضاً الأخذ بها.

الأقوال في المقام

ذكر الشيخ^(١) أنّ الإستصحاب إن كان من الأحكام العقليّة فهو مسألة أصوليّة. وإن كان من الأصول مأخوذاً من الأخبار، ففي كونه كذلك غموض.

والميرزا^(٢) فصل بين الشبهة الحكميّة، والشبهة الموضوعيّة، فقال بأنّه في الحكميّة مسألة أصوليّة، وفي الشبهة الموضوعيّة قاعدة فقهيّة.

والمحقّق الخراساني وجماعة كالسيد الخوئي^(٣) على أنّه مسألة أصوليّة مطلقاً، فإنّه يستنبط منه الحكم الشرعي - لوقوعه في طريق الإستنباط - سواء على مسلك القائلين بحجّيته من باب بناء العقلاء أو الظن أو الأخبار.

مضافاً إلى جريان الإستصحاب في «الحجّية»، فإنّه إذا شكّ في بقاء حجّية قول المجتهد بعد موته، تستصحب الحجّية، ولو شكّ في حجّية الشهرة الفتواويّة يستصحب عدم حجّيتها، لعدم حجّيتها سابقاً. ولا ريب في أنّ «الحجّية» من مباحث الأصول لا الفقه.

النظر في الأقوال

(١) فرائد الأصول ٣ / ١٧ - ١٨.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ٩.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٨، مباني الإستنباط: ٧.

ولكنّ ما ذكره صاحب الكفاية لا يخلو من النّظر، لأنّه لا يجتمع مع تعريفه للمسألة الأصوليّة في أوّل الكتاب،^(١) لأنّ مقتضاه كون الإستصحاب من القواعد التي ينتهي إليها المجتهد بعد اليأس عن الدليل. والإستصحاب من هذا القبيل.

ولذا رفع الإشكال، بأنّ الأحكام الشرعيّة مثل: «الصلاة واجبة» أحكام لأعمال العباد بلا واسطة، وأمّا الحكم ببقاء الحكم أو الموضوع ذي الحكم - وهو تعريف الإستصحاب - فهو عملٌ مع الواسطة، فهو حكم شرعي لكنه مسألة أصوليّة لا قاعدة فقهية أو مسألة فقهية، (ثمّ قال) كيف؟ وإستصحاب الحجية لا يعقل أن يكون مسألة فقهية. هذا أوّلاً.

ويرد عليه ثانياً: بأنّ ما ذكره هنا ينافي كلامه في التنبيه السابع^(٢) من أنّ مقتضى أدلة الإستصحاب إنشاء الحكم المماثل للحكم السابق. وإذا كان كذلك فإنّه حكم فقهي، فالإستصحاب مسألة فقهية لا أصوليّة.

ويرد عليه الإشكال ثالثاً فيما ذكره من جريان الإستصحاب في الحجية، فنقول: صحيح أنّ هذا الإستصحاب مسألة أصوليّة، ولكنّ الإستصحاب في الأحكام الكليّة الإلهية مسألة فقهية، كما لو زال تغيّر الماء فشكّ في بقاء نجاسته، فإنّه تستصحب النجاسة، وهذا حكم فقهي. فالقول بأنّ إستصحاب الحجية مسألة أصوليّة لا يستلزم أن يكون الإستصحاب في جميع الموارد مسألة أصوليّة.

هذا تمام الكلام على ما أفاده المحقّق الخراساني ومن تبعه.

وأما تفصيل الميرزا:

(١) كفاية الأصول: ٩.

(٢) المصدر: ٤١٤.

فإنه قد ذكر في تعريف المسألة الأصولية بأنها ما يقع نتیجتها كبرى في قياس الإستنباط. مثلاً: علم اللغة يفيد أن اللفظ الفلاني ظاهر في المعنى الكذائي. هذه صغرى المسألة. والكبرى في علم الأصول: كلما كان ظاهراً في المراد فهو المراد. وفي علم الرجال: زيد ثقة. وفي علم الأصول خبر الثقة حجة. والنتيجة حجة خبر زيد.

وكذلك حال الإستصحاب. يقول الميرزا: إن الإستصحاب يفيد الوسطية في الإحراز كما هو الحال في الأمانة - لكن الشك مأخوذ في الإستصحاب دون الأمانة، ولذا كان الإستصحاب برزخاً بين الأصل والأمانة - . وعلى هذا، فالإستصحاب ليس بحكم، بل إنه يجعل اليقين السابق وسطاً لإحراز المتيقن في ظرف الشك في بقاءه.

وبيان آخر يقول: إن الميزان في المسألة الأصولية يقين وشك المجتهد». وفي المسألة الفقهية يقين وشك المقلد.

وحاصل كلام الميرزا: أن الإستصحاب في الشبهات الحكيمة مسألة أصولية، وقد ذكر لهذا المدعى وجهين.

وقد أورد عليه المحقق العراقي: ^(١) بأن لازمه القول بكون قاعدة الطهارة في الشبهات الحكيمة من المسائل الأصولية، لأن اليقين والشك فيها للمجتهد، والحال أن الكل يجعلونها قاعدة فقهية، فلو تولد الحيوان من الحوائن الطاهر والنجس، جرت عليه القاعدة وحكم بطهارته.

وأما العراقي، ^(١) فقد ذهب إلى أن المسألة الأصولية على قسمين. الأول: القاعدة الممهدة الواقعة في طريق الإستنباط، كحجية خبر الواحد. والثاني: ما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص والياس عن الدليل، مثل الإستصحاب والبراءة.

(١) أنظر: فوائد الأصول ٤ / ٣١٠، الهامش.

لكن يرد عليه ما ورد على الميرزا، لأن المجتهد هو الذي يشك في الحيوان المتولد هل هو طاهر أو نجس؟ وليس من شأن المقلد إجراء قاعدة الطهارة، لأنه غير متمكن من الفحص عن الأدلة حتى يتمسك بالقاعدة بعد اليأس منها، فالمعتبر في مثل هذه المسألة يقين وشك المجتهد، فلا بد وأن تكون المسألة أصولية.

وأيضاً: فإن القاعدة في هذا الفرض تكون مما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص واليأس. لكنهم متفقون على كونها قاعدة فقهية.

وذهب السيد البروجردى^(٢) إلى أن موضوع علم الأصول هو الحجّة في الفقه، ولهذا يكون الإستصحاب من المسائل الأصولية، لأنّ البحث فيه عن حجّة الوجود السابق بالنسبة إلى زمان الشك، فالبحث فيه عن الحجّة، فيندرج في مسائل علم الأصول.

وفيه إشكالان:

الأول: إنّه قال في تعريف الإستصحاب بأنّه حكم الشارع بإبقاء ما كان، وقد اختار أنّه مأخوذ من الأخبار، وليس من باب بناء العقلاء ولا من باب الظن. وبين الكلامين تهافت.

والثاني: قوله بأنّ اليقين السابق حجّة في ظرف الشك، هذه الحجّة إن كانت بحكم العقل، فليس للعقل هكذا حكم، لكنكم تقولون بالحجّة من باب الأخبار، فالدليل على إبقاء ما كان هو الأخبار وليس الحجّة السابقة.

(١) نهاية الأفكار ٤ / ٧.

(٢) نهاية الأصول: ١١.

نعم، هنا مسلک بأنّ الشارع قد جعل اليقين السابق حجّةً على وجود المتيقّن في الظرف اللاحق. لكنّ هذا المسلک يختلف عمّا ذكره لوجود الفرق بين القول بأنّ الوجود السابق حجّة، والقول بأنّ اليقين السابق حجّة.

والسيد الأستاذ: أفاد - بالنظر إلى ما ذكره في ضابط المسألة الأصولية من أنّها المسألة التي تتكفل رفع التردد في مقام العمل، وبذلك افتقرت عن مسألة الفقهية - أنّ الإستصحاب من مباحث الأصول، ولا موجب لتخصيص المسألة الأصولية بما يجري في الشبهات الحكمية (قال) ولو فرض عدم كون الأصل الجاري في الشبهات الموضوعية من علم الأصول، فهو لا ينافي كون الجاري في الشبهات الحكمية منه، فيكون الإستصحاب بلحاظ جريانه في الشبهات الحكمية مسألة أصولية، وبلحاظ جريانه في الشبهات الموضوعية مسألة فقهية، ولا مانع من أن تكون المسألة الواحدة ذات جهتين بلحاظ تعدّد موردها بعد عموم دليلها.^(١)

تفصيل المقال في المقام

أقول: لقد أجاد الأستاذ فيما أفاد، وتحقيق المقام بالتفصيل هو أن يقال:

إنّ وظيفة الفقيه تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي - للعلم الإجمالي بوجود التكاليف في الشريعة، ولحكم العقل على المكلف بالفحص عن الدليل على الحكم في الشبهات الحكمية فراراً عن إستحقاقه العقاب على المعصية - وقد أسس علم الأصول لتحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية المنجزة.

إنّما الكلام في حقيقة الحجّة، فنقول: للحجّة مراتب:

٢ - الظنون والأمارات. وهنا بحثٌ عن صغرى وكبرى، هل ظاهر الكتاب حجة؟ هل الأمر ظاهر في الوجوب؟ هل النهي ظاهر في الحرمة؟ هل اللقب ذا مفهوم أو لا؟ ثم هل الظواهر حجة؟ وبأي دليل؟

فالحاصل: أنّ البحث عن حجّية الظواهر بحثٌ أصوليّ، وكذا البحث عن قسم من صغريات ذلك، مثل خبر الثقة حجة أو لا؟ أمّا أن خبر زيد حجة أو لا؟ فهذا يرجع إلى علم الرجال ولا علاقة له بالأصول.

ومنه يظهر أنّ بعض الصغريات يبحث عنها في علم الأصول وبعضها لا يبحث فيه.

٣ - مرحلة الأصول العمليّة، حيث لا علم ولا علمي، والموضوع في هذه المرحلة هو الشك وهو موجود بالوجدان، إذ الفقيه في شك من الحكم الشرعي، والحاكم فيها إمّا العقل، إذ له أصول عقليّة من قاعدة الإشتغال وقبح العقاب بلا بيان، وإمّا الشرع، إذ له قواعد كما هو معلوم. والأصول العقليّة مسائل أصوليّة لكونها حجةً بلا إشكال، ولكنّها لا تجري إلّا مع فقد الأصول العمليّة الشرعيّة، لتأخرها عنها في الرتبة. كما أنّ الأصول العمليّة تنقسم إلى الأصل المحرز وغير المحرز، والمحرز هو الإستصحاب، وهو متقدّم رتبة على البراءة والإحتياط. والكلام الآن في أنّ الإستصحاب مسألة أصوليّة أو فقهية؟

إنّه يختلف بحسب المسالك في مدرك حجّية الإستصحاب:

فأمّا بناءً على أنّ الإستصحاب معتبر بحكم العقل، فهو من الأصول، لأنّه إن كان دليلاً عقلياً على الحكم الشرعي يكون حجةً عليه، والمسألة الأصوليّة هي الحجة على الأحكام الشرعيّة، لما تقدّم من أنّ غرض الأصولي تشخيص الحجج على الأحكام.

وأما بناءً على اعتبار الإستصحاب من باب الظن بالحكم الشرعي وبقائه بعد اليقين السابق به، فهو من المسائل الأصولية كذلك، لكون الظن حجةً حينئذ.

وأما بناءً على كونه مأخوذاً من الروايات، فهنا مسلكان:

فقال جماعة: بأن مفاد الأخبار هو أمارية اليقين السابق على بقاء الحكم في ظرف الشك فيه. وعلى هذا المبنى يكون الإستصحاب في الشبهات الحكمية مسألةً أصوليةً، كما أن مسألة حجية خبر الثقة أصولية، لأن الغرض تحصيل الحجة، وهو حاصل على هذا المبنى.

وقال آخرون: بأن مفاد الأخبار هو أن الإستصحاب يعين التكليف الشرعي في ظرف الشك فيه، فهو أصل عملي مبرز للجعل الشرعي في الزمان اللاحق. وإذا كان الإستصحاب هو الحكم الشرعي بقاء المتيقن السابق - كما عليه هؤلاء - فهل هو مسألة أصولية؟

لا يخفى: أن الموضوع للإستصحاب هو اليقين بالحكم والشك فيه، فالمتعلق لهما هو الحكم الإلهي، والمحمول هو التعبد بالمتيقن السابق. فإن كان المتيقن السابق حكماً إزامياً يصير الإستصحاب منجزاً له، وإن لم يكن كذلك، يصير معذوراً بالنسبة إليه، ومن الواضح أن غرض الفقيه تحصيل الحجة على الفعل والترك، فالإستصحاب على هذا المبنى أيضاً مسألةً أصوليةً.

ومما ذكرنا ظهر تعريف المسألة الأصولية، فكل مسألة أفادت الحجة - العقلية كالقطع أو الشرعية كخبر الواحد - على الحكم الكلي الشرعي إثباتاً أو نفيًا. وبعبارة أخرى: كل مسألة أنتجت التنجيز أو التعذير بالنسبة إلى الأحكام الواقعية الكلية، فهي مسألة أصولية، والإستصحاب من هذا القبيل. وليس القاعدة الفقهية كذلك.

وبذلك ظهر الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية.

وتبقى شبهة قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية الكلية، حيث أن هذا التعريف يشملها، إذ هي في مثل الحيوان المتولد المذكور سابقاً معذرة فيما لو كان نجساً في الواقع. ولكنها قاعدة فقهية وليست مسألة أصولية.

فإن قلنا - كما قال البعض - إنه يعتبر في المسألة الأصولية جريانها في جميع الأبواب الفقهية، كخبر الثقة، والإستصحاب، وقاعدة الطهارة ليست كذلك، لكونها مختصة بكتاب الطهارة. فالإشكال مندفع.

وإن لم نقل بذلك، فلا مناص من الإلتزام بكونها مسألة أصولية كما قال آخرون. وإنما لم تطرح في الأصول، لوضوحها في المدرك والدلالة.

وأما الإستصحاب في الموضوعات، فليس من المسائل الأصولية، لكونه حجة على الحكم الجزئي. وقد ذكرنا أن المسألة الأصولية هي التي تفيد الحجة للفقهاء على الحكم الكلي.

فظهر بتعريف المسألة الأصولية بأنها المسألة التي تنتج الحجة على الحكم الكلي الإلهي أمور:

الأول: إن الإستصحاب في الأحكام الكلية مسألة أصولية.

الثاني: إن الإستصحاب في الموضوعات ليس بمسألة أصولية.

الثالث: إن قاعدة الطهارة خارجة على وجه وداخله على وجه آخر.

ويبقى الكلام في تعريف المسألة الفقهية:

قالوا: هي عبارة عن كل مسألة كان المحمول فيها إعتباراً شرعياً من حيث الإقتضاء والتخيير،

التكليف والوضع.

وهذا التعريف ينطبق على جميع الأبواب الفقهيّة، لأنّ الأحكام الشرعيّة منها وضعي كالصحة واللزوم، ومنها تكليفي، وهو إمّا إلزامي، فالوجوب والحرمة. وإمّا تخييري، وهو الإستحباب والكرهية والإباحة.

والمسألة الفقهيّة ليست بحجّة، بل هي محتاجة إلى قيام الحجّة بالنسبة إليها.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين المسألة الأصوليّة والمسألة الفقهيّة.

كما ظهر ممّا تقدّم الفرق بين المسألة الأصوليّة والقاعدة الفقهيّة، حيث أنّ القاعدة الفقهيّة حكم شرعي محمول على موضوع ينحلّ إلى موضوعات متعدّدة، كقولنا: «الشرط نافذ» غير القاعدة الفقهيّة الجارية في سائر الأبواب الفقهيّة، فهي كالمسألة الأصوليّة من هذه الناحية. وأيضاً القاعدة الفقهيّة غير متوجّهة إلى المقلّدين، وإنّما تطبيقها بيد الفقيه كالمسألة الأصوليّة، بخلاف المسألة الفقهيّة، فإنّها ملقاة إلى المقلّدين أيضاً.

هذا، وقد جاء في تقرير بحث السيّد الخوئي ما نصّه:

وأما البحث عن جريان الإستصحاب في الشبهات الموضوعيّة، فهو بحث عن قاعدة فقهيّة، إذ نتيجة الإستصحاب الجاري فيها دائماً تكون أمراً جزئياً، فإذا شككنا في عدالة زيد بقاءً واستصحابناها، لزمنا الحكم ببقائها. ومن المعلوم أنّ هذا أمر جزئي، والمدار في جريانه على يقين كلّ أحد وشكّه بالإضافة إلى نفسه، فلو شكّ المقلّد في بقاء وضوئه بعد اليقين به، بنا على بقاءه وإن كان مجتهداً يعلم بعدم بقاء وضوئه.

وبما أنّ المختار عندنا هو إختصاص جريانه بالشبهات الموضوعيّة، لما سيأتي من إبتلائه في الأحكام دائماً بالمعارض، فليست مسألة الإستصحاب من المسائل الأصوليّة، بل هي قاعدة فقهيّة.^(١)

(١) مباني الإستنباط: ٨.

وهذا الكلام يشتمل على أمرين:

الأول: إنَّ القاعدة الفقهيَّة إنّما تجري في الشبهات الموضوعيَّة دون الحكميَّة.

والثاني: إنَّ الإستصحاب لا يجري في الشبهات الحكميَّة لابتلائه فيها دائماً بالمعارض.

أمَّا الأمر الأول، فلأنَّ قاعدة لا ضرر - مثلاً - ناظرة إلى الضرر الشخصي لا النوعي، وعلى هذا،

فهي تنحلُّ على حسب الأشخاص، فتكون جاريةً في الشبهات الموضوعيَّة والقضايا الشخصيَّة فقط،

ولا مجرى لها في الأحكام الكليَّة الإلهية.

ويرد عليه: إنَّه لا ريب في أنَّ البحث عن خيار الغبن وثبوته للمغبون وعدم ثبوته من المباحث

الخاصَّة بالفقيه، فهو بحث عن حكم كليِّ إلهي، لأنَّ الأصل في البيع هو اللزوم، وثبوت الخيار يحتاج

إلى الدليل، وإقامة الدليل من عمل الفقيه لا المقلِّد. وقد تقرَّر في محلِّه أنَّ عمدة الدليل عليه هو

قاعدة لا ضرر، وأنَّ حكم الشارع بلزوم البيع ضررٌ على المغبون، فله فسخ العقد، فتتقدم قاعدة لا ضرر

على عمومات وإطلاقات نفوذ البيع ووجوب الوفاء به.

فإذن، جرت قاعدة لا ضرر - وهي قاعدة فقهيَّة - في شبهة حكميَّة كليَّة، فالقول باختصاص

القواعد الفقهيَّة بالشبهات الموضوعيَّة ممنوع.

وأما الأمر الثاني، فلا يخفى - كما سيأتي بالتفصيل - أنَّ الأقوال في الإستصحاب في الأحكام

الكليَّة ثلاثة:

أحدها: الجريان مطلقاً، وأنَّه لا تعارض أصلاً. وهو قول المشهور.

والثاني: عدم الجريان مطلقاً، للمعارضة بين إستصحاب بقاء المجعول مع إستصحاب عدم

الجعل. وهو قول المحقِّق النراقي.

والثالث: التفصيل بين الأحكام الكلية الإلزامية، فلا يجري للمعارضة، والأحكام الكلية الترخيضية، كالطهارة والحلية والإباحة، فيجري.

وهذا الثالث مختار السيد الخوئي.

إذن، فإنَّ الإستصحاب يجري في بعض الشبهات الحكمية، لا أنَّه لا يجري فيها مطلقاً. وعليه، يكون الإستصحاب مسألة أصولية في موارد جريانه في الشبهات الحكمية.

وعلى الجملة، فإنَّ مباحث الطرق والحجج وكذا الأصول العملية، إنَّما يدخل منها في الأصول ما كان متعلقاً بالأحكام الكلية، وأمَّا ما يتعلَّق بالأحكام الجزئية فلا. وأيضاً، فما كان منها متعلقاً بعمل الفقيه فهو مسألة أصولية كمسألة حجية خبر الواحد في الأحكام. وأمَّا ما كان متعلقاً بالمقلد فلا، كمسألة حجية خبر الواحد في الموضوعات، فإنَّه عمل المقلد، بل هي مسألة فقهية.

وعلى هذا، فالإستصحاب منه أصولي، وهو ما كان جارياً في الأحكام، وهو عمل الفقيه، ومنه فقهي، وهو ما يجري في الموضوعات وهو عمل المقلد. فلا بدَّ من التفصيل.

الفرق بين الإستصحاب وقاعدة اليقين ...

الأمر الثالث

في الفرق بين الإستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع

وقاعدة اليقين

تارة: يبحث عن الفرق بينها حكماً.

وهذا ما سيأتي فيما بعد إن شاء الله.

وأخرى: يبحث عن الفرق بينها موضوعاً.

وهذا هو المقصود هنا، فنقول:

قاعدة المقتضي والمانع

وقوام هذه القاعدة هو: أنّ اليقين يتعلّق بشيء وهو المقتضي، والشكّ يتعلّق بشيء آخر وهو المانع، فالمتعلّقان مختلفان ماهيّةً ووجوداً.

وهذه القاعدة تجري في ثلاثة موارد:

١ - التكوينيّات. مثلاً: النار تقتضي الإحراق. والرطوبة مانعة عنه. فيتعلّق اليقين بوجود النار والشكّ بوجود الرطوبة في الحطب.

٢ - التشريعيّات. مثلاً: ملاقات الماء مع النجاسة تقتضي النجاسة للماء الملاقى، وكريّة الماء مانعة. فيتعلّق اليقين بالملاقة والشكّ بكريّة الماء.

وقد ذهب إلى جريان القاعدة في التشريعيّات الشيخ هادي الطهراني وتلامذته.

٣ - الملاكات. مثلاً: يحرز المصلحة أو المفسدة للشيء. ثمّ يشكّ في كونها ملزمةً أو لا؟

قاعدة اليقين

وهذه القاعدة قوامها إختلاف ظرف اليقين مع ظرف الشك، مع كون المتعلّق لهما واحداً ماهيّةً ووجوداً.

مثلاً: يتيقّن بعدالة زيد في يوم الجمعة، ثمّ يشكّ في عدالة زيد فيه بسبب شكّه في عدالته في يوم السبت.

ولذا يعبر عن هذه القاعدة بالشكّ الساري. فإنّه لما يشكّ في عدالة زيد في يوم السبت، يسري هذا الشك إلى يوم الجمعة فيزول اليقين بعدالته في يوم الجمعة.

والفرق بين هذه القاعدة والإستصحاب واضح. لأنّه في الإستصحاب - وإن كان المتعلّقان لليقين والشكّ واحداً - لا يشترط إختلاف الزمان، بل يمكن أن يكون اليقين بالحدوث والشكّ بالزوال في يوم الجمعة. وأمّا في قاعدة اليقين، فإنّ اجتماع اليقين والشكّ في الزمان محال.

هذا هو الفرق. ولذا ينقسم الإستصحاب إلى ثلاثة أقسام:

١ - أن يتعلّق اليقين بالشيء فيشكّ في بقائه وإستمراره.

٢ - أن يتعلّق اليقين بالشيء الموجود بالفعل، ويشكّ في أنّه يبقى أو لا؟ وهذا ما يسمّى بالإستصحاب الإستقبالي. كأنّ يكون معذوراً في أوّل الوقت ولا يدري هل يبقى العذر إلى آخر الوقت أو لا.

٣ - أن يتعلّق اليقين بالشيء الموجود بالفعل، ويشكّ في أنّه كان سابقاً كذلك أو لا؟ مثل أنّ هذا اللفظ ظاهر في المعنى الكذائيّ يقيناً، وهل هو كان سابقاً ظاهراً فيه كما هو الآن أو لا؟ وهذا ما يسمّى بالإستصحاب القهقرائي.

فيقع البحث في شمول دليل الإستصحاب لجميع الأقسام، أو أنّه لا يشمل الثالث؟

هذا تمام الكلام في المقدمات.

ويقع البحث في:

أدلة الإستصحاب / السيرة ...

أدلة الإستصحاب

قد استدلّ لحجّية الإستصحاب بوجوه:

١- السيرة العقلائيّة

لقد قامت السيرة العقلائيّة على الأخذ بالحالة السابقة.

وهذا الوجه يتوقّف على تماميّة الصغرى والكبرى.

الكلام في الصغرى

أمّا الصّغرى، فلا بدّ من ثبوت هذه السيرة من العقلاء أولاً، ثمّ هو ثابت بما هم عقلاء، أو أنّه ممّا جبّل عليه الإنسان؟ وثالثاً: ما هو حدّ بنائهم، هل هو مطلق بأن يأخذوا بالحالة السابقة في جميع الأمور المعاشية والمعادية، أو في أمورهم الدنيويّة والمعاشيّة فقط؟. ورابعاً: هل عملهم من باب الأمانة أو الأصل بمعنى كونه أصلاً يرجعون إليه عند التخيّر؟ وخامساً: هل بناؤهم على التعبّد بالأخذ بالحالة السابقة أو أنّه مستندٌ إلى دليل؟ وسادساً: هل لو لم يأخذ أحد بالحالة السابقة يلام ويؤاخذ على ذلك أو لا لابدئية للعمل على طبقها؟ ثمّ لا يخفى أنّ هذا الوجه من العلّامة فما بعد، وقد تبعه الوحيد وكاشف الغطاء.

فمنهم من قال بثبوت هذه السيرة على وجه الإطلاق.

ومنهم من نفى وجودها على وجه الإطلاق.

ومنهم من فصل:

فمنهم من قال بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع، فلو لم يحرز الإقتضاء للبقاء فلا سيرة عند العقلاء.

ومنهم من قال بالتفصيل بين الموارد التي يغلب فيها البقاء وغيرها، فالسيرة قائمة على القسم الأول لا مطلقاً، وهذا ما تفيدته كلمات الشيخ. مثلاً: لو ورد الحكم من المولى ثم شك في نسخه له، فحيث أن الغالب عدم النسخ، فإن السيرة قائمة على البناء على بقاء الحكم.

ومنهم من قال بالتفصيل بين مورد الظن بالبقاء وغيره. وهو المستفاد من كلمات المحقق القمي.

حول الدليل على دعوى السيرة

هذا، وقد استدلل لثبوت السيرة في أصلها بوجهين:

الأول: إن الأخذ بالحالة السابقة من الأمور الفطرية الجبلية، فهو فوق البناء العقلاني. بل هذه الحالة موجودة في الحيوانات، فالسيرة العقلائية الإنسانية ناشئة من الفطرة. وفيه:

أولاً: إن كان كذلك، فالدليل ليس السيرة وبناء العقلاء.

وثانياً: هذه الحالة موجودة عند الحيوانات، ولكن هل تأخذ الحيوانات بالحالة السابقة مع الشك أو لا؟ هذا غير معلوم لنا.

الثاني: إنه لو وصل الأمر إلى العبد من المولى، ثم احتمل العبد عدول المولى عن أمره، فإن

بناء العقلاء على لزوم العمل على طبق الأمر وعدم الإعتناء بالاحتمال والشك اللاحق، ولذا لو ترك العبد الإمتثال معتذراً بالشك اللاحق، لم يسمع منه ويكون مستحقاً للعقاب عند العقلاء.

وفيه:

هذا صحيح، ولكن من أين يثبت أنّ لزوم العمل باليقين السابق هو من باب الإستصحاب، فلعله من باب قاعدة الإشتغال، إذ يحكم العقل والعقلاء على أساسه بلزوم الإتيان بما يتقن به من أمر المولى حتى يحصل الفراغ. ومجرد احتمال إبتناء سيرتهم على قاعدة الإشتغال يُسقط الإستدلال.

وأضاف المحقق الخراساني: ^(١) إنه ربّما يعمل العقلاء على طبق الحالة السابقة من أجل الإطمينان ببقاءها، فكان عملهم مستنداً إلى الإطمينان اللاحق لا الإستصحاب بمعنى إبقاء الحالة السابقة مع الشك فيها لاحقاً. ولذا، فإنّ العقلاء في الأمور المهمّة والكبيرة لا يكتفون بمجرد اليقين السابق، فمثلاً: لا يرسل الإنسان العاقل المال الكثير إلى الشخص الذي لا يعلم بوجوده الآن، إستناداً إلى العلم السابق بوجوده، بل يستخبر عن وجوده وحاله فعلاً ثم يرسل إليه المال.

ومن الموارد ما يرتّب العقلاء الأثر على اليقين السابق من باب الإحتياط لا من باب الإستصحاب، كما لو كان له ولد في بلد حصل فيه الإضطراب، واحتمل موت الولد، ولكنّه من جهة أخرى يحتمل وجوده واحتياجه الشديد إلى المال. فإنّه يرسل إليه المال إحتياطاً لتلاّ يموت من الجوع.

وتحصّل: أنّه لا بدّ من ثبوت عمل العقلاء على طبق الحالة السابقة من باب الإستصحاب، حتى يستدلّ عليه ببناء العقلاء، فلو احتمل وقوع العمل على طبق قاعدة الإشتغال أو الإحتياط أو الإطمينان لم يتم الإستدلال.

إشكال آخر:

(١) كفاية الأصول: ٣٧٨.

وأيضاً: إنّه لا ريب في عدم وجود التعبد في السيرة العقلائية مطلقاً، لأنّ التعبد إنّما يكون بين المولى والعبد، وأمّا بين العقلاء بما هم عقلاء، فلا يوجد التعبد، وإذا انتفى التعبد، فهل البناء على الحالة السابقة من الأمور العقلائية الثابتة والمرتكزة في أذهان العقلاء؟

مثلاً: عندما يقع البيع والشراء، فإنّ المرتكز عند المتعاملين سلامة العوضين ولزوم تسليمهما ...

هذا شيء مرتكز في أذهان العقلاء؟ فهل الأخذ بالحالة السابقة مرتكز مثله؟

كلاً ... وإنّما المنشأ للأخذ هو الإحتياط أو الإطمينان أو الإشتغال ... ؟

تلخّص:

إنّ الفقيه يحتاج إلى الحجّة، والإنصاف أنّ السيرة العقلائية ليست الحجّة على

الإستصحاب

ولو سلّمنا ثبوت السيرة ... فهل لو لم يعمل أحدٌ على طبق الحالة السابقة وتوقّف، يؤاخذه

العقلاء؟ كلاً ... فأين الحجّة؟

تفصيل المحقّق النائبي

وفصّل الميرزا، فوافق على قيام السيرة العقلائية على العمل بالحالة السابقة في موارد الشك في

الرافع، أمّا مع الشك في المقتضي فلا، قال: إنّه لا مجال لإنكار قيام السيرة العقلائية والطريقة

العرفية على الأخذ بالحالة السابقة وعدم الإعتناء بالشك في ارتفاعها، ولم يردع عنها الشارع - ولكنّ

القدر المتيقّن هو الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في الرافع، ضرورة أنّ الشك في بقاء الحياة لو أوجب

التوقف في ترتيب آثار الحياة لانسدّت أبواب المراسلات والمواصلات والتجارات، بل لم يَقم للعقلاء سوق. وأمّا عند الشك في المقتضي، فبناؤهم على التوقف والفحص إلى أن يتبين الحال.^(١)

الإشكال عليه

أولاً: دعوى بناء العقلاء على إجراء الإستصحاب في مطلق موارد الشك في الراجع ممنوعة، بل إنّه مقيدٌ بمراد الشكّ المتساوي الطرفين، فلو ظنّ بزوال الحالة السابقة لا يجري عندهم الإستصحاب.

وأيضاً: فإنّ العقلاء في كثير من الموارد لا يجرون الإستصحاب، كما لو كان إجراؤه على خلاف الإحتياط. وبعبارة أخرى: إذا كان الإستصحاب مخالفاً للإحتياط، فلا سيرة على إجرائه قطعاً. فالقول بعدم إجرائهم الجريان مع الشك في المقتضي صحيح، لكنّ القول

بإجرائهم الإستصحاب مطلقاً مع الشك في الراجع ممنوع.

وثانياً: إنّه ليس عدم العمل على طبق الحالة السابقة موجباً لاختلال النظام في جميع الموارد، لأنّ هذا المحذور إنّما يتوجّه فيما لو توقّف عن العمل بالحالة السابقة بمجرد الشك في الراجع، لكنّ كثيراً من موارد العمل إنّما هو من أجل الجهات الأخرى لا الإستصحاب. مثلاً: يرسل المال إلى الشخص في البلد الآخر من أجل العلاج، مع احتمال كونه ميّناً، لأنّ هذا الإرسال هو مقتضى الإحتياط في حفظ النفس.

أو أنّه يعمل على طبق الحالة السابقة اعتماداً على وثوقه ببقائها، فلا يكون عمله من باب الإستصحاب.

(١) فوائد الأصول ٤ / ٣٣٢ - ٣٣٣.

تفصيل المحقق العراقي

وفصل العراقي^(١) بنحو آخر، فقال بأنّ العقلاء يجرون الإستصحاب في أمورهم المعاشية، لأن ذلك مقتضى الإرتكاز عندهم. وأمّا في الأمور الدينية فلا يوجد في أذهانهم هكذا إرتكاز. (قال) لأنّه لو كان هكذا إرتكاز في أذهان العقلاء لما أنكر جماعة كبيرة من العلماء حجّية الإستصحاب مع كونهم من كبار العقلاء.

الإشكال عليه

أولاً: قبوله وجود الإرتكاز العقلاني في الأمور غير الشرعية، منقوض بموارد:

١ - موارد الشك في المقتضي.

٢ - موارد الظنّ بالخلاف.

٣ - موارد الإحتياط.

ثانياً: قوله بعدم وجود الإرتكاز في الأمور الدينية وإلّا لما أنكر جمع من العلماء حجّية الإستصحاب. منقوض بمسألة خبر الواحد الثقة، فإنّ حجّيته من الإرتكازات العقلائية قطعاً، مع أنّ مثل ابن إدريس وغيره ينكرون حجّية خبر الواحد الثقة.

ثالثاً: قوله بعدم وجود الإرتكاز عند العقلاء في الأمور الدينية ووجوده في غيرها، مردود بأنّه لا فرق في نظر العقلاء بين القسمين المذكورين من الأمور، فالمسيحي كما يجري الإستصحاب بالنسبة إلى حياة التاجر الذي يتعامل معه في البلد الآخر، كذلك يجري الإستصحاب بالنسبة إلى حياة العالم المسيحي الذي يأخذ منه أحكام دينه.

ورابعاً: إنّ العراقي نفسه يوافق على عموم التعليل الموجود في نصوص الإستصحاب كما

سيأتي.

وخامساً: التعليل الموجود في «لأنك كنت على يقين من وضوئك» دليل على إرتكازية العمل

على طبق الحالة السابقة في الأمور الشرعية كالوضوء.

وهذا تمام الكلام في صغرى السيرة العقلية.

الكلام في الكبرى

إنّ هذه السيرة على فرض ثبوتها يتوقف حجيتها على قبول الشارع لها بالإمضاء أو عدم الردع.

رأي المحقق الخراساني

فقال المحقق الخراساني: ^(١) هذه السيرة مردوعة بوجهين:

أحدهما: الآيات الناهية عن العمل بغير علم، وإبقاء الحالة السابقة مع الشك في بقائها عمل بغير

علم، والله عزّ وجلّ يقول (لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ). ^(٢)

والثاني: إنّ الوظيفة في الشبهات الحكمية - سواء الوجوبية والتحريرية - والموضوعية هي إمّا

البراءة وإمّا الإحتياط - حسب الإختلاف بين العلماء - ، فالمجوعول الشرعي في الشبهات أحد

الأصليين، فلا مجرى للإستصحاب فيها، وهذا يكشف عن عدم إعتبار الشارع للإستصحاب المعتبر

ببناء العقلاء.

فهذه السيرة على فرض ثبوتها مردوعة.

(١) كفاية الأصول: ٣٨٧.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٣٦.

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه العلماء - عدا المحقق العراقي - بأن: هذا الكلام يناقض كلامه في مسألة حجّية خبر الواحد، فقد ذكر السيرة العقلائيّة دليلاً على حجّية خبر الواحد، ثمّ قال: لا يتوهم كون السيرة مردوعةً بأدلة النهي عن العمل بغير علم.

فما أفاده هنا قد ذكره هناك بعنوان «التوهم» ثمّ أجاب عنه بأنّ هذه الرادعيّة مستحيلة، للزوم الدور، لأنّ النسبة بين السيرة و«لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (نسبة الخاص إلى العام، فرادعيّة الآية عن السيرة موقوفة على عدم تخصيص السيرة

للآية (فلو خصصت الآية لم تشمل السيرة) لكنّ تخصيص السيرة للآية متوقّف على رادعيّة الآية، فلو تمّت الرادعيّة لما تحقّق التخصص.

وحاصل كلامه هناك: عدم كون السيرة مردوعةً، ولما كانت بمراى من الشارع فهي ممضاة عنده.

وهذا يناقض كلامه هنا، حيث قال بالرادعيّة، لكنّ الرادعيّة مستلزّمة للدور. بل مخصّصيّة السيرة أيضاً مستلزّمة للدور، لأنّها إنّما تخصّص إذا لم تكن الآية رادعةً لأنّ السيرة المردوعة غير قابلة للتخصيص، فكان مخصّصيّة السيرة متوقّفة على عدم رادعيّة الآية، وعدم الرادعيّة متوقّفة على تخصيص السيرة لها.

الجواب

فأجاب المحقق الخراساني: بأنّه لا حاجة في حجّية السيرة إلى إحراز عدم الردع عنها، بل يكفي عدم ثبوت الردع من الشارع بعد الفراغ عن وجودها عند العقلاء. أمّا وجود السيرة العقلائيّة بالعمل

بخبر الثقة، فلا ريب فيه، وأمّا عدم ثبوت الردع، فقد ظهر أنّ رادعيّة الآية مستلزمة للدور، ولا رادع غيرها.

ثمّ إنّ ذكر وجهها آخر لعدم الرادعيّة وهو: (١)

إنّ السيرة على العمل بخبر الثقة قائمة قبل نزول الآية، فلو شككنا في رادعيّتها عنها بعد نزولها نستصحب عدم الرادعيّة.

وأيضاً: لما كانت السيرة قبل الآية، فإنّه بعد نزولها يدور الأمر بين أن تكون الآية ناسخة للسيرة أو تكون السيرة مخصّصة للآية، وعند دوران الأمر يتقدّم التخصيص لكونه أغلب من النسخ. وأيضاً: إنّ الآية متعلّقة بأصول الدين ولا علاقة لها بالفروع.

إشكال المحقّق النائيني

وأشكل الميرزا: بأنّ جميع ما ذكره المحقّق الخراساني لعدم رادعيّة الآيات عن السيرة في خبر الواحد، يجري في السيرة بالعمل بالإستصحاب، وإلاّ يلزم التهافت والتناقض في كلماته.

دفاع المحقّق العراقي

ودافع المحقّق العراقي (٢) عن شيخه مجيباً عن إشكال الميرزا بالفرق بين مسألتي خبر الواحد والإستصحاب، وذلك:

بأنّ ظاهر قوله تعالى (لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) هو النهي عن اتّباع غير العلم، وهذه الآية

تنطبق على الإستصحاب ولا تنطبق على خبر الواحد، لأنّ العقلاء في خبر الواحد يلغون احتمال

(١) كفاية الأصول: ٣٠٤، الهامش.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ٣٦.

الخلاف، فيكون بمنزلة العلم، وليس الحال في الإستصحاب كذلك، بل هم يجعلونه أصلاً يرجعون إليه في حال الشك والتحير. فتكون الآية رادعة عن العمل بالإستصحاب وغير رادعة في خبر الواحد.

النظر فيه:

ولكن هذا الدفاع لا يفيد:

أولاً: لأنَّ المحقق الخراساني ذكر هناك أنَّ الآية لا علاقة لها بفروع الدين، وفي الإستصحاب ذكر أنها رادعة. وهذا تهافت.

وثانياً: قد استدلَّ في خبر الواحد بلزوم الدور، ولم يستدل بكونه أمانةً ليقع الفرق بينه وبين الإستصحاب.

رأي المحقق الخوئي

ووافق السيّد الخوئي صاحب الكفاية في خبر الواحد بدليلين:

١ - كون الآيات متعلّقة بأصول الدين.

٢ - لزوم الدور.

النظر فيه:

ولكن كون الآيات متعلّقة بأصول الدين أوّل الكلام، فقلوه (لا تَقْفُ ...) أب عن التخصيص،

لكونه معللاً بـ(إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ ...). وهذا يعم.

وما دلَّ على النهي عن العمل بالظن أيضاً أب عن التخصيص، لكونه معللاً بـ(إِنَّ الظَّنَّ لا

يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) وهذا يعم.

وأما الدور، فقد ذكر السيّد الخوئي - في خبر الواحد - أنّ مخصّية السيرة مستلزمة للدور، لكنّ رادعية الآيات عن السيرة غير مستلزمة له.

أما إستلزام مخصّية السيرة للدور، فلأنّ السيرة ما لم تصر حجّةً لا تكون مخصّصةً، لأنّ الصلاحية للتخصيص فرع الحجّية، وعليه، فالسيرة موقوفة على الإمضاء حتّى تكون حجّةً، والآيات دالة على عدم الإمضاء. والحاصل: إنّ مخصّية السيرة للآيات تتوقّف على ثبوت عدم الردع من الشارع - لا عدم ثبوت الردع - ، إذن، لا بدّ من إحراز عدم الردع ولا يكفي عدم ثبوته، وإحرازه يتوقّف على عدم رادعية الآيات، وعدم الرادعية متوقّف على حجّية السيرة بالإمضاء.

وأما عدم إستلزام رادعية الآيات عن السيرة للدور، فلأنّ الآيات عامّة بلا ريب، تعم كلّ ما كان بغير العلم من العمل، وخروجها عن تحت الآيات يحتاج إلى دليل، ومجرّد عدم ثبوت مخصّية السيرة للآيات كاف لبقائها تحتها، وقد تقدّم أنّ المخصّية مستلزمة للدور.

وتلخص: إنطباق (لا تقف) على العمل بخبر الواحد.

أقول:

أدلة الإستصحاب / الظن...

هذا إشكال السيّد الخوئي على صاحب الكفاية في بحث خبر الواحد.

ونفس هذا الإشكال يرد على السيّد في بحث الإستصحاب، حيث وافق المحقّق الخراساني على

عدم الرادعية.

التحقيق

والتحقيق عدم إمكان رادعية الآيات عن كلّ سيرة عقلائية ثابتة. وذلك: لأنّ الآيات ملقاة إلى العقلاء، وهي لا تصلح للرادعية عن السيرة الثابتة عندهم بما هم عقلاء، لأنّها إنّما تنهى عن العمل بغير العلم،

ومن المعلوم أنّ المراد من «العلم» هو العلم الوجداني أو ما ينتهي إلى العلم. وبعبارة أخرى: هي تنهى عن إتباع غير الحجّة، ومتى كان العمل عن حجّة، فإنّه لا يُستحق العقاب عليه إن كان مخالفاً للواقع، ولذا لو قامت الحجّة على براءة الذمّة فترك العمل وظهر وجوبه في الواقع، لم يكن مستحقاً للعقاب. وكذا لو عمل بقاعدة الحلّ مثلاً، وهكذا.

وعلى هذا، فإنّه يكون العمل الواقع عن الحجّة خارجاً عن تحت الآيات تخصّصاً، والسيرة العمليّة الثابتة من العقلاء بما هم عقلاء والتي تقع المؤاخذة عندهم عليها من هذا القبيل، أي إن الآيات تكون منصرفاً هذه السيرة.

وبعبارة أخرى: إذا كانت السيرة عند العقلاء بهذه المثابة، والخطابات ملقاةً إليهم، فإن سيرتهم تكون قرينة حافّةً بالكلام وموجبةً لانصرافه إلى غيرها، لأنّهم يرون الحالة السابقة حجّةً يجوز لهم العمل على طبقها.

وهذا تمام الكلام على حجّة الإستصحاب بالسيرة العقلية.

٢- الظن

وتقريب الإستدلال لحجّة الإستصحاب من باب الظنّ هو: إنّ اليقين بالوجود السابق موجب للظن ببقائه في الزمان اللاحق، وهذا الظنّ معتبر. فههنا صغرى وكبرى كذلك، وقد وقع الكلام في كليهما.

الإشكال في الصغرى

أما الصغرى، ففيها وجوه من الإشكال؛ منها:

الوجه الأوّل

إنّ الدليل لا يطابق المدعى، لأن المفروض حجّية الإستصحاب، سواء كان الظنّ موافقاً للحالة السابقة أو مخالفاً، وسواء كانت الحالة اللاحقة الشك المتساوي الطرفين أو الظن. وهذا الدليل أخص من المدعى، لأنّه يختص بالظنّ الموافق لليقين السابق.

الوجه الثاني

إنّه قد لا يوجب اليقين السابق للظنّ بالبقاء لاحقاً، وفي موارد إفادة الظن: قد يكون الظنّ بالبقاء مؤقتاً بيومين مثلاً، ونحن نريد في الإستصحاب الظنّ ببقاء المتيقن السابق في ظرف الشك اللاحق بصورة دائمة.

الإشكال في الكبرى

وأما الكبرى، فلو فرض تماميّة الصغرى، فلا دليل على اعتبار هذا الظنّ، بعد قيام الأدلّة الأربعة على عدم حجّية الظنّ إلاّ ما خرج بالدليل.

٣- الإجماع

أدلة الإستصحاب / النصوص ...

ومن الأدلّة على حجّية الإستصحاب: إجماع العلماء، وقد ادّعى هذا الإجماع المحقّق في المعارج بعبارة: أطبق العلماء.^(١) وعن العلامة في بعض كتبه^(٢) دعوى الإجماع صريحاً، وعن بعض الأكابر^(٣) دعوى الإتفاق.

(١) معارج الأصول: ٢٨٧.

(٢) مبادئ الوصول: ٢٥١.

(٣) أنظر: فرائد الأصول ٣ / ٥٤.

الكلام عليه

وقد وقع الكلام بين العلماء الأعلام في هذا الإجماع من حيث الصغرى
ومن حيث الكبرى كذلك:

أما من حيث الصغرى، فهو غير ثابت، لأنَّ صاحب المعالم^(١) قال: أنكره الأصحاب. والمرضى
أنكر حجّية الإستصحاب^(٢).

نعم، دعوى (الإجماع) تجتمع مع مخالفة البعض، لإختلاف المسالك في الإجماع، فعلى مسلك
اللطف - مثلاً - يصحّ دعوى الإجماع باتّفاق أهل العصر الواحد. أمّا دعوى (الإتّفاق) فلا تجتمع مع
المخالفة.

وأما من حيث الكبرى، فإن الإجماع المعتبر ما كان منه كاشفاً عن رأي المعصوم أو عن دليل
معتبر عندنا. ومن المعلوم وجود الأدلّة الأخرى على حجّية الإجماع، حتّى أنّ العلامة والمحقّق قد
أقاما الأدلّة العديدة. فهو إجماع مدركي.

٤ - النصوص

وعمدة الدليل على حجّية الإستصحاب (الروايات). وأمّا غيرها من الأدلّة فلا يعتبر به كما
عرفت.

صحيحة زرارة الأولى

وهذه نصوص المسألة.

(١) معالم الأصول: ٢٥٣.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ / ٨٢٩.

وأولها صحيحة زرارة الواردة في الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء من كتاب الطهارة:

قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب

الوضوء.

قلت: فإن حُرِّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلاّ، فإنه على يقين من وضوئه

ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، وإنما ينقضه بيقين آخر.^(١)

وجه الاستدلال:

أما سنداً، فلا ينبغي الشك في صحّة الرواية، فإنّ السند إلى زرارة صحيح بلا إشكال، وزرارة

لا يروي عن غير المعصوم، لا سيّما مثل هذه الرواية، فلا يضرّ الإضمار، لا سيّما وأنّ غير واحد من

الفقهاء^(٢) رواها مسندةً إلى الإمام أبي جعفر عليه السّلام، فكأنّهم وجدوها مسندةً في الأصول، ورووها

كذلك، وصاحب الوسائل لم يعثر عليها، والله العالم.

إلاّ أن يقال بأنّ القرائن التي أوجبت إعتبار نسخة الأصل عند السيّد وغيره كلّها حدسيّة، وحدس

الفقيه لا يكون حجّةً على الفقيه الآخر. فتأمّل.

والعمدة أنّ زرارة لا يروي عن غير المعصوم.

وأما فقه الحديث. ففي الرواية سؤالان: (أحدهما): عن حكم الخفقة أي

السنة. وهذا السؤال لا علاقة له بالإستصحاب، ومنشؤه: الشك في مفهوم النوم سعةً وضيقاً، أو الشك

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ١.

(٢) كالسيّد بحر العلوم في الفوائد الأصوليّة: ١١٠ والمحدّث البحراني في الحدائق الناضرة.

في حكم السنة. فأجاب الإمام بما حاصله: أنّ السنة غير النوم. - وكذلك القرآن الكريم في آية الكرسي (لا تأخذُ سنةً ولا نومٌ) - وحكمها غير حكمه.

(والسؤال الثاني) عن حكم ما إذا شك في تحقق النوم الناقض للوضوء.

وهذه شبهة موضوعية، فهو يسأل عن الطريق للعلم بالنوم.

وهذا السؤال يرتبط بالإستصحاب، وحاصل جواب الإمام:

إنّ هذا الرجل كان متيقناً بوضوئه، والآن هو على يقينه السابق.

الإشكال في الإستدلال:

وقد أشكل في الإستدلال بالصّحيحة بوجوه:

(الأول) إنّ الإستصحاب لا يجري في الأحكام الفرعية فقط، بل يجري في الأحكام الأصولية

أيضاً، كما لو شك في حجّة حجة كالبيّنة بقاء، فإنّه تستصحب الحجية، أو حدوثاً، فإنّه يستصحب عدم الحجية كالظنّ.

لكنّ الصّحيحة خبر واحد، والخبر الواحد غير جار في المسألة الأصولية.

(الجواب) إنّ خبر الواحد جار في المسألة الأصولية أيضاً كالمسألة الفرعية، وفي الأحكام

الوضعية كالأحكام التكوينية. وإنّما لا يجري خبر الواحد في أصول الدين، لأنّ المعتبر فيها هو العلم واليقين.

(الثاني) إنّ القول بحجّية الإستصحاب بالصّحيحة يستلزم عدم حجّية الإستصحاب. لأنّ

الإستصحاب نفسه من الحوادث، لأنّه إعتبار شرعي وضعي حدّث من الشارع، وعليه، فهو مسبوق

بالعدم. فإذا كان الإستصحاب حجّةً يلزم عدم حجّيته، لأنّ أركان الإستصحاب موجودة في نفس

حجّية الإستصحاب.

(الجواب) إنّ موضوع الإستصحاب هو اليقين بأمر ثمّ الشك في بقاءه، لكنّ أدلّة خبر الواحد تفيد عدم الاعتناء بالشك وإلغاء احتمال الخلاف، كقوله عليه السّلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عن ثقاتنا».

فخبر الواحد يفيد العلم تعبّداً، وما قام عليه الخبر غير مشكوك فيه، فالصّحيحة تفيد العلم بحجّية الإستصحاب، فلا شك في حجّيته تعبّداً، فلا يجري إستصحاب عدم حجّية الإستصحاب. (الثالث) إنّ هذه الصّحيحة تنهى عن نقض اليقين بالشك، والحال أنّه منقوض به وجداناً، فكيف يتعلّق النهي به؟

(الجواب) إنّ المنهي عنه مقدورٌ وهو نقض اليقين بالشك عملاً.

المحتملات الخمسة في الصّحيحة

وهل تدلّ الصّحيحة على قاعدة كليّة أو هي خاصّة بموردها؟
إنّه لا ريب في دلالة الصّحيحة على حجّية الإستصحاب مع الظنّ بالخلاف، لأنّه لما «حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فإنّه ظانٌّ بنومه. إذن، فالإستصحاب جار مع الظنّ بالخلاف. نعم، لو كان حجّية الإستصحاب من باب السّيرة العقلائيّة، فإنّهم لا يجرونه مع الظنّ بالخلاف. هذا مطلب.
والمطلب الآخر هو: إنّ مورد الصّحيحة شبيهة موضوعيّة، فلو كانت مختصّة به، كان الإستصحاب قاعدة فقهية لا مسألة أصوليّة. وحينئذ **نقول**:

قد دلّت الصّحيحة على أنّه لو كان على وضوء فشك في حدوث النوم الناقض، فلا يجب عليه الوضوء، ولكن هل هي مختصّة بهذه المسألة، أي مسألة الوضوء والشك في الناقض - وهو النوم - خاصّةً أو الأعم منه ومن كلّ ناقض؟

وأيضاً: هل تعمّ الصّحيحة الشبهة الحكمية أيضاً أو تختصّ بالموضوعيّة؟

لقد سأل زرارة: «إن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فأجاب الإمام بما حاصله «لا يجب عليه الموضوع»، ثم أكد عليه السلام الإمام الجواب بقوله: «حتى يستيقن أنه قد نام».

لكن قوله عليه السلام بعد ذلك: «وإلا...» مطلبٌ جديد، فإنه يعطي قاعدةً كليّةً، فما هو المقصود؟

قد اختلفت أُنظار العلماء في معنى هذه الجملة، على وجوه:

أن يكون قوله «وإلا...» شرطاً، وكلّ شرط فلا بد له من جزاء. وقوله: «فإنه على يقين من وضوئه» تمهيد للجزاء، والجزاء قوله «فلا ينقض اليقين بالشك»، لكن «الفاء» دخلت على الجملة الممهّدة.

أن لا يكون «ولا ينقض»، هو الجزاء، لأن الجزاء يكون مع «الفاء» وبدون «الفاء»، أمّا أن يكون مع «الواو» فلا. إذن، ما هو الجزاء؟ هنا احتمالات قال بكلّ منها قائل:

أن يكون الجزاء هو «فإنه على يقين من وضوئه». لأن معنى الرواية: «وإلا» أي: وإن لم يكن متيقناً من نومه، «فإنه على يقين من وضوئه».

فوقع الإشكال: بأن الجزاء يترتب دائماً على الشرط، لوجود العلاقة بينهما، ولكن اليقين بالوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، لأنه - سواء كان على

يقين من نومه أو لم يكن - متيقن من وضوئه من قبل. وعلى هذا، لا يعقل أن يكون «فإنه على يقين من وضوء» جزءاً للشرط «وإن لم يستيقن أنه قد نام».

واختلفت أُنظارهم في توجيه كون مدخول «الفاء» وهو «فإنه على يقين...» هو الجزاء للشرط،

مع عدم الارتباط بين الجملتين كما تقدّم:

فقيل: إنَّ قوله «فإنَّه على يقين» جملة خبرية، غير أنَّها ليست معلولاً للشرط، بل هي علَّة للشرط، فكأنَّ الإمام عليه السَّلام يخبر عن أمر خارجي هو يقين هذا الشخص بالوضوء، وجعل هذا اليقين جزاءً للشرط، والعلَّة قد تقع جزاءً، كقولك: إنَّ كان النهار موجوداً فالشمس طالعة. فمعنى الرواية حينئذ: إنَّ لم يتيقن بالنوم فلا يجب عليه الوضوء لكونه متيقناً سابقاً بالوضوء.

وهذا الوجه مستفادٌ من كلام المحقق الإصفهاني^(١).

وقيل: إنَّ قوله «فإنَّه على يقين» جملة خبرية، لكنَّها في المعنى إنشائية، فمعنى الرواية: إنَّ لم يستيقن بالنوم فليس له أن ينقض وضوءه عملاً.

والفرق بين هذا القول وسابقه واضح، إذ الجزاء أصبح معلولاً، وكان المعنى: إنَّ لم يستيقن بالنوم لا يجوز له نقض الوضوء عملاً.

وهذا رأي الميرزا^(٢).

وتلخص ممَّا ذكرنا إلى الآن: أنَّ الأقوال في مدلول الرواية مختلفة:

- ١ - حجّية الإستصحاب في مورد اليقين بالوضوء والشكّ في النوم.
- ٢ - حجّية الإستصحاب في مورد اليقين بالوضوء والشكّ في الناقض نوماً أو غيره.
- ٣ - حجّية الإستصحاب في مطلق المتيقن والمشكوك.

واختلفت أنظار القائلين بالقول الثالث في معنى الرواية:

- ١ - أن الجملة «والإلّا» شرطية، وجوابها نفس «فإنَّه على يقين...»

(١) نهاية الدراية ٥ / ٤١ - ٤٢.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ٣٣.

ف قيل: إِنَّ الجملة المذكورة إخباريّة في معنى الطلب. أي: إن لم يستيقن من نومه يجب عليه العمل على اليقين السابق.

وقيل: إِنَّ الجملة المذكورة بيان لإعتبار اليقين السابق، أي: إن الشارع يخبر عن إعتباره لليقين السابق بالوضوء في ظرف الشك بالنوم.

وقيل: إِنَّ الجملة المذكورة خبريّة حقيقيّة، فهو يخبر عن أنّ المتيقن سابقاً بالوضوء متيقنٌ به إن شك في بقاءه.

وقيل: إِنَّ الجملة «وإلا» شرطية، لكنّ جزائها ليس جملة «فإنه على يقين» بل إن هذه الجملة تمهيد للجزاء، والجزاء هو «ولا يتفرض اليقين بالشك».

وقال الشيخ وصاحب الكفاية: ^(١) الجملة «وإلا» شرطية، أي: وإن لم يستيقن أنه قد نام، لكنّ «فإنه على يقين» ليس هو الجزاء - لعدم وجود الترتب بين هذه الجملة وجملة الشرط، مع أنّ الترتب ضروري، مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، حيث ترتب الإكرام على المجيء. وليس هذا الترتب موجوداً بين الجملتين، لأن اليقين بالوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، لأن اليقين بالوضوء موجود سواء يتيقن بالنوم أو لا - بل الجزاء جملة محذوفة تقديرها: لا يجب عليه الوضوء.

والمعنى على هذا: وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنّه على يقين من وضوئه. فكانت جملة: «فإنه على يقين» علّة لعدم وجوب الوضوء، وقد قامت هذه الجملة مقام جزاء الشرط.

ونظائر هذا في القرآن والإستعمالات الفصيحة كثيرة، كقوله تعالى (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) ومن الواضح إنّ غنى الله عن العالمين لا يرتبط بالكفر، فسواء كفر أحدٌ أو لم يكفر،

(١) فرائد الأصول ٣ / ٥٦، كفاية الأصول: ٣٨٩.

فإنَّ الله غني عن العالمين. فليس (فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) جزءاً للشرط وإن ورد عليه «الفاء»، بل الجزء محذوف.

هذا تمام الكلام في بيان المحتملات.

بيان دلالة الصَّحِيحَة

وما ذكره هو الأقرب، والصَّحِيحَة دالَّة على حجِّية الإستصحاب مطلقاً، وقد اختار السيّد الخوئي هذا الرأي.^(١) وأشكل على رأي أستاذه الميرزا والإصفهاني قدس الله سرَّهم. ولو لم يتم النظر المذكور، فإنَّ دلالة الصَّحِيحَة على حجِّية الإستصحاب مطلقاً تامَّة، لأُمور عديدة موجودة فيها:

منها:

إنَّ هذه القضية واردة في غير الوضوء أيضاً، كالشك في عدد الركعات وغيره ممَّا سيأتي. فالكبرى عدم نقض اليقين بالشك غير مختصَّة بالوضوء.

ومنها:

التأكيد الموجود في الصَّحِيحَة: «لا، حتَّى يستيقن أنَّه قد نام» «حتَّى يجيء من ذلك أمر بيِّن» و«إلَّا فإنَّه على يقين» و«ولا ينقض اليقين بالشك» و«بل ينقضه بيقين آخر» كلُّ ذلك لإفادة قاعدة كليَّة.

ومنها:

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٦.

إسناد كلمة (النقض)، فإن مفهومها كل أمر مبرم محكم قوي. فالصّححة أفادت أنّ المهمّ هو (اليقين)، سواء كان المتيقّن هو الوضوء أو غيره من عدالة زيد أو نجاسة ثوب أو حرمة ماء أو صحّة عمل ... وهكذا.

ومنها:

التأكيد بكلمة «أبداً».

ومنها:

إعتماد الإمام في الصّححة على أمر إرتكازي هو: أنّ الإنسان إذا تيقّن بشيء لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك فيه.

إشكال على الصّححة

وذكر المحقق الإصفهاني^(١) إشكالاً على الإستدلال بالصّححة حاصله: إنه إن كانت مسبوقاً بالنكرة سقط ظهورها في إفادة معنى الجنس وحملت على العهد، كما في قوله تعالى: (إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى

فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً).^(٢) وعليه، فإنّ اللّام في «لا ينقض اليقين بالشك» تكون للعهد، مشيرةً إلى قوله عليه السّلام قبل ذلك: «فإنّه على يقين من وضوئه» لكون «على يقين» نكرةً، وحيث أنّ المتعلّق لليقين هو الوضوء، فلا محالة يكون قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» مختصاً بالوضوء، فتسقط الصّححة عن الدلالة على حجّية الإستصحاب مطلقاً.

(١) نهاية الدراية ٥ / ٤٣.

(٢) سورة المزمل، الآية ١٥ - ١٦.

الجواب

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بملاحظة المناسبات وجميع ما يحتفُّ بالرواية من القرائن والخصوصيات، كما هو مقتضى القاعدة في الإستظهار من النصوص وسائر الأقوال، بأن يقال: إنه وإن كان الأصل في القيود هو الإحترازية، فيقتضي تقييد «اليقين» بـ«الوضوء»، ولكنَّ مورد ذلك هو ما إذا لم يكن الموضوع من المفاهيم الإضافية، كما لو قال: أكرم العالم العادل، لعدم كون العدالة من المفاهيم ذات التعلُّق، وأمَّا في «اليقين» وأمثاله، حيث أنَّ المفهوم متقوم بالغير، فإنَّ الأصل في قيديَّة الغير له يسقط، بل يصير الكلام ظاهراً في أنَّ «اليقين» هو تمام الموضوع، وإنَّما ذكر «الوضوء» معه لاحتياجه إلى المتعلِّق ولكون الوضوء هو مورد السؤال والجواب.

وبما ذكرنا يظهر أنَّ اللام في «اليقين» للجنس لا للعهد، بخلافها في الآية المباركة، فالقياس مع الفارق.

وقد يشكّل: بأن إستدلال الإمام عليه السّلام في الصّحيحة ينافي القاعدة الثابتة: قاعدة الشكّ السببي والمسببي، حيث تقرّر أنّه إذا كان هناك أمران بينهما سببيّة ومسببيّة، وأمكن إجراء الأصل في طرف السبب، فإنّه يجري، ومع جريانه فيه لا يبقى الشك وهو الموضوع المسبّب. ومثاله المعروف ما إذا غسل الثوب بماء مشكوك الطهارة، فإنّه يقع الشك في طهارة الثوب، ومع جريان الأصل في طرف الماء لا يبقى الشك في طرف الثوب.

وفي مورد الصّحيحة: الشك في بقاء الوضوء مسبّب عن الشك في تحقّق النوم، ومقتضى القاعدة المزبورة هو التمسك بأصالة عدم النوم، فلا يبقى الشك بالنسبة إلى الوضوء.

لكنَّ الإمام عليه السّلام تمسّك بالإستصحاب في طرف المسبّب وقال: «والأ، فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ».

وجوه الجواب والنظر فيها:

وقد ذكر للجواب عن هذا الإشكال وجوه:

١ - إنّ الإمام عليه السّلام قد أجرى الإستصحاب في الوضوء كنايةً عن جريانه في عدم النوم،

من باب ذكر اللّازم وإرادة الملزوم، ولهذا نظائر كثيرة في الإستعمالات الفصيحة.

وفيه:

إن هذا مجاز، يحتاج إلى القرينة، وهي مفقودة، وأصالة الظهور تدفع هذا الإحتمال.

٢ - إنّ أساس القاعدة في السّبب والمسبّب أن يكون أحد المستصحبين موضوعاً والآخر حكماً،

فهناك يكون الأصل السّببي حاكماً على المسبّبي. وهذا الأساس مفقود فيما نحن فيه، بل النسبة هنا

نسبة أحد الضدّين إلى وجود الآخر. وذلك:

لأنّ تحقّق النوم يصادف بقاء الطهارة، والطهارة من الحدث ضدّ النوم، وعدم أحد الضدّين من

اللّوازم العقليّة لوجود الضدّ الآخر، لا من الأسباب الشرعيّة، ومن المعلوم أنّ الإستصحاب غير جار في

اللّوازم العقليّة.

وبعبارة أخرى: السرّ في عدم إجراء الإمام الإستصحاب في عدم النوم هو عدم وجود السّببيّة

الشرعية بين النوم وبقاء الوضوء، بل بينهما ملازمة عقليّة، لأن عدم أحد الضدّين يلازم وجود الضدّ

الآخر عقلاً.

هذا، وقد تقرّر في بحث الضدّ بطلان مقدميّة عدم الضدّين لوجود الضدّ الآخر.

ولو سلّمنا، فإنّ الأساس في الإستصحاب السّببي والمسبّبي أن تكون مقدميّة أحدهما للآخر

مقدميّة شرعيّة، كمثال الماء والثوب المغسول به، فيكون الأصل في طرف السّبب حاكماً على الأصل

في طرف المسبّب.

والحاصل: إنَّه لا سببِيَّة ومسببِيَّة بين عدم النوم وبقاء الوضوء.

وعلى فرض وجودها، هي عقلِيَّة لا شرعيَّة.

وفيه:

إنَّ العقل هو الحاكم بكون السببِيَّة عقلِيَّة في مواردِها، والشرع هو الحاكم بكونها شرعيَّة في

مواردِها.

إنَّ كون الشيء مسبباً أي معلولاً للشيء الآخر - سواء في السببِيَّة الشرعيَّة والعقلِيَّة - يتوقَّف على

توقُّر ثلاثة أمور: المقتضي والشرط وعدم المانع. فلو فقد أحدها لم تتحقَّق المعلوليَّة والمسببِيَّة، كما هو

الحال في القضايا التكوينيَّة، كالنار وإحراقها للحطب.

ولمَّا كان المطلب فيما نحن فيه - وهو الحدث والطهارة من الحدث - شرعيًّا، لعدم دخالة العقل

في مثل هذا المطلب، فلا بدَّ من الرجوع إلى الأدلَّة الشرعيَّة للتعرف على أنَّ (المقتضي) للطهارة ما

هو؟ و(الشرط) لتحقَّق ذلك ما هو؟ وما هو (المانع) عن تحقَّق الحدث؟

فالطهارة من الحدث أمر مسبَّب معلولٌ، والمانع عنها في الصَّحيحة هو النوم، فكان عدم النوم

من أجزاء السبب لبقاء الطهارة، وقد عرفت أنَّ السببِيَّة هذه شرعيَّة لا عقلِيَّة.

٣ - إنَّ السبب في إجراء الإستصحاب في طرف (الوضوء) هو عدم جريانه في طرف (النوم)، لأنَّ

الشبهة في النوم (مفهوميَّة) والإستصحاب غير جار في الشبهات المفهوميَّة.

توضيحه:

إنَّ هذا الوجه يتكوَّن من صغرى وكبرى.

أمَّا الكبرى، فالأصوليون فيها على قولين.

ووجه عدم الجريان هو أنّ المفهوم ليس موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعيّة، والإستصحاب إنّما يجري في الأحكام وموضوعات الأحكام الشرعيّة، ولذا لا يجري الإستصحاب في (الغروب) إذا شكّ في تحقّقه بأنّ يقال: الأصل عدم الغروب، لأنّ الآثار لا تترتّب على مفهوم الغروب وإنّما تترتّب على واقع الغروب ومصادقه، وأمره يدور بين الوجود والعدم، فقبل إستتار القرص لا شكّ، وبعد إستتار القرص لا شكّ، وزوال الحمرة لا شكّ في عدم تحقّقه.

وأما الصّغرى، فلأنّ سؤال زرارة هو: هل في هذه الحالة «يحرّك شيء في جنبه» يصدق عنوان النوم أو لا؟ فالشبهة مفهوميّة كمثال الغروب، والإستصحاب غير جار فيها.
وفيه:

أولاً: ليس السؤال من قبيل الشبهة المفهوميّة، بل هو من قبيل الشبهة الموضوعيّة، لأنّ ظاهر الرواية أنّ السؤال عن تحقّق النوم وعدم تحقّقه لمن «حرّك في جنبه شيء»، وليس عن مفهوم النوم. وثانياً: لو كانت الشبهة مفهوميّة، كان على الإمام عليه السّلام بيانها، لرجوع الأمر إلى الحكم الشرعي، وعدم جوابه عليه السّلام وتمسّكه باستصحاب الطهارة يكشف عن عدم كون الشبهة مفهوميّة.

٤ - إنّ حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي إنّما هي حيث يكون الأصلان متخالفين، كما في مثال الماء والثوب المغسول به، أمّا إذا كانا متوافقين من حيث الأثر، فلا حكومة، وما نحن فيه من قبيل الثاني.

وفيه:

إن معنى الحكومة هو إزالة أحد الدليين لموضوع الدليل الآخر أو إيجاد
الموضوع للدليل الآخر بالتعبّد الشرعي، كما في مثل «الطواف بالبيت صلاة»،^(١) حيث يوجد الموضوع
شرعاً، وكما في «لا ربا بين الولد والوالد»،^(٢) حيث يزيل الموضوع شرعاً.
وفيما نحن فيه: الشكُّ هو موضوع الإستصحاب، فإذا جرى الإستصحاب بالصّحيحة في طرف
السبب، ارتفع الشك - وهو الموضوع - في طرف المسبّب بالتعبّد الشرعي، وإذا ارتفع الموضوع ارتفع
الحكم بالضرورة ... وعلى هذا، فإنّه بجريان الإستصحاب في طرف عدم النوم، لم يبق الشكُّ في بقاء
الطهارة، وهذه هي الحكومة، سواء كان الأصلان متوافقين أو متخالفين.

التحقيق

والحق في الجواب عن الإشكال ما أفاده شيخنا دام بقاءه، وهو: إنّ للحكومة - في مورد الأصل
الحاكم والمحكوم - أثرين، أحدهما علمي والآخر عملي.
أمّا العلمي، فقد ذكرنا أنّ مقتضى القاعدة إجراء الأصل في طرف الحاكم دون المحكوم، كما لو
كانت الحالة السابقة في الشيء هي الطهارة، فإنّ الفقيه يفتي بالطهارة استناداً إلى الإستصحاب
ولا يتمسك للطهارة بقاعدة الطهارة وإن كانت النتيجة واحدة، لأنّ الإستصحاب حاكم عليها ولا يبقى
الشك.

وأما العملي، فإن كان الأصلان متخالفين، فلا بدّ من إجراء الأصل الحاكم،
كما في مثال الماء والثوب، وأمّا إن كانا متوافقين، فلا يلزم ذلك، لوحدة الأثر عملاً وعدم لزوم أي

(١) مستدرک الوسائل ٩ / ٤١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ١٣٥، الباب ٧ من أبواب الربا، رقم ١.

محذور. ويشهد بذلك تمسك الإمام عليه السلام - في موثقة مسعدة بن صدقة ^(١) - بقاعدة (الحلّ)، مع كون المورد هو الثوب يشتري من السوق «لعله سرقة أو خيانة»، فإنّ قاعدة اليد تجري فيه وهي مقدّمة على قاعدة الحلّ). وكما في المرأة يريد زواجها ويحتمل كونها أختاً له، فإنّ الأصل هو (إستصحاب) عدم وجود النسب بينهما أولاً. ولكنّ الإمام تمسك بقاعدة (الحلّ).

فالحق في الجواب: أنّ الإمام قد أجرى الإستصحاب في طرف المسبّب، لوحدة الأثر عملاً.

الصّححة الثانية

قال زرارة:

قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصّلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً، وصليت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصّلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه، فطلبتّه فلم أقدر عليه، فلمّا صليت وجدته؟

قال: تغسله وتعيد.

قلت: وإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصليت فيه فرأيت فيه؟

قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصّلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال عليه السلام: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض

اليقين بالشك أبداً.

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الرقم ٤.

قلت: فإنِّي قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله؟

قال عليه السّلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال عليه السّلام: لا، ولكنك إنّما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصّلاة؟

قال عليه السّلام: تنقض الصّلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيت، وإن لم تشك ثمّ

رأيت رطباً، قطعت الصّلاة وغسلته، ثمّ بنيت على الصّلاة، لأنك لا تدري لعلّ شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

البحث في جهات ثلاث:

ويقع الكلام في هذه الرواية في السند وفقه الحديث ومورد الإستدلال:

السند

أمّا السند، فهذه الرواية رواها الشيخ الصدوق في العلل والشيخ الطوسي في التهذيب، وهي في

الوسائل في الباب ٤١ من أبواب النجاسات^(١) عن الشيخ مضمرة، ولكن رواية الصدوق مسندة إلى

أبي جعفر عليه السّلام، وسندها صحيح، لأن إبراهيم بن هاشم عندنا ثقة.

وأما إسناد الشيخ في الفهرست، فصحيح بلا إشكال.

وبعد، فإنّ زرارة لا يروي عن غير الإمام، فأضماره بحكم الإسناد.

المتن

ففي الصحيحة ست أو سبع مسائل كما لا يخفى، فقد سأل:

أولاً: عن حكم نسيان نجاسة الثوب عند الصلاة بعد العلم بالنجاسة. فأجاب عليه السلام

بوجوب إعادة الصلاة.

ثانياً: عن حكم العلم الإجمالي بإصابة النجاسة للثوب. فأجاب بوجوب الإعادة كذلك. كما هو

مقتضى قاعدة العلم الإجمالي المنجز.

ثالثاً: عن حكم ما إذا ظنَّ بإصابة النجاسة للثوب، ففحص عنها فلم يجدها وصلَّى ثمَّ رآها بعد

الصلاة. (قالوا) يحتمل أن يكون ظنُّه بعد الفحص زائلاً بل يكون متيقناً بالعدم. ويحتمل أن يبقى على

حاله أو يتبدل إلى الشك.

وقد أجاب عليه السلام بوجوب الغسل وعدم لزوم إعادة الصلاة، على كلا التقديرين.

ثمَّ إنَّ الإمام ذكر وجه عدم الإعادة بقوله: «لأنَّك كنت على يقين...»، وقد دلَّ ذلك على أنَّ

إحراز الطهارة في حال الصلاة كاف في الصحة وإن كانت النجاسة موجودة على الثوب في الواقع.

رابعاً: عن حكم ما إذا علم بإصابة النجاسة لأحد أطراف الثوب إجمالاً. فأجاب بوجوب غسل

جميع أطراف العلم الإجمالي من الثوب، قائلاً: «تغسل من ثوبك...».

خامساً: عن حكم الفحص عند احتمال إصابة النجاسة. فأجاب بعدم وجوب الفحص قائلاً «لا،

ولكنَّك إنَّما تريد...».

وسادساً: عن حكم ما إذا رأى النجاسة على ثوبه في أثناء الصلاة. فأجاب بالتفصيل حيث قال

بوجوب الإعادة في صورة سبق العلم بالإصابة والشك في موضعها. وبوجوب الغسل في الأثناء في

صورة عدم سبق العلم بذلك. قال: «وإن لم تشك ثمَّ رأيتَه رطباً...».

موضع الإستدلال

وموضع الإستدلال على حجّية الإستصحاب في هذه الصّحيحة هو:

السؤال الثالث، حيث قال عليه السّلام: «لأنّك كنت على يقين في طهارتك...».

والسؤال السادس، حيث قال عليه السّلام: «لأنّك لا تدري، لعلّه شيء أوقع عليك، فليس

ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

أما جواب الإمام عن السؤال السادس، فدلالته على الإستصحاب تامّة بلا كلام.

إنّما الكلام في الإستدلال بما أفاده في الجواب عن السؤال الثالث، قال في الكفاية:

«نعم، دلالته في المورد الأوّل على الإستصحاب مبني على أن يكون المراد من «اليقين» في

قوله عليه السّلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة كما هو

الظاهر. فإنّه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده، الزائل بالرؤية بعد الصّلاة، كان

مفاده قاعدة اليقين، كما لا يخفى»^(١).

أقول:

حاصل كلامه: إن هنا يقينين، أحدهما: اليقين بالطهارة التي كانت قبل احتمال الإصابة.

والثاني: هو اليقين بالطهارة بعد احتمال الإصابة والفحص عن النجاسة. فإن كان المراد من «اليقين»

هو الأوّل، فدلالة الصّحيحة على الإستصحاب تامّة. وإن كان الثاني، فلا تدل عليه، بل هي دليل على

قاعدة اليقين، لأن يقينه بالطهارة الحاصل بعد الفحص قد زال بعد رؤية النجاسة بعد الصّلاة، وحينئذ،

يسري الشك إلى اليقين السابق، ويظهر عدم تماميته قبل الصّلاة.

ذكر هذا الإحتمال الثاني في «اليقين» وإن جعل الأوّل «هو الظاهر».

(١) كفاية الأصول: ٣٩٣.

وتوضيح إندفاع الإحتمال المذكور، وبيان تمامية الإستدلال بالصّحيحة على الإستصحاب هو:
إنّ «قاعدة اليقين» هي: ما إذا تيقّن بالشيء في زمان، وشكّ فيه في الزمان اللاحق، ثمّ سرى الشكّ
إلى اليقين السابق وأزاله، كما لو تيقّن بعدالة زيد في يوم الجمعة،
ثمّ شكّ في يوم السبت في عدالته واحتمل عدمها في يوم الجمعة أيضاً، فيكون الشكّ سارياً من الزمان
اللاحق إلى الزمان السابق وموجباً لزواله في ذلك الزمان.
هذا هو قاعدة اليقين.

وليس الحال في الصّحيحة هكذا، لأنّ «اليقين» فيها هو اليقين بطهارة الثوب سابقاً، أي قبل
الظن بإصابة النجاسة، وأمّا بعد الظن بها، فلا ذكر لليقين أصلاً، أي هو غير متيقّن بعدم الإصابة،
فيكون المشكوك فيه هو نفس المتيقّن سابقاً وهو الطهارة. وهذا هو الإستصحاب.

إشكال في تطبيق الإستصحاب على المورد

إنّما المهمّ هو الإشكال، بأنّ ضابطة الإستصحاب، أي: اليقين السابق والشكّ اللاحق، غير
منطبقة على مورد الصّحيحة، لأنّ «النقض» الموجود فيها «نقض باليقين»، لأنّ المفروض هو العلم
بنجاسة الثوب حين الصّلاة، فكيف يكون تعليل الإمام عدم الإعادة بقوله: «لأنّك كنت على
يقين...»؟

وجوه الجواب - الأوّل

ولهم في رفع هذا الإشكال وجوه:

قال في الكفاية: ^(١) ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلاّ بأن يقال:

(١) كفاية الأصول: ٣٩٣ - ٣٩٤.

إنَّ الشرط في الصَّلَاة فعلاً حين الإلتفات إلى الطهارة هو إحرازها - ولو بأصل أو قاعدة - لا نفسها، فيكون قضية إستصحاب الطهارة حال الصَّلَاة عدم إعادتها، ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما أنَّ إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجّية الإستصحاب حالها، كما لا يخفى.

أقول:

وحاصله: ضرورة التوسعة في شرط الصَّلَاة من (الطهارة) نفسها، إلى (إحراز الطهارة). فكان دخوله في الصَّلَاة بالإستصحاب، وهو أصل محرز، أو قاعدة الطهارة. وبعبارة أخرى: إنَّ الإشكال مبنيٌّ على أن يكون شرط الثوب في الصَّلَاة خصوص الطهارة، أمّا مع كون الشرط إحراز الطهارة، فالإشكال مرتفع.

والدليل على التوسعة المذكورة وأن يكون الشرط كذلك، هو نفس هذه الصّحيحة ونسبتها إلى ما دلَّ على إعتبار الطهارة في الصَّلَاة، فكان الشرط أعمّ من الطهارة الواقعيّة والتعبدية. يقول: أن لا طريق لحلّ الإشكال إلا ما ذكره.

لكنّه وقع في إشكال آخر هو: إنَّ «إحراز الطهارة» ليس من الأحكام الشرعيّة ولا من موضوعات الأحكام الشرعيّة، والإستصحاب لا يجري في غيرهما. فأجاب بقوله:

إنَّ الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً، إلا أنّها غير منعزلة عن الشرطيّة رأساً، بل هي شرط واقعي إقتضائي، كما هو قضية التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب. هذا، مع كفاية كونها من قيود الشرط، حيث أنّه كان إحرازها - بخصوصها لا غيرها - شرطاً.

وحاصل كلامه: الجواب عن الإشكال بوجهين:

أحدهما: إنَّ الشرط تارةً فعلي وأخرى إقتضائي، وإنَّما لا يجري الإستصحاب في الطهارة إن لم تكن شرطاً - لا فعلياً ولا إقتضائياً - . وأمَّا إذا كان لها حظٌّ من الشرطيَّة، ولو إقتضاءً، جرى فيها الإستصحاب، ومقتضى الجمع والتوفيق هو كون الطهارة شرطاً إقتضائياً، فأصبحت مجعولاً شرعيّاً يجري فيها دليل الإستصحاب.

الثاني: إنَّه لمَّا كان إحراز الطهارة - لا نفسها - شرطاً، كانت الطهارة من قيود الشرط، لأنَّ «الإحراز» من المفاهيم الإضايفيَّة، فإذا تعلق بـ«الطهارة» أصبحت الطهارة من قيود الموضوع الشرعي، وهذا كاف لجريان الإستصحاب.

ثمَّ أورد على نفسه الإشكال: سلَّمنا ذلك، لكنَّ قضيتته أن يكون علَّة عدم الإعادة حينئذٍ - بعد إنكشاف وقوع الصَّلَاة في النجاسة - هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالإستصحاب. مع أنَّ قضيتة التعليل أن يكون العلَّة له هي نفسها لا إحرازها، ضرورة أن نتيجة قوله «لأنَّك كنت على يقين ...» أنَّه على الطهارة لا أنَّه مستصحابها كما لا يخفى.

فأجاب بوجهين:

أحدهما قوله: نعم، ولكنَّ التعليل إنَّما هو بلحاظ حال قبل إنكشاف الحال، لنكتة التنبيه على حجِّيَّة الإستصحاب وأنَّه كان هناك استصحابٌ.

والثاني قوله: مع وضوح إستلزام ذلك لأنَّ يكون المجدي بعد الإنكشاف هو ذلك الإستصحاب لا الطهارة، وإلَّا لما كانت الإعادة تقضاً. كما عرفت في الإشكال.

هذا تمام كلام صاحب الكفاية في هذا المقام.

الإشكال على الكفاية

وقد أورد على جوابه عن الإشكال بوجه:

١ - إنَّ السَّوَال كان «فإنَّ ظننت أنَّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصلَّيت، فرأيت فيه. قال عليه السَّلام: تغسله ولا تعيد الصَّلاة. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنَّك كنت على يقين من طهارتك فشككت...».

فسؤال زرارة عن السَّبب في التفكيك بين الغسل والإعادة - بخلاف السَّوالين السَّابقين حيث أمر فيهما بالغسل والإعادة كليهما - وذلك، لأنَّه إذا كان الثوب نجساً يجب غسله، فقد وقعت الصَّلاة في الثوب النجس، فهي فاقدة للطهارة التي هي شرط أو واجدة للنجاسة التي هي المانع - على القولين - . فلماذا لا تعاد؟

لكنَّ الجواب المذكور لا يرتبط بالسَّوال عن السَّبب للتفكيك بين الغسل والإعادة، وإنَّما يرتبط بما إذا كان السَّوال عن السَّبب المجوِّز للدخول في الصَّلاة، لأنَّه كان حين الدخول فيها على يقين من طهارته السَّابقة، وهو شاكٌّ في بقائها، ولا ينقض اليقين بالشك. فالإشكال باقٍ ولا يندفع بما ذكره.

٢ - إنَّ ما ذكره في جواب السَّوال الأوَّل - من أنَّ «إحراز الطهارة» ليس بحكم ولا هو موضوع لحكم، فكيف يستصحَب؟ - بأنَّ الطهارة شرط إقتضائي، لا يرفع المشكَّلة. وتوضيح ذلك: إنَّ المحقِّق الخراساني يرى للحكم مراتب أربع هي:

١ - مرتبة الإقتضاء

٢ - مرتبة الإنشاء

٣ - مرتبة الفعلية

٤ - مرتبة التنجِّز.

وعلى أساس هذا المبنى، تكون مرحلة الإقتضاء هي مرحلة الملاكات من المصالح والمفاسد، فلا تكون مرحلة الإقتضاء بوحدها منشأً للحكم، بل لابداً للحكم من وجود المقتضي وعدم المانع. وعليه، فالطهارة إذا كانت إقتضائية، فإن جميع قيود الحكم - من الشرائط وعدم المانع - غير متحققة، حتى يتحقق الحكم، وتحققه بدونها محال.

وبعبارة أخرى: إقتضاء الحكم شيء وتحقق الحكم شيء آخر، والأثر يترتب على الحكم لا على إقتضاء الحكم، والإستصحاب إنما يجري فيما له الأثر لا فيما لا أثر له.

فعلى مبنى الكفاية: تكون الطهارة في ظرف الشك في مرتبة الإقتضاء - أي مرتبة الملاكات - ، وإنما يشترط إحراز الطهارة في مرتبة الفعلية، فأركان الإستصحاب غير متوفرة.

٣- وإن ما ذكره في الجواب الثاني عن السؤال الأول - وهو قوله: هذا مع كفاية ... - غير صحيح. لأن «الإحراز» من الصفات النفسانية الإضافية، كالشوق والحب والبغض، فكانت الطهارة مقدمة للإحراز. لكن لما كان الإحراز أمراً

نفسانياً، فلا بد من أن تكون الطهارة المقومة له نفسانية لا خارجية، لأن الأمور النفسانية لا تتعلق بالأمور الخارجية، وإلا يلزم أن يكون الخارجي نفسياً أو النفسي خارجياً. وكلاهما محال.

لكن شرط الصلاة هو الطهارة الخارجية، وهي التي يترتب عليها الأثر الشرعي، لا الطهارة الذهنية.

وهذا الإشكال من المحقق الإصفهاني.

الجواب الثاني

وهو في الكفاية أيضاً مع نقده حيث قال:

ثم إنّه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء كما قيل، ضرورة أنّ العلة عليه إنّما هو إقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلّاة للإجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقص من الإعادة كما لا يخفى.

(قال): اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ التعليل به إنّما هو بملاحظة ضميمة إقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء. بتقريب: أن الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الإنكشاف وعدم حرمة شرعاً، وإلّا للزم عدم إقتضاء ذلك الأمر له كما لا يخفى، مع إقتضائه شرعاً أو عقلاً. فتأمّل.^(١)

حاصله: إن التعليل هو «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت...»، وليس فيه أي إشارة إلى إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي. إنّ التعليل لعدم الإعادة هو «الإستصحاب»، وهو أمر ظاهري، لكنّ الكبرى وهي: «إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي» لا علاقة لها بالإستصحاب.

وقد أوضح وجه التأمّل بقوله: وجه التأمّل: إن إقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ليس بذلك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الإعادة.

الجواب الثالث

وهو من الميرزا النائيني.

فقد تكلم على هذا الإشكال^(٢) بالتفصيل، وهذا محصل كلامه:

(١) كفاية الأصول: ٣٩٥.

(٢) فوائد الأصول ٥ / ٣٤١.

إنّ من الأخبار ما يدلّ على أنّ الصّلاة في الثوب الذي علم بنجاسته باطلة وإن كانت عن نسيان. ومن الأخبار ما يدلّ أنّه لو صلّى في النجاسة عن غفلة عنها، كانت صلاته صحيحةً، سواء كانت الطهارة شرطاً أو النجاسة مانعاً.

وحاصل ذلك: دوران الصّحة والبطلان مدار العلم.

لكنّ العلم يؤخذ في الموضوع، تارةً: بما أنّه صفة خاصّة، وفي هذه الصّورة لا يقوم شيء مقام العلم. وأخرى: بما أنّه محرزٌ للواقع، وفي هذه الصّورة تقوم الأمانة كخبر الواحد والأصل كالإستصحاب - لكونه أصلاً محرزاً - مقام العلم. وثالثة: بما أنّه منجز ومعدّر. وفي هذه الصّورة تقوم الأمارات والأصول المحرزة وغير المحرزة مقام العلم.

وفي مسألة لباس المصلّي، تفيد النصوص إعتبار العلم، أي أنّ الشرط هو العلم بالطهارة أو المانع هو العلم بالنجاسة، لكنّ هذا العلم قد أخذ بما هو منجز أو معدّر، وعليه، فإنّ الإستصحاب يقوم مقامه، وحينئذ، يتم تطبيق الإستصحاب على المورد.

فكأن الإمام لمّا قال «لأنّك كنت على يقين...» ذكر العلة لعدم الإعادة، وذلك: كون هذه الصّلاة واجدةً للشرط أو فاقدة للمانع - على المسلكين - ببركة الإستصحاب.

الإشكال على الميرزا

إنّه لا يخلو حال «العلم بطهارة اللباس والبدن» من أحد ثلاثة حالات: إمّا هو طريقٌ محض، وإمّا هو الموضوع، وإمّا هو جزء الموضوع - ولا شيء رابع - .

فإن كان العلم بالطهارة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فالأمارات والأصول المحرزة تقوم مقامه بلا كلام، لكنّ العلم ليس إلّا كاشفاً، والشرط هو الطهارة - أو النجاسة هي المانع - ولمّا ينكشف وقوع الصّلاة في النجاسة، يظهر فقدها للشرط أو وجدانها للمانع، وتكون الصّلاة باطلة ويجب إعادتها.

وإن كان للعلم بالطهارة موضوعية، فإن كان جزء الموضوع، كان الجزء الآخر هو الطهارة - أو عدم النجاسة - . ولما إنكشف وقوع الصلاة في النجاسة، وجب إعادتها.

وإن كان العلم تمام الموضوع للحكم بصحة الصلاة، فلا أثر لاستصحاب الطهارة، لعدم الموضوعية لها.

لكن الإمام عليه السلام حكم بالصحة إستناداً إلى الإستصحاب.

فظهر سقوط هذا الوجه.

ولا يخفى: أن «اليقين» في «لا تنقض اليقين بالشك» موضوعٌ وركنٌ للإستصحاب، وهو في نفس الوقت طريقٌ إلى المستصحب - كعدالة زيد مثلاً -

وليس تمام الموضوع بالنسبة إليه.

الجواب الرابع

وأجاب السيّد الخوئي⁽¹⁾ عن الإشكال - بعد الإيراد على كلام الكفاية والميرزا - بما ملّخصه: إن في الصحيحة ثلاثة صور مفروضة:

الصورة الأولى: ما إذا كان عالماً بالنجاسة تفصيلاً، وقد حكم فيها الإمام عليه السلام بالإعادة.

والصورة الثانية: ما إذا كان عالماً بالنجاسة إجمالاً، وقد حكم فيها بالإعادة كذلك.

ومن الواضح عدم جريان الإستصحاب مع وجود العلم تفصيلاً أو إجمالاً.

أمّا في الصورة الثالثة، فلم يفرض العلم بالنجاسة، وفيها لم يحكم الإمام بالإعادة، واستدل لذلك

بوجود الحكم الظاهري قائلاً «لأنك كنت على يقين...». فهذه صغرى المسألة، والكبرى هي أجزاء

الأمر الظاهري بالإستصحاب عن الأمر الواقعي، وقد كان مفروغاً عنه عند زرارة.

وهذا هو الوجه للحكم بعدم الإعادة.

وفيه:

إنّ هذا الإستدلال موقوف على كون الكبرى مفروغاً عنها عند زرارة، لأنّها غير مقبولة إلاّ في الطهارة، ولا طريق لنا لإثبات أن زرارة كان عالماً بهذه الكبرى في باب الطهارة.

الجواب الخامس

ما أفاده المحقّق العراقي،^(٢) فإنّه ذكر بأنّ الإشكال مبني على أنّ النجاسة المرئية بعد الصلّاة هي النجاسة المعلومة قبلها، فإن مقتضى القاعدة حينئذ عدم جريان الإستصحاب، لانتقاض اليقين باليقين.

أمّا مع احتمال أن لا تكون نفس النجاسة المعلومة سابقاً، فالإستصحاب تام والإشكال مندفع. ووجه هذا الإحتمال هو: إن زرارة قال في السؤال المتقدّم: «فوجدته»، وهذا ظاهر في وجدان نفس النجاسة السابقة، أمّا في هذا السؤال فيقول: «رأيت»، فقد تغيّر التعبير، وهذا يوجب الشك في كون ما رآه نفس ما تيقن به سابقاً، وإذا حدث الشك تمّت أركان الإستصحاب. ثمّ أشكل على نفسه: إن ظاهر قول زرارة «ولم ذلك» هو التعجّب من تغيّر الحكم، حيث حكم في السؤال السابق بالإعادة، وفي هذا السؤال بعدمها، وتعجّب زرارة يكشف عن وحدة الموضوع في السؤالين وإلاّ لما تعجّب.

(١) مصباح الأصول ٣ / ٦٨.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ٤٧.

وأجاب: بأنّ زرارة لم يكن متعجباً، واختلاف تعبيره في السؤالين - حيث في الأوّل جاء بالضمير «فوجدته» وفي الثاني لا يوجد الضمير - كاف لإيجاد الإحتمال بكون النجاسة المرئية بعد الصلاة غير المتيقّنة قبلها.

أقول:

إنّا إذا دققنا النظر في الأسئلة وجدنا الثالث في نفس موضوع السؤالين السابقين، غير أنّه في الأوّل عالم تفصيلاً، وفي الثاني عالم إجمالاً، وفي الثالث شكّ، أي هو شك في نفس ما كان عالماً به في السؤالين، وهو النجاسة المتيقّنة سابقاً.

وكذلك الحال في السؤال الرابع والخامس ... فلا منشأ للإحتمال الذي طرحه هذا المحقّق. نعم، في السؤال الثالث قال: «رأيت» ولم يقل «رأيتّه» وهذا كثير في الإستعمالات، خاصّة بعد وجود الضمير «وجدته» في السؤال السابق، فهو قد رأى نفس ما كان وجده في السؤال السابق - غير أنّه كان هناك عالماً بالنجاسة وهنا شكّ - . ويشهد بما ذكرنا مجيء الضمير «رأيتّه» في السؤال السادس.

وتلخص: إن هذا الوجه خلاف ظاهر الصحيحة.

وبعد:

فإن تمّ شيء من الأجوبة الخمسة فهو، وإلاّ، فإنّ الإستدلال بالصّحيفة لحجّية الإستصحاب تام، وإن جهلنا كيفيّة إنطباقه على المورد، كما في الكفاية وغيرها.

الصّحيفة الثالثة

عن زرارة عن أحدهما: قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز ثنتين؟

قال عليه السّلام: يركع بركتين وأربع سجّدت وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشّهّد ولا شيء عليه. وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشك باليقين ... (١).

وهذه الرواية صحيحة ومسنّدة، وفيها «محمد بن إسماعيل النيسابوري» راوية «الفضل بن شاذان» وهو عندنا ثقة.

وموضع الإستدلال قوله عليه السّلام: ولا ينقض اليقين بالشك.

وذلك: لأنّ سبب أمره بالبناء على عدم الإتيان بالركعة الرابعة هو كونه متيقّناً بذلك سابقاً وشاكّاً فيه لاحقاً.

إشكالات ذكرها الشيخ (٢)

وهي ترجع إمّا إلى عدم المقتضي وإمّا إلى وجود المانع.

ما يتعلّق بالمقتضي:

إنّ أمر الإمام بأن يؤتى بالركعة لا يخلو من حالين، فإمّا هي متّصلة بالثلاث وإمّا هي منفصلة عنها. فإنّ أتى بها متّصلةً، دلّت الصّحيحة على الإستصحاب، لأنّه أصل محرر - والأصول المحرزة تقوم مقام العلم - فلو كان عالماً بعدم مجيء الركعة الرابعة كان عليه الإتيان بها متّصلة، فالإستصحاب يدلّ على ذلك كذلك.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٦، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصّلاة، رقم ٣.

(٢) فرائد الأصول ٣ / ٦٢.

لكنّ هذا خلاف ضرورة المذهب، لأنّها قائمة على الإتيان بالركعة المشكوك فيها منفصلةً لا متّصلة.

إذن، لا بدّ من حمل «اليقين» في الصّحيحة على اليقين بالفراغ والبراءة، لأنّ الإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، فيأتي بها منفصلةً، فإن كانت الصّلاة ناقصة تمّت وإلاّ كانت الركعة نافلةً، وهذه هي ركعة الاحتياط.

إذن، سقط الإستدلال.

مضافاً إلى أن الفقهاء عامةً استفادوا من الصّحيحة قاعدة اليقين.

ويشهد بذلك: أنّ الإمام عليه السّلام أجاب عن السؤال بالشك في الركعتين الأوليين بين الإثنين والأربع بالإتيان بالركعتين مع فاتحة الكتاب، أمّا في السؤال عن الشك بين الثلاث والأربع، فإنّها إن كانت الركعة متّصلةً لكان مخيراً بين الفاتحة والتسبيحات، والتخيير لا يجتمع مع الإستصحاب، بل الفاتحة تجتمع مع المنفصلة.

مضافاً إلى أنّ في موثقة عمّار من أخبار باب الشك في عدد الركعات «إذا شككت فابن عليّ اليقين. قال: هذا أصل؟ قال: نعم».^(١) واليقين فيها هو اليقين بالبراءة، والأخبار يفسّر بعضها بعضاً.

ما يتعلّق بالمانع

بعد التنزّل عمّا ذكر، فإنّه إن كانت الصّحيحة تتعلّق بالإستصحاب، وجب الإتيان بالركعة متّصلةً، وهذا (أولاً) ينافي المشهور من الروايات في الباب، ويقع التعارض، ولا بدّ من الأخذ بالمشهور بين الأصحاب. (وثانياً) الصّحيحة موافقة للعامة، فأصالة الجهة فيها غير تامّة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصّلاة، رقم ٣.

ومقتضى الدقة في المقام، إرجاع الإشكال إلى مقام المقتضي، فإنه مع عدم تامة جهة (الجهة) لا مقتضى للصحة حتى يقع التعارض والترجيح بالشهرة.

الكلام على الإشكالات

١ - ذكر الشيخ: أن أمر الإمام بالإتيان الركعتين بفاتحة الكتاب يشهد بكونهما مفصولتين، وهذا قرينة على أن المراد قاعدة اليقين.

وفيه: إن التكليف في الركعتين الموصولتين هو التخيير، فلعل الإمام ذكر أحد فردي التخيير، ولم يكن مراده القراءة بالفاتحة تعييناً.

سلمنا، لكن عدم ذكر الإمام التشهد والتسليم ظاهر في كونهما موصولتين، لأن الركعة المفصولة إنما تكون بعد التشهد والتسليم، وعدم ذكر الإمام ذلك يشهد بكونهما متصلتين، فيقع التعارض بين ظهور إشمال الصدر على القراءة بالفاتحة، وظهور عدم إشمال الذيل على التشهد والتسليم.

فإن قلنا: لما كان المقام مقام العمل، فالقرينة في الذيل مقدمة على القرينة في الصدر، فالظهور يستقر على الركعة الموصولة. وإن لم نقل، فالصحيحة مجملة.

٢ - إستشهد الشيخ بفهم الأصحاب.

وفيه: إن الذي إستظهر من الصحيحة قاعدة اليقين فيما نعلم، هو (السيد المرتضى) وأما غيره، فلا علم لنا بأرائهم في معنى الصحيحة، فلعلهم يقولون بدلالاتها على الإستصحاب كما سيأتي.

٣ - قال: إن وزان هذه الصحيحة وزان موثقة عمّار، فكما أن «اليقين» هناك هو اليقين بالبراءة

لا اليقين في الإستصحاب، كذلك هنا.

وبعبارة أخرى: نحمل الصحيحة على «اليقين» بالبراءة بقرينة موثقة عمّار.

وفيه:

أولاً: لقائل أن يقول: لماذا لا يكون العكس، بأن نرفع اليد عن ظاهر الموثقة بظاهر الصحيحة؟
وثانياً: مقتضى القاعدة هو النظر في كل رواية على حدة. نعم، لو كانت (الموثقة) متصلةً
(بالصحيحة) لكان لما ذكر وجهه.

٤ - قال: إن الصحيحة إن حملت على (اليقين بالبراءة) لكان (أصالة الجهة) محفوظةً. أما بناءً
على ظهورها في (الإستصحاب) فلا بدّ من حملها على (التقيّة).

وفيه:

إنّ معنى (أصالة الجهة) هو حمل كلام المتكلم على الجديّة عند الشك، أي: إنّه إذا شكنا هل
مراده هو المعنى المستعمل فيه اللفظ أو غيره؟ فإن الأصل هو إرادة المعنى المستعمل فيه، وأنّ
الإرادة الجديّة لم تتخلف عن الإرادة الإستعماليّة، والدليل على هذا الأصل هو البناء العقلاني.
وعليه، فالحمل على التقيّة - يعني عدم إرادة المعنى المستعمل فيه جدّاً - يحتاج إلى القرينة.
أما لو كان المعنى المستعمل فيه معلوماً، فتردّد بين معنيين، فلا أصل لتعيين المراد الجدّي في
أحدهما، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وفيما نحن فيه: لفظ «اليقين» تردّد بين «اليقين» المقصود في باب (الإستصحاب) و«اليقين»
المقصود في (اليقين بالبراءة). فالمعنى الموضوع له
اللفظ والمستعمل فيه معلوم، لكنّ المراد الجدّي تردّد بين الأمرين، فما هو الأصل؟ لا يوجد أصل في
المقام، والقضيّة خارجة عن موارد الحمل على التقيّة.
وهذا هو الجواب عمّا ذكره الشيخ.

وأشكل صاحب الكفاية^(١) على المطلب الأخير وهو الحمل على التقيّة بما حاصله:

إنّ المقام من صغريات الإستصحاب، ومقتضى إطلاق دليله وجوب الإتيان بالركعة، إلاّ أنّه يتقيّد

بالنصوص الواردة في أنّ الركعة لا بدّ من الإتيان بها منفصلةً، خلافاً للعامّة.

أجاب السيّد الخوئي: ^(٢) إنّ الصّحيحة إذا كانت محمولةً على الإستصحاب تكون النسبة بينها

وبين النصوص نسبة التباين لا الإطلاق والتقيّد، فيعود إشكال الشيخ.

توضيح ذلك: إن مفاد (لا تنقض) هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة يقيناً كما تقدّم، فيجب الإتيان

بها متّصلةً، لكنّ النصوص صريحة في وجوب الإتيان بها منفصلة، وبين الإتصال والإنفصال تباين.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن ملاك التباين هو: أن يتّصل الخبران المنفصلان أحدهما بالآخر،

فإن حصل التنافي بينهما فهما متباينان، وإن أصبح أحدهما قرينةً على الآخر فلا تباين، كما هو

الحال في: أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق من العلماء، وإذا لم يكن التنافي في حال الإتصال فهو غير

موجود في حال الإنفصال بالضرورة.

وهنا لو وصلنا الصّحيحة بنصوص الإحتياط يكون الحاصل: لا تنقض اليقين بالشك، فيجب

الإتيان بالركعة المشكوك فيها منفصلة عن الركعات الثلاث.

والحاصل: إنّ الصّحيحة تفيد وجوب الإتيان، والنصوص تفيد كفيّة الإتيان، فهي في الحقيقة

شارحة للصّحيحة، لا منافية لها.

وهذا تمام الكلام على إشكالات الشيخ، وقد ظهر عدم ورود شيء منها.

إشكالان للمحقّق العراقي^(١)

(١) كفاية الأصول: ٣٩٦.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ٧٤.

الأول

إن عدم جريان الإستصحاب في ركعات الصلاة إنما هو على القواعد ولو لم يكن لنا أدلة خاصة بالبناء على الأكثر في الشكوك الصحيحة، وذلك بوجوب التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، وفي الشك بين الثلاث والأربع يفيد الإستصحاب عدم الإتيان بالرابعة، وبعد الإتيان بركعة أخرى لا سبيل إلى إثبات كونها هي الرابعة ليقع التشهد والتسليم فيها إلا البناء على القول بالأصل المثبت.

توضيحه:

إن مفاد الإستصحاب هو (ليس التامة) أي: إن الركعة الرابعة لم تتحقق، لكن الأثر مترتب على مفاد (ليس الناقصة). فالذي أفاد الإستصحاب عدم تحقق الرابعة، والذي نريده رابعة موجودة، لأن التشهد والتسليم يكونان في الركعة الرابعة. نعم، اللازم العقلي لعدم تحقق الرابعة أن يكون المأتي به هو الرابعة، وهذا أصل مثبت.

الجواب

وقد ردّ عليه السيّد الخوئي^(٢) بوجهين:

١ - إنه لا دليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بعنوانه حتّى نحتاج إلى

إثبات كون هذه هي الركعة الرابعة

وفيه:

(١) نهاية الأفكار ٤ / ٦٠.

(٢) مباني الإستنباط: ٣١، مصباح الأصول ٣ / ٧٣.

إنه يوجد الدليل على ذلك، وهو معتبرة أبي بصير وفيها: «فإذا جلست في الرابعة فقل: بسم الله وبالله، الحمد لله، وخير الأسماء لله، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ...» (١).

فهي صريحة في وجوب الإتيان بالتشهد والتسليم في آخر الرابعة.

٢ - وعلى تقدير تسليم قيام الدليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، فإنه لا مانع من جريان الإستصحاب لولا الأخبار الخاصة. (٢)

أقول:

وهذا الجواب هو الصحيح. وتوضيحه: لما يشك هل هذه هي الثالثة أو الرابعة، يستصحب عدم الإتيان بالرابعة، فيأتي بركعة، فإذا ركع وسجد وجلس، يتيقن بكونه في الرابعة فيتشهد ويسلم.

الثاني

وأشكل: بأن هذا الإستصحاب إستصحاب في الفرد المردّد، وهو غير جار.

توضيحه: إن الذي يترتب عليه الأثر الشرعي هو واقع الركعة الرابعة لا مفهومها - لأن الحكم الشرعي لا يترتب على المفهوم. أي: ليس المفهوم موضوعاً للحكم الشرعي - والواقع هنا مردّد، لأن هذه الركعة المشكوك فيها، إما هي الثالثة واقعاً، فالرابعة غير متحققة واقعاً، وإما هي الرابعة، فهي متحققة. فالفرد الواقعي مردّد، والإستصحاب غير جار في الفرد المردّد.

مثلاً: الموضوع للحكم بالإفطار هو غروب الشمس واقعاً، لا مفهوم الغروب، والغروب الواقعي إما هو إستتار القرص وإما زوال الحمرة. فلو إستتر القرص والزوال للحمرة غير حاصل وشك في تحقّق

(١) وسائل الشريعة ٦ / ٣٩٣، الباب الثالث من أبواب التشهد.

(٢) المصدر ٨ / ٢٢٥ - ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الخلل في الصلاة.

الغروب، لم يكن لاستصحاب مفهوم عدم الغروب أثر، فإن أريد إستصحاب الإستتار، فلا شك فيه حتى يستصحب، وإن أريد إستصحاب زوال الحمرة، فلا شك في عدم زواله.

وفيما نحن فيه: الموضوع المستصحب هو واقع الركعة الرابعة، فإن كانت الركعة التي هو فيها هي الثالثة، فالرابعة غير متحققة يقيناً، وإن كانت هي الرابعة فهي متحققة يقيناً.

وفيه:

إنه لما يشك في أنه أتى بالرابعة أو لا؟ فإن نفس هذا الشك يكون موضوعاً للحكم الظاهري الشرعي بوجوب الإتيان بالركعة، وهذه هي قاعدة الإشتغال، لأن مجرد الشك موضوعاً لهذه القاعدة، والمفروض تحقق الشك، ومع جريانها لا حاجة إلى الإستصحاب. هذا بالنسبة إلى الحكم الظاهري. وأمّا الحكم الواقعي، فالموضوع له «من لم يأت بالركعة واقعاً»، فإن تكليفه واقعاً هو الإتيان بها. فإن لم يكن قد أتى بها، كان وجوب الإتيان بها حكماً واقعياً، وإن كان قد أتى بها، فلا وجوب واقعاً. وحيث أن ما بيده مردّد بين الثالثة والرابعة، فهو شك بالوجدان في أنه أتى بالرابعة أو لا؟ وفي هذه الحالة يستصحب عدم الإتيان بالرابعة.

نظير ما إذا تنجس ثوبه يقيناً وتردّت النجاسة بين البول والدم، فإن غسله مرّة شك بالوجدان في زوال النجاسة، لأنه إن كان دماً فقد زال يقيناً وإن كان بولاً لم يزل يقيناً. وحينئذ، يستصحب بقاء النجاسة إنفاقاً.

ولا يقاس المقام بمسألة الشك في الغروب، لأن المشكوك فيه هناك ليس الخارج، لأن الواقع في الخارج لا شك فيه، إن كان الإستتار فواقع يقيناً، وإن كان زوال الحمرة فغير واقع يقيناً، وموضوع الحكم الشرعي هو أحد الأمرين، وحيث لا شك فلا إستصحاب.

التحقيق

وبعد، فإنَّ التحقيق عدم تاميّة الإستدلال بالصّحيحة هذه لحجيّة الإستصحاب، لأنَّ

النصوص ثلاثة:

١ - إذا شككت فخذ بالأكثر.

٢ - إذا شككت فاعمل على الأكثر.

٣ - موثقة عمار: إذا شككت فابنِ على الأكثر.

وعليه، فلو شك بين الثلاث والأربع يبني على الأربع، وهذا حكم تعبدي، ومقتضى الإستصحاب

في الصّحيحة عدم البناء على الأكثر. وحينئذ يلزم التعبد - في عدم الإتيان بالرابعة - بالمتنافيين،

فالصّحيحة مجملة.

ولا يخفى أنّ المراد من «اليقين» في «لا تنقض اليقين...» هو اليقين الفعلي، لا اليقين الذي

يحصل فيما بعد، حتّى يكون دليلاً على اليقين بالبراءة الحاصل بعد الإتيان بركعة الاحتياط، فلولا

إشكالنا المذكور، لما كان في دلالة الصّحيحة على الإستصحاب تأمّل، لاندفاع جميع الإيرادات.

الرواية الرابعة

موثقة إسحاق بن عمّار

قال عليه السلام:

إذا شككت فابنِ على اليقين.

قلت: هذا أصل؟

قال: نعم. (١)

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصّلاة، الرقم ٢.

تقريب الإستدلال: إنّ الإمام عليه السّلام أمر بالبناء على اليقين بالشيء متى شكّ فيه بعد اليقين فيه. وسؤال إسحاق: هذا أصل؟ إشارة إلى ما ورد عنهم عليهم السّلام في الخطاب لأصحابهم: إنّما علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع.^(١)

فالبناء على اليقين عند الشك أصل من الأصول التي تنفّر عن منها الأحكام.

الإشكال عليه

وقد أشكل: بأن من موارد ذلك ما إذا شك هل أتى بالركعة الرابعة أو لا؟ فإن مقتضى البناء على اليقين أن يأتي بالركعة متّصلة. فيرد على الإستدلال بالموثّقة ما ورد على الصّحيحة.

الجواب:

قد ذكرنا أنّ مقتضى الإستصحاب هو الإتيان بالركعة. أمّا أن تكون متّصلة؟ فلا دلالة على ذلك. فالصّحيحة مطلقة وبقيد إطلاقها بما دلّ على وجوب الإتيان بركعة الإحتياط منفصلة. هذا أوّلاً.

وثانياً: قد عرفت سقوط الإستدلال بالصّحيحة، للتناقض بينها وبين النصوص الأخرى.

وأما الموثّقة، فسالمة عمّا ورد على الصّحيحة، لأنّها كانت في خصوص الشك في الركعات، والموثّقة أصل عام كما عرفت، فاليقين فيها مطلق والشك مطلق، وإطلاقها في مسألة الركعات يتقيّد بالنصوص الأخرى.

والحاصل:

إنّ الموثّقة دليل على الإستصحاب لوجهين:

الأول: إطلاقها بالنسبة إلى الشك في الركعات وغيره.

(١) المصدر: ٢٧ / ٦٢، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، الرقم ٥٢.

والثاني: ما تقدّم من أنّ ظاهر عنوان «اليقين» هو اليقين الفعلي، وهذا ظاهر في الإستصحاب، لأنّ

(اليقين) بالبراءة، ليس فعلياً، وإنّما يحصل بعد تحقّق

العمل، مثل الإتيان بركعة الإحتياط عند الشك في الركعات.

فدلالة الموثّقة على الإستصحاب تامّة.

الرواية الخامسة

رواية الخصال

قال عليه السّلام:

«من كان على يقين فشكّ، فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا ينقض بالشك»^(١) أو «من كان

على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك»^(٢).

والكلام فيها سنداً ودلالةً.

سند الرواية

قال الشيخ: لكنّ سند الرواية ضعيفٌ بالقاسم بن يحيى، لتضعيف العلامة له في الخلاصة، وإنّ

ضعف ذلك بعض باستناده إلى تضعيف ابن الضغائري المعروف عدم قدحه. فتأمّل^(١).

وقال السيّد الخوئي: إنّ الرواية ضعيفة غير قابلة للإستدلال بها، لكون قاسم بن يحيى في سندها

وعدم توثيق أهل الرجال إيّاه، بل ضعّفه العلامة. ورواية

الثقات عنه لا يدلّ على التوثيق على ما هو مذكور في محلّه^(٢).

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٦، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الرقم ٦.

(٢) المستدرک ١ / ٢٢٨.

أقول:

قد وقع الكلام في آراء العلامة في الرجال من جهات:

١ - كونه من المتأخرين، فأراؤه حدسيّة.

٢ - كونه يقول بأصالة العدالة.

٣ - إيمانه في التضعيفات على ابن الغضائري، وهو غير معتمد.

فأجاب شيخنا عن الوجهين الأولين في بحث الفقه، واختار الإعتقاد على أقوال العلامة. وأمّا

الوجه الثالث، فذكر أنّ سبب الإشكال في تضعيفات ابن الغضائري هو عدم ثبوت نسبة الكتاب إليه،

لكنّ النسخة كانت موجودةً عند العلامة.

ولكنّ غير واحد من الأعلام كالمرزا والعراقي لم يتعرّضوا للسند، ممّا يدلّ على قبولهم الرواية.

وصاحب الكفاية وإنّ ضعّف القاسم قال: إنّ ضعف سند الرواية لا يضرّ بالإستدلال بها بعد وقوع

مورد الإستدلال منها في الصّحاح ... (٣).

وأما شيخنا الأستاذ، فقد أفاد أنّ الشيخ الصدوق^(٤) قد وثّق القاسم بن يحيى، حيث قال في زيارة

من زيارات الإمام الحسين عليه السّلام مرويةً بواسطته بأنّها أصحّ الزيارات. وعلى هذا، فإنّ هذا

التوثيق يتقدّم على تضعيف العلامة، بعد سلامته من الإشكاليين المذكورين.

أقول:

(١) فرائد الأصول ٣ / ٧١.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ٧٩.

(٣) درر الفوائد: ٣١٢.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٥٩٨.

اللهم إلا أن يقال: بأنّ تصحيح الصّدوق تلك الزيارة لا يدلّ على وثاقة الرّواي، لكونه بمعنى الوثوق بالصدور، كما هو مصطلح قدماء الأصحاب، فيبقى تضعيف العلامة على حاله.

دلالة الرواية

ثمّ إنّه قد وقع الكلام في دلالة الرواية على الإستصحاب، فقد أشكل الشيخ: (١)

بأنّ الرواية في مورد (قاعدة اليقين) لا (الإستصحاب). وتوضيح الفرق بين القاعدتين هو:

إنّه يعتبر في (الإستصحاب) وجود (اليقين) و(الشك) وتقدّم (المتيقّن) على (المشكوك) في الزمان، فالمتيقّن حدوث الشيء والمشكوك فيه بقاؤه، أمّا نفس (اليقين) و(الشك) فلا يشترط الإختلاف الزمني بينهما، بل يمكن أن يكونا في زمان واحد، أو يتقدّم الشك على اليقين. بل المهمّ في الإستصحاب هو الإختلاف زماناً بين المتيقّن والمشكوك.

أمّا في قاعدة اليقين، فيعتبر الإتحاد بين المتيقّن والمشكوك فيه من حيث الزمان، والإختلاف بين اليقين والشك من حيث الزمان، وذلك، لأنّه إن كان المتيقّن متّحداً مع المشكوك فيه إستحال إتحاد زمان الشك واليقين، إذ لا يعقل أن يكون الشيء الواحد متيقّناً ومشكوكاً فيه معاً.

مثاله: ما إذا تيقّن بعدالة زيد في يوم الجمعة، ثمّ شكّ في عدالته في نفس يوم الجمعة، فهذا هو قاعدة اليقين. أمّا في الإستصحاب، فإنّه يشكّ في يوم السّبب في بقاء العدالة، فكان زمان المشكوك والمتيقّن واحداً في قاعدة اليقين ومختلفاً في الإستصحاب.

إذا عرفت هذا الفرق:

فقد أشكل الشيخ: بأنّ الرواية في مورد (قاعدة اليقين) لا (الإستصحاب)، وذلك:

(١) فرائد الأصول ٣ / ٦٩.

لأنّ الرواية: من كان على يقين، فشكّ، ... وقد جاءت كلمة «كان» و«فشكّ» بصيغة (الماضي) ومدلول هذه الصيغة هي النسبة التحقّيقية، وهذه النسبة تلازم الزمان الماضي، فهي ظاهرة في تحقّق (اليقين) سابقاً.

هذا من جهة.

ومن جهة ثانية: إن «الفاء» هنا تقيّد الترتّب والتفرّع، فمدخولها متفرّع على ما قبلها. وعلى هاتين الجهتين: تكون الرواية في مورد (قاعدة اليقين) لأنّ موردها أن يتحقّق اليقين ثمّ الشكّ فالزمان مختلف، لكن زمان المتيقّن متّحد مع زمان المشكوك فيه. وهنا جهة ثالثة وهي: إنّ كلمة «النقض» إنّما تستعمل حيث يكون متعلّق اليقين والشكّ (واحدًا)، فلو اختلفا لم يصدق عنوان (النقض) في صورة المخالفة مع اليقين. ومن هنا قال العلماء بأنّ تطبيق «لا تنقض ...» على موارد الإستصحاب تعبدي، لعدم تحقّق مفهوم النقض فيه حقيقةً.

الأجوبة عن إشكال الشيخ

ثمّ إنّ عدل الشيخ عن الإشكال، وذكر^(١) أنّ الإنصاف دلالة الرواية على الإستصحاب، ولكن قد اهتمّ المتأخرون عنه بالإشكال المذكور وأجابوا عنه بوجوه:

الوجه الأوّل

ما ذكره صاحب الكفاية حيث قال:^(٢) وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنّما ذلك في القاعدة دون الإستصحاب ضرورة إمكان اتّحاد زمانهما. إلاّ أن المتداول

(١) فرائد الأصول ٣ / ٧٠.

(٢) كفاية الأصول: ٣٩٧.

في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعلّه بملاحظة إختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الإتحاد.

وحاصله: إنّ المتيقن والمشكوك يكونان في الإستصحاب في زمانين، لأنّ المتيقن هو حدوث الشيء والمشكوك فيه بقاؤه، لكنّ اليقين متّحد مع المتيقن والشك متّحد مع المشكوك فيه. وإن شئت فقل: إنّ اليقين فان في المتيقن والشك فان في المشكوك فيه، فيسري إختلاف زمان الموصوفين إلى الوصفين، وصحّ أن يقال: من كان على يقين فشكّ.

وفيه:

لكن يرد عليه: إنّهُ وإن كان اليقين والشك صفتين نفسائيتين لا ينظر إليهما إلا بالنظر الطريقي، لكونهما فانيين في المتيقن والمشكوك كما تقدّم، وكذلك العلم والظن. إلا أنّ هذه الجهة لا توجب رفع اليد عن ظاهر اللفظ المجعول موضوعاً لحكم من الأحكام، لأنّه في هذه الحالة يكون ملحوظاً على نحو الإستقلال، كما في: إذا علمت فاشهد وإذا كنت شاكاً فلا، وكما في: لا تتبع الظنّ.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فالإمام عليه السّلام لمّا قال: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، قد أخذ اليقين والشك على نحو الموضوعيّة، وحمله على الطريقيّة بلا وجه.

الوجه الثاني

ما ذكره غير واحد^(١) عن السيّد الميرزا الشيرازي: من أنّ الأصل في الزمان هو الظرفيّة، وحمل ما كان كذلك على القيدية يحتاج إلى المؤنة.

(١) أجود التقريرات ٤ / ٥٥، مصباح الأصول ٣ / ٧٨.

وفيما نحن فيه: الشك واليقين إنّما يكونان في الزمان، وحملهما على القيدية - كما في قاعدة اليقين - خلاف الأصل. إنّ الشك في القاعدة يسري إلى اليقين السابق، أمّا في الإستصحاب، فإنّه يطرأ فيما بعد ولا يسري.

والحاصل: إنّّه لا بدّ من أن يكون «كان على يقين» ظرفاً كما هو مقتضى الأصل، فيكون الرواية دليلاً على الإستصحاب، وليس قيداً حتّى يكون من أدلة قاعدة اليقين.

وفيه:

ويرد عليه: إنّّه ليس الزمان في القاعدة قيداً، بل هو ظرف كذلك. وبعبارة أخرى: ليست القاعدة متقومهً بقيدية الزمان، بل قوامها الإتحاد بين المتيقن والمشكوك، بخلاف الإستصحاب.

الوجه الثالث

ما ذكره المحقق العراقي^(١) من أنّ «كان» و«الفاء» كما يستعملان في السبق واللحوق الزماني، كذلك يستعملان في السبق واللحوق الذاتي والسبق واللحوق الرتبي، كما يقال: كانت العلة فتحقق المعلول.

وفيه:

ويرد عليه: صحيح أنّ السبق واللحوق في الرواية - حيث قال: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه - ليس زمانيّاً، بل قد حكم بالمضيّ على اليقين، وتأخّر الحكم عن الموضوع رتبي لا زماني. لكنّ مراد الشيخ شيء آخر، إنّّه يقول: بأنّ «كان» فعل ماض يدلّ على النسبة التحقّيقية، فإن كانت هذه النسبة في الزمانيات استلزمت التقدّم والتأخّر الزماني، وإن كانت في غير الزمانيات مثل

(١) نهاية الأفكار ٤ / ٦٣.

الخبر: «كان الله ولم يكن معه شيء»^(١) إنسلخت عن الزمان، وكان التقدّم والتأخّر ذاتياً. وفي الرواية: «من كان على يقين» يكون في الزمان، و«الفاء» وردت على الشك. ومن المعلوم أنّ النسبة بين اليقين والشك ليس نسبة العلة والمعلول حتى يكون التقدّم والتأخّر ذاتياً، ولا نسبة الحكم إلى الموضوع، حتى يكون ترتيباً، فهو - لا محالة - زمني، وهو في مورد قاعدة اليقين.

الوجه الرابع

ما ذكره المحقق العراقي - وأخذه السيّد الخوئي - وهو الجواب الصحيح. وذلك: إنّ الأصل في العناوين هو الفعلية، فإذا قيل: أكرم العلماء، كان المراد هو العالم بالفعل لا من كان أو سيكون، وعليه، فإنّ «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه» ظاهر في اليقين الفعلي، لا أنّه كان في وقت من الأوقات على يقين فشكّ، وحينئذ، يكون ظاهراً في الإستصحاب، لأنّ اليقين في قاعدة اليقين زائل بسراية الشك إليه، ولولا فعلية اليقين لم يصح أن يقول فليمض على يقينه.

وبؤيد ذلك، ورود نفس العبارة في سائر النصوص الدالة على الإستصحاب، فإنّ المدار في تلك النصوص هو الوحدة العرفية بين متعلقي اليقين والشك.

وتلخص: تمامية الإستدلال برواية الخصال وإندفاع الإشكال دلالةً.

الرواية السادسة

مكاتبة الكاشاني

روى الصفار عن علي بن محمّد الكاشاني قال:

(١) الفصول المهمة في أصول الأئمة ١ / ١٥٤.

كتبت إليه - وأنا بالمدينة - أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟

فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^(١).

قال الشيخ: ^(٢)والإنصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الإستصحاب، إلا أن

سندها غير سليم.^(٣)

الكلام في الدلالة

توضيح المطلب وتقريب الإستدلال هو: إن السؤال عن حكم يوم الشك، وكان جواب الإمام أن

اليقين لا يدخل فيه الشك، وهذه قاعدة عامّة، وقد فرّع عنها: صم للرؤية وأفطر للرؤية. ولا يخفى أن

يوم الشك قد يكون آخر شعبان حيث يشك في دخول رمضان، فيستصحب عدم دخوله فلا يصوم. وقد

يكون آخر رمضان، حيث يشك في خروج رمضان، فيستصحب بقاء شهر رمضان فيصوم.

ووجه أظهرية هذه الرواية من غيرها هو: أن «الأم» في صحيحة زرارة مثلاً: «لا ينقض اليقين

بالشك» يحتمل أن تكون للعهد، أي اليقين بالوضوء خاصة فلا تكون الصحيحة قاعدة كلية. وفي

صحيحته الأخرى - في الشك في عدد الركعات - كان يحتمل أن يكون المراد من «اليقين» هو

اليقين بالفراغ من الصلاة والبراءة، فلا تدل على الإستصحاب. وفي الموثقة احتتمل كون المراد قاعدة

اليقين.

(١) وسائل الشيعة ١٠ / ٢٥٥، الباب الثالث من أحكام شهر رمضان، رقم ١٣.

(٢) فرائد الأصول ٣ / ٧١.

(٣) المصدر.

أما هذه الرواية، فلا يتوجّه إليها شيء من الإحتمالات. مضافاً إلى أنّ الإمام قد أعطى في الجواب قاعدة كليّة، وقد كان بإمكانه أن يجيب بقدر السؤال في خصوص صوم يوم الشك ويقول: صم للرؤية وأفطر للرؤية.

الإشكال على الإستدلال

أورد على الإستدلال بوجهين:

(الأول) من الكفاية وتبعه الميرزا، وهو يرجع إلى ناحية المقتضي، قال: ^(١)

وربّما يقال: إنّ مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنّه لا بدّ في وجوب الصّوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الإستصحاب.

الجواب

ويجاب عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: إنّ المراد من «اليقين» و«الشك» هو اليقين والشك الفعليان، ومن شكّ في أن هذا اليوم من شعبان، و من رمضان، من رمضان أو من شوال، فهو على يقين فعلاً بعدم دخول رمضان وبقاء شعبان وبقاء رمضان وعدم دخول شوال، وهذا اليقين يوافق الإستصحاب.

والثاني: ما ذكره السيّد الخوئي: ^(٢) من أنّ ما أفاده صاحب الكفاية لا ينطبق على آخر الرواية، وهو تفريع الإمام عليه السّلام بقوله: صم للرؤية وأفطر للرؤية. (قال) لأنّه لو كان عدم إدخال اليوم المشكوك فيه في رمضان لما كان التفريع بالنسبة إلى «وأفطر للرؤية» صحيحاً ...

(١) كفاية الأصول: ٣٧٩، أجود التقريرات ٤ / ٥٧.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ٨٠.

وبالجملة، فإنّ نتيجة الإشكال عدم وجوب الصّوم في اليوم المشكوك كونه من رمضان أو سؤال، وهذا باطل، لوجوب صومه بالضرورة، وهذا هو مقتضى الإستصحاب. كما كان الواجب عدم وجوب الصّوم في اليوم المشكوك كونه من شعبان أو رمضان.

ثمّ إنّ الميرزا أضاف: بأنّ قوله عليه السّلام: «اليقين لا يدخله الشك» يناسب قاعدة اليقين بالنسبة إلى شهر رمضان. أمّا في الإستصحاب فالتعبير هو عدم نقض اليقين بالشك. وفيه: إنّ التعبير المذكور وارد في صحيحة زرارة الثالثة أيضاً. على أنّه لا فرق لغهً بين «النقض» و«لا يدخل».

(الثاني) من المحقّق العراقي، وهو يرجع إلى ناحية المانع، قال ما حاصله: ^(١)

إنّ هذا الإستصحاب، أي: إستصحاب بقاء شعبان، وإستصحاب بقاء رمضان ... أصل مثبت، لأنّ الأثر الشرعي - وهو وجوب الصّوم في رمضان - مترتب على شهر رمضان، لكنّ إستصحاب بقاء شهر رمضان لا يفيد وقوع الصّوم في رمضان إلّا على الأصل المثبت، لأنّ اللازم العقلي لبقاء شهر رمضان وقوع صوم يوم الشك في شهر رمضان.

وبعبارة أخرى: إنّ نتيجة الإستصحاب هو: إنّ شهر رمضان باق وشهر شوال لم يدخل. وهذا مفاد كان التامة وليس التامة، لكنّ الأثر يترتب على مفاد كان الناقصة: هذا اليوم من رمضان. وهذا لازم عقلي للإستصحاب.

الجواب

والجواب عن هذا الإشكال يتمّ بالنظر إلى كلمات المحقّق العراقي نفسه، وذلك إنّه - في التنبيه الرابع من تنبيهات الإستصحاب^(١) - ينصُّ على أنّه لا حاجة في وجوب الصّوم إلى ظرفيّة رمضان له، بل تكفي المعية في الوجود بين الصّوم ورمضان.

فما ذكره هنا يناقض كلامه هناك.

هذا أولاً.

وثانياً: إنّه يقول في ذيل كلامه هناك بجواز التمسك بالإستصحاب حتّى على القول بلزوم الظرفيّة بأن يقال إذا شك في الزمان: إن هذا الصّوم الواقع في يوم الشكّ لو كان واقعاً في اليوم السّابق عليه لكان من صوم شهر رمضان، فالآن أيضاً كذلك.

أقول:

أمّا الوجه الثاني، فمبنيّ على جريان الإستصحاب التعليقي، وسيأتي الكلام على حجّية الإستصحاب التعليقي وعدم حجّيته، وأنّه بناءً على الحجّية هل هو حجّة في الأحكام فقط أو فيها وفي الموضوعات؟

لكنّ المحقّق العراقي قائل بالحجّية. فيقع التناقض بين كلاميه.

والتحقيق: أنّ الإستصحاب التعليقي غير جارٍ، لا في الأحكام ولا في الموضوعات، ويبقى الوجه الأوّل.

والذي في أكثر النصوص في الأبواب المختلفة «صيام شهر رمضان». إلّا أنّ في خبر الصّدوق في العلل عن الرضا عليه السّلام «صيام في شهر رمضان». ^(٢) وبينهما - في بدو النظر - تعارض،

(١) نهاية الأفكار ٤ / ١٥٥.

(٢) بحار الأنوار ٩٣ / ٣٧٠.

ويكون «صيام شهر رمضان» هو الموافق للكتاب في قوله: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (١). لكنّ الصّحيح أنّ النسبة هي الإطلاق والتقييد، فتلك تفيد وجوب صوم شهر رمضان، ورواية العلل تفيد الخصوصيّة، وتكون النتيجة: ضرورة وقوع الصّوم في شهر رمضان - بمفاد كان الناقصة - وحينئذ، يكون إستصحاب بقاء شهر رمضان بالنسبة إلى وقوع الصّوم في شهر رمضان أصلاً مثبتاً. فيتّم إشكال المحقّق العراقي، لعدم حجّية الأصل المثبت.

لكنّ الصّحيح هو النظر في مدلول النصوص، ليظهر هل المعتبر وقوع الصّوم في شهر رمضان بمعنى الظرفيّة، أو أنّ الموضوع مركّب من الصّوم ومن شهر رمضان، وبكفي إجتماع الأمرين في الوجود؟ والتحقيق هو الثاني، لأن الأدلّة الدالّة عليه معتبرة بلا كلام، وأمّا رواية العلل المشتملة على «في»، فهي مخدوشة سنداً. على أنّه وإن كان الصّدر مشتملاً على ذلك، لكنّ في الذيل «صوم شهر رمضان»، فيحمل الصّدر بقريظة الذيل على عدم القيدية للظرف. بل إنّ أهل العرف متى أرادوا الكلام عن الأمر الزمانيّ عبّروا بالظرف، وحينئذ، تكون نصوص شهر رمضان سالمة عن المعارض. هذا، مضافاً إلى أنّ النسبة بين الشئيين تارةً: تكون نسبة العرض إلى الجوهر، بأن يكون أحدهما قائماً بالآخر، والأصل الأوّلي في ذلك هو مفاد كان الناقصة.

فعدالة زيد مثلاً قائمة بزيد ويقال: زيد عادل، لا أنّ هناك موضوعين بمفاد كان التامّة، أحدهما زيد والآخر عدالته. والظاهر أنّ «الصّوم» و«شهر رمضان» من القبيل الثاني، إذ ليس أحدهما قائماً بالآخر، بل لكلّ منهما وجود مستقل، غير أنّ الصّوم - لمّا كان زمانيّاً - لا يتحقّق بدون الزمان. وكذلك البياض والجدار.

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

وعلى هذا، فإنَّ إستصحاب بقاء الشهر يكفي للحكم بوجوب الصّوم، وكذلك إستصحاب بقاء

اليوم يوجب الحكم بوجوب الصّلاة اليوميّة.

وتلخّص، إندفاع شبهة مثبتية الإستصحاب.

فلا إشكال في دلالة المكاتبة على الإستصحاب.

الكلام في السند

ويبقى الكلام في علي بن محمّد القاساني، فأما النجاشي^(١) فقال: كان فقيهاً. ثمّ نقل عن

أحمد بن محمّد بن عيسى أنّه سمع منه أشياء منكورة. ثمّ قال لم نجد في أقواله وكتبه منكراً. وأما

الشيخ،^(٢) فقد ضعّفه لما حكى عن أحمد بن محمّد بن عيسى وتبعه بعض الأكابر.

لكنّ صاحب كتاب نقد الرجال^(٣) حمل تضعيف الشيخ على السهو، فكانه إشتبه علي بن محمّد

القاساني برجل آخر. فإنّ تمّ ذلك، بقي كلام النجاشي بلا معارض، كما أنّ العلامة وثّقه.

والأظهر وثاقته وفاقاً لشيخنا الأستاذ، فإنّه لو تنزّلنا عمّا تقدّم واستقرّ التّعارض بين كلامي الشيخ

والنجاشي، فالمقرّر عندهم تقدّم كلام النجاشي.

وهذا تمام الكلام على المكاتبة.

كلام الشيخ في نصوص الإستصحاب

وبعد الفراغ من ذكر النصوص المستدلّ بها للإستصحاب قال الشيخ:

(١) رجال النجاشي: ٢٥٥.

(٢) رجال الشيخ: ٣٨٨.

(٣) نقد الرجال ٣ / ٢٧٢.

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للإستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحّة الظاهر منها. فلعلّ الإستدلال بالمجموع باعتبار التجاير والتعاقد.^(١)

أقول:

في هذه العبارة مطلبان، أحدهما: أن لا خبر من النصوص المذكورة بتأمّ السند والدلالة على حجّية الإستصحاب. والآخر: جواز الإستدلال بمجموع الأخبار المذكورة باعتبار التجاير والتعاقد. فأما الأوّل، فقد ظهر ممّا تقدّم وجود الرواية التامّة دلالةً والمعتبرة سنداً بين الروايات المذكورة، وكونها واردةً في باب خاصّ كباب الطّهارة غير مضرّ بالإستدلال، بعد اشتغالها على القاعدة الكلّية من أنّ اليقين لا ينقض بالشك.

وأما الثاني، فما هو مراده من هذا الكلام بعد دعوى عدم وجود خبر صحيح السند وتامّ الدلالة؟ كأنه يريد جبر دلالة الصحيح سنداً بتماميّة دلالة الخبر غير الصحيح، وجبر سند الخبر التام دلالةً بصحّة سند الخبر غير التامّ دلالةً. وبالجملة: أن يجبر كسر كلّ من السند والدلالة بتماميّة في الطرف الآخر. وهل هذا صحيح؟

وقال تلميذه المحقّق الآشتياني: بأنّ مراده أنّ ضمّ الإحتمالات بعضها إلى البعض يفيد الوثوق. وهذه قاعدة عقليّة وعقلائيّة.^(٢)

ولكنّه خلاف ظاهر العبارة، على أنّه يتوقّف على وصول عدد الروايات إلى الحدّ المفيد للوثوق لذلك. وبالجملة، فإنّه إن حصل الوثوق بالصدور كان الوثوق به هو الدليل على المبني، وإلاّ لزم

(١) فرائد الأصول ٣ / ٧١.

(٢) بحر الفوائد ٦ / ٢٧٣.

التحقيق عن مراد الشيخ، فإنه إذا تمَّ الإستدلال بالمجموع من باب التجابر والتعاقد، فسيكون قاعدةً كبرويّة تفيد في موارد كثيرة في الفقه والأصول.

روايتان

بضميمة عدم الفصل

ذكر الشيخ إحداهما وقال: فيها دلالة واضحة. واستدلَّ المحقق العراقي بالأخرى. إلا أنّ الإستدلال بهما للإستصحاب يتوقّف على ثبوت عدم القول بالفصل.

كلام الشيخ

قال الشيخ: وربّما يؤيّد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصّة، مثل رواية عبدالله بن سنان.^(١)

أقول:

قال عبدالله بن سنان: سألت أبي أبا عبدالله وأنا حاضر: إنّي أعير الذمّي ثوبي وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبدالله: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرتّه إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجسه، فلا بأس أن تصليّ فيه حتّى تستيقن أنّه نجسه.^(٢)

قال الشيخ: وفيها دلالة واضحة ... نعم، هي مختصة بإستصحاب الطهارة دون غيرها. ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشك في إرتفاعه بالرافع.

الإشكال عليه

(١) فرائد الأصول ٣ / ٧٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الرقم ١.

أشكل عليه المحقق الخراساني: ^(١) بأنّ الموضوع في الخبر هو عدم الإستيقان بالنجاسة، فالموضوع هو الشك في النجاسة، وإذا كان كذلك فالرواية تدلّ على قاعدة الطهارة لا الإستصحاب.

الجواب

لكن يجاب عنه: بأنّ مقتضى الأصل هو التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات، وكلام الإمام عليه السّلام مشتمل على «لا تغسله من أجل ذلك» ثمّ التعليل بقوله «فإنّك أعرته...». ولو كان المراد قاعدة الطهارة لم تكن حاجة إلى التعليل بما ذكر، بل كان تمام الموضوع «عدم الإستيقان». فمن مقام الإثبات يستكشف مقام الثبوت، وأنّ المقصود هو الإستصحاب.

الإشكال الصّحيح

نعم، يرد على الشيخ دعوى عدم القول بالفصل، فإنّ الفصل موجود، لخلاف السيّدین المرتضى وابن زهرة، لأنّهما يقولان بالإستصحاب إستناداً إلى الرواية، في خصوص كتاب الطهارة فقط. سلّمنا، لكنّ قول بعض الفقهاء بالإستصحاب في سائر الأبواب الفقهيّة هو من باب إفادة الظن، وبعضهم يقولون بذلك من باب بناء العقلاء، فليسوا مجمعين على كونه من باب الأخبار.

كلام المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي ^(٢) بدلالة الخبر:

عن ابن بكير عن أبيه قال قال لي أبو عبدالله عليه السّلام: إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضّأ.

وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت. ^(٣)

(١) درر الفوائد: ٣١٢.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ٦٦.

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ٧.

قال: يدلّ على الإستصحاب بضميمة عدم الفصل بين الوضوء وغيره.
ولا يخفى أنّ النهي متعلّق بإحداث الوضوء لا بتجديد الوضوء، فإنّ الوضوء على الوضوء نور
على نور.

الإشكال عليه

ويرد عليه ما تقدّم على إستدلال الشيخ، فإنّ السيّدین مخالفان في المسألة.
ويرد على إستدلالهما معاً وجه آخر، وهو: إنّ القضية في كلتا الروايتين شبهة موضوعيّة،
والإستصحاب في الشبهات الموضوعيّة قاعدة فقهية، وهو في الشبهات الحكميّة مسألة أصوليّة، ومن
الفقهاء من لا يرى جريان الإستصحاب في الشبهات الحكميّة. كما سيأتي في محلّه إن شاء الله.

روايات أخرى

واستدلّ جماعة من الأكابر كصاحبی الفصول والكفاية^(١) بأخبار قاعدة الطهارة، مثل قوله عليه
السّلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك...»
وهذه الرواية مطلقة.

وقوله عليه السّلام: «الماء كلّّه طاهر حتّى يعلم أنّه قدر»^(٢).

وهذه في خصوص الماء.

وبأخبار قاعدة الحّل كقوله عليه السّلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»^(١).

الإحتمالات في هذه الروايات

(١) الفصول الغرويّة: ٣٧٣، كفاية الأصول: ٣٩٨.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، رقم ٥.

وقد ذكروا لهذه الأخبار سبعة وجوه:

الأول: أن يكون المراد الأحكام الواقعية للأشياء.

الثاني: أن يكون المراد الطهارة والحليّة الظاهريّة لكلّ شيء شكّ في طهارته وحليّته.

الثالث: أن يكون المراد قاعدة الإستصحاب.

الرابع: أن يكون المراد الأعم من الطهارة الواقعية والظاهريّة.

الخامس: أن يكون المراد الطهارة الظاهريّة والإستصحاب.

السادس: أن يكون المراد الطهارة الواقعية والإستصحاب.

السابع: أن يكون المراد الطهارة الواقعية والظاهريّة والإستصحاب.

واختلفت أنظار الأعلام في المراد من هذه الأخبار، واختار كلّ منهم وجهاً من الإحتمالات،

ولا يخفى أنّ أربعة منها لها علاقة بمسألة الإستصحاب:

مختار المحقق الخراساني في الحاشية

فاختار المحقق الخراساني في حاشية الرسائل^(٢) الإحتمال السابع، فالمجعل بها ثلاثة أحكام:

حكّم واقعي، وحكّم ظاهري وهو الإستصحاب وهو أصل محرز، وحكّم ظاهري آخر وهو

الطهارة، وهو أصل غير محرز.

وتقريب ذلك: إن «كلّ شيء» له عموم أفرادي، فكلّ فرد من أفراد مفهوم «الشيء» محكوم بالطهارة

الواقعية، و«الشيء» له إطلاق أحوالي، لأنّه تارة: مشكوك

(١) المصدر ١٧ / ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) درر الفوائد: ٣١٢.

فيه من حيث الطهارة والنجاسة. وأُخرى: غير مشكوك فيه، وبهذا الإطلاق تُجعل الطهارة الظاهريّة. هذا بالنسبة إلى الصدر.

وأما الذيل، فمفاده استمرار الطهارتين، الواقعيّة والظاهريّة، حتّى العلم بالنجاسة. ثمّ إنّه أفاد: بأنّ «كلّ شيء لك طاهر» مخصّص بلا ريب، لأنّ البول مثلاً نجس في الشريعة، فلو أُريد التمسك بالعموم في المائع المشكوك كونه ماءً أو بولاً، كان من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة.

فأجاب: بأنّه إنّما يلزم ذلك إن كان التمسك بالعام من حيث الطهارة الواقعيّة، لكننا نتمسك به من حيث الطهارة الظاهريّة ولا يتوجّه عليه الإشكال.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ الشك من أحوال «المكلف» لا من أحوال «الشيء» حتّى يتمّ الإطلاق الأحوالي.

فأجاب: بأنّ «الشيء» - أي شيء من الأشياء - له عنوان أولي، وهو الماء والتراب والحجر والشجر... وله عنوان ثانوي، وهو المشكوك الطهارة والنجاسة. فالمشكوك في طهارته ونجاسته شيء، وإذا دخل في مفهوم الشيء شمله العموم الأفرادي، ولا حاجة إلى التمسك بالعموم الأحوالي ليرد الإشكال.

وتلخص:

إنّ الرواية تفيد الطهارتين الواقعيّة والظاهريّة، والتمسك به في مورد الشك في الطهارة الظاهريّة ليس تمسكاً بالعام في الشبهة الموضوعيّة. وأيضاً: ليس التمسك بالإطلاق الأحوالي ليرد الإشكال المذكور، بل هو بالعموم الأفرادي.

الإشكال عليه أولاً:

لكنَّ المحقّقين الميرزا والفشاركي والعراقي^(١) أشكلوا عليه: كيف يجعل الطهارة الواقعيّة والظاهرية معاً بقوله: كلّ شيء لك طاهر، مع أنّ الحكم الظاهري متأخّر رتبةً عن الحكم الواقعي، لأنّ موضوعه هو الشك في الحكم الواقعي؟

جواب المحقّق الإصفهاني

وقد أجاب المحقّق الإصفهاني: ^(٢) بأنّ الأمور النفسانيّة متقوّمة في مرحلة الوجود بالنفس لا بالوجود الخارجي، وإلاّ يلزم أن يصير النفساني خارجياً أو الخارجي نفسانياً. فهذه مقدّمة.

والمقدّمة الثانية هي: إنّ الحكم فعلٌ نفساني من أفعال الحاكم، لأنّه اعتبارٌ منه بحسب المصالح والمفاسد - إمّا في نفس الحكم وإمّا في متعلّقه - وإذا كان نفسانياً فمتعلّقه نفساني كذلك كما تقدّم.

وحيثنذ نقول: إنّ الطهارة الظاهريّة المجعولة بالرواية اعتبارٌ من الشارع، فهو أمرٌ نفساني، وموضوعه - وهو الشك - ليس الشك الخارجي القائم بالمكلف حتّى يرد الإشكال.

والحاصل: إنّ هنا شكّين، أحدهما الصّورة النفسانيّة للشك، وهذا هو الموضوع لاعتبار الشارع الطهارة الظاهريّة. والآخر: هو الشك القائم بالمكلف. وهذا ليس الموضوع للحكم، لأنّ الخارج لا يأتي إلى النفس. وإذا كان الموضوع نفسانياً والحكم نفسانياً، كان التقدّم

(١) أجود التقريرات ٤ / ٦٠، درر الأصول: ٥٣١، نهاية الأفكار ٤ / ٦٨ - ٦٩.

(٢) نهاية الدراية ٥ / ٩٥.

والتأخر بينهما طبيعياً، والمتقدم والمتأخر الطبيعيان يوجدان بوجود واحد، كالواحد والاثنين، فإنه لما يوجد الإثنين يوجدان بوجود واحد. فالإشكال مندفع.

الجواب

وناقشه الأستاذ: بأن ما ذكره تام، إلا أن تطبيقه على المورد غير صحيح، وذلك: لأن الحكم الشرعي تابع للملاكات، والملاكات قائمة بالخارج لا بالنفس. فالحكم بالطهارة المجعول تبعاً لمصلحة التسهيل غير مترتب على الشك في نفس الحاكم بل على الشك الخارجي، فالذي يتوجه إليه الحكم بالطهارة هو المشكوك فيه الخارجي.

هذا أولاً.

وثانياً: إن الأحكام ثلاثة أوعية، وعاء نفس الحاكم وعاء الخارج وعاء الإعتبار. فلما يجعل الحاكم الحكم، فإنه يوجد أولاً في وعاء نفسه، ثم يوجد في وعاء الإعتبار، فعدم كون الحكم في الخارج لا يلزم كونه في ذهن الحاكم فقط، بل هو في عالم الإعتبار موجود وإن زال من ذهن الحاكم بسبب موته مثلاً.

والحاصل: إن الأحكام مطلقاً لها وجود في عالم الإعتبار وإن مات الحاكم، فموضوع الطهارة الظاهرية هو الشك القائم بنفس المكلف، ولا ريب في أن متعلق هذا الشك هو الحكم الواقعي المتقدم رتبة على الحكم الظاهري. فإشكال القوم

وارد ولا يندفع بما أفاد هذا المحقق على دقته.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات، فإن النسبة بين قاعدة الطهارة والطهارة الواقعية هي نسبة الحاكم إلى المحكوم، لأن دليل القاعدة يوسّع دائرة الطهارة الواقعية من حيث الآثار، كما في «الطواف بالبيت

صلاة»، فالآثار مترتبة ما لم يتحقق العلم بالخلاف، وإذا كان أحدهما حاكماً والآخر محكوماً كيف يُجعلان بالجعل الواحد؟

فالإشكال من المحققين تام ثبوتاً وإثباتاً.

رأي المحقق الخوئي

ثم إنَّ المحقق الخوئي^(١) بعد أن ذكر إشكال القوم على صاحب الكفاية، إعترف بوروده عليه بناءً على مسلكه ومسلك الميرزا من أنَّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، لأنَّه لا يمكن إيجاد الشئيين الطولين بجعل واحد. ثمَّ قال:

وأما على ما سلكناه من أنَّ الإنشاء ليس بمعنى إيجاد المعنى باللفظ، إذ ليس اللفظ إلاَّ وجوداً لنفسه، والمعنى إعتبار نفساني لا يكون اللفظ موجداً له، بل هو مبرز له، ولا فرق بين الخبر والإنشاء من هذه الجهة، فكما أنَّ الخبر مبرز لأمر نفساني فكذا الإنشاء، إنَّما الفرق بينهما في المبرز - بالفتح - فإنَّ المبرز في الإنشاء مجرد إعتبار نفساني، وليس وراءه شيء ليتَّصف بالصدق والكذب، وهذا بخلاف الجملة الخبرية، فإنَّ المبرز بها هو قصد الحكاية عن شيء في الخارج، فهنا شيء وراء القصد وهو المحكي عنه، وباعتباره يكون الخبر محتملاً للصدق والكذب، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في مقام الفرق بين الخبر والإنشاء. فلا مانع من أن يبرز حكيمين يكون أحدهما في طول الآخر بلفظ واحد، بأنَّ يعتبر أولاً الحكم الواقعي لموضوعه، ثمَّ يفرض الشك فيه فيعتبر الحكم الظاهري، وبعد هذين الإعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد، ولا يلزم منه محذور.

الإشكال عليه

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٨٥. وانظر مباني الاستنباط: ٤٢.

ولكن شيخنا أشكل عليه:

أولاً: صاحب الكفاية يرى أنّ الإنشاءات أسبابٌ لوجود المنشآت.

وثانياً: إن المشكلة لا تنحلّ على مسلك السيّد الخوئي أيضاً، لأن الحكم بناءً عليه هو الإعتبار المبرز - لا الإعتبار النفساني وحده - وحينئذ، فإنّ إبراز الطهارتين الواقعيّة والظاهرية بقوله: كلّ شيء لك طاهر، مع وجود الاختلاف بينهما في المرتبة غير ممكن، فيعود الإشكال. هذا كلّّه في إشكال القوم على المحقّق الخراساني، وقد ظهر وروده عليه.

الإشكال عليه ثانياً

ويرد عليه - كما ذكر السيّد الخوئي أيضاً - بأن غاية ما يقتضيه شمول إطلاق الشيء على الشيء المشكوك في حكمه هو ثبوت الحكم له بما أنّه شيء لا بما أنّه يشك في حكمه، (توضيح ذلك): إنّ الأحكام الواقعيّة إنّما تتعلّق بموضوعاتها بما هي من دون أن يكون لخصوصيّات الأفراد دخل في الموضوع أصلاً، فإنّ الموضوع في قضيّة «الخمير حرام» مثلاً هو ذات الخمر بما هي، وأمّا خصوصيّات الأفراد من كون بعضها قليلاً وبعضها كثيراً وبعضها معلوماً وبعضها مشكوكاً فيه، فهي خارجة عن حدود الموضوع بالمرّة. وهذا بخلاف الأحكام الظاهريّة، فإنّها تتعلّق بموضوعاتها بوصف كونها يشك في حكمها. وعليه لا يمكن الجمع بين موضوعي الحكمين في إطلاق واحد، إذ النسبة بينهما نسبة الالابشرط وبشرط شيء كما هو واضح.

وبعبارة أخرى: إنّ مفاد الإطلاق إنّما هو رفض القيود وإلغاء الخصوصيّات لا الجمع بينها، فإطلاق لفظ الشيء وإن كان يقتضي ثبوت الطهارة أو الحليّة المجعولة في الروايات لكلّ ما يصدق عليه مفهوم الشيء حتّى مشكوك النجاسة أو الحرمة، لكن لا بوصف كونه مشكوك النجاسة أو

الحرمة، بل بما أنه شيء ومصداق لمفهومه، فحينئذ، لا تكون الطهارة أو الحليّة الثابتة له بالإطلاق طهارة أو حليّة ظاهريّة، لتقوم الحكم بالطهارة أو الحليّة الظاهريّة بأخذ الشك في موضوعها، على ما هو الشأن في موضوع كلّ حكم ظاهري.

قال: وهذا الإشكال متين جداً.^(١)

الإشكال عليه ثالثاً

ويرد عليه كذلك: إن تعدّد مدلول الرواية - بأن تدلّ على الطهارة الواقعيّة والطهارة الظاهريّة - من أين؟ إن كان من طرف الموضوع، فإن الموضوع في الرواية هو «الشيء» الملقى عنه الخصوصيّات، وإن كان من طرف المحمول، فإنّه «طاهر» وهو محمول واحد. وإذا كان الموضوع واحداً والمحمول واحداً، فما هو المنشأ للإختلاف والتعدّد؟

الدفاع عنه بوجه آخر

وربّما يقال: بأنّ بيانات الأئمّة حاكية عن الأحكام وليست جاعلة، فالإمام بقوله: «كلّ شيء لك طاهر» يخبر عن الطهارتين بهذه الجملة الواحدة.

وفيه:

لابدّ من المطابقة بين الحاكي والمحكي، والتخلّف لا يكون إلاّ عن السهو أو العمد، والإمام بريء عنهما. وإذا كان الحاكي «كلّ شيء لك طاهر» والمحكي «كلّ شيء طاهر» و«كلّ شيء مشكوك الطهارة والنجاسة طاهر» لزم التخلّف.

هذا تمام الكلام على ما ذكره المحقّق الخراساني في معنى صدر الرواية.

وأما أن يستفاد الإستصحاب من ذيل الرواية، ففيه:

إنه سواء على قول الشيخ: بأن الإستصحاب إستمرار بقاء ما كان، أو قول الكفاية: التعبد ببقاء الحكم أو الموضوع، أو قول الميرزا: حرمة نقض اليقين عملاً، أو قول الإصفهاني: إبقاء اليقين السابق إعتباراً، فإنه - على جميع الأقوال - تكون أدلة الإستصحاب متكفلةً لجعل الإستمرار، والرواية: «كل شيء لك طاهر» و«كل شيء لك حلال» متكفلةً لاستمرار الطهارة والحليّة، فهي جاءت لجعل الحكم المستمر، لكن جعل الحكم المستمرّ شيء، وجعل إستمرار الحكم شيء آخر. فلا دلالة على الإستصحاب. هذا أولاً.

وثانياً: فرق بين مدلول دليل الإستصحاب ومدلول الرواية، ففي الرواية جعل العلم بالخلاف غايةً للطهارة والحليّة، فيمكن أن يكون المقيد هو الموضوع وهو «الشيء»، وأن يكون المقيد الحكم وهو «الطهارة» و«الحلّ»، وأن يكون «النسبة» مقيدةً. لكن العلم في الإستصحاب قيد إستمرار الحكم وإستمرار الموضوع، فعدالة زيد باقيةً إلى حين العلم بالفسق، وحرمة الشيء باقيةً إلى حين العلم بالخلاف.

(فالعلم) قيدٌ (للاستمرار والبقاء) في (الإستصحاب). أمّا في (الرواية) هو قيد (للموضوع) أو (الحكم) أو (النسبة).

فليس مدلول الرواية هو الإستصحاب.

هذا تمام الكلام على مختار المحقق الخراساني في حاشية الرسائل، فالإحتمال السابع ساقط.

سقوط الإحتمال الثالث

وبما ذكرنا من عدم إمكان الجمع بين الطهارتين، يظهر النظر في إحتمال أن المدلول هو

الطهارتان بلا دلالة على الإستصحاب.

رأي المحقق الخراساني في الكفاية

وممّا ذكرنا يظهر النظر في رأي الكفاية، حيث إختار أنّ المجعول في الرواية هو الطهارة الواقعيّة والإستصحاب، فكلّ شيء طاهر واقعاً، وهي باقية إلى زمان العلم بالقذارة، وهو الإحتمال السادس. لأنّ (العلم) في الرواية قيد، فالموضوع مقيّد بعدم العلم، فأصبحت الطهارة الواقعيّة لما لم يعلم بنجاسته وطهارته، لأنّها حملت على الشيء بما أنّه شيء، لكنّ الغاية قيّدت الموضوع بالعلم، والجمع بين العلم وعدم العلم، أي بين الإطلاق والتقييد محال. نعم، يمكن الجمع بين (الطهارة الواقعيّة) و(الإستصحاب) ببيان آخر، كأن يقول: كلّ شيء طاهر. ثمّ يقول: وهذه الطهارة باقية إلى العلم بالقذارة. أمّا الرواية، فلا تفيد ذلك إلاّ مع التقدير. فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

رأي صاحب الفصول

ونظر صاحب الفصول من أنّ المجعول الطهارة الظاهريّة والإستصحاب، وهو الإحتمال الخامس، غير صحيح أيضاً: أمّا أوّلاً: فلأنّ جعل الطهارة الظاهريّة يغني عن جعل الإستصحاب، وكذا العكس، فلا أثر عملي لجعلهما معاً. وأمّا ثانياً: فلأنّ الرواية ظاهرة في جعل الطهارة المستمرة، والإستصحاب هو جعل إستمرار الطهارة، كما تقدّم. فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

الإحتمال الأخير

وأما الإحتمال الآخر من أنّ المجعول هو الحكم الواقعي (الطهارة) و(الحليّة) و(العلم) طريقاً.
أي: كلّ شيء ظاهر ما لم تعلم بملاقاته للنجاسة، وكلّ شيء حلال ما لم تعلم بحرّمته، وهو الإحتمال
الأوّل.^(١)

ففيه:

إنّ الأصل في العناوين هو (الموضوعيّة)، والحمل على (الطريقيّة) بلا دليل غير جائز.

التحقيق

والحق في الروايات المذكورة عند شيخنا والسيد الأستاذ^(٢) هو: أنّها جاءت لإفادة (الطهارة
الظاهريّة) و(الحليّة الظاهريّة) وهو الإحتمال الثاني، وهذا هو المنسوب إلى المشهور، فالإحتمالات
غيره كلّها ساقطة، إمّا ثبوتاً وإثباتاً، وإمّا إثباتاً فقط، وإمّا ثبوتاً فقط، فهي أجنبيّة عن الإستصحاب.

(١) نسب إلى صاحب الحدائق ٢ / ١٣٦.

(٢) منتقى الأصول ٦ / ١٣٠.

التفصيلات في الإستصحاب ...

التفصيلات في الإستصحاب

قد وقع الخلاف بين القائلين بحجّية الإستصحاب على أقوال هي في الحقيقة تفصيلات في المسألة.

وتوضيح ذلك: إنّ الإستصحاب يتشكّل من المتيقّن واليقين والشك، وبلحاظ هذه الأمور - وكذا بلحاظ دليل الإستصحاب - يتحقّق التفصيل. فما وقع فيه الخلاف وانتهى الحال إلى التفصيل أمور أربعة، وذلك لأن:

(المتيقّن) السابق المستصحب، قد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً. والعدمي تارة: عدم نعتي وأخرى: عدم أزلي. وهنا وقع الخلاف في جريان الإستصحاب في العدم الأزلي.

وأيضاً، فإنّ المتيقّن قد يكون الموضوع للحاكم الشرعي، وقد يكون الحكم الشرعي، وقد قيل بعدم جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية.

وإن كان الموضوع، فقد يكون أمراً قارّاً وقد يكون غير قارّاً أي متدرّج الوجود. وهذا على قسمين: غير القارّ بالذات وهو الزمان، وغير القارّ بالعرض وهو الزمانيات، فقول بعدم جريان الإستصحاب في الأمور غير القارّة.

وإن كان الحكم، فقد يكون حكماً جزئياً وقد يكون كلياً. وهنا وقع الخلاف.

وأيضاً: هو إما حكم وضعي وإما حكم تكليفي. وقد قيل بعدم جريانه في الأول.

وأيضاً: الحكم قد يكون معلقاً، مثل: «العنب إذا غلا يحرم» فقيل بعدم جريانه في الأحكام

التعليقية.

وأيضاً: الحكم إما شرعي وإما عقلي. فقيل بعدم جريانه في الثاني.

و(دليل الإستصحاب) إما السيرة أو حكم العقل أو الأخبار.

و(المتيقن) المستصحب، له دليل، وهو شرعي أو عقلي. وقد وقع الخلاف فيه.

و(اليقين) بالحكم، تارةً: وجداني، كما لو حصل من الخبر المتواتر. وأخرى: تعدي، كما لو

حصل من خبر الواحد. وقد وقع فيه التفصيل وقيل بعدم جريان الإستصحاب إن كان اليقين تعدياً

مستفاداً من الدليل الظني.

ثمّ (الشك) تارةً: يكون في المقتضي، وأخرى: في الرفع، وثالثة: في رافعية الموجود. وهنا وقع

الخلاف. فذهب الشيخ - تبعاً للخونساري تبعاً للمحقق الحلّي، وتبعه الميرزا النائيني - إلى إختصاص

جريان الإستصحاب بالشك في الرفع، وأما مع الشك في المقتضي فلا يجري.

وخالف صاحب الكفاية ومن تبعه، وذهبوا إلى الجريان في الشك في المقتضي أيضاً.

تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضي والرافع

المراد من المقتضي

وقد وقع الكلام في مراد الشيخ من المقتضي، بسبب الإبهام والإجمال في كلماته، فذكر فيه احتمالات^(١) وملخص القول في ذلك هو أنّ (المقتضي) يأتي على أربعة معان:

- ١ - ما يترشح منه الأثر في باب العلل والمعاليل التكوينية، وهو أحد الأجزاء الثلاثة للعلّة التامة.
- ٢ - موضوع الحكم، كقولهم: إنّ المقتضي لوجوب الحج هو المكلف، وقولهم: البيع سببٌ للملكية، وهكذا

٣ - ملاك الحكم، فيقال: ليس لهذا الحكم مقتض، أي لا ملاك له من المصلحة والمفسدة.

٤ - قابلية المستصحب للبقاء وإستعداده.

قالوا: ومراده هذا المعنى الرابع.

ثمّ اعلم أنّ الشيخ قد مثّل في بحثه بالليل والنهار وبخيار الغبن بعد الزمان الأوّل، فما كان من هذا القبيل فهو من الشك في المقتضي، وما كان من قبيل الحدث بعد الوضوء، فهو من الشك في الرافع ... فالمعنى الرابع هو مراد الشيخ.

(١) مصباح الأصول ٣ / ٢٣، مباني الإستنباط: ٥١.

لكنّ هذا في الموضوع واضح، كمثال المصباح حيث أنّ زيتته محدود وإذا انتهى ينطفئ، ففي هذه الحالة لا يجري الإستصحاب، بخلاف ما إذا كان المصباح مضيئاً وشكّ في انطفائه بالهواء، فإنّه من الشك في الرفع.

وبوجد في الأحكام ما يكون من الشك في المقتضي، وهو مورد النسخ، لأنّه إنتهاء أمد الحكم، فلو شك في بقاءه كان من الشك في المقتضي. وأمّا ما في غير مورد النسخ، فإنّ الحكم قد يقع الشك في أنّه محدود في أصل جعله، كما في خيار الفسخ بالغبن والعيب وخيار الحيوان، ففي هذه الموارد يرجع إلى الشك في المقتضي، وأمّا في خيار المجلس فإنّ الشك يرجع إلى الرفع. وفي الزوجيّة المنقطعة، يرجع الشك في بقائها إلى الشك في المقتضي، بخلاف الدائمة، فإنّه يشك في تحقّق الطلاق مثلاً، وهو شك في الرفع.

وبالجملة، فإنّ المجعولات الشرعيّة إمّا معيّاة وإمّا غير معيّاة، فإن كان من الثاني، رجع الشك إلى الرفع، وإن كان من الأوّل، فقبل تحقّق الغاية يحكم بالبقاء، لأن الشك في الرفع، وأمّا بعد تحقّق الغاية، فتارةً: تكون الغاية من قبيل الشبهة الموضوعيّة، وأخرى: من قبيل الشبهة الحكميّة. وفي الثاني تارةً: يُشك في صدق المفهوم، فالشبهة مفهوميّة، وأخرى: يكون منشأ الشك تعارض الدليلين أو إجمالهما.

مثلاً: الصّوم معيّى بالغروب، والغروب هو إستتار القرص، فالشبهة حينئذ موضوعيّة، والشك يرجع إلى المقتضي، لأننا لا ندري هل أمد الصّوم ١٢ ساعة أو أكثر. وما في مصباح الأصول من أنّه من الشك في الرفع عرفاً. ففيه: إنّهُ ليس نظر العرف محكّماً في مثل المورد، بل المرجع هو العقل.

وبالجملة، فإنّ مورد الرجوع إلى العرف معيّن، وكذا مورد الرجوع إلى السيرة العقلائيّة، وأمّا في مثل الغروب حيث يشك في إستتار القرص وعدمه، فإنّه من الشك في المقتضي، لأنّ الإستتار أصبح الغاية لوجوب صلاة العصر، فاستصحاب بقاء الوجوب من الشك في المقتضي.

وكذا في الشبهة المفهوميّة، كما لو شك في مفهوم الغروب المجعول غايةً لوجوب الصّلاة، هل هو إستتار القرص أو زوال الحمرة المشرقيّة، فلو إستتر والحمرة موجودة وشك في بقاء وجوب صلاة العصر، فإنّه من الشك في المقتضي.

وإن كان منشأ الشك التعارض أو الإجمال، كما لو تردّد وقت قضاء صلاة العشاء بين نصف اللّيل أو طلوع الفجر، فإنّه بعد نصف اللّيل وقبل الطلوع، يشك في بقاء وقت صلاة العشاء، وهو من الشك في المقتضي، لأن الغاية هي الزمان.

فظهر ممّا ذكرنا موارد الشكّ في المقتضي في الموضوعات والمقتضي في الأحكام.

والحاصل: أنّ كلّ ما كان من شأنه الزوال، فالشك في بقائه من الشك في المقتضي، وكلّ ما كان من شأنه الإستمرار، فالشك في بقائه من الشك في الرفع، كالملكيّة والطهارة والنجاسة والزوجيّة الدائمة.

وبما ذكرنا يظهر عدم تاميّة بعض ما أُورد على الشيخ في الكتب، كقول بعضهم^(١) فيما لو شك في بقاء الملكيّة فالأصل العملي هو اللّزوم. وفي المعاطاة: لو شك في اللّزوم فهو من الشك في المقتضي، لكون المعاطاة من العقود الجائزة بالذات. وفيه: إنّ المعاطاة جائزة بالذات، لكنّ الملكيّة الحاصلة - سواء بالعقد اللازم أو الجائز - تحتاج إلى الرفع. وكذا في الملكيّة الحاصلة من الهبة - وإن كانت من العقود اللازمة - فإنّها من الشك في الرفع وهو رجوع الواهب في هبته.

(١) حاشية السيّد على المكاسب: ٧٣. الطبعة القديمة.

والكلام الآن في خلاف:

دليل التفصيل

ويتوقف فهم دليل الشيخ على بيان أمرين:

الأول: إذا ورد اللفظ في لسان الدليل الشرعي، فإن أمكن حمله على المعنى المتيقن، لزم ذلك بمقتضى أصالة الحقيقة، وإلا حمل على المعنى المجازي له، فإن تعدد المجاز، لزم حمله على أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي.

والثاني: إذا كان في الكلام متعلق ومتعلق، ودار الأمر بين الأخذ بعموم المتعلق أو رفع اليد عن ظاهر المتعلق، أخذ بظاهر المتعلق وخصص به عموم المتعلق، كما لو قال: لا تضرب أحداً. فإن (أحداً) عامٌ يشمل الحي والميت. لكن «الضرب» ظاهر في «الإيلام» وهو لا يتحقق في «الميت»، ففي هذه الحالة يبقى «الضرب» على ظاهره، ويتخصص العام بـ«الحي».

وبعد هاتين المقدمتين المسلم بهما نقول في تقريب الدليل على التفصيل:

إن دليل الإستصحاب هو قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، فاشتمل على لفظ (النقض) المتعلق بـ«اليقين». لكن المعنى الحقيقي لـ(النقض) في اللغة هو «حل الشيء المحكم»، قال تعالى: (كَأَلَّتِي نَقَضْتُ غَزْلَهَا) ^(١) وحمل الكلمة في الرواية على هذا المعنى غير ممكن، فتسقط أصالة الحقيقة، ولا بد من الأخذ بالمعنى المجازي وهو «رفع اليد عن الشيء». لكن المتعلق لرفع اليد قد يكون أمراً مستمراً محكماً، وقد يكون أمراً غير قابل للإستمرار، وإذا دار الأمر بين الحمل على هذا

(١) سورة النحل، الآية ٩٢.

أو ذاك، تعيّن الأول، لكونه الأقرب إلى المعنى الحقيقي. فلا بدّ وأن يكون المنقوض أمراً محكماً
مستمراً جاء النهي عن رفع اليد عنه.

ونتيجة ذلك: أنّ المنهي عنه في الرواية هو رفع اليد عن الأمر القابل للبقاء والإستمرار،
لا الشيء غير القابل لذلك.

إشكال ذكره الشيخ وأجاب عنه

والإشكال هو: إنّ لازم هذا الكلام إرتكاب مجاز علاوةً على المجاز اللازم إرتكابه بالضرورة
- أعني ما تقدّم ذكره في كلمة النقض - وهو لزوم حمل «اليقين» على «المتيقن». وذلك: لأنّ
«المتيقن» أصبح على قسمين، ما له إقتضاء البقاء والإستمرار، وما ليس له إقتضاء البقاء والإستمرار،
فلازم ذلك حمل «اليقين» على «المتيقن»، وهذا خلاف أصالة الحقيقة.

فأجاب رحمه الله: بأنّ إرتكاب هذا المجاز الزائد لازم، سواء قلنا بعموم الدليل للشكّ في
المقتضي أو قلنا بالتفصيل، فلا بدّ من حمل «اليقين» على «المتيقن» على كلّ حال. وذلك: لأنّ
النهي قد تعلق بالنقض، وهذا يستلزم أن يكون المنهي عنه اختيارياً للمكلف، إذ النهي لا يتعلّق بغير
المقدور - كما أن البعث لا يتعلّق بغير المقدور - فلا بدّ من حمل اليقين على المتيقن، لأنّ النهي عن
اليقين غير معقول، لعدم إمكان الإنتهاء عنه لخروجه عن الإختيار والقدرة، لكونه فعل القلب.

هذا هو دليل الشيخ على التفصيل.^(١)

إشكالات المحقق الخراساني

وقد أورد المحقق الخراساني على تفصيل الشيخ بوجوه:^(١)

(١) فرائد الأصول ٣ / ٧٨.

الأول: قولكم: إنَّ أقرب المجازات هو (المتيقن) القابل للبقاء. فيه: إنَّ إسناده (النقض) إلى (المتيقن) غير صحيح. يدلُّ على ذلك: أنَّ الحجر المستقر في مكان قابل للبقاء فيه إلاَّ أن يرفعه رافع، لكن لا يقال: نقضت الحجر من مكانه. وهذا يكشف عن أن صحَّة إسناده النقض ليس بلحاظ إقتضاء البقاء للمتعلِّق.

الثاني: إنَّ إسناده (النقض) إلى (المتيقن) وهو الحمل على المجاز، منوط بعدم صحَّة إسناده إلى المعنى الحقيقي وهو (اليقين)، لكن الإسناده المذكور لازم فضلاً عن إمكانه، لأنَّ (اليقين) أمر محكم، وكلُّ أمر محكم يصحُّ إسناده النقض إليه، كالميثاق والعهد والبيعة وغير ذلك.

الثالث: لو كان صحَّة إسناده النقض وتعلُّقه منحصرًا بما إذا كان ممَّا يستمرُّ ويبقى، لزم عدم صحَّة قولنا: «نحن على يقين باشتعال السراج» مع الشكِّ بمقدار الزيت فيه، والحال أنَّ الكلام المذكور صحيح، كما لو كان في حال العلم بوجود الزيت الكثير فيه الموجب لاستمرار الإشتعال.

الرابع: إنَّ مجرد الأقربية إلى المعنى الحقيقي لا يكفي لحمل اللفظ عليه، فإنَّ قاعدة الأقرب يمنع الأبعد جارية في الإرث، وأمَّا جريانها في كلِّ مورد فيحتاج إلى الدليل، والملاك في باب ظواهر الألفاظ هو الظهور، أي قابلية اللفظ للمعنى عرفاً.

والخلاصة:

إنَّ (النقض) يُسند إلى (اليقين) نفسه، لأنَّ اليقين أمر محكم، فكان أعمَّ من مورد الشك في المقتضي والشك في الرافع، فاليقين من هذا حيث مطلق، وقد قال الشيخ برفع اليد عن الإطلاق، كما رفعت اليد عن العموم في (أحدًا) في المثال الذي ذكره. لكنَّ رفع اليد عن الإطلاق إنَّما يصح فيما لو حمل اليقين على المتيقن، وقد أبطل هذا المحقق ذلك بمثال الحجر.

ما أورده على نفسه وأجاب عنه

ثم إنَّ المحقّق الخراساني أشكل على نفسه بوجهين وأجاب عنهما:

١ - إنَّ «النقض» متعلّق بالمنقوض من جهة وبالناقض من جهة، قال عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك». وإمّا يصدق نقض اليقين بالشك فيما إذا لم يجتمعا في الوجود، ضرورة أنّ النقض لا يجتمع مع المنقوض، فصدق النقض متقوم بعدم إجتماعهما، حتّى يتحقّق رفع المنقوض بالناقض. وهذا الأمر تام في قاعدة اليقين، لأنّ الشكّ واليقين يتعلّقان بالشيء الواحد، كاليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة، والشك في عدالته في يوم الجمعة، فهما متعلّقان بالشيء الواحد لكنّهما غير موجودين في وقت واحد. أمّا في الإستصحاب، فإنّ متعلّق اليقين هو الحدوث ومتعلّق الشك هو البقاء، فكان اليقين والشك مجتمعين في الوجود، فأنا الآن على يقين من الطهارة بالأمس وعلى شكّ من بقاء الطهارة بعد الأمس، وإذا اجتمعا في الوجود وكلّ منهما متعلّق بغير ما تعلّق به الآخر، لم يصدق عنوان «النقض»، فإن لم يكن للمتيقّن إقتضاء البقاء، لم يصدق النقض لا حقيقةً ولا مجازاً، وإن كان له إقتضاء البقاء، صدق العنوان مجازاً، وإذا فرض الإقتضاء حتّى يصدق العنوان مجازاً تمّ نظر الشيخ.

فأجاب:

بأنّ المفروض هو النظر إلى المتعلّق بالنظر العرفي - وعليه الشيخ أيضاً - وحينئذ، لا بدّ على جميع المباني في الإستصحاب من إلغاء خصوصيّة الحدوث والبقاء، وهذا ما تفيده النصوص أيضاً بعد التأمّل، إذ يقول عليه السّلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، حيث تعلّق اليقين والشكّ بالطهارة، لا بالحدوث والبقاء للطهارة، وإذا أُلغيت خصوصيّة صدق (النقض)، أي: لا ترفع اليد عن اليقين بالشك.

٢- إنَّ المنهَى عنه لا يخلو عن أن يكون هو (النقض) بنفسه، أو (آثار النقض) ولا ثالث لهما.
أما عن (اليقين) نفسه، فلا يتحقَّق (النقض)، لأنَّ إنتقاض اليقين بالشك ليس أمراً إختيارياً
حتى يُنهَى عنه. هذا أولاً. وثانياً: لا معنى للنهَى عن اليقين بنفسه، لأنَّ الأحكام والآثار مترتبة على
(المتيقن).

وأما عن (الآثار)، فإنَّ النهَى عن النقض باطل كذلك، لأنَّه لو كان لليقين موضوعية
الإستصحاب، أمكن النهَى عن نقضه بلحاظ آثاره، لكنَّ اليقين طريقي، وإذا كانت الآثار للمتيقن
لم يصح النهَى عن النقض بلحاظ الآثار.

وإذا سقط تعلق النهَى عن النقض نفسه والآثار، تعيَّن تعلقه بـ(المتيقن)، وعلى هذا يتمُّ نظر
الشيخ.

فأجاب:

إنَّ اليقين الذي يتحقَّق في النفس طريقي في ذاته، والنظر إليه بالنظر الموضوعي خلاف الطبع،
فإنَّ الإنسان دائماً غافل عن يقينه وإثماً يلحظ المتيقن. فحكم (اليقين) من هذه الجهة حكم (النور)،
حيث أنَّه ينظر به إلى الأشياء، وليس هو المنظور إليه. فصحيح أنَّ المأخوذ في النصوص هو كلي
اليقين، لكنَّ حيثية الطريقيَّة موجودة في ذات جزئيِّ اليقين. هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ مقتضى إسناد النقض إلى اليقين مع كون اليقين أمراً غير إختياري، هو أن يكون
المقصود النهَى عن النقض عملاً.

والحاصل: إنَّ اليقين طريقاً إلى المتيقن، فالنظر هو إلى آثار المتيقن لا اليقين وإن كان
الإسناد إلى اليقين، وهذا النقض عملي وليس بالمعنى الحقيقي. فالإشكال مندفع.

والتحقيق جريان الإستصحاب مطلقاً وسقوط تفصيل الشيخ، لأنّ المقتضي لعموم الإستصحاب موجود، وهو إطلاق النصوص، والمانع مفقود، لأنّه ليس إلاّ توهم عدم تاميّة إسناد النقض مع عدم إحراز المقتضي، وقد بطل هذا التوهم بوجوه عديدة، وظهر أن إسناد النقض إلى اليقين صحيح، واليقين مأخوذ طريقاً إلى المتيقن، وإسناده إليه صحيح كذلك، لأن اليقين أمر محكم، وهذا الأمر المحكم لا ترفع اليد عنه بالشك.

تنقيح المطلب

هذا، ويعود البحث كلّه إلى وجود المقتضي لإسناد «النقض» إلى «اليقين» وعدم المانع عنه، فإنّه إن كان المقتضي لإسناد النقض إلى اليقين بما هو يقين - أي بقطع النظر عن منشأ حدوثه وعن متعلّقه - موجوداً، وانتفى المانع عن ذلك، كان الإستصحاب جارياً مع الشك في المقتضي والشك في الرافع، كما هو رأي المحقّق الخراساني ومن تبعه. وإن لم يكن المقتضي موجوداً، أو وجد المانع عنه، لم يجر مع الشك في المقتضي، وإختصّ بمورد الشك في الرافع. كما هو رأي الشيخ ومن تبعه، فيقع الكلام في مرحلتين:

مرحلة الإقتضاء

وفيها ثلاثة آراء:

١- رأي المحقّق النائيني

يقول الميرزا: ^(١) إنّ للإنسان حالةً نفسانيّةً لا يحتمل الخلاف معها. وهذه الحالة يعبر عنها بالعلم وبالقطع وباليقين، لكنّ مادّة «النقض» لا تسند إلى العلم والقطع، وإنّما تسند إلى اليقين فقط. والسرّ

(١) فوائد الأصول ٤ / ٣٧٣، أجود التقريرات ٤ / ٦٧.

في ذلك هو: إنَّ التعبير عن تلك الحالة بالعلم والقطع إنَّما يكون حيث يراد لحاظ المقابل للحالة، وهو حالة الشك أو الظنِّ، وأمَّا التعبير باليقين، فإنَّما هو حيث يوجد المقتضي للجري العملي على طبق المتيقَّن، لأنَّ من حصل له اليقين بشيءٍ فإنَّه يتحرَّك بطبعه نحو العمل على طبق ما يتيقَّن به. فالإختلاف في الألفاظ الثلاثة هو بحسب الموارد، وقد عرفت الخصوصية في «اليقين»، وهي أنَّه متى حصل لم يكن منفكاً عن العمل، كما هو الحال لمن حصل له اليقين بالقيامه، فإنَّه لا يقعد عن العمل المنجي له في ذلك العالم.

وإذا كانت هذه خصوصية اليقين، فإنَّ إقتضاء الجري العملي على طبق المتيقَّن إنَّما يكون إذا كان للمتيقَّن إقتضاء البقاء في عمود الزمان، فإذا لم يكن كذلك لم يسند إليه النقض. ومن هنا يظهر وجه موافقة الميرزا للشيخ في التفصيل في الإستصحاب.

وفيه:

والنظر في ما أفاده الميرزا يتَّضح بما جاء في الصَّحِيحة الثالثة، حيث قال عليه السَّلام: «اليقين لا ينقض بالشك ولكنَّه ينقض الشك باليقين»، فإنَّه أسند «النقض» إلى «اليقين» وإلى «الشك» معاً، مع أنَّ «الشك» لا يستتبع الحركة على طبقه، وليس له إقتضاء البقاء.

فما ذكره رحمه الله مردود.

٢- رأي السيّد الخوئي

وذهب السيّد الخوئي^(١) إلى أن «النقض» يُسند إلى «اليقين»، بلحاظ حيثية «الثبات» الذي تدلّ عليه مادّة اليقين.

وفيه:

إنّ مادّة اليقين لا تتعلّق إلاّ بالأمر الثابت. هذا صحيحٌ، وفي اللّغة كذلك، حيث يطلق اليقين على الأمر الثابت، فلولا ثبوته لم يكن اليقين به. لكنّ الذي نريده هو الثبات في نفس مادّة اليقين، ولا دليل عليه. هذا أولاً.

وثانياً: إن ما ذكره مردود بما في الصّحيحة، حيث أُسند النقض إلى الشك كما أُسند إلى اليقين، مع أنّ الشك لا ثبات له.

٣- رأي المحقّق الخراساني

فإنّه ذكر أنّ إسناد النقض إلى اليقين هو بلحاظ إستحكامه وإبرامه، ففي لسان العرب^(٢) أن النقض إفساد ما أبرمته من بناء أو عقد، وفي الكتاب (نَقَضَتْ

عَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ).^(٣) وفي الأخبار كذلك. والحاصل: إنّ النقض إنّما يتعلّق بما هو مبرم مستحكّم، لغةً وكتاباً وسنّةً، وكذلك تستعمل الكلمة في البحوث العلميّة حيث يقال هذا الرأي منقوضٌ بكذا. وعلى هذا، فلا بدّ من حمل ما ورد في الصّحيحة الثالثة على المجاز.

ونتيجة ذلك: تاميّة الإقتضاء لحمل النقض على الأعمّ ممّا له قابليّة البقاء وما لا قابليّة فيه للبقاء في عمود الزمان، فالإستصحاب جارٍ في الطرفين، والتفصيل مردود.

(١) مصباح الأصول ٣ / ٣٠، مباني الإستنباط: ٥٨.

(٢) لسان العرب ٧ / ٢٤٢.

(٣) سورة النحل، الآية ٩٢.

مرحلة المانع

وقد ذكر وجهان للمنع:

أحدهما: ما تقدّم من أنّ إسناد النقض لا يخلو، إمّا أن يكون لليقين نفسه وإمّا لآثار المتيقن.

وقد تقدّم الجواب عنه.

والثاني: هو إنّ التمسك بدليل الإستصحاب مع الشك في المقتضي من التمسك بالدليل في

الشبهة الموضوعيّة. ذكره الميرزا.

توضيحه:

لا يخفى أنّه قد وقع الكلام في التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة للمخصّص، والمشهور

عدم الجواز، وهو الصّحيح. وقد ذهب السيّد صاحب العروة إلى الجواز.

وأما التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة لنفس الدليل العام، فلا خلاف في عدم جوازه، لأنّ

من البديهي أن كلّ حكم فهو متفرّع على الموضوع، وما لم يحرز الموضوع فلا يجوز التمسك بالدليل

القائم على الحكم، لأنّ الحكم لا يثبت الموضوع.

وبعد هذه المقدّمة:

إنّ الموضوع في دليل الإستصحاب هو «النقض»، وقد تعلّق به النهي، فكان غير جائز. إذن،

لابدّ دائماً عند التمسك بدليل الإستصحاب من إحراز النقض، وإلّا يكون من قبيل التمسك بالعام في

الشبهة الموضوعيّة للعام.

وهذه الكبرى مسلّمة.

وأما من ناحية الصّغرى، فلو كانت الزوجيّة منقطعة وأمدها الشهر الواحد، فإنّه إذا جاء رأس

الشهر تصبح الزوجيّة منتقضة. وأمّا إذا كانت دائماً، ووقع الطلاق بعد شهر، كانت الزوجيّة منقوضةً

ووقع النقص على اليقين بالزوجية. ولا يخفى الفرق بين «النقض» و«الإنتقاض». وعلى هذا، فلو شكنا في أنّ الزوجية منقطعة حتى تكون منتقضة عند رأس الشهر، أو هي دائمة فجاء الطلاق ونقضها، وقع التردد بين «النقض والإنتقاض»، وكان التمسك بدليل الإستصحاب من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية للدليل العام.

وعلى هذا، فإنه في موارد الشك في المقتضي - كما في المثال المذكور، حيث يشك في بقاء الزوجية بعد الشهر - يكون الشك في صدق عنوان «النقض» ومعه لا يجوز التمسك بالدليل.

الجواب

أما نقضاً:

فقد ذكر الميرزا في فوائد الأصول فيما لو تردد شهر رمضان بين (٢٩) يوماً و(٣٠) يوماً أن له إستصحاب بقاء شهر رمضان. ولا ريب أن الشهر إن كان (٢٩) يوماً، فقد انتقض الشهر في اليوم التالي، ولا يصدق عنوان النقص، كما هو الحال في الزوجية الإنقطاعية.

وأيضاً: إنه في مبحث إستصحاب الزمان،^(١) قال بجريان الإستصحاب في بقاء الليل وبقاء النهار. ومن الواضح أنّ منشأ التردد بين بقاء الليل وبقاء النهار هو الشك في أنّ الليل (١١) ساعة أو (١٢) ساعة مثلاً. إن كان (١٢) ساعة فقد انقضى الليل، وإن كان (١١) ساعة فهو باق. لكن لا ريب في أنّ الليل بعد (١٢) ساعة منتقض بالنهار، ولا يصدق هنا عنوان «النقض». مع أنّه أجرى فيه الإستصحاب.

(١) فوائد الأصول ٤ / ٤٣٥.

وأيضاً: ففي التنبيه^(١) السابع، والبحث عن جريان الإستصحاب في أحكام الشرائع السابقة، قال بجريان الإستصحاب، مع أنّ الشكّ في بقاء الشرائع السابقة من قبيل الشك في المقتضي لا الرفع. وأيضاً: فإنّه ذهب إلى الجريان - في التنبيه السادس - في موارد الشك في النسخ، ونصّ على عدم الإشكال فيه.

وأيضاً: ذهب إلى الجريان في جميع موارد الشكّ في تحقّق الغاية، في الشبهة الحكمية، كالشك في أنّ غاية وجوب صلاة العشاء هو نصف الليل أو طلوع الفجر؟ وفي الشبهة الموضوعية، كالشكّ في تحقّق الليل في قوله تعالى (أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ).^(٢) مع أنّ الشك في المقتضي! هذا كلّ نقضاً.

وأما حالاً: فإنّ المشكلة التي ذكرها هي دوران الأمر في مورد الشك في المقتضي بين النقص والإنتقاض، فالنقص مشكوك فيه، ويكون التمسك بدليل الإستصحاب - وموضوعه النقص - من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية لنفس الدليل. فنقول:

إنّ الشبهة التي تتحقّق للمجتهد هي الموضوعية والحكمية، لكنّ التي تتحقّق للمقلّد هي الموضوعية فقط - وإن كان يقع في الشبهة الحكمية بتبع الشك في الموضوع، لكنّها حينئذ شبهة في الحكم الجزئي - . وأما الشبهة الحكمية الكلية فلا تقع إلا للمجتهد، ومنشأ الشك فيها فقد الدليل أو إجماله أو التعارض. كما أنّه في الموضوعية هو الأمور الخارجية، كما لو قال أكرم العالم وتردّد حال زيد بين أن يكون داخلاً تحت هذا العموم أو يكون خارجاً.

(١) المصدر ٤ / ٤٧٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٧.

والموضوع في قضية «لا تنقض اليقين بالشك» هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فإن تحقق هذا

الموضوع حرم النقض العملي قطعاً، وإن وقع الشك فيه كانت الشبهة

موضوعية. لكنّ التردّد والشك في الصفات النفسانية غير معقول، فأمر اليقين والشك يدور مدار الوجود

والعدم، والعلم بوجودهما أو عدمهما علمٌ حضوري لا حصولي.

فلو وقع الشكّ في المقتضي للبقاء، كما في النكاح المنقطع، تعلّق اليقين بحدوث الزوجية

والشك في بقائها بعد الشهر، وكلاهما متحقّق بالوجدان، فالإستصحاب جار بلا كلام. نعم، لو كان

الأجل في الواقع هو الشهر، فإن الزوجية منتفية يقيناً، لكنّ هذا المعنى في الزوجية الدائمة أيضاً

- حيث الشك في الراجع وهو الطلاق - موجود. فإن أُريد لحاظ الواقع، لم يكن فرق بين الشك في

المقتضي والشك في الراجع. وإن أُريد لحاظ تعلّق اليقين والشك، لم يكن فرق بينهما، وشمول الدليل

لهما ثابت، لتامية الأركان. فالقول بأنّ دليل الإستصحاب لا ينطبق على مورد الشبهة الموضوعية،

غير صحيح.

فظهر: إنّ أركان الإستصحاب مع الشك في المقتضي تامة، والنهي متعلّق بنقض اليقين، الأمر

المحكم المبرم الذي هو موجود في مورد الشكّ في المقتضي كالشكّ في الراجع.

إشكالان من المحقّق العراقي

وأشكل المحقّق العراقي على الميرزا - والشيخ أيضاً - بوجهين: (١)

أحدهما: إنّ هذا التفصيل يستلزم إختصاص الإستصحاب بالأحكام الوضعية دون التكليفيّة.

توضيحه:

إنّ الأشياء التكوينيّة منها ما يحتاج في حدوثه فقط إلى العلة، ومنها ما يحتاج إليها حدوثاً وبقاءً. والإعتباريات كذلك، فالملاك في الأحكام الوضعيّة هو الجعل. ففي الملكيّة والزوجيّة ونحوهما يكون المصلحة في نفس جعلها. وأمّا في الأحكام التكليفيّة، فإنّ الملاك في المتعلّق كالصلاة والصيام ونحوهما، وهو المصلحة، والمفسدة في شرب الخمر والقمار ونحوهما، والحكم بالوجوب أو الحرمة موجود حدوثاً وبقاءً.

ولمّا كان الحكم التكليفي يدور مدار الملاك في المتعلّق، فإنّ الشك في المقتضي يعود بالضرورة إلى الشك في الملاك، فلو شك في بقاء حرمة الخمر على أثر المرض - مثلاً - وقع الشك في مفسدة الشرب في هذا الحال، فلا مجال للإستصحاب على مبنى الشيخ، وأمّا في الأحكام الوضعيّة، فإنّ الشك في البقاء لا يرجع إلى الملاك - لأنّ الملاك ليس في المتعلّق - فالإستصحاب جار.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّه إنّما يرد لو كان المراد من (المقتضي) هو (الملاك). لكن الميرزا يقول بأنّ (المقتضي) هو (القابليّة للبقاء). وعليه، فمتى شك في القابليّة للبقاء لم يجر الإستصحاب، كما في النكاح المنقطع. هذا أولاً.

وثانياً: إن حقيقة الحكم - وضعاً وتكليفاً - هو الإعتبار، وهذا الإعتبار ليس مهملاً بالنسبة إلى الزمان، فإمّا الإطلاق وإمّا التقييد، والحكم الوضعي لمّا يعتبر، فإمّا هو مطلق وإمّا مقيّد بزمان، والتقييد لا يكون بلا ملاك، وكذا الإطلاق، إذ الإطلاق والتقييد بلا ملاك محال على المولى الحكيم، فإن كان في أصل جعل الحكم الوضعي ملاك، فلا ريب في وجوده له بقاءً في عمود الزمان.

الإشكال الثاني

إنّ القول باختصاص دليل الإستصحاب بالشكّ في الرفع وعدم جريانه في مورد الشك في المقتضي، يستلزم أمرين: أحدهما: القول بعدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي. والثاني: القول بعدم حكومة الإستصحاب على قاعدتي الحَلّ والطهارة. والحال أنّ الشيخ والميرزا يقولان بقيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي، ويقولان بالحكومة. فبين ما ذكرناه هنا وهناك تهافت.

توضيحه:

أما في الأمر الأوّل: فإنّه متى أخذ العلم في لسان الدليل موضوعاً للحكم الشرعي - تمام الموضوع أو جزء الموضوع - فإنّ الإستصحاب بلحاظ دليل إعتباره يقوم مقام العلم، وذلك لأنّ للعلم جهات، منها: أنّه صفة نفسانيّة. ومنها: أنّه طريق إلى المعلوم وكاشف عنه. ومنها: أنّه إذا حصل تحقّق البناء القلبي على طبقه. ومنها: أنّه إذا حصل تحرّك الإنسان عملاً على طبقه.

لكنّ المأخوذ في لسان الأدلّة الشرعيّة هو أخذ العلم بلحاظ العمل وترتيب الأثر عليه، فتارةً: يكون الأثر لنفس العلم، كقوله: إذا علمت فاشهد. وأخرى: يكون الأثر للمعلوم، مثل: إذا علمت بطهارة ثوبك فصلّ فيه.

وبلحاظ الآثار في العلم والمعلوم، يقوم خبر الواحد مقام العلم، أمّا مثل قاعدة الطهارة، فلا يقوم مقام العلم في أثره، وإنّما يقوم مقامه في أثره المعلوم.

ووقع الخلاف بينهم في قيام الإستصحاب مقام العلم في آثار المعلوم فقط أو في آثار العلم والمعلوم معاً؟ على قولين، والشيخ والميرزا على الثاني.

لكنّ لازم التبعّد بلحاظ المتيقّن - في دليل الإستصحاب - الذي هو مبنى عدم جريانه مع الشك في المقتضي، هو عدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي.

وأما في الأمر الثاني، فإنَّ الشيخ والميرزا يقولان بحكومة الأصل المحرز كالإستصحاب على الأصل غير المحرز كقاعدة الطهارة، فإنَّ الموضوع في قوله عليه السَّلام: «كُلُّ شيء لك طاهر حتَّى تعلم أنَّه قدر» هو الشكُّ، والغاية لهذا الحكم الظاهري هو العلم بالقذارة. وكذا الكلام في «كُلُّ شيء لك حلال حتَّى تعلم أنَّه حرام».

فإذا جرى إستصحاب الطهارة في مورد، كان حاكماً على قاعدة الطهارة، لأنَّ بجريانه يرتفع موضوع القاعدة أي الشكُّ، وتتحقَّق الغاية. هذا هو الأصل المسلّم. وهو الحق.

لكنَّ الميرزا لما كان يقول في الإستصحاب بأنَّ التعلُّد فيه ليس بلحاظ اليقين وإنَّما هو بلحاظ المتيقَّن - وهذا هو مبنى القول بعدم جريانه في مورد الشكِّ في المقتضي - يقع في التهافت، لأنَّ جريان الإستصحاب في الطهارة - وكذا الحليَّة - على القول المذكور لا يحقِّق «العلم» المأخوذ «غايةً» في القاعدتين، وإذا لم يتحقَّق، فالموضوع - وهو «الشك» - موجودٌ، فلا تقدُّم للإستصحاب على القاعدتين بالحكومة، لأنَّه لو جرى وتقدَّم لارتفع الشكُّ وحصل اليقين التعلُّدي. فعلى الميرزا رفع اليد إمَّا عن قوله بالتفصيل وإمَّا عن قوله بالحكومة.

الجواب:

والجواب عن الإشكال في الأمر الثاني هو أن الميرزا في قاعدتي الطهارة والحلَّ يقول: بأنَّ معنى القاعدتين هو البناء على الطهارة والحلَّ مادام الشكُّ فيهما، أي مادام لم يعلم بالطهارة أو الحليَّة الواقعيَّة، فالحكم الشرعي هو الطهارة والحليَّة ظاهراً، فلو علم بذلك وجداناً أو تعلُّداً إرتفع موضوع القاعدتين. وعلى هذا، يتمُّ تقدُّم الإستصحاب على القاعدتين بالحكومة، لأنَّه يفيد العلم التعلُّدي.

فبالدقة في كلام الميرزا يندفع الإشكال.

وأما الإشكال على كلام الميرزا في الأمر الأول، فالإنصاف أنه وارد، لأنه - على ما في تقرير الشيخ الكاظمي - يصرح بأن التعبد في الإستصحاب هو بلحاظ آثار المتيقن، وعلى هذا، فإنه يعتبر في المتيقن أن يكون قابلاً للبقاء والإستمرار.

إن إشكال المحقق العراقي على هذا الكلام وارد، لأن دليل الإستصحاب - بناءً عليه - غير متعرض لآثار اليقين، وفي العلم الموضوعي يترتب الأثر على نفس العلم واليقين.

ولكن يمكن الجمع بين كلام الميرزا في المقام، وكلامه في أول بحث القطع، وبذلك يرتفع الإشكال بأن يقال:

لقد ذكر الميرزا هناك أنه إذا كان الموضوع للحكم مركباً من جزئين أحدهما العلم، فإن التعبد بالعلم يوجب التعبد بالجزء الآخر. مثلاً: الموضوع في «صل خلف معلوم العدالة» مركب من العدالة والعلم بالعدالة. فلو تعبد بالعلم بالعدالة عن طريق الإستصحاب، حصل التعبد بالعدالة كذلك وتحقق الموضوع. وكذا في «معلوم الخمرية يحرم شربه».

فظهر من كلامه أنه إذا أخذ (العلم) في (الموضوع) وتعبد ببقائه، يترتب أثر العلم وأثر المعلوم كليهما. وعلى هذا، ففي الإستصحاب، وإن كان الملحوظ هو المتيقن لا اليقين، لكن مورد التعبد هو «اليقين»، أي: لا تنقض اليقين بالشك عملاً، ونتيجة ذلك: ترتب أثر اليقين وأثر المتيقن معاً.

فالإشكال من هذه الجهة أيضاً مندفع.

وهذا تمام الكلام على تفصيل الشيخ.

التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية

ذهب إليه المحقق الخوئي ونسبه إلى المحقق النراقي، ونسب إلى بعض الأخباريين أيضاً كالأسترآبادي وصاحب الحدائق.

فالإستصحاب جار في الشبهات الموضوعية دون الحكمية.

مقدمة

لا يخفى الفرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية.

ففي الأولى: يكون الموضوع واضحاً للمكلف بجميع قيوده وحدوده، غير أن إنطباقه على المورد مشكوك فيه، كما في «أكرم العادل» فإن مفهوم (العادل) معلومٌ تماماً، والمشكوك فيه إنطباقه على (زيد) وأنه مصداقٌ للعادل حتى يجب إكرامه أو لا فلا يجب؟

وأيضاً: فإن رفع هذا الموضوع، أي عدم إنطباقه على المورد، ليس بيد الشارع، بل بيد المكلف.

فهاتان خصوصيتان للشبهة الموضوعية.

فإن لم يكن للموضوع حالة سابقة، كأن لا ندري هل كان زيد عادلاً سابقاً أو لا، فهذا خارج عن البحث. وإن كان لنا علم بحاله في السابق، والآن نشك في بقاءه على تلك الحال، حتى يترتب الأثر الشرعي من الصلاة خلفه وغير ذلك أو لا يترتب؟ فهنا يجري الإستصحاب عند الكل - إلا من ينكر

حجّية الإستصحاب مطلقاً - لكنّه يصير قاعدةً فقهيةً، كما تقدّم في أوائل بحث الإستصحاب. وهذا هو السّر في قول الأخباريين بجريان الإستصحاب في الشبهة الموضوعية، لعدم كونه من مسائل الأصول. وأمّا في الثانية: فالموضوع واضح كذلك تماماً، غير أنّ الشبهة في الحكم. والشبهة الحكمية تارةً: في الحكم الجزئي. ومنشأ الشبهة حينئذ هو الشك في الموضوع، كأن نشك في مطهرية هذا المائع بسبب الشك في أنّه ماء مطلق أو لا؟ أو أنّه كزّ أو لا؟ وفي هذه الشبهة تجري قاعدة الشك السببي والمسببي. ولا يتمسك بالإستصحاب إلا في طرف الكرية، فيستصحب بقاؤها إن كان كزّاً، وعدم بقائها إن لم يكن، وحينئذ، ينتفي الشك في طرف المسبب، أي الثوب المغسول بهذا الماء.

وأخرى: في الحكم الكلي. وهذا مورد البحث في هذا المقام.

ومنشأ الشك في الشبهة الحكمية الكلية أحد أمور ثلاثة:

إمّا فقد الدليل، وإمّا إجمال الدليل، وإمّا التعارض.

ورفع الشبهة الحكمية الكلية بيد الشارع لا المكلف، بخلاف الشبهة الحكمية الجزئية.

والأمر في الشبهة الحكمية الكلية راجع إلى الفقيه فقط.

وإذا جرى الإستصحاب في هذه الشبهة كان مسألة أصولية، ومن هنا قال جماعة من

الأخباريين بعدم الجريان، لأنّهم مخالفون لعلم الأصول.

هذا ... والشبهة الحكمية الكلية على قسمين، لأنّه تارةً: يقع الشك في مرتبة الجعل. وأخرى:

في مرتبة المجعول. وتوضيحه:

إن للحكم مرتبتين - خلافاً لصاحب الكفاية القائل بأربعة مراتب - وهما (مرتبة جعل الحكم)،

حيث يُجعل الحكم بنحو القضية الحقيقية. و(مرتبة فعلية الحكم) بفعليّة موضوعه. وإذا كان كذلك،

فإنه قد يقع الشك في (الجعل) فلا ندري هل الحكم قد جعل لعشر سنين أو عشرين، وهذا البحث هو موضوع إستصحاب عدم النسخ. وقد يقع الشك في (المجعول) ومنشأ الشك فقدان النص أو إجماله أو التعارض. وهذا محلّ البحث.

دليل التفصيل

والمثال الذي ذكره المحقّق النراقي للتفصيل - وفيه الإشارة إلى الدليل كما سيأتي بالتفصيل - هو ما لو علم بوجود الجلوس - مثلاً - في يوم الجمعة إلى الزوال وشك في وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب يجري، لكنّه معارض باستصحاب بقاء عدم الوجوب أزلاً. وهذا التعارض أحد الأدلّة وستتكلّم عليه. فلنذكرها بالتفصيل:

الأوّل

ما يستفاد من كلمات بعض المحدثين، وهو: التمانع بين أخبار الإحتياط وأخبار الإستصحاب. فأخبار الإحتياط مثل قوله عليه السّلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(١) و«قفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة»^(٢) ونحو ذلك، جارية في الشبهة الحكميّة. وجريان الإستصحاب في هذه الشبهة لا يجتمع مع هذه الأخبار.

الجواب

وبجاب عن هذا الوجه:

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٦.

(٢) المصدر ٢٧ / ١٥٩.

أولاً: بأن الإحتياط في الشرع غير واجب إلا في موردين، أحدهما: في أطراف العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية. والآخر: في موارد الشبهة البدوية قبل الفحص. أما في غيرهما، فلا دليل على وجوب الإحتياط.

والتحقيق عدم جريان الإستصحاب في الموردين المذكورين، وعليه أعظم الأصوليين، أما في الأول، فللتعارض، وأما في الثاني، فلعدم المقتضي.

وثانياً: إنه لو فرض عدم شمول أخبار الإحتياط للشبهة البدوية بعد الفحص أيضاً، فإن النسبة حينئذ بين دليل الإحتياط ودليل الإستصحاب هي حكومة الثاني على الأول أو وروده عليه، لأن دليل الإحتياط لا يكون مهملاً، والإطلاق - بمعنى جريانه حتى مع وجود المؤمن من الشارع - محال. فيكون مقيداً عقلاً بما لا يكون هناك مرخص. فكان دليل وجوب الإحتياط معلقاً على عدم مجيء المرخص، والإستصحاب مرخص شرعي.

الثاني

إن أخبار الإستصحاب كلها واردة في الشبهات الموضوعية، ولا يوجد خبر في جريانه في الحكمية. وهذا يوجب إنصراف إطلاق دليل الإستصحاب إلى الشبهة الموضوعية. أو أن هذه الشبهة هي القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا ينعقد الإطلاق.

الجواب

إن كان المراد ورود النصوص في مورد الشبهات الموضوعية.

فإن المورد غير مخصص.

وإن كان المراد أن الموضوع في النصوص هو الشبهة الموضوعية، فالجواب:

أولاً: إنَّ المورد الذي ورد فيه الإطلاق ليس القدر المتيقن في مقام التخاطب، وإلاَّ يلزم عدم جواز التمسك بأيِّ مطلق. وثانياً: كون القدر المتيقن مانعاً من إنعقاد الإطلاق - وإن قال به صاحب الكفاية - غير تام.

الثالث

إنَّ الكبرى الواردة في نصوص الإستصحاب مثل: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» لَمَّا كانت مسبوقةً باليقين بالطهارة والشك في الحدَث، فالظاهر أنَّ (اللام) في (اليقين) و(الشك) هي (للعهد)، فالمراد هو يقين زرارة بالطهارة وشكّه في الحدَث، وتلك شبهة موضوعية، فالإستصحاب خاصٌّ بها.

وبعبارة أخرى، فإنَّ الدليل محفوفٌ بما يحتمل القرينية، فلا ينعقد الإطلاق ليشمل الشبهة الحكمية.

الجواب

لو حمل (اللام) على (العهدية) كان الوجه صحيحاً، ولكنّه لا يحمل على ذلك، لأنَّ قوله «ليس ينبغي...» إشارة إلى أمر عقليّ وتعليلٌ به، وهو أنَّ العقل لا يجوز رفع اليد عن اليقين بالشك، وهذا التعليل يوجب إلغاء الخصوصية، ويجعل الرواية عامّةً للشبهتين.

الرابع

إنَّ أدلّة الإستصحاب ملقاة إلى العرف، فالمقصود منها ما هو المتعارف وما عليه الإرتكاز العقلائي. وبعبارة أخرى: إنَّ تلك النصوص واردة فيما عليه العقلاء ومحفوفة بالإرتكاز العقلائي. ومن المعلوم أنَّ الغالب في عمل العقلاء بالإستصحاب هو موارد الشبهة الموضوعية، فهم إذا حدَث موضوعٌ كان بناؤهم في الغالب على بقاء ذلك الموضوع، لأنَّ الغالب في الموضوعات هو البقاء.

والحاصل: إنَّ هذه الغلبة في الإرتكاز تمنع من إنعقاد الإطلاق للأخبار.

الجواب

قد تقدّم أنّ عمل العقلاء وبنائهم على عدم الإعتناء بالشك بعد اليقين، إمّا هو من باب الإطمينان بالبقاء، وإمّا من باب الإحتياط، أو من باب الرجاء. فدعوى قيام السيرة العقلائيّة على التعبّد بالعمل على الحالة السّابقة - إعتماًداً على اليقين بالحدوث والشك في البقاء - غير تامّة، وعليه، فإنّ إطلاق الأخبار محكّم.

الخامس

إنّ التمسك بالدليل للقول بجريانه في الشبهة الحكميّة من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعيّة، وهو باطل بالإتفاق.

وتوضيح ذلك: إنّ موضوع الحكم تارةً: محرز الإطلاق، وأخرى: محرز التقييد، وثالثةً: يكون الموضوع مقيداً بقيد ثم يقع التبدّل والتغيّر في الموضوع فيوجب الشك في الحكم، لأنّ الحكم تابع للموضوع، فمتى وقع الشك في الحكم كان هذا الشك ناشئاً من الشك في الموضوع، فلو أريد التمسك بالدليل حينئذ لإبقاء الحكم، كان من التمسك بالدليل في شبهته الموضوعيّة، ولزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر. وهذا باطل.

وبالجملة، فإنّ جريان الإستصحاب في الشبهة الحكميّة غير ممكن ثبوتاً، لأنّنا عندما نشكّ في الشبهة الحكميّة في الحكم، فإنّ هذا الشك ناشئ من الشك في الموضوع، أي ناشئ من احتمال تبدّل الموضوع (وهو النقض)، وإذا كان الموضوع مشكوكاً فيه، كيف يتمسك بـ(لا تنقض) مع الشك في موضوعه وهو (النقض)؟

الجواب

ويكفي في الجواب عن هذا الوجه أن نقول: بأنه إنَّما يتمُّ لو كان موضوع الإستصحاب مأخوذاً من العقل. لكنَّ المقرَّر أنه يؤخذ من العرف، وعلى هذا، فلا تحصل الشبهة الموضوعية لمفهوم النقض.

توضيحه:

إنَّ كلَّ لفظ أخذ موضوعاً في لسان الدليل، فلا بدُّ من معرفة مفهومه العرفي ثمَّ تطبيقه على المورد. فإذا قال الشارع: «توضاً بالماء». لزم معرفة مفهوم لفظ الماء عند العرف، ثمَّ نرى بعقلنا هل هذا المائع المعين ماءً أو لا، فالمفهوم عرفي وتطبيقه عقلي.

ثمَّ إنَّ الموضوع، إن كان باقياً على حاله، فالحكم كذلك، وإن احتمل التبدل فيه، فإنَّ التبدل يكون تارةً: في قوام الشيء، وأخرى: في أحواله، فإن كان في المقومات، كان الإستصحاب إسراء الحكم من الموضوع إلى الموضوع الآخر. وأمَّا إن كان في الأحوال فلا، لأنَّ العرف لا يرى إلا نفس الموضوع.

والحاصل: إنَّ المعتبر في الإستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف، والعرف يرى ذلك إن كان التعيّر الموجب للشك في الحالات لا في المقومات.

هل المحقق النراقي قائل بالتفصيل؟

قد ذكرنا عن السيّد الخوئي نسبة التفصيل إليه، وذكرنا المثال وهو الجلوس إلى الزوال، ولكن قال شيخنا دام بقاءه: في النسبة نظر، فنقول:

ذكر المحقق النراقي: أنَّ الأمور على قسمين، وهي الأمور الخارجية والأحكام الشرعية، وكلُّ منهما ينقسم إلى ما له اقتضاء البقاء إلا أن يرفعه رافع، وما ليس له إقتضاء البقاء. وقد جعل الأحكام الوضعية - من الأحكام الشرعية - ممّا له إقتضاء البقاء، كالطهارة والنجاسة والقضاة والزوجية والملكية ونحو

ذلك. وأمّا الأحكام التكليفيّة، فقد قسّمها إلى ثلاثة أقسام، فمنها ما هو مقيد، فله حدٌ وغاية، ومنها ما هو مطلق، ومنها ما هو مهمل بالنسبة إلى الغاية والزمان. فأما الأوّل كوجوب الصّوم إلى الليل، فإن الحكم فيه ينتفي بتحقق الغاية، فلا مجال فيه للإستصحاب، لعدم إقتضاء البقاء بعد الغاية. وأمّا الثاني، كحرمة شرب الخمر، فإن زواله يكون بمجيء الرافع، كالضرر مثلاً، وهذا مجرى الإستصحاب. وأمّا الثالث - وهو الحكم غير المقيد وغير المطلق - فهو مورد تعارض الإستصحابين:

إستصحاب بقاء الحكم وإستصحاب عدم الحكم بعد القيد المشكوك فيه.

والحاصل: إنّه يقول بجريان الإستصحاب في الأحكام الوضعيّة مطلقاً، وفي قسم من الأحكام التكليفيّة، وهو عمدة الأحكام وأكثرها. وإنّما يرى التعارض بين الإستصحابين في قسم واحد من الأحكام التكليفيّة.

هذا خلاصة ما أفاده في المناهج.^(١)

وأما في المستند،^(٢) ففي مسألة جفاف النجاسة، ذكر بأنّه قد يحصل الجفاف بالشمس، فالموضع طاهر. وقد يحصل بالهواء، فنجاسة الموضع باقية. أمّا لو جفّ الموضع النجس بإشراق الشمس والهواء معاً، فهل يطهر أو لا؟

(قال): يُلحظ المتقدّم، فإن كان الشمس فطاهر، وإن كان الهواء فالنجاسة باقية. (ثمّ ذكر): أنّه لو أشرقت الشمس على الموضع ولكنّه جفّ بالهواء، وقع التعارض بين موثقة الحضرمي: «ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر»^(٣) وصحيحة زرارة: «إذا جفّفته الشمس طهر».^(٤) حيث أنّ الموثقة مطلقة

(١) مناهج الأحكام والأصول: ٢٤٢.

(٢) مستند الشيعة ٢ / ٤٩٥.

(٣) وسائل الشيعة ٣ / ٤٥٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، رقم ٥.

(٤) المصدر، ٣ / ٤٥١، الباب ٢٩، رقم ١. باختلاف.

بالنسبة إلى كون الجفاف بالهواء بعد الشمس، وحصوله بالشمس فقط، أمّا الصّحيحة فمفهومها عدم الطهارة إن كان الجفاف بغير الشمس، (قال) وإذا تعارضا تساقطا، وكان المرجع إستصحاب النجاسة. وإذا كان هذا مبنى المحقّق النراقي في أصول وفقهه، فإنّ نسبة القول بالتفصيل إليه غير تامّة.

الدليل المهم للقول بالتفصيل

تعرّضنا لوجوه القول بالتفصيل ونقدها، وبقي الوجه المهمّ من بينها، وتقريبه:

قد ذكرنا أنّ للحكم مرتبتين: مرتبة الجعل ومرتبة المجعول، فمرتبة الجعل مقام الإنشاء والإعتبار، ومرتبة المجعول مقام الفعلية، فإنّ الحاكم يفرض وجود الموضوع ويعتبر الحكم عليه بنحو القضية الحقيقيّة، كما في آية الحج، وكذلك في الأحكام الوضعيّة. وأمّا مقام الفعلية، فوجود الموضوع في الخارج ضروري. فهذه جهة للفرق بين المرتبتين. والجهة الأخرى: أنّه لا أثر من حيث الطاعة والمعصية على المرتبة الأولى، بخلاف الثانية، فإنّها ظرف تحقّق الطاعة والمعصية.

فهذه مقدّمة.

والمقدّمة الثانية هي: إنّ الأحكام بأجمعها مسبوقة بالعدم، فالماء القليل لم يكن نجساً بالملاقاة قبل التشريع، فلما جاءت الشريعة حكم بنجاسته، فإنّ تمّم كراً وَقَعَ الشكّ في بقاء النجاسة السابقة وعدم بقائها. وبعبارة أخرى: يقع الشكّ في أنّ الشارع هل جعل لهذا الماء حكم الطهارة على خلاف الحكم السابق، لأنّ الكرّ طاهر، أو لم يجعل؟ فالمرجع هو: «لا تنقض اليقين بالشك». فالمجعول وهو النجاسة للماء القليل باق بالإستصحاب.

لكنّ هذا الإستصحاب يعارضه عدم الجعل الأزلي، فإنّ الأصل في هذا الماء المتمّم كراً عدم

جعل النجاسة له، فيقع التعارض بين الإستصحابين.

وهذا التحقيق من السيّد الخوئي، ولا يوجد في كلمات المحقق النراقي.

الكلام حول التفصيل بالتفصيل

وقد وقع هذا التفصيل موقع البحث الطويل بين الأعلام، فقد ردّ عليه الشيخ وصاحب الكفاية

والميرزا وغيرهم، ودافع عنه السيّد الخوئي واختاره، وإليك التفصيل:

الإشكالات على هذا التفصيل

وقد ذكر المحقق الخوئي ما أشكل به الشيخ وصاحب الكفاية وغيرهما على هذا التفصيل

وحاول الرد عليها، وأورد شيخنا الأستاذ دام بقاءه الإشكالات والردود وتكلّم عليها:

إشكال الشيخ

لقد أشكل الشيخ^(١) وأجاب عن مثال الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال بما حاصله:

إنّ الزمان إن كان مأخوذاً على نحو يكون قيماً للوجوب، فلا مجال لإجراء الإستصحاب بعد

الزوال، للقطع بارتفاع الوجوب، وإلا يلزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر، فلا مجرى إلاّ

لاستصحاب العدم الأزلي، وإن كان مأخوذاً على نحو يكون ظرفاً للجلوس الواجب، فإنّ الإستصحاب

يجري في وجوب الجلوس، لبقاء موضوعه، ولا يجري إستصحاب العدم الأزلي، لانتقاضه بالوجود

المطلق غير المقيّد بزمان معيّن كما هو المفروض.

الجواب

وبجاب عن هذا الإشكال: (١) بأنّ الزمان إذا لوحظ ظرفاً للجلوس، فإنّ الإستصحاب كما يجري

في الجلوس لتماميّة الأركان فيه، كذلك يجري في العدم الأزلي، لأنّ وجوب الجلوس أمر حادث

(١) فرائد الأصول ٣ / ٢١٠.

مسبوقٌ بالعدم المطلق، والقدر الذي نعلم بانتقاضه هو وجوب الجلوس إلى الزوال، وأمّا بعد الزوال فوجوب الجلوس مشكوك فيه، فيجري إستصحاب العدم الأزلي كذلك، ويقع التعارض بين الإستصحابين.

وهو جواب متين.

إشكال الكفاية

وحاصله: إنّ الزمان ظرف عرفاً لا قيد، لأن أهل العرف يرون الموضوع - وهو الجلوس - بعد تصرّم الزمان باقياً، هذه هي الصغرى. والكبرى: إن العبرة في بقاء الموضوع ووحدته في القضيتين بفهم أهل العرف لا بالدقة العقلية. فالإستصحاب الوجودي جارٍ، لتمامية أركانه، ولا يبقى مجال لجريان إستصحاب العدم الأزلي ليعارضه.^(٢)

الجواب

إنّه لا كلام في ضرورة وحدة الموضوع بالنظر العرفي، ولكن هنا إستصحابان، فإنّ الجلوس بعد الزوال المشكوك في وجوبه مسبوق باليقين بوجود وجوبه، فيجري الإستصحاب الوجودي. ومسبوقٌ أيضاً باليقين بعدم وجوبه، فيجري الإستصحاب العدمي. وإذا جرى الإستصحابان وقع التعارض بينهما. وهذا الجواب متين.

إشكال المحقق النائيني

(١) مباني الإستنباط: ٧١ - ٧٢.

(٢) كفاية الأصول: ٤٠٩ - ٤١٠.

وأشكل الميرزا بما حاصله: ^(١) أنه يعتبر في صحّة الإستصحاب كون زمان المشكوك فيه متّصلاً بزمان المتيقّن، وأمّا إتّصال نفس صفة اليقين بصفة الشك، فغير معتبر قطعاً. ولذا لو تيقّن أحد بعدالة شخص فنام ثمّ شك بعد الإنتباه في بقاء عدالته، يصح جريان الإستصحاب فيها بلا إشكال، مع أنّ صفة اليقين قد انفصلت عن صفة الشك بالنوم. وعليه فلا يمكن جريان إستصحاب عدم التكليف في مفروض المثال، لانفصال زمان المتيقّن عن زمان المشكوك فيه باليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال، كما لا يخفى.

الجواب

أجاب تلميذه المحقّق بأن: كبرى كون العبرة في صحّة جريان الإستصحاب بإتّصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقّن وإن كانت صحيحة كما ذكر، إلا أنّ المقام أيضاً من صغريات تلك الكبرى، وليس خارجاً عنها، وذلك، لما علم ممّا بيّناه من أنّ المراد من عدم المستصحب ليس هو العدم السابق على فعلية

التكليف، بل المراد منه هو العدم الأزلي السابق على جعل الأحكام وتشريعها، حيث أنّا نشك في أنّ وجوب الجلوس في مفروض المثال هل جعل - حينما جعل - وسيعاً بحيث يشمل ما بعد الزوال، أو كان مضيّقاً ومختصّاً بما قبل الزوال؟ وعليه فيتّصل زمان المشكوك فيه بزمان المتيقّن. كما لا يخفى. وهذا الجواب متين.

إشكال آخر

وأورد المحقّق النائيني على التفصيل بوجه آخر، بعد أن دافع عنه بالردّ على إشكال الشيخ، وشرح ذلك هو: إنّ الشيخ أجاب عمّا ذكره الفاضل النراقي في مثال الجلوس إلى الزوال بما حاصله:

(١) أجود التقريرات ٤ / ١١١.

إنّ الزمان - وهو الزوال - إمّا قيدٌ للواجب أو الوجوب وإمّا ظرف، فإن كان قيداً، فلا مجعول حتّى يستصحب عدم ليعارض الوجود، وإن كان ظرفاً فلا استصحاب للعدم، ويبقى إستصحاب الوجوب بلا معارض.

فدفع الميرزا الإشكال: بأنّ عدم الأزليّ لمّا انقلب إلى الوجود لم يكن العدم بعد وجوده من العدم الأزليّ حتّى يستصحب.

لكنّه أورد على النراقي: بأنّ الأثر للمجعول لا للجعل حتّى يجري إستصحاب عدم الجعل، وتوضيحه:

إنّ للحكم مرتبتين هما مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية - خلافاً للمحقّق الخراسانيّ بأنّها أربع مراتب - ولكن لا خلاف في أنّ الوجود الحقيقيّ للحكم هو وجوده في مرتبة الفعلية، ونسبة الوجود الإنشائيّ للحكم إلى الوجود الحقيقيّ الفعليّ نسبة القوّة إلى الفعلية، فإنشاء الحكم ليس الحكم بالفعل، وإنّما يُفرض وجود الموضوع للحكم في مرتبة الإنشاء، لكون الأحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية، وفعلية الحكم متوقّفة على فعلية موضوعه، ولولا فعلية الموضوع لم يتحقّق للحكم الفعلية، إذ الحكم بلا موضوع محال.

ثمّ إنّ الأثر يترتّب دائماً على الحكم الفعليّ، وليس له في مرتبة الإنشاء أثر، والمراد من الأثر هو وجوب الطاعة وحرمة المعصية للحكم الشرعيّ الفعليّ المتحقّق بتحقيق موضوعه.

وعلى ما تقدّم، فإنّه لا بدّ من الأثر للتعبّد الإستصحابي وإلّا يكون لغواً، فإن استصحب وجود الحكم تحقّق الموضوع للأثر، وإن استصحب عدم الحكم رفع موضوع الأثر.

وبما ذكرنا يظهر تمامية أركان الإستصحاب في ناحية عدم جعل الحكم، فالماء الذي زال تغييره يوجد اليقين بعدم جعل النجاسة له أولاً، كما أنّ الشك في بقاء ذلك العدم موجود كذلك، إلّا أنّ

الإشكال في وجود الأثر لهذا الإستصحاب، لأنّ «عدم الجعل» ليس حكماً شرعياً، وليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، لأن موضوع هذا الحكم العقلي هو مجعول المولى لا جعله، إذ الأثر المذكور يترتب على الإستطاعة الفعلية التي بها يتحقّق الحكم الشرعي بوجوب الحج لا على قوله تعالى: (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً).^(١)

فالحاصل: عدم جريان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر له، لأنّ الأثر العقلي يترتب على الحكم الشرعي، وإنشاء الحكم ليس بالحكم.

الجواب

أجاب المحقّق الخوئي عن إشكال شيخه بناءً على ما ذهب إليه من أنّ حقيقة الإنشاء هو الإعتبار والإبراز، وأن وزان الإعتبار وزان التصوّر، فكما أنّ المتصوّر تارةً فعلي وأخرى إستقبالي، كذلك المعتبر، فقد يكون فعلياً كاعتبار الزوجية بين زيد وهند، وقد يكون إستقبالياً كما في كتاب الوصية، حيث أنّ الإعتبار فعلي والمعتبر إستقبالي، والأحكام الشرعية أيضاً كذلك، فما كان منها مشروطاً بشرط كان المعتبر فيه إستقبالياً، وما لم يتحقّق الشرط لم يترتب عليه الأثر، كما في إذا زالت الشمس فصلّ، (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...).

ثمّ إنّّه لا يعتبر في الإستصحاب كون المستصحب ذا أثر حدوثاً، بل إنّّه يعتبر وجود الأثر له بقاءً، وقد تقدّم سابقاً أنّ حقيقة الإستصحاب هو التعبّد بالبقاء من الشارع.

وبناءً على ما ذكر يظهر ما في كلام الميرزا من أنّه لا أثر للوجود الإنشائي للحكم، لأنّه بمجرد تحقّق الموضوع يصير الشرط منشأً للأثر.

نظر الأستاذ

(١) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

إنّ من الواضح أن لا مجال لهذا البحث بناءً على الإِتِّحاد بين الجعل والمجعول كالإيجاد والوجود، إذ لا معنى حينئذ لإبقاء المجعول بالإستصحاب وإستصحاب عدم الجعل، والقول بالتعارض بينهما. وإنّما يجري البحث بناءً على المغايرة بينهما، بأن تكون النسبة بينهما هي السببية والمسببية، فالجعل عبارة عن الإنشاء والاعتبار، والمبرز والمجعول عبارة عن المعتبر وما يتحقّق بسبب الإنشاء.

ولكنّ صريح كلمات السيّد الخوئي في الفقه والأصول في المواضع الكثيرة المختلفة هو أنّ الجعل والمجعول واحد حقيقةً، والفرق بينهما إعتباري كالإيجاد والوجود.

وهل يتمّ ما ذكره بناءً على التعدّد والمغايرة بين الجعل والمجعول؟

التحقيق: لا. لوجهين، أحدهما: ما تقدّم من أنّ الموضوع لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية هو المعتبر للمولى والمسبّب لا الإعتبار والسبب.

والثاني: إنّ السّعة والضيّق في الإعتبار يدوران مدار سعة وضيّق المتعلّق والمعتبر، فإذا كانت النجاسة مجعولةً للماء المتغيّر فقط أوله وللماء الذي زال عنه التغيّر، كان الجعل والإنشاء والإعتبار في كليهما واحداً، وإذا كان وجوب العتق للرقبة مطلقاً أو لخصوص المؤمنة، كان العتق في كليهما واحداً، وكذلك في إكرام العالم والعالم العادل، فإنّه لا أكثرية وأقلية في الإعتبار حتّى يجري الإستصحاب بالنسبة إلى العدم عند الشكّ في تبدّل عدم الإعتبار إلى الوجود والجعل.

والحاصل: إنّ الحق مع المشهور القائلين بجريان الإستصحاب في المجعول وعدم جريانه في طرف عدم الجعل.

رأي المحقّق العراقي

وما ذكرناه هو الإشكال الصّحيح الوارد على التفصيل.

وأما ما أفاده المحقق العراقي^(١) من أن مشكلة الإستصحاب هي عدم بقاء الموضوع بعد زوال القيد وتبدله، فلا يجري لعدم وحدة الموضوع بين القضيتين، وأنه يمكن حلها بتقريب: إنه لا يمكن تقييد الموضوع بالحكم وعلل الحكم، لأن القيد في مرتبة المقيّد ولا يتأخر عنه، وكلّ حكم فهو متأخر رتبةً عن الموضوع.

وعليه، ففي مثل: الماء إذا تغيّر ينجس، يكون التغيّر علّةً للحكم، وإذا لم يتقيّد الموضوع بعلة الحكم، كانت وحدة الموضوع - وهو ذات الماء - محفوظةً في القضيتين، فيجري الإستصحاب ويتمّ القول بالتفصيل. وتوضيح ذلك:

إنّ القيود على قسمين، فمنها ما هو قيدٌ للحكم ومنها ما هو قيدٌ للموضوع، والفرق بينهما هو أن قيد الحكم دخیلٌ في أصل مصلحة الحكم فهو علّةٌ لتحقيق المصلحة، كالزوال بالنسبة إلى الصلاة، وأما قيد الموضوع، فهو علّةٌ لتحقيق الشيء ذي المصلحة، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة. والتغيّر في المثال المذكور من قبيل القسم الأول، ولما إستحال أن يكون قيداً للموضوع وهو الماء، فإنّ الموضوع في القضيتين واحد والإستصحاب جار.

فإن قيل: إنه لما حكم بنجاسة الماء المتغيّر، لم يعقل الإهمال في الموضوع، فهو إمّا مطلق عن التغيّر وإمّا مقيّد به، لكنّ الإطلاق أيضاً ساقط، فلا محالة يكون الموضوع - وهو الماء - مقيّداً بالتغيّر، فيعود الاشكال.

فالجواب ما ذهب إليه المحقق العراقي من القول بالحصّة التوأمة، فليس الموضوع مطلقاً بالنسبة إلى التغيّر ولا مقيّداً به، بل الموضوع للحكم بالنجاسة هو الحصّة من الماء التي كانت توأمّاً مع التغيّر، فكما أنّ «الوجود» في قولنا زيد موجودٌ، محمولٌ على ذات زيد لا بشرط وجوده وإلاّ يلزم

إجتماع المثليين، ولا بشرط عدمه، وإلاّ يلزم إجتماع النقيضين، ولا بشرط من الوجود والعدم، كذلك الحال في علل الأحكام بالنسبة إلى موضوعاتها.

وعلى الجملة، فإنّ مشكلة التفصيل هي عدم جريان الإستصحاب، لعدم وحدة الموضوع، وهي مرتفعة بما ذكره من عدم تقيّد الموضوع بالتغيّر، فهو محفوظ في القضيتين وأركان الإستصحاب تامّة.

الإشكال عليه

فقد أشكل عليه شيخنا دام بقاءه، بأنّه لا ريب في إختلاف المرتبة بين الحكم والموضوع، وأما بين علّة الحكم والموضوع، فلا يوجد الملاك للتقدّم والتأخّر في المرتبة أصلاً. ويشهد بذلك إنقسام الماء إلى المتغيّر وغير المتغيّر وقابليّة تقييد المقسم بالقسم، فقله بعدم إمكان تقيّد الماء بالتغيّر ممنوع.

المطلب الأخير

قد ظهر أنّ الإشكال الوارد على التفصيل هو عدم جريان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر. ولقائل أن يقول بوجود الأثر لهذا الإستصحاب، فيكون جارياً ويقع التعارض ويتمّ القول بالتفصيل، والأثر هو جواز الإفتاء والإخبار عن الحكم الشرعي. فقد كان الماء المتغيّر بالنجاسة محكوماً عليه بالنجاسة، ثمّ لما زال التغيّر وشك في بقاء النجاسة، استصحتبت النجاسة وحكم بوجود الإجتنب عن هذا الماء. وهذا الأثر جار في جميع موارد الشبهة الحكميّة.

والجواب: إنَّ جواز الإخبار عن حكم الله يدور مدار العلم به، قال تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) ^(١) والعلم - كما هو معلوم - تارةً وجداني، وأخرى تعبدي، كما في خبر الثقة بناءً على الطريقيّة كما هو التحقيق، فيقوم مقام العلم الطريقي والموضوعي. وأمّا الإستصحاب، فهو أصل محرز، ويدلّ دليله على قيامه مقام العلم الطريقي، بأن يترتب عليه أثر الواقع، وأمّا قيامه مقام العلم الموضوعي فلا، لأنّ الشك مأخوذٌ في نصوص أدلته - بخلاف الأمانة كخبر الواحد، حيث ألغي فيها الشك - فكيف يكون مفيداً للعلم تعبدًا؟ ومع عدم إفادته للعلم، كيف يجوز الإخبار؟

وأما السيّد الخوئي - القائل بالتفصيل - فقد اختلف كلامه، أمّا في كتاب الهداية في علم الأصول، فقد صرّح بعدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي، وأمّا في مصباح الأصول، فقد صرّح في مورد بكونه من الأمارات، وفي موضع آخر بكونه من الأصول، فنصّ في مورد بقيامه مقام العلم وفي آخر بالعدم.

وعلى الجملة، فإنّ الشك مأخوذٌ في أدلّة الإستصحاب. هذا أولاً.
وثانياً: ليس الإستصحاب في السيرة العقلائيّة من الأمارات، بل إنّ أدلّة الإستصحاب تفيد عدم نقض اليقين بالشك من حيث العمل، سواءً وجد الظنّ بالبقاء أو لا.
ومع التنزّل عما ذكر، فلا أقل من الشك في تنزيل الإستصحاب بمنزلة العلم الموضوعي، والقدر المتيقّن هو تنزيهه بمنزلة العلم الطريقي فقط.

إشكال آخر

وأورد على التفصيل: بأن إستصحاب بقاء المجعول يقتضي بقاء النجاسة في الماء المتمّم كراً، وإستصحاب عدم الأزلي يقتضي عدم نجاسته. لكنّ هذا الإستصحاب - إستصحاب عدم الأزلي -

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٦.

إنّما يجري ليعارض إستصحاب بقاء المجعول، إن لم يكن له معارض في مرتبته، إلا أن إستصحاب عدم الجعل أزلماً يعارضه إستصحاب عدم جعل الطهارة، لأنّ الطهارة أيضاً حكم مجعول وحالته السّابقة العدم فيجري الإستصحاب، وإذا تعارضا تساقطا، وبقي إستصحاب بقاء المجعول جارياً بلا معارض.

الجواب

ذهب السيّد الخوئي إلى أنّه لا يجري إستصحاب عدم جعل الطهارة والإباحة، وذلك، لأنّ الأحكام المجعولة في الشريعة هي الأحكام الإلزاميّة، وأمّا الأحكام الترخيصيّة، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيها

هذا أوّلاً.

أقول:

سيأتي الكلام على هذا الجواب الذي هو التفصيل في التفصيل. وثانياً: إنّ إستصحاب عدم جعل الطهارة أزلماً يجري ولكنّه لا ينافي إستصحاب عدم النجاسة كذلك.

توضيح ذلك:

إنّه يوجد في المقام علمٌ إجماليّ إمّا بجعل الإباحة أو الطهارة، وإمّا بجعل الحرمة أو النجاسة، ففي المرأة المنقطع عنها الدم علمٌ إجماليّ إمّا بحرمة الوطي وإمّا بجوازه، لأنّ كلاً من الحكمين مقتضى الإستصحاب، فيتعارض الإستصحابان. وهنا مسالك:

١ - مسلك الشيخ، عدم جريان الإستصحاب في أطراف العلم، لوقوع التعارض بين صدر دليل الإستصحاب وذيله. لأنّ الصدر يقول بعدم النقص، وذيل يقول بالنقص باليقين سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً، فالإشكال إثباتي.

وأُجيب في محلّه بعدم لزوم التناقض، لأن مجرى الإستصحاب هو الخصوصية، ولا توجد اليقين بالخلاف في الخصوصيتين، فإن اليقين هو بعدم جعل الإلزام والشك هو في بقاء هذا عدم، واليقين بعدم جعل الإباحة والشك هو في بقاء هذا عدم، وقد تعلّق اليقين في العلم الإجمالي بـ«الأحد» لا بـ«الخصوصية». فالذي تعلّق به اليقين لا يجري فيه الإستصحاب - لعدم جريان الإستصحاب في «أحدهما» - والذي يجري فيه الإستصحاب «كلّ واحد من الخصوصيتين».

٢ - مسلك الميرزا: عدم الجريان، لعدم إمكان التعبد بمقتضى الإستصحابين لمنافتهما مع العلم الوجداني على خلاف أحدهما. فالإشكال ثبوتي.

وقد أُجيب في محلّه: بأنّ الموافقة الإلزاميّة غير واجبة، فلا مانع من جريان الأصليين وإن كان أحدهما مخالفاً للواقع.

رأي السيد الأستاذ

والسيد الأستاذ - بعد أن قرّب التفصيل وردّ على إشكالي الشيخ وصاحب الكفاية - قال:
والتحقيق: إنّ ما أفاده النراقي وتابعه عليه السيد الخوئي بالتقريب المتقدم يبتني على أمور:
أحدها: إنّ إستصحاب عدم الجعل ممّا يترتب عليه أثر عملي مباشر وإلّا كان لغواً أو مثبتاً.
الثاني: إنّ عدم الجعل ممّا يمكن أن يكون مورداً للتعبد الشرعي وإلّا لم يصح أن يجري فيه الإستصحاب، لأنّه ليس بمجوعول شرعي وليس بموضوع شرعي لأثر شرعي.

الثالث: إنّ الجعل يختلف سعة وضيقاً باختلاف المجعول سعة وضيقاً، وإلّا فلو فرض أنّه بنحو واحد كان المجعول متّسعاً أو ضيقاً لم يجر إستصحاب عدم الجعل فيما نحن فيه كما سيّضح إن شاء الله تعالى.

وجميع هذه الأمور محل بحث وكلام، ولأجل ذلك لابد من إيقاع البحث في جهات:
الجهة الأولى: في أنّ إستصحاب عدم الجعل هل يمكن أن يجري في نفسه لترتب أثر عملي
عليه أو لا؟.

وقد ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى الثاني، ببيان: أنّ الآثار العمليّة العقليّة من لزوم
الإطاعة والتنجز ونحوها إنّما يترتب على الحكم المجعول الفعلي بفعليّة موضوعه، وإمّا الجعل بنفسه
فلا يترتب عليه أي أثر عملي.

وعليه، فيكون التعبد بعدم الجعل لغواً، لعدم أثر عملي مترتب عليه، فلا يصح جريان
الإستصحاب فيه لوضوح أنّ التعبد الإستصحابي إنّما هو بلحاظ الأثر العملي ... (١).

ثمّ أورد ردّ المحقق العراقي على هذا الإشكال وأجاب عنه ... ثمّ تكلم على الأمرين الآخرين.
وعلى الجملة، فإنّ مسلكه متطابق مع مسلك شيخنا الأستاذ الذي تبعناه عليه، والعمدة في
الجواب عن التفصيل هو إشكال المحقق النائيني المذكور.

تفصيل في التفصيل

هذا، وقد فصل المحقق الخوئي في التفصيل المذكور: بأنّ التعارض بين الإستصحابين يختصّ
بالأحكام الإلزاميّة، وأمّا الأحكام الترخيصيّة وهي الإباحة والحليّة، والطهارة الخبثيّة، والطهارة
الحدثيّة، فلا يقع فيها التعارض بين إستصحاب بقاء المجعول وإستصحاب عدم الجعل.
وقد إستدلّ لما ذهب إليه بوجهين:

(١) منتقى الأصول ٦ / ٧٥.

أحدهما: ما يدلُّ عليه قوله عليه السَّلام: «أُسكتوا عَمَّا سكت الله عنه»^(١) وقوله عليه السَّلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». ^(١) فَإِنَّ هذه الأخبار ظاهرة في عدم تحقُّق الشكِّ في الحليَّة والإباحة حتَّى يجري إستصحاب عدم الجعل.

والثاني: إِنَّ الشريعة إِنَّمَا جاءت لبيان الأحكام الإلزاميَّة من الواجبات والمحرمات، والحليَّة والطهارة لا يحتاجان إلى البيان، لأنَّ الأشياء كُلَّها على الحليَّة والطهارة.

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه بوجوه منها:

أولاً: إِنَّ الكلام هنا في الإباحة الواقعيَّة، وحديث الحجب عند السيِّد الخوئي

من أدلَّة البراءة الشرعيَّة، وهي حليَّة وإباحة ظاهريَّة.

وأما الخبر: أُسكتوا عَمَّا سكت الله عنه، فمخدوش سنداً ودلالةً.

وثانياً: كون الأشياء كُلَّها في الشرائع السابقة على الحليَّة والطهارة أوَّل الكلام، بل لعلَّ الدليل

على خلافه.

وثالثاً: إِنَّ الطهارة حكم شرعي وضعي، والحليَّة حكم شرعي تكليفي، وكلاهما مجعولان في

الشريعة بحسب ظواهر الكتاب والسنة كما لا يخفى.

خلاصة الكلام في المقام

إنَّه بعد الفراغ عَمَّا تقدَّم، لا بدَّ من النظر في أمر الإستصحابيين من جهتين:

جهة المقتضي:

(١) بحار الأنوار ٢ / ٢٦٠.

والتحقيق جريان الإستصحابين، لتمايية أركانهما، فاليقين أزلأ بعدم جعل الحرمة لو طئ المرأة
- مثلاً - قد تبدل إلى اليقين بجعل الحرمة في حال الحيض بقوله تعالى: (فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي
الْمَحِيضِ)،^(٢) وأما إذا إنقطع الدم وشك في جعل الحرمة، فإنه يستصحب عدم الجعل السابق.
وكذلك الحال بالنسبة إلى إستصحاب عدم الإباحة أزلأ، فإنه مع الشك في تبدل عدم جعل
الحليّة إلى جعل الحليّة والإباحة، يستصحب العدم.
ومثل ذلك ما إذا شك في طهارة الماء ونجاسته بعد زوال التغير عنه.
وإنما الكلام في:

جهة المانع، وتساقط الإستصحابين لوقوع التعارض فيما بينهما، فما هو المنشأ للمعارضة؟
وجوه:

أحدها: استحالة التعبد بالمتناقضين كالحرمة وعدم الحرمة، أو الضدين، كالطهارة والنجاسة.
ولكنّ هذا المحذور منتف هنا، إذ لا مانع من عدم جعل الحرمة وعدم جعل الإباحة للشيء
الواحد، بأن يكون خالياً من الحكمين، وكذا عدم الطهارة وعدم النجاسة، كما في الماء المتغير، لعدم
التناقض أو التضادّ، كما هو واضح.

والثاني: لزوم التمانع في حكم العقل، لأنّ العقل يحكم بالإمتثال إنبعائاً أو إنزجاراً وبالرخصة،
فإذا جعل الحكمان من جعل الحرمة وجعل عدمها، يحصل التمانع في حكم العقل.
وهذا المحذور منتف كذلك، لأنّ المفروض عدم جعل الحرمة وعدم جعل الإباحة، وأنّ
الموضوع خال من الحكمين المتضادّين أو المتناقضين.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم ٣٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

والثالث: لزوم الترخيص في المعصية والمخالفة العمليّة، ولذا لا يجري الأعلان في أطراف

العلم الإجمالي.

وهذا المحذور أيضاً منتف، لعدم وجود الحكم الإلزامي في المقام.

وتلخّص إلى الآن أن لا مانع من جريان الأصليين، لعدم وجود المعارضة فيما بينهما.

ويبقى المحذور المهم المانع من جريان الإستصحابيين والذي وقع الكلام حوله بين الأعلام،

وهو:

إنّه قد تقرّر لدى المحقّقين قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي كقيامه مقام العلم الطريقي،

وعليه، فإنّ للمجتهد الذي إستصحاب عدم جعل الحرمة وعدم جعل الإباحة أن يخبر - بعد إنقطاع

الدم عن المرأة - عن عدم حرمة وطبها وعدم إباحة وطبها، كما هو مقتضى الإستصحابيين، ولكّنه

يعلم إجمالاً ببطلان أحدهما وكذبه.

إذن، لا يجري الأعلان فلا يتمّ القول بالتفصيل.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال ورفع المحذور بأن يقال: صحيح أنّ الإطلاق حجّة، ومقتضى

إطلاق أدلة الإستصحاب قيامه مقام العلم الطريقي والموضوعي، بأن يترتّب على الإستصحاب أثر

العلم والمعلوم كليهما، إلاّ أن الإطلاق يتقيّد بالمقيّد الشرعي أو العقلي وترفع اليد عنه بقدر قيام

المقيّد. وفيما نحن فيه، لا بدّ من رفع اليد عن قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعي، لأنّ قيامه

مقامه يستلزم جواز الإخبار بما هو مخالف للواقع، وهذا غير جائز عقلاً، وتكون النتيجة جريان

الإستصحاب ورفع اليد عن الإطلاق بقدر قيام المقيّد العقلي، وبذلك يتمّ التفصيل.

فإن قيل:

إنه يعتبر في الإستصحاب اليقين السابق والشك اللاحق وترتب الأثر، فأما إستصحاب بقاء المجعول، فآثره التأمين من العقاب، لكنّ هذا الأثر حاصل بالوجدان، لعدم البيان على الجعل كما هو المفروض، فإثباته بالتعبّد غير معقول لأنّه تحصيلٌ للحاصل.

فالجواب:

أما نقضاً، فإن العلماء يتمسّكون بالبراءة الشرعيّة مع وجود البراءة العقليّة.

وأما حلاً، فإنّ موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان من الشارع، لكنّ البيان الشرعي على عدم بيان، فلا موضوع للقاعدة، ولهذا نقول بعدم المجال للبراءة العقليّة مع وجود البراءة الشرعيّة.

وكيف كان:

فإنّ الإشكال بعدم الأثر الذي تقدّم ذكره الوارد على هذا التفصيل كاف للردّ عليه، فالحق ما عليه المشهور من عدم الفرق بين الأحكام الكلية وغيرها.

التفصيلُ بين الأحكام المستنبطة من الأدلة الشرعية

والأحكام المستنبطة من حكم العقل

ذهب الشيخ إلى عدم جريان الإستصحاب في الأحكام الثابتة بالدليل العقلي. والمراد هنا ما حكم به العقل بعد دركه الملاك الملزم، حيث أنّ الشارع يحكم على طبقه بمقتضى تبعية أحكامه للملاكات، كما عليه العدلية، للملازمة الموجودة بين حكم العقل وحكم الشرع.

فقال الشيخ: بأنّ الحكم الشرعي إن كان مستنداً إلى الكتاب أو السنة أو الإجماع، فمع وقوع تغيير ما في الموضوع، يقع الشك في بقاء الحكم المتيقن سابقاً فيحكم ببقائه بالإستصحاب، وأما الحكم المستند إلى قاعدة الملازمة، فلا يجري فيه الإستصحاب.

توضيح التفصيل

ويُتضح مرام الشيخ في هذا التفصيل - الذي قيل إنّه لم يسبقه إليه أحد - بذكر الأمور التالية:

الأول: إنّه يعتبر في الإستصحاب الشك في بقاء المتيقن السابق، ولا يتحقق

الشك إلاّ بحصول تغيير ما في أحوال الموضوع.

والثاني: إنّه يعتبر في الإستصحاب وحدة الموضوع في القضيتين، ولذا لو تبدل الموضوع بأن

كان التغيير في مقوماته لا أحواله لم يجر الإستصحاب بلا كلام.

والثالث: إنّه لا يعقل أن يشك الحاكم في موضوع حكمه، سواء الشارع أو العقل، للتضادّ الموجود بين الحكم والشك كما لا يخفى.

والرابع: الحكم العقلي على قسمين، نظريّ، كحكمه باستحالة اجتماع الضدين. وعمليّ، كحكمه بقبح الظلم وحسن العدل. والموضوع للحكم العقلي مطلقاً هو علّة الحكم. وأمّا في الأحكام الشرعيّة، فالعلّة للحكم غير الموضوع له، كما في نجاسة الماء المتغيّر، حيث أنّ الموضوع هو الماء والحكم هو النجاسة والعلّة هو التغيّر، فكانت العلّة في الأحكام الشرعيّة هي الملاك لها. نعم، قد تصير العلّة في بعض الأحكام هي الموضوع، كما في لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، إذ المسكر هو المحرّم، وأمّا في الأحكام العقليّة، فإنّ العلّة هي الموضوع دائماً، فلو قيل: ضرب اليتيم لا للتأديب قبيح، كان الموضوع للقبح هو الظلم، وإنّما كان ضربه قبيحاً لأنّه مصداق للظلم. فالعلل في الأحكام الشرعيّة خارجة عن الموضوعيّة، أمّا في الأحكام العقليّة فهي الموضوعات لها.

تقريب التفصيل

ويستدلّ لهذا التفصيل:

أولاً: إنّ العقل لا يشك في حكمه كما تقدّم، وكلّما كان علّة وملاكاً فهو في الأحكام العقليّة موضوع للحكم كما تقدّم أيضاً، وإذا كان الموضوع متيقّناً ولا يقع الشك في الحكم، فلا موضوع للإستصحاب.

وثانياً: إنّ الإستصحاب متقوم بكون الموضوع واحداً محفوظاً في القضيتين، فلا إستصحاب مع عدم وحدة الموضوع أو الشك فيه بل هو من إسرائ الحكم من موضوع إلى آخر، فيكون أشبه شيء بالقياس.

وهذان التقريبان موجودان في كلمات الشيخ قدّس سرّه، أحدهما إلى قوله «ألا ترى» والآخر ما

أفاده بعده.^(١)

إشكال المحقّق الخراساني

وقد أورد عليه المحقّق الخراساني^(٢) بما توضيحه:

إنّه لا خلاف في أنّ للحكم مرتبة الشأنيّة ومرتبة الفعلية، أمّا في الحكم الشرعي، فمرتبة الشأنيّة هي مرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعلية هي مرتبة تحقّق الموضوع. وأمّا في الحكم العقلي، فمرتبة الشأنيّة هي مرتبة الملاك، ومرتبة الفعلية هي حكم العقل بعد إحراز الملاك.

ثمّ إنّ الحكم الشرعي يتبع الحكم العقلي الفعلي، فهو تابع له في مقام الإثبات - دون مقام الثبوت الذي هو مرتبة الملاكات - . فإذا حكم العقل بحسن الشيء لوجود المصلحة فيه، حكم الشرع بوجوبه إن كانت المصلحة ملزمةً، ولكنّ هذا في مقام الإثبات والكشف، وأمّا بالنسبة إلى الواقع، فإنّ الأحكام الشرعية تابعة للملاكات نفس الأمرية، إذ الشارع عالم محيط بالملاكات، وأمّا العقل، فلا إحاطة له بها، ولذا يحتمل أن يكون حكمه من باب القدر المتيقّن من الملاك، ويحتمل أن يكون الملاك للحكم الشرعي أوسع دائرةً من ملاك حكم العقل، كأن يأخذ العقل في ملاك حكمه قيلاً ولا يكون دخيلاً في ملاك الحكم الشرعي. وهذا الإحتمال يكفي لوقوع الشك عند زوال القيد في بقاء الحكم الشرعي الذي جاء تبعاً لحكم العقل، فيحكم ببقائه وإن ارتفع الحكم العقلي بسبب زوال القيد، لتماميّة أركان الإستصحاب فيه.

(١) فرائد الأصول ٣ / ٣٨ - ٣٩.

(٢) درر الفوائد: ٢٩٨ - ٢٩٩، كفاية الأصول: ٣٨٦.

وذكر المحقق الخراساني أيضاً: إحتمال تعدّد الملاك، فإنّه وإن كشف الملاك عن طريق الحكم العقلي وثبت الحكم الشرعي بقانون الملازمة، إلاّ أنّه يحتمل وجود ملاك آخر للحكم الشرعي لم يتمكّن العقل من دركه، وهذا الإحتمال يوجب الشك في بقاء الحكم ويجري الإستصحاب. ولا يتوهّم دفع هذا الاحتمال بأصالة عدم وجود الملاك الآخر، لكونه أصلاً مثبتاً. وهذا بيان ما أورده المحقق الخراساني.

إشكال المحقق النائيني

وأورد المحقق النائيني على التفصيل: بأنّه إذا أخذ العقل في موضوع حكمه خصوصيّة، كانت الخصوصيّة مقومة لحكمه وبزوالها ينتفي الحكم، وأمّا الحكم الشرعي، فإن العرف هو المشخص لكون الخصوصيّة مقومةً أو هي من الحالات، لأن الأحكام ملقاة إليه، فإذا رأى أنّها من الحالات جرى الإستصحاب.

هذا ملخص كلامه، وإليك نصّه:

ما أفاده قدّس سرّه في ذلك يتركّب من مقدمتين:

الأولى: أنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه، فلا بدّ وأن يكون موضوع حكمه بنتمامه وكمالهِ مبيّناً عنده؛ إذ لا يعقل الإهمال أو الإجمال في موضوع الحكم عند الحاكم به، عقلاً كان أو غيره، فما لم يتغيّر موضوع الحكم بتغيّر ما يستحيل إرتفاع الحكم العقلي عنه، ومع تغيّره وتبدّل الموضوع عمّا هو عليه يرتفع الحكم العقلي بارتفاع موضوعه لا محالة.

الثانية: أنّ الحكم الشرعي المستكشف بالدليل العقلي حيث إنّ المفروض تبعيته للحكم العقلي، فكلّ قيد اعتبر في موضوعه يكون معتبراً في موضوعه لا محالة، وإلاّ لزم عدم تبعيته له،

وحينئذ، فإذا تغيّر موضوع الحكم العقلي وتبدّل بعض خصوصياته، فلا محالة يكون الحكم الشرعي متبدلاً أيضاً، ويرتفع الحكم الشرعي بتبع إرتفاع الحكم العقلي، والشكّ في كونه محكوماً بمثل الحكم السابق شرعاً إنّما يكون شكّاً في الحدوث لا في البقاء؛ لعدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة على الفرض.

والحقّ فساد هذا التفصيل، وعدم التفاوت في جريان الإستصحاب بذلك؛ فإنّ ما أفاده في المقدّمة الأولى - من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيّناً بتمامه عنده - إنّما يصحّ فيما إذا كان حكم العقل بقبح شيء منحلّاً إلى حكمين:

أحدهما: الحكم بقبحه. وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره نظير القضيّة الشرطيّة الدالّة على المفهوم. ومن الضروري أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعيّة المحسّنة والمقبّحة، وكثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شيء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقّن في ذلك وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع إنتفاء بعض الخصوصيّات أيضاً.

فإذا فرضنا الشكّ في بقاء الحكم العقلي مع انتفاء بعض الخصوصيّات غير المقوم للموضوع بنظر العرف، فلا محالة يشكّ في بقاء الحكم الشرعي أيضاً، ويجري الإستصحاب؛ لانتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

سلمنا أنّ موضوع حكم العقل لا بدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه، والقطع بانتفائه عند إنتفاء بعض خصوصياته، إلّا أنّ ما أفاده - من إرتفاع الحكم الشرعي بارتفاعه، كما أُفيد في المقدّمة الثانية - ممنوع، فإنّ الحكم الشرعي إنّما يتبع الحكم العقلي في مقام الإستكشاف والإثبات لا في مقام الثبوت والواقع، فربّما يكون قيد له دخّل في استقلال العقل بشيء إلّا أنّه غير دخيل فيما هو الملاك عند الشارع أصلاً، فإنّ الحكم الشرعي تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، كانت مستكشفةً عند العقل أو لم

تكن، فإذا فرضنا إرتفاع الحكم العقلي التابع لاستكشافه الملاك الواقعي، فلا يلزم من ذلك إرتفاع الحكم الشرعي التابع لنفس الملاك الواقعي المحتمل بقاءه؛ لاحتمال عدم دُخُل تلك الخصوصية فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محالة يشكُّ في بقاء الحكم الشرعي، ومع عدم كون تلك الخصوصية مقومةً للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطة في ثبوت الحكم للموضوع، تكون القضية المشكوكة متحدةً مع القضية المتيقنة، فيجري الإستصحاب لا محالة.

ونظير ذلك ما سيجيء من جريان الإستصحاب عند تعيّر بعض الخصوصيات المأخوذة في الدليل اللفظي، كما إذا قال المولى: «الماء المتغيّر نجس» أو «الماء إذا تغيّر ينجس» أو «المتغيّر بالنجاسة ينجس». فإنّ التغيّر حيث إنّه لا يعرضه النجاسة التي هي من قبيل الأعراض الخارجية القائمة بالجسم في نظر العرف، فلا محالة يكون التغيّر علّةً لثبوت النجاسة للماء الخارجي، فإذا زال التغيّر عن الماء بنفسه وشكّ في بقاء نجاسته، فالمشكوك في نجاسته فعلاً - وهو الماء - هو الذي كان متيقن النجاسة سابقاً، فلو بني على المسامحة في الموضوع وأتباع

نظر العرف فيه من جهة مناسبات الأحكام مع موضوعاتها، فلا فرق في ذلك بين ما إذا كان دليل المستصحب عقلياً أو شرعياً، وإلاّ فلا يجري الإستصحاب في مطلق ما إذا كان الشكّ في البقاء ناشئاً عن تعيّر بعض خصوصيات الموضوع، من دون فرق بين الدليل اللفظي والعقلي.⁽¹⁾

النظر فيه:

وقد تنظر شيخنا في هذا الوجه - في الدورتين - بما حاصله: أنّه إنّما يتمّ في الأحكام الشرعية الملقاة إلى العرف، لأنّه لما خاطب العرف ولم يبيّن الخصوصية، فقد أوكل تشخيصها إليهم وإلاّ يلزم الإغراء بالجهل. لكنّ الكلام في الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي بقانون الملازمة، فإذا زال أحد

القيود المأخوذة وتردّد حاله بين المقوميّة وعدمها، لم يجرز التمسك بدليل الإستصحاب، لكونه شبهةً موضوعيّةً له.

التحقيق في المقام

والتحقيق أن يقال بعد إتفاق الكلّ على أن ليس للعقل حكم بل الأحكام العقليّة هي المدركات العقليّة، فقولهم «كلّما حكم به العقل...» مسامحة في التعبير:

إنّ الأحكام العقليّة على قسمين، أحدهما: الأحكام العقليّة النظرية. والآخر: الأحكام العقليّة العمليّة. أمّا القسم الأوّل، فخارج عن البحث هنا. وأمّا القسم الثاني، فينقسم إلى حكم العقل في باب الملاكات، حيث يكشف العقل المصلحة والمفسدة، وإلى حكم العقل في باب الحسن والقبح، حيث يكشف حسن الفعل وقبحه. فإن كشف العقل عن الملاك الملزم في مورد، كان للشارع حكمٌ بحسب ذلك الملاك بناءً على مذهب العدليّة، بمقتضى قاعدة الملازمة. ولكن لما كان العقل قاصراً عن درك الملاكات كلّها، فقد يكون هناك ملاك آخر حكم الشارع حكمه بلحاظه، وهذا الإحتمال يكون منشأً للشك وبذلك يجري الإستصحاب في الحكم الشرعي. فما ذكره المحقّق الخراساني في هذا القسم هو الصّحيح.

وأما في القسم الآخر، وهو المدركات العقليّة في باب الحسن والقبح، فالصّحيح ما ذهب إليه الشيخ، لأنّ العقل إذا أدرك حسن العدل، كان للشارع بعثٌ نحوه لا محالة - لأنّ الأفعال كما ذكر المحقّق الإصفهاني على ثلاثة أقسام، فمنها: ما ليس فيه إقتضاء الحسن والقبح، كالأكل والشرب ونحوهما. ومنها: ما فيه إقتضاء ذلك كالكذب، إذ قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً. ومنها: ما يكون حسناً ولا ينقلب عمّا هو عليه كالعدل أو قبيحاً ولا ينقلب كالظلم - فإذا حكم العقل بحسن ضرب

اليتيم تأديباً، حكم الشرع بذلك، ورجع الحكم فيه إلى حسن العدل، وإذا حكم بقبح ضربه لا للتأديب، حكم الشرع بالحرمة، ورجع الحكم إلى قبح الظلم، فإن فرض أخذ العقل خصوصيةً في موضوع حكمه في هذا الباب ووقع الشك في كون الفعل حسناً أو قبيحاً، لم يكن للإستصحاب مجالاً، لكونها شبهةً موضوعيةً لدليل الإستصحاب، فيكون الحق مع الشيخ.

رأي السيد الأستاذ

ثم إن سيدنا الأستاذ بعد أن قرّب التفصيل بوجهين ولم يرتضهما قال:

الوجه الثالث: دعوى أن الخصوصية المتبدلة أو المشكوكة مقومة بنظر العرف، فلا مجال للإستصحاب حينئذ. وذلك بأحد بيانين:

البيان الأول: إن الكلام فيما نحن فيه في الأحكام العقلية المستتبعة لحكم الشرع - بناءً على الملازمة - ، وهي تختص بأحكامه في باب التحسين والتقبيح.

وعليه، فنقول: إن كل خصوصية تكون دخيلة في حكم العقل بالحسن أو القبح، فهي تكون قيداً لفعل المكلف المحكوم بالحسن أو القبح لا قيداً في الموضوع. وبعبارة أخرى: إن الخصوصيات المأخوذة في حكم العقل العارض على فعل المكلف مأخوذة قيداً لمتعلق الحكم لا لموضوعه، فلا محالة يتقيد متعلق الحكم الشرعي المستكشف عن الحكم بتلك الخصوصيات تبعاً للحكم العقلي.

فإذا حكم العقل بقبح الصدق الضار، كان متعلق الحكم الشرعي بالحرمة هو الصدق المضر. وقد تقرّر أن كل خصوصية تؤخذ في المتعلق تكون مقومة بنظر العرف، وليس الحال فيه كالحال في الموضوع. فمع الشك في تلك الخصوصية يمتنع الإستصحاب، وسيأتي بيان هذه الجهة في محله.

البيان الثاني: إن الحكم العقلي بالقبح لم يتعلّق بالصدق - مثلاً - حال إضراره كي يقع الكلام في أن جهة الضرر مقوّمه عرفاً أو ليست مقوّمه، بل ليس لدينا إلاّ الحكم العقلي بحسن الإحسان وقبح الظلم. والحكم بقبح الصدق المهلك أو حسن الكذب النافع، من باب أن الأول مصداق الظلم القبيح عقلاً والثاني مصداق الإحسان الحسن عقلاً، لا أن الحكم العقلي بالقبح تعلّق بالصدق مباشرة بملاحظة إضراره.

إذن، فمتعلّق الحكم العقلي هو نفس الخصوصية، وهذه الأفعال مصاديق للخصوصية، ويتبعه في ذلك الحكم الشرعي، فالحرام هو الظلم والمحبوب هو الإحسان.

وعليه، فمع الشك في بقاء الخصوصية يشك في ثبوت متعلّق الحكم مباشرة، فلا معنى للإستصحاب. فهو نظير إستصحاب حرمة ما ثبت حرمة بالدليل الشرعي عند الشك في إنطباق موضوع الحرمة عليه، كما لو كان كلام كذباً، ثم شكّ في أنه كذب أو ليس بكذب، فإنّه لا معنى لإستصحاب حرمة مع الشك المزبور.

وهكذا الحال في الشبهة الحكمية، كما لو فرض زوال عنوان الظلم عن الصدق، ومع هذا احتمال أن يبقى على حرمة، فإنّه لا معنى لإستصحاب حرمة، إذ متعلّق الحرمة السابقة زال قطعاً، والصدق فعلاً ليس من أفراد جزماً، فيمتنع صدق البقاء. فتدبّر.

وهذا الوجه بيانيه متين لا دافع له، وهو ممّا يمكن إستفادته من عبارة الشيخ رحمه الله خصوصاً بالبيان الأول - لقوله: «لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي للحسن والقبح كلّها راجعة إلى قيود فعل المكلف» - وإن كانت لا تخلو عن نوع إجمال.

ومنه تعرف بعد ما أفاده صاحب الكفاية وغيره عنه وعدم إرتباطه به.

وبالجملة: التأمّل في كلام الشيخ يقتضي أن يستظهر أن مراده ما ذكرناه، لا ما فهمه الأعلام
قدس الله سرّهم، والله سبحانه العاصم العالم.^(١)

أقول:

فليتأمّل هل يعود هذا إلى بعض ما تقدّم؟ وهل يساعد عليه ظاهر كلام الشيخ؟.

التفصيل بين الأحكام الوضعيّة والأحكام التكليفيّة

قد نسب إلى الفاضل التوني التفصيل بين القسمين من الأحكام الشرعيّة، وأنّه ينكر جريان
الإستصحاب في الأحكام الوضعيّة، قال: والمَنشأ له هو توهم أنّها ليست مجعولةً ابتداءً من قبل
الشارع. فأجاب بأنّها مجعولة له ولو بالواسطة.

قال السيّد الخوئي: ربّما يتوهم عدم صحّة جريان الإستصحاب في الأحكام الوضعيّة كما عن
الفاضل التوني ...^(٢)

نصّ كلام الفاضل التوني

(١) منتقى الأصول ٦ / ١٨ - ٢٠.

(٢) مباني الإستنباط: ٧٧.

ولكن الأولى أن نورد نصّ ما جاء في كتاب الوافية - كما فعل الشيخ، فإنّه قال: نسبه الفاضل التوني إلى نفسه وإن لم يلزم ممّا حقّقه في كلامه. ثمّ أورد نصّ عبارته - فإنّه قال بعد ذكر الاختلاف في حجّية الإستصحاب:

ولتحقيق المقام، لا بدّ من إيراد كلام يتّضح به حقيقة الحال فنقول: الأحكام الشرعيّة تنقسم إلى ستة أقسام:

الأول والثاني: الأحكام الإقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهي الواجب والمندوب.

والثالث والرابع: الإقتضائية المطلوب فيها الكفّ والترك، وهي الحرام والمكروه.

والخامس: الأحكام التخييريّة الدالّة على الإباحة.

والسادس: الأحكام الوضعيّة، كالحكم على الشيء بأنّه سبب لأمر، أو شرط له أو مانع عنه.

والمضايقة بمنع أنّ الخطاب الوضعيّ داخل في الحكم الشرعيّ ممّا لا يضّرّ فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا! فإذا ورد أمر بطلب شيء، فلا يخلو إمّا أن يكون مؤقتاً، أو لا.

وعلى الأوّل: يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه في كلّ جزء من أجزاء ذلك الوقت، ثابتاً بذلك

الأمر؛ فالتمسك حينئذ في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنصّ، لا بالثبوت في الزمان الأوّل،

حتّى يكون إستصحاباً، وهو ظاهر.

وعلى الثاني: أيضاً كذلك، إن قلنا بإفادة الأمر التكرار، وإلاّ فذمّة المكلف مشغولة حتّى يأتي به

في أيّ زمان كان، ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداءً في كلّ جزء منها، سواء قلنا بأنّ

الأمر للفور، أو لا.

والتوهّم بأنّ الأمر إذا كان للفور، يكون من قبيل المؤقت المضيق؛ إشتباه غير مخفيّ على

المتأمّل.

فهذا أيضاً ليس من الإستصحاب في شيء.

ولا يمكن أن يقال: بأن إثبات الحكم في القسم الأول فيما بعد وقته من الإستصحاب؛ فإن هذا

لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعاً.

وكذا الكلام في النهي، بل هو أولى بعدم توهم الإستصحاب فيه، لأن مطلقه لا يفيد التكرار.

والتخييري أيضاً كذلك.

فالأحكام الخمسة: - المجردة عن الأحكام الوضعيّة - لا يُتصوّر فيها الإستدلال

بالإستصحاب.

وأما الأحكام الوضعيّة: فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة - كالدلوك

لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات

والإستمتاع في الملك والنكاح، وفيه لتحريم أمّ الزوجة، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة،

إلى غير ذلك - فينبغي أن يُنظر إلى كيفية سببية السبب، هل هي على الإطلاق؟ كما في الإيجاب

والقبول، فإن سببته على نحو خاص، وهو الدوام إلى أن يتحقّق مُزيل، وكذا الزلزلة؛ أو في وقت

معين، كالدلوك ونحوه ممّا لم يكن السبب وقتاً، وكالكسوف والحيض ونحوهما ممّا يكون السبب وقتاً

للحكم، فإن السببية في هذه الأشياء على نحو آخر، فإنّها أسباب للحكم في أوقات معيّنة، وجميع

ذلك ليس من الإستصحاب في شيء، فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم

ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر، بل نسبة السبب في إقتضاء الحكم في كلّ جزء نسبة واحدة.

وكذا الكلام في الشرط والمانع.

فظهر ممّا مرّ: أنّ الإستصحاب المختلّف فيه لا يكون إلاّ في الأحكام الوضعيّة - أعني:

الأسباب، والشرائط، والموانع، للأحكام الخمسة - من حيث أنّها كذلك. ووقوعه في الأحكام الخمسة

إنما هو بتبعيتها، كما يقال في الماء الكرّ المتغيّر بالنجاسة إذا زال تغيّره من قبل نفسه: بأنّه يجب الإحتتاب عنه في الصّلاة، لوجوبه قبل زوال تغيّره، فإنّ مرجعه إلى: أنّ النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيّره، فتكون كذلك بعده. ويقال في المتيمّم إذا وجد الماء في أثناء الصّلاة: إنّ صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان، فكذا بعده، أي: كان مكلفاً ومأموراً بالصّلاة بتيمّمه قبله، فكذا بعده، فإنّ مرجعه إلى: أنّه كان متطهّراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهارة من الشروط.

فالحقّ - مع قطع النظر عن الروايات - : عدم حُجّية الإستصحاب، لأنّ العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت، لا يقتضي العلم بل ولا الظنّ بوجوده في غير ذلك الوقت، كما لا يخفى، فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت؟

فالذي يقتضيه النظر، بدون ملاحظة الروايات: أنّه إذا علم تحقّق العلامة الوضعيّة، تعلق الحكم بالمكلف، وإذا زال ذلك العلم، بطرؤ شكّ - بل وظنّ أيضاً - يتوقّف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت أولاً.

إلا أنّ الظاهر من الأخبار: أنّه إذا علّم وجود شيء، فإنّه يُحكّم به، حتّى يُعلم زواله. روى زرارة في الصحيح ... (١).

الإشكال على كلام الفاضل التونسي

ولا يخفى أنّ الفاضل التونسي قد ذهب إلى عدم حجّية الإستصحاب بقطع النظر عن الروايات، ثمّ صرّح بدلالة الأخبار على حجّيته مطلقاً.

ويرد عليه - كما أشار الشيخ إليه - (٢) أنّ بقاء الطلب الموقّت قد لا يفى به

الدليل، فتقع الحاجة إلى التمسك في ثبوت ذلك الحكم بالإستصحاب، ففي صلاة المغرب والعشاء قد

وقع الكلام في انتهاء الوقت في نصف الليل أو إمتداده إلى الفجر، ومع الشك في بقاء الوقت بعد نصف الليل لا بد من الإستصحاب.

وكذلك الحال في الطلب المطلق، فقد يدلّ الدليل على أصل الوجوب، وأمّا الدلالة على كونه مطلقاً أو موقّناً فلا. مثلاً: صلاة الآيات عند الكسوف واجبة، ولكن يقع الكلام في أنّها موقّنة بانجلاء القرص أو يؤتى بها حتى بعده؟ ففي مثله لا مناص من التمسك بالإستصحاب.

هذا في الأحكام التكليفيّة.

وكذلك في الأحكام الوضعيّة، إذ يدور أمر الشرطيّة بين كونها موقّنة أو مطلقة، ومع الشك في بقائها بعد الوقت يكون الدليل قاصراً والمرجع هو الإستصحاب. ففي غسل الجمعة - مثلاً - لا ريب في شرطيّة الوقت، ولكن هل هو إلى الزوال أو إلى المغرب؟

ولو وقع الشك في بقاء حكم موقّت أو مطلق ثابت، لوقوع تعيّر في خصوصيّات موضوعه، فإنّه لا رافع للشك إلاّ الإستصحاب.

وأيضاً، فإنّه كثيراً ما يقع الإجمال في ألفاظ الأدلّة الشرعيّة بسبب من الأسباب ويسقط الإستدلال به لذلك، وحينئذ، يحتاج إلى الإستصحاب، حيث لا طريق لإثبات الحكم إلاّ به. وتلخص: عدم تاميّة ما ذهب إليه الفاضل التونسي.

الكلام حول الأحكام الوضعيّة

لكنّ الأعلام قد تعرّضوا في هذا المقام للبحث عن حقيقة الحكم الوضعي؟ وأنّه قابل للجعل أو لا؟ وعلى الأوّل، فهل يقبله إستقلالاً أو عرضاً كما عبّر المحقّق الإصفهاني، أو تبعاً كما عبّر المحقّق

الخراساني؟ أو بعضه غير قابل وبعضه قابل تبعاً أو عرضاً وبعضه قابل تبعاً وإستقلالاً؟ وهذا الأخير قال به المحقق الخراساني؟

رأي صاحب الكفاية

قال في الكفاية:

لا خلاف كما لا إشكال في إختلاف التكليف والوضع مفهوماً وإختلافهما في الجملة مورداً، لبداهة ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الإيجاب أو الإستحباب من المخالفة والمباينة. كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي ... وكذا لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصة ... أو ليس بمحصور، بل كلما ليس بتكليف ممّا له دخل فيه أو في متعلّقه وموضوعه أو لم يكن له دخل ممّا أطلق عليه الحكم في كلماتهم

إنّما المهمّ في النزاع هو أنّ الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً بحيث يصحّ إنتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنّما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله. والتحقق أن ما عدّ من الوضع على أنحاء.

منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا إستقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.

ومنها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعي إلاّ تبعاً للتكليف.

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه، وتبعاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه، وإن كان الصّحيح إنتزاعه 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، حدوثاً أو إرتفاعاً، كما أن إتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها من ربط خاص، به كانت مؤثرة في معلولها، لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، ومثل قول: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاءً أو إخباراً، ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له، من كونه واجداً 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 انقذ أيضاً، عدم صحة إنتزاع السببية له حقيقةً من إيجاب الصلاة عنده، لعدم إتصافه بها بذلك ضرورة.

نعم، لا بأس باتصافه بها عنايةً، وإطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلاً - بأنه سبب لوجوبها فكني به عن الوجوب عنده. فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لأجزاء العلة للتكليف، إلا ما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً.

وأما النحو الثاني: فهو كالجزيئية والشرطية والمانعية والقاطعية، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث أن إتصاف شيء بجزيئية 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 جزءاً أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر، وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد

إتّصف بالجزئية أو الشرطية، وإن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية، وجعل الماهية واختراعها ليس إلاّ تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها وقيودها لا يوجب إتّصاف شيء منها بجزئية الأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزئية للأمور به أو الشرطية له إنّما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا إتّصاف بها أصلاً، وإن إتّصف بالجزئية أو الشرطية للمتصوّر أو لذي المصلحة، كما لا يخفى.

وأما النحو الثالث: فهو كالحجية والقضاة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية إلى غير ذلك، حيث أنّها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكوينية التي تكون في مواردّها - كما قيل - ومن جعلها بإنشاء أنسفها، إلاّ أنّه لا يكاد يشك في صحّة إنتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر من

قبله - جلّ وعلا - لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضرورة صحّة إنتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعناق بمجرد العقد أو الإيقاع ممّن بيده الإختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح إعتبارها إلاّ بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد. كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحّة إنتزاعها عن مجرد التكليف في موردّها، فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجية من جواز الوطئ، وهكذا سائر الإعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات.

فانقدح بذلك أن مثل هذه الإعتبارات إنّما تكون مجعولة بنفسها، يصح إنتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه

إذا عرفت إختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل في التكليف إذا شك في بقاءه على ما كان عليه من الدخل، لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعي، والتكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي. فافهم.

وأنه لا إشكال في جريان الإستصحاب في الوضع المستقل بالجعل، حيث أنه كالتكليف. وكذا ما كان مجعولاً بالتبع، فإن أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ إنتزاعه. وعدم تسميته حكماً شرعياً - لو سلم - غير ضائر بعد كونه ممّا تناله بيد التصرف شرعاً. نعم، لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ومنشأ إنتزاعه. فافهم.^(١)

هذا تمام كلام صاحب الكفاية، وقد جعل عنوان التقسيم «ما عُدّ من الوضع»، فالإيراد عليه بأنه قسم الأحكام الوضعية إلى ثلاثة أقسام مع أنه لا يرى أحد الأقسام قابلاً للجعل، غفلة عن كلامه. وقد وقعت الأقسام الثلاثة المذكورة في الكفاية موقع البحث والنظر من قبل الأعلام، وقبل ورود في ذلك نذكر المطالب التالية:

حقيقة الحكم

قال في مصباح الأصول:^(٢)

الحكم التكليفي الشرعي من سنخ الفعل الإختياري الصادر من الشارع، وليس هو عبارة عن الإرادة والكرهية والرضا والغضب، فإنّها من مبادئ الأحكام تعرض للنفس بغير إختيار، وليست من سنخ الأفعال الإختيارية، بل هو إعتبار نفساني من المولى وبالإنشاء يبرز هذا الإعتبار النفساني، وهو إعتبار

(١) كفاية الأصول: ٣٩٩ - ٤٠٤.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ٩٢ - ٩٣.

من حيث الإقتضاء والتخيير. ويقابله الحكم الوضعي، فكلّ اعتبار من الشارع سوى الأحكام الخمسة حكم وضعي.

ويرد عليه: أنّه إن كان الحكم الشرعي عبارة عن الفعل الإختياري للشارع، فإنّ الفعل - سواء كان جوارحياً أو جوارحياً - من الموجودات الخارجيّة، فكيف يكون من الإعتباريّات؟ وأيضاً، كيف الجمع بين القول بأن الحكم الوضعي اعتبار شرعي، والقول: بأن من الحكم الوضعي ما هو أمر تكويني غير قابل للإعتبار الشرعي؟ بل الصّحيح أنّ هذا القسم خارج تخصّصاً وإن عدّ من الوضع كما عبّر في الكفاية. نعم، ما ذكره من أنّ التكليفي ما فيه جهة الإقتضاء أو التخيير، والوضعي ما ليس كذلك، هو الصّحيح، كما في غيره من الكلمات.

هل الحكم التكليفي وجودي فقط؟

الأحكام الخمسة وجوديّة فقط أو عدمها أيضاً أحكام؟ قد يقال: بأنّ العدم لا يقبل الجعل. وفيه: إنّ هذا في التكوينيّات، وأمّا في الإعتباريّات، فلا مانع من اعتبار عدم الوجوب وعدم الحرمة وعدم الإستحباب. هذا ثبوتاً. وأمّا إثباتاً، فقد يكون المجعول عدم الحكم كما في حديث الرفع.

هل الحكم التكليفي يقبل الجعل بالاستقلال؟

قالوا: نعم، كأن يجعل الشارع بالإنشاء الوجوب مثلاً. وخالف المحقّق العراقي،^(١) فقال بأنّه غير مجعول، لأنّ المجعول الشرعي ما يوجد بالإرادة والقصد، والإنشاء سبب، كأن يُنشأ ملكيّة الدار لزيد،

فيقول: ملّكت، قاصداً إيجاد الملكيّة له، والحكم التكليفي لا يوجد في مرتبة من مراتبه القصد والإنشاء، لأنّه إرادة أو كراهة مبرزة تابعة للمصلحة أو المفسدة، وكلّ ذلك تكويني، ومن إبرازها ينتزع العقل الحكم الشرعيّ من دون التفات لهذه الناحية من المرید حتّى يكون قاصداً لإبرازها ويكون جاعلاً.

وما ذهب إليه مندفع كما لا يخفى. أمّا ثبوتاً، فإنّ الوجوب - مثلاً - قابل للجعل عند العرف والعقلاء. وأمّا إثباتاً، فظواهر الكتاب والسنة في جعل الشارع كثيرة، كقوله تعالى: (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...)^(١) وقوله: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ...)^(٢) وقوله تعالى: (حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ...)^(٣) الآية، فما ذهب إليه إنكار لأصالة الظهور، فإنّ جميع هذه الموارد جعلٌ من الشارع على ذمّة المكلفين، فالوجوب والحرمة وغيرهما أحكام مجعولة شرعاً وعرفاً ولغةً، يعتبر بالأول اللابديّة وبالثاني حرمان المكلف من الشيء. وقد يأتي بصيغة تدلّ على البعث ويعتبر العقلاء اللابديّة كقوله «صل»، أو تدلّ على الزجر ويعتبر العقلاء الزجر كقوله «لا تفعل كذا»، لأنّهما يقومان مقام البعث والزجر التكوينيّين. فما ذهب إليه في مصباح الأصول من أنّ «صلّ» إعتبارٌ وإبرازٌ مخدوش.

تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعيّة

قد تقدّم كلام صاحب الكفاية في أقسام الأحكام الوضعيّة، فاختار في القسم الأول منها، وهو السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والقاطعيّة، أنّها غير مجعولة، لا بالجعل الإستقلالي، ولا بالجعل

(١) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

(٢) سورة المائدة، الآية ١.

(٣) سورة المائدة، الآية ٩٦.

الإنتزاعي، لكون التكليف متأخراً عنها، فلو أُريد إنتزاعها من التكليف لزم تأخر ما هو المتقدم وتقدم ما هو المتأخر.

رأي المحقق الإصفهاني

فأشكل المحقق الإصفهاني: (١)

أولاً: إن ما ذكره خلط بين السبب والسببية والشرط والشرطية والمانع والمانعية والقاطع والقاطعية، لأن ما هو المتقدم على التكليف هو السبب والشرط، وأما السببية والشرطية فهما بعد تحقق التكليف، وذلك، لأن السبب متقدم على المسبب والشرط متقدم على المشروط، والنسبة بين السببية والمسببية هو التضايغ، وكذا بين الشرطية والمشروطية والمانعية والممنوعة والقاطعية والمقطوعية، والمتضايغان متكافئان في القوة والفعلية، وإذا كانت السببية والمسببية - وكذا غيرهما - في مرتبة واحدة، ولا ريب في أن المسببية في مرتبة متأخرة عن التكليف، فالسببية كذلك، فيكون المتقدم عليه هو السبب.

وفيه:

إنه غفلة عن كلام الكفاية، فإنه يؤكد على وجود خصوصية تكوينية هي المنشأ لجعل الحكم الشرعي كما في دلوك الشمس بالنسبة إلى وجوب الصلاة، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وكذلك الكسوف بالنسبة إلى صلاة الآيات، وهذه الخصوصية لا يعقل أن تكون منتزعة من التكليف وإلا يلزم تأخر المتقدم.

وثانياً: إن السبب للتكليف هو إرادة المولى الحكم، وهذه الأمور منشأ للحكم بعد لحاظها، فلها دخل في الحكم، ففي الشروط مثلاً يوجد ربط ذاتي بين الشرط والمشروط، فإذا كان البلوغ شرطاً

للتكليف والطهارة شرطاً للصلاة، وهكذا، فإنّ في ذلك خصوصيةً ذاتيةً تجعل البلوغ والطهارة شرطاً، وتكون متممةً لفاعلية وقابلية القابل. ثمّ إنّ تلك الخصوصية تصير فعليةً عند وجود الشرط، وهذه الحيثية أيضاً غير مجعولة وإنّما توجد بوجود الشرط تكويناً بالوجود التبعية.

وأما في مرحلة إنشاء الحكم من المولى، فإنّه إذا قال «صلّ»، فقد صدر منه الإنشاء بداعي جعل الداعي للمكلف لأن يمتثل، فإن لم يكن مشروطاً بشرط فلا حالة إنتظارية له بل هو فعليّ، وإن كان مشروطاً كأن قال: صلّ عند دلوك الشمس، كانت فعليته منوطةً بالدلوك.

فظهر أنّ الشرطية بمعنى المتممة لفاعلية الفاعل وقابلية القابل أمر تكويني غير مجعول شرعاً ولكنها في مرحلة التكليف أمر جعلي يدور أمره مدار أخذ الشارع، فإن أخذه كان قيداً لحكمه وإن رفضه كان الحكم مطلقاً.

وكذلك الحال بالنسبة إلى السببية والمانعية والقاطعية.

وهذا الإشكال من هذا المحقق وارد.

رأي المحقق النائيني

وأفاد الميرزا في هذا المقام ما توضحه: إنّ القضايا الشرعية منها خارجية ومنها حقيقية، وإن كان الأساس فيها أن تكون بنحو القضايا الحقيقية. ولهذه القضايا مرتبتان، مرتبة جعل الحكم حيث يفرض الموضوع ويتوجّه إليه الحكم، ومرتبة المجعولات الشرعية حيث يتحقّق الحكم. ثمّ إنّ كلّ شرط فهو موضوع وكلّ موضوع فهو شرط، ومن هنا يظهر أنّ الشرط والسبب والموضوع واحد.

ثمّ إنّ لكلّ من الجعل والمجعول أسباباً وشروطاً، فأما شروط الجعل وأسبابه

فهي الأمور التي تكون الداعي للشارع إلى جعل الحكم، وهي في مقام اللّحاظ مقدّمة على الجعل

ومؤخّرة عن الجعل والمجعول في مقام الوجود، فالأغراض والملاكات هي أسباب الجعل وعلله وهي مقدّمة في اللّحاظ على الجعل ومؤخّرة في الوجود كأبيّ علّة غائيّة أُخرى. وأمّا شرائط المجعول، فإنّها موضوعات للمجعول، والموضوع دائماً متقدّم على الحكم تقدّم العلّة على المعلول.

ثمّ أورد الميرزا على صاحب الكفاية فقال:

فكم من فرق بين شرائط الجعل - أعني بها ما يقتضي جعل الحكم على موضوعه - وبين شرائط المجعول - أعني بها القيود المأخوذة في موضوع التكليف - . فما هو قابل للجعل ومنتزع من التكليف أو الوضع هي الشرطيّة المتّصّفة بها شرائط المجعول، وما هو من الأمور الواقعيّة التكوينيّة هي الشرائط المتّصّفة بها شرائط الجعل. وقد أشرنا إلى أنّ خفاء ذلك على المحقّق صاحب الكفاية قدّس سرّه أوقعه في الخلط بينهما في كثير من الموارد.^(١)

أقول:

والإنصاف متانة هذا الكلام وورود الإشكال على الكفاية.

وأما إشكال المحقّق الإصفهاني: بأنّ الجعل والمجعول واحد حقيقةً، فلمّا جعل شرائط الجعل غير شرائط المجعول. فغفلة عن مرام الميرزا، فإنّ ما ذكره إصطلاح منه لكلّ من مرحلتي إنشاء الحكم وفعليّة الحكم، وإلاّ، فلا خلاف في إتّحاد الجعل والمجعول.

وكذا ما أورده المحقّق العراقي دفاعاً عن الكفاية: من أنّ مراد المحقّق الخراساني من قوله بعدم قابليّة سببيّة التكليف وشرطيّة التكليف للجعل هو المؤثريّة في إرادة الحاكم، لكونها أمراً تكوينيّاً غير قابل للجعل والتشريع.

(١) أجود التقريرات ٤ / ٧٩.

وذلك: إن صاحب الكفاية قد قسّم «ما عدّ من الوضع» إلى ثلاثة أقسام: ما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للتكليف، وما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للمكلف به، وما هو من قبيل الولاية والقضاة والملكيّة والزوجيّة ممّا هو مجعول بالإستقلال. فقال في القسم الثاني بالمجعوليّة التبعية، بمعنى إنتزاعه من الأمر بالكلّ وبالمشروط، فالشرطيّة للتكليف ليست مجعولةً عنده من قبل الشارع وإلاّ يلزم الغلط في التقسيم، لأنّ الأقسام في كلّ تقسيم بعضها قسيم للبعض والتقسيم قاطع للشركة، فما كان للمكلف به فهو مجعول وما كان يتعلّق بالتكليف فغير مجعول.

فأشكّل الميرزا بعدم الفرق، فكما أنّ الشرط للمكلف به - كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة - دخيلٌ واقعاً، ولولاها لما ترتبت المصلحة على الصلاة، كذلك الإستطاعة، فإنّها دخيلة في التكليف، إذ لحظها الشارع وأخذها قيداً لتكليفه بالحج.

وهذا تمام الكلام في القسمين الأوّل والثاني من الأقسام الثلاثة.

رأي الشيخ في الأحكام الوضعيّة والبحث حوله

ويقع الكلام في القسم الثالث من قبيل: الزوجيّة والملكيّة والقضاة والولاية والحرية والرقية وأمثالها، وأوّل ما يتعرّض له هو رأي الشيخ قدّس سرّه،^(١) فإنّه ذهب إلى أنّ الأحكام الوضعيّة منتزعة من الأحكام التكليفيّة، ونسب

ذلك إلى المشهور، فوقع رأيه موقع البحث والنظر من الأعلام المتأخّرين عنه:

لقد قال بذلك في سائر الأحكام الوضعيّة، حتّى في الموارد التي لا فعليّة للحكم فيها، كما لو أتلّف الصبي مال الغير والحكم الوضعي هو الضمان، فإنّ هذا الحكم منتزع من حكم الشارع بوجوب ردّ المال على مالكة بعد بلوغ الصبي.

وقد إستدلّ لما ذهب إليه بالوجدان، بمعنى أنّه إذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه، فقد أنشأ وجوب إكرامه عند مجيئه، ومن هذا الحكم ينتزع شرطية المجيء للإكرام، وكذا في: إذا زالت الشمس فصلّ، فالمنشأ ليس الشرطية بل الحكم والشرطية منتزعة منه، والملكية تنتزع من جواز التصرف في الشيء. نعم، الطهارة والنجاسة عند الشيخ من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع، وسيأتي الكلام على ذلك.

فالشيخ - كما عرفت - لم يذكر دليلاً إلاّ الوجدان، إلاّ أن تلميذه الأشتياني^(٢) حاول أن يبرهن على ذلك، وملخص كلامه هو: إنّ الأحكام الشرعية أفعال خارجية للحاكم، ولو كانت السببية والشرطية والملكية والخارجية وغيرها أحكاماً شرعية لزم أن تكون خارجية، وإذ ليس لها وجود في الخارج كسائر أفعال الحاكم فلا بدّ وأن تكون منتزعة من أحكامه.

ولكنّ هذا البرهان مردود. أمّا من حيث المبنى، فالأحكام الشرعية ليست أفعالاً خارجية للشارع، بل الصادر منه هو الإنشاء، وإنشاء الحكم غير الحكم وإنّما هو المنشأ بالإنشاء، وهو أمر إعتباري. وأمّا من حيث البناء، فإنّها لمّا لم تكن خارجية فهي أحكام مشرّعة من الشارع.

وأما الوجدان الذي ذكره الشيخ، فإنّه لو تمّ في بعض الموارد، فإنّه لا يتم في مثل قوله تعالى: (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ...)،^(٣) فإنّه يدلّ على الملكية وليس من قبيل ما ذكره. وكذا في مثل: الغريم ضامن، وفي مثل: من حاز ملك ... ففي هذه الموارد لا يوجد الحكم المنتزع منه بل جعل الحكم الوضعي بالإستقلال.

(١) فرائد الأصول ٣ / ١٢٨.

(٢) بحر الفوائد ٦ / ٤٥٢.

(٣) سورة الأنفال، الآية ٤١.

وأما ما تقدّم في خصوص الصبيّ، فليس عندنا دليل مفاده: الصبيّ إن أتلف مال الغير وجب عليه ردّه عليه بلوغه، حتّى ينتزع منه الضمان.

ولو سلّمنا وجود هكذا دليل، فإنّ الأمر الإنتزاعي متّحد في الوجود دائماً بحكم العقل مع منشأ إنتزاعه، وهذا المعنى غير متحقّق في هذا المورد.

وعلى الجملة، فإنّه لا دليل مقبول على مختار الشيخ، اللهمّ إلّا بنحو القضية الجزئية كما في مثل: إذا زالت الشمس فصلّ، وإن جاءك زيد فأكرمه.

وأورد المحقّق الميرزا على الشيخ بأنّ الطريقيّة ونحوها من الأحكام الوضعيّة مجعولة بالإستقلال لعدم وجود أحكام تكليفيّة تنتزع منها. وقد وافقه المحقّق العراقي إلّا أن يقال بأنّ المجعول في باب خبر الثقة هو المنجزية.

ولكن يمكن أن يجاب عن الإشكال بأنّه إذا كان آية النبا هي المستند لحجية خبر الثقة، كان المجعول عدم وجوب التبيّن من خبر العادل، فينتزع منه طريقيّة

خبر الثقة إلى الواقع وكاشفيّته عنه. وكذا من الأخبار المستفاد منها حجية خبر الثقة، مثل: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟»^(١).

وبالجملة، فإنّ ما ذهب إليه الشيخ ممنوع لما ذكرنا.

والتحقيق: إن الأحكام الوضعيّة مجعولة، بعضها بالإستقلال وهي الملكيّة والقضاوة والولاية وأمثالها، وبعضها بالتبع، وهي شروط التكليف وشروط المكلف به، والدليل على ذلك هو بناء العقلاء في جميع الأحكام الشرعيّة في أبواب المعاملات والحكومات، فإنّها أحكام إمضائية لا تأسيسيّة، والسيرة العقلائيّة قائمة على أنّه إذا جعلت الملكيّة للشيء قالوا بالتصرفات فيه جائزة، وليس الأمر

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٣٣.

بالعكس كما اختار الشيخ، فالتأمل في ظواهر النصوص كقوله عليه السلام: «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه»^(١) وفي السيرة العقلية يوجب القول بجعل الأحكام الوضعية بالاستقلال، بل ما ذكره الشيخ باطل بالبرهان، لأن كل أمر إنتزاعي فهو متأخر عن منشأ الإنتزاع، فلو قلنا بانتزاع الملكية من حرمة التصرف في ملك الغير، لزم تأخر ما هو المقدم وتقدم ما هو المؤخر.

وتلخص: سقوط رأي الشيخ، وسقوط قول الكفاية بالتفصيل بين أحكام التكليف وأحكام المكلف به.

الكلام في الطهارة والنجاسة

واختلفت الأنظار في «الطهارة» و«النجاسة». فقال الشهيد:^(٢) النجاسة عبارة عن الحكم بوجود الإجتنب إستقذاراً. وقال جماعة:^(٣) هما من الأحكام الوضعية المستقلة بالجعل. وفي كلمات بعضهم:^(٤) هما منتزعان من الحكم الشرعي. ونسب الميرزا^(٥) إلى الشيخ القول بأنهما من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع، وكان الأصل في هذه النسبة كلام الشيخ في كتاب الطهارة^(٦) بعد نقل كلام الشهيد: إن القذارة والطهارة من أوصاف الأشياء الخارجية، فليستا من الأحكام الشرعية. ثم وجه كلام الشهيد بأن مراده كونهما منتزعين من الحكم الشرعي، فرد ذلك وصرح بكونهما من الأمور الواقعية المجهولة الكنه كشف عنها الشارع، قال: وهذا هو المستفاد من الكتاب والسنة.

(١) المصدر ٩ / ٥٤١، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الرقم ٧.

(٢) القواعد ١ / ٣٠.

(٣) أجود التقريرات ٤ / ٨٠، مصباح الأصول ٣ / ١٠١، مباني الإستنباط: ٨٨.

(٤) أنظر: فرائد الأصول ٣ / ١٢٦.

(٥) أجود التقريرات ٤ / ٨٠.

(٦) كتاب الطهارة: ٣٣٥.

لكن في الرسائل^(١) في النظر في كلام الفاضل التونسي: الملكية والطهارة والنجاسة مرددة بين كونها أموراً واقعية كشف عنها الشارع وكونها اعتبارية. وقال في موضع آخر: الطهارة والنجاسة اعتباران شرعيان.^(٢)

وعلى الجملة، فإن كلمات الشيخ مضطربة ولا يمكن الجزم بما نسب إليه، والقدر المسلّم به أنه لا يقول ذلك في الطهارة والنجاسة الظاهريتين، لأن الأحكام الظاهرية عند الشيخ كلها تعبد شرعي في طول الواقع بالنسبة إلى الموضوعات والأحكام. فما في مصباح الأصول من أنه لا معنى لأن تكون الأحكام الظاهرية إخباراً عن الواقع مع إمكان كون الشيء في الواقع نجساً، غير وارد على الشيخ.

كلام المحقق النائيني

وكيف كان، فقد ردّ الميرزا النائيني على القول بكونهما أمرين واقعيين فقال ما نصّه:
وأما الطهارة والنجاسة، فقد جعلهما الشيخ قدس سرّه من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع، جرياً على مبناه من أن الأحكام الوضعية لا تنالها يد الجعل الشرعي، فهي بين ما تكون منتزعة عن التكليف كالملكية والزوجية ونحو ذلك، وبين ما تكون من الأمور الواقعية كالطهارة والنجاسة.

ويا ليت، يبين مراده من ذلك، فإنه إن كان المقصود أن حكم الشارع بطهارة بعض الأشياء ونجاسة آخر إنما هو لأجل إشمال الطاهر والنجس على النظافة والقذارة المعنوية، فهذا لا يختص بباب الطهارة والنجاسة، بل جميع موضوعات التكليف ومتعلقات الأحكام الشرعية تشمل على خصوصية واقعية حكم الشارع على طبقها، فإن الواجبات الشرعية كلها أُلّطاف في الواجبات العقلية.

(١) فرائد الأصول ٣ / ١٣٠.

(٢) المصدر ٣ / ١٤٣.

وإن كان المقصود أنّ أصل الطهارة والنجاسة من الأمور الواقعيّة الخارجيّة، فهذا ممّا لا سبيل إلى دعواه، بدهة أن الطهارة والنجاسة بمعنى النظافة والقذارة من الأمور الإعتباريّة العرفيّة، كما يشاهد أنّ العرف والعقلاء يستقذرون عن بعض الأشياء ولا يستقذرون عن بعضها، غايته أنّ الشارع قد أضاف إلى ما بيد العرف بعض المصاديق كنجاسة الخمر، مع أنّه ممّا لا يستقذر منه العرف، إلاّ أنّ هذا لا يقتضي عدم كون الطهارة والنجاسة من الأمور الإعتباريّة العرفيّة، فإنّ الشارع كثيراً ما يخطئ العرف في المصادق مع كون المفهوم عرفياً.

وبالجملة، لم يظهر لنا فرق بين الطهارة والنجاسة وبين الملكيّة والزوجيّة، فإنّ في باب الطهارة والنجاسة أموراً ثلاثة، الأوّل: مفهوم الطهارة والنجاسة. الثاني: ما ينطبق عليه المفهوم وما هو المعروض للطهارة والنجاسة كالؤمن والكافر والبول والماء. الثالث: حكم الشارع بجواز استعمال الطاهر وحرمة استعمال النجس.

أمّا الأوّل، فهو كسائر المفاهيم العرفيّة والإعتباريّة العقلائيّة، كالملكيّة والزوجيّة والرقيّة. وأمّا الثاني، فهو عبارة عن المصادق الذي ينطبق عليه المفهوم، كمصاديق الملكيّة والزوجيّة، غايته أنّ تطبيق المفهوم على المصادق تارة: ممّا يدركه العرف، وأخرى: لا يدركه إلاّ العالم بالواقعيّات، كما إذا لم يدرك العرف أنّ العقد الكذائي يكون سبباً للملكيّة، إلاّ أنّ الشارع يرى تحقّق الملكيّة عقيب العقد، فتكون الملكيّة الحاصلة عقيب ذلك العقد من مصاديق الملكيّة الإعتباريّة العرفيّة. وأمّا الثالث، فحكم الشارع بجواز استعمال الطاهر وحرمة استعمال النجس ليس إلاّ كحكمه بجواز التصرف في الملك وحرمة أكل المال بالباطل.

فظهر أنه لا فرق بين الطهارة والنجاسة وبين سائر الإعتبارات العرفية. فالأقوى أن الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعية وليس من الأمور الواقعية.^(١)

أقول:

ولكن دعوى أن الطهارة والنجاسة مفهومان مثل الملكية والزوجية أول الكلام، فإن للشيخ أن يقول بأن في الطهارة والنجاسة خصوصية واقعية يتنفر الطبع من الثانية وينشرح من الأولى، فبينهما وبين الأحكام الاعتبارية كالملكية والزوجية فرق، لأن الإعتبار بيد المعترف يوجد بواسطته ويرتفع، بخلاف القذارة في العذرة مثلاً، فإنها أمر واقعي هو منشأ للتنفر ... نعم، القذارة الموجودة في بعض الأعيان النجسة كجسم الكافر لا يدركها الإنسان وإنما كشف عنها الشارع.

وأما القول بأن الطهارة والنجاسة من الإعتبارات، فتارة يخطئ الشارع العرف وأخرى يصدق، فظاهره التهافت، لأنه لا تخطئة في الإعتبارات، لكونها بيد المعترف كما تقدم، فكيف يكون مورداً للخطئة؟ وبعبارة أخرى: الحاكم معتبر والعرف معتبر، ولكل إعتباره.

فالصحيح هو التفصيل، لأن من مصاديق الطهارة والنجاسة ما هو واقعي ومنها ما هو إعتباري، كمورد إعتبارهما بالتبعية، فهما في هذا القسم قابلان للجعل الإستقلالي.

كلام المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي:

وأما الطهارة والنجاسة، فهما بمعنى النظافة والقذارة، وقد جعلهما الشيخ قدس سره من الأمور الواقعية، وهو كما أفاده قدس سره في النظافة والقذارة العرفية المحسوسة، إذ لا ينبغي الإشكال في

(١) فوائد الأصول ٤ / ٤٠١ - ٤٠٢.

كونهما من الأمور الواقعية الخارجيّة التي يدركها العرف والعقلاء، ولذلك تراهم يستقذرون عن بعض الأشياء، كعذرة الإنسان ولا يستقذرون عن البعض الآخر.

وإنّما الكلام فيهما شرعاً فيما لم يكن في البين جهة محسوسة عرفيّة، كنجاسة الخمر والكافر ونحوهما، في أنّهما أيضاً من الأمور الواقعية الخارجيّة التي كشف عنها الشارع لنا بحكمه بوجوب الإجتنب، أو أنّهما من الإعتبارات الجعليّة؟

ويمكن ترجيح الثاني، بجعلهما من الإعتبارات الجعليّة الراجعة إلى نحو إدعاء من الشارع بنجاسة ما يراه العرف طاهراً وبالعكس بلحاظ ما يرى من المناط المصحّح لهذا الإدعاء، بحيث لو اطّلع العرف عليه لرتّبوا عليه آثار النجاسة، كما يشاهد نظيره في العرف، حيث يرى عندهم بعض المصاديق الإدعائيّة للطهارة والنجاسة، كاستقذارهم من أيدي غسال الموتى وأيادي من شغله تنظيف البالوعة وإخراج الغائط منها، وإبَاء طبعهم عن المؤاكلة مع هؤلاء من إناء واحد، ولو كانت أيديهم حين الأكل في كمال النظافة الظاهريّة، وعدم إستقذارهم من أيدي مثل الفلّاح المستعمل للفواكه، ولو كانت أيديهم من جهة إستعمال الفواكه من الوسخ ما بلغ. ومن المعلوم أنّ ذلك لا يكون إلّا من جهة إدعائهم القذارة في الأوّل

الموجب لترتيبهم لآثار القذارة الخارجيّة عليه، وعدم إعتبارهم إيّاها في الثاني.

وعليه نقول: إنّّه يمكن أن يكون حكم الشارع بنجاسة ما لا يراه العرف قذراً كالخمر والكافر ونحوهما من هذا القبيل، فيكون مرجعه إلى نحو إدعاء من الشارع بقذارة ما يراه العرف طاهراً، وبالعكس بلحاظ ما يرى منه من المناط المصحّح لهذا الإدعاء، بحيث لو يراه العرف أيضاً لرتّبوا عليه آثار قذاراتهم، من دون أن يكون المناط المزبور هو عين الطهارة والنجاسة الشرعيّة، كي تكونان من

الأُمور الواقعيّة التي كشف الشارع عنها ببيانه كما توهم. وبالجملة فرق بين كون الشيء طاهراً أو قذراً خارجياً، وبين كونه طاهراً أو قذراً إدعائياً لمناطق مخصوص.

وعليه، لا وجه لجعلها بقول مطلق من الأُمور الواقعيّة. نعم، على كلّ تقدير لا تكونان من الأحكام الوضعيّة حتّى يأتي فيهما النزاع في كونهما مجعولة أو منتزعة من التكليف، إذ هما إمّا من الأُمور الواقعيّة، وإمّا من الأُمور الإدعائيّة. فعلى الأوّل، لا تكونان من الأُمور الوضعيّة ولا مرتبطة بالجعل. وعلى الثاني، وإن كانتا مجعولة، ولكن بالجعل بمعنى الإدعاء لا الجعل الحقيقي كما هو ظاهر.^(١)

أقول:

وهذا وجه جيّد، إلاّ أنّ الكلام في تاميّة الإدعاء الذي ذكره في مقام الإثبات، بل إنّ ظواهر الأدلّة جعل للنجاسة لا بعنوان الإدعاء.

كلام المحقّق الخوئي

وفي مصباح الأصول^(٢) ثلاثة وجوه من الإشكال على الشيخ بعد أن نسب القول إليه كذلك: أحدها: إنّ خلاف ظواهر الأدلّة ...

والثاني: إنّ خلاف الوجدان بالنسبة إلى بعض الموارد.

والثالث: إنّ لا يمكن القول بأنّ الحكم بالطهارة إخبار عن النظافة الواقعيّة في الطهارة

الظاهريّة، إذ الحكم بطهارة الشيء المشكوك فيه الذي يمكن أن يكون نجساً في الواقع، لا يمكن أن يكون إخباراً عن النظافة الواقعيّة، ولا بدّ من القول بمجعوليّة الطهارة في مثله.

(١) نهاية الأفكار ٤ / ٩٨ - ٩٩.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ١٠٠ - ١٠١.

أقول:

والعمدة هو الوجه الثالث، وتقريبه: إنّ جعل الطهارة بقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر» لما هو طاهر في الواقع، جمع بين المثليين، وإن كان نجساً في الواقع فيلزم الجمع بين الضدين.

وهو كما ترى، لأنّ الأمر الواقعي هو الطهارة الواقعيّة، وأمّا المجعول بقاعدة الطهارة فهو الطهارة الظاهريّة، ولا منافاة.

فالحقّ في الطهارة والنجاسة هو التفصيل، فقسم واقعي، وقسم جعلي، وقسم واقعي كشف عنه الشارع.

الكلام في الصّحة والفساد

واختلفت الأنظار كذلك في «الصّحة» و«الفساد» فقيل: هما أمران واقعيّان. وقيل: هما أمران مجعولان. وفصّل صاحب الكفاية^(١) فقال هما في المعاملات مجعولان وفي العبادات واقعيّان، بتقريب أنّهما في العبادات منتزعان من مطابقة المأتي به للمأمور به خارجاً وعدم المطابقة بينهما، والمطابقة أمر واقعي كما لا يخفى، وأمّا في المعاملات، فهما منتزعان من ترتّب الأثر على المعاملة وعدم ترتّبها، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى يقبل الجعل.

فأورد عليه المحقّق الخوئي^(٢): بأنّ المتّصف بالصّحة والفساد في المعاملات ليس إلّا الموجود خارجاً كالعبادات، فهما في المعاملات أيضاً منتزعة من المطابقة بين العقد الواقع في الخارج وما إعتبره الشارع مؤثراً، وعدم المطابقة بينهما، فالعبادات والمعاملات من واد واحد.

(١) كفاية الأصول: ١٨٣ - ١٨٤.

(٢) مباني الإستنباط: ٨٨، مصباح الأصول ٣ / ١٠٢.

أقول:

ويرد عليه: أنّ الذي يتّصف بالصّحة والفساد هو المركّب، وأمّا البسيط فيدور أمره بين الوجود والعدم. ثمّ إنّ الصّحيح في المركّب ما كان جامعاً للأجزاء والشرائط، والفاقد بخلافه، ولذا وقع الكلام بين العلماء منذ القديم في أنّ أسماء العبادات والمعاملات موضوعة لخصوص الصّحيح أو الأعم من الصّحيح والفاقد؟

وعلى هذا، فالصّحة الفعلية تنتزع من المطابقة بين الفرد والطبيعة، فطبيعيّ البيع الجامع للشرائط المعتمدة هو الذي يترتّب عليه الأثر، أي النقل والانتقال، فإن كان البيع الصادر فرداً من أفرادهِ، اتّصف بالصّحة وإلاّ اتّصف بالفساد. فظهر أنّ هنا صحّةً وفساداً فعليّين، وصحّةً وفساداً في الطبيعيّ. وقد وقع الخلط في كلام المستشكل.

والتحقيق أن يقال:

إنّ الصّحة والفساد أمران تكوينيّان، لأنّ الجامعيّة لجميع الأجزاء والشرائط وعدمها ليست بجعل جاعل وإعتبار منه، غير أنّ الشارع قد يعتبر الفاقداً صحيحاً مفرّغاً للذمّة في مقام الإمتثال، فتكون الصّحة حينئذٍ مجعولةً.

الكلام في الحجية

والحجّية أيضاً ممّا وقع الكلام فيه، فهل هي من الأحكام الوضعيّة المجعولة أو لا؟

والتحقيق أن يقال: إن كان المراد من «الحجّية» هو «ما يصلح لأن يحتجّ به»، فإنّ هذا المعنى قد يكون ذاتياً للشيء كالقطع، وقد يكون بالجعل والإعتبار كفتوى الفقيه كما ورد «فإنّهم حجّتي عليكم»،^(١) وعليه السيرة العقلائيّة أيضاً.

وإن كان المراد منها «المنجزيّة والمعدّريّة» فلا تقبل الجعل، لأنّ موضوع حكم العقل في التنجيز واستحقاق العقاب والتعذير وعدم استحقاق العقاب هو البيان وعدمه، فلو أراد الشارع جعل المنجّز مع عدم البيان عليه، لزم وقوع التخصيص في حكم العقل، لكنّ الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص كما لا يخفى.

ولكنّ التحقيق أن يقال: بالمغايرة بين «الحجّية» و«المنجزيّة والمعدّريّة» وأنّ نسبة الحجّية إليهما نسبة الموضوع إلى الحكم، كما أنّ مقتضى الدقّة أن يقال بأنّ موضوع حكم العقل هو «الحجّة» لا البيان، فإن قامت الحجّة جاز العقاب وإلا كان قبيحاً.

وإذا عرفت هذا، فإنّ «الحجّية» بحسب الإرتكاز العقلائي قابلة للجعل، والمنجزيّة والمعدّريّة غير قابلة.

الكلام في الطريقيّة

أمّا طريقيّة القطع وكاشفيّته عن الواقع، فغير قابلة للجعل. وأمّا ما يكون طريقاً يكشف عن الواقع الكشف الناقص لاحتمال الخطأ فيه، كخبر الثقة، فيمكن جعل الطريقيّة له بإلغاء احتمال الخلاف والتعبّد بمفاده، فيكون الطريقيّة بمعنى تتميم الكشف قابلة للجعل والإعتبار.

الكلام في العزيمة والرخصة

(١) كمال الدين: ٤٨٤.

وأما العزيمة والرخصة، فليستا من الأحكام الوضعية، لأنّ العزيمة هي الثبوت والرخصة عدم الثبوت، وهما أمران واقعيان.

نتيجة البحث

إنّ الأحكام على قسمين، تكليفية ووضعية، والأحكام الوضعية على قسمين، فمنها المجعول بالإستقلال، كالملكية والزوجية والحكومة والولاية والحرية والرقية وغير ذلك، ومنها المجعول بالتبع، كالجزئية والشرطية للمكلف به، وشرائط التكليف. وأما الأسباب الواقعية التي ينشأ منها الجعل، فهي أمور واقعية.

فكلّ ما كان مجعولاً شرعاً إستقلالاً أو تبعاً فهو مورد للإستصحاب، كأن يُشك في بقاء الملكية أو الزوجية ونحو ذلك، فإنّه يجري ويترتب عليه الأثر، فهذه الأحكام - كالأحكام التكليفية - يجري فيها الإستصحاب.

التفصيل بين الشك في وجود الرافع

والشك في رافعية الموجود

ذهب إليه المحقق السبزواري،^(١)

فحجية الإستصحاب مختصة بمورد الشك في وجود الرافع للمتيقن السابق، فلا يجري فيما إذا

كان الشك في رافعية الأمر الموجود.

دليل التفصيل

واستدل له: بأن رفع اليد عن الحالة السابقة في مورد الشك في رافعية الموجود لا يصدق عليه

عنوان نقض اليقين بالشك، فلا تشمل أدلة الإستصحاب.

مثلاً: لو رُفِعَ وشك في كونه رافعاً للطهارة من جهة الشبهة الحكمية، أو خرج منه البلل وشك

في رافعيته لها من جهة الشبهة الموضوعية، كان رفع اليد عن الطهارة السابقة مستنداً إلى اليقين

بوجود الرعاف أو البلل لا إلى الشك في كونهما رافعين لها، لتحقق هذا الشك قبل اليقين بوجودهما

ومع ذلك لم يكن موضوع النقض، وإنما تحقق حين اليقين بوجودهما، فيكون النقض مستنداً إليه،

(١) أنظر: فرائد الأصول ٣ / ١٦٥.

فعدم البقاء على الطهارة السابقة بعد اليقين بهما لا يكون من نقض اليقين بالشك. بخلاف مورد الشك في وجود الرفع.

الإشكال عليه

وفيه: إنه قد حصل له اليقين بوجود ما يحتمل رافعيته، وهو البلل أو الرعاف، ولم يحصل له اليقين بارتفاع المتيقن السابق، لأن المفروض أنه قد تعلّق بوجود الرعاف أو البلل لا بارتفاع الطهارة، فلو رفع اليد عن الطهارة باحتمال كون الرعاف أو البلل رافعاً لها فقد نقض اليقين بالشك، وذلك ما نهى عليه دليل الإستصحاب، بل عليه التمسك بالدليل وإبقاء الطهارة. وبذلك يظهر ما في كلامه الأخير من أن الشك في رافعية الرعاف أو البلل كان حاصلًا قبل اليقين بوجودهما مع أنه لا يتصوّر معه نقض

وهذا تمام الكلام في الأقوال والتفصيلات. ويقع الكلام في التنبهات.

تنبيهات الإستصحاب / في فعلية الشك...

تنبيهات الإستصحاب

التنبيه الأول

هل يعتبر فعلية الشك؟

هل الموضوع في الإستصحاب هو اليقين والشكّ الفعلي أو أنّ المراد منه الأعم من الفعلي

والتقديري؟

قد طرح هذا البحث من زمن السيّد بحر العلوم والسيّد صاحب الرياض، وترتّب عليه الأثر والثمرة

الفقهية.

مثال البحث:

فلو أحدث فغفل عن حدثه ودخل في الصلاة، ثمّ التفت بعد الفراغ إلى حدثه، وشكّ في أنّه تطهّر

منه ودخل في الصلاة أو لا؟ قولان.

فعلى القول الأوّل: لم يكن عنده يقين وشكّ فعلي، فليس له إجراء إستصحاب بقاء الحدث،

وبعد الفراغ تكون الصلاة صحيحةً، بناءً على جريان قاعدة الفراغ.

وعلى القول الثاني: لم يكن عنده يقين وشكّ فعلي، لكنّه كان بحيث لو التفت لشكّ، فأركان

الإستصحاب في حقه تامّة. وعليه، فالصلاة باطلة، لأنّه قد دخل فيها محدثاً.

وقد اختار الشيخ وصاحب الكفاية القول الأوّل.^(١)

أدلة القول الثاني

ويستدلّ للقول الثاني - وهو أعمية اليقين والشك من الفعلي والتقديري: بوجهين:

الوجه الأوّل

إنّه لا موضوعية لليقين والشك في الإستصحاب، بل الموضوع ثبوت الشيء وعدم ثبوته واقعاً، كما في تعريف الإستصحاب من أنّه إبقاء ما كان. وعنوان اليقين والشك طريقٌ لكشف الثبوت وعدمه ولا موضوعية لهما.

توضيحه:

صحيح أنّ الأصل في العناوين المأخوذة هو الموضوعية، فهذا لا ينكر، ولكن من العناوين ما هو كاشف ذاتاً ولا موضوعية له، واليقين من هذا القبيل. ويشهد بذلك أن المتيقن مع وجود اليقين عنده يغفل عن يقينه، ويكون اليقين عنده ممّا به ينظر، نظير النور.

الجواب

إنّ المهمّ هو لحاظ كيفية أخذ الموضوع وترتيب الحكم عليه في لسان الدليل، ففي مثل: إذا علمت فاشهد، قد أخذ العلم في الشهادة بنحو الموضوعية، وإنّه إذا لم يكن يعلم تحرم عليه الشهادة، والحال أنّ العلم له حيثية الطريقة

والكاشفية. وكذلك حال اليقين المأخوذ موضوعاً في دليل الإستصحاب، فإنّ الحكم بالنقض وعدم

(١) فرائد الأصول ٣ / ٢٥، كفاية الأصول: ٤٠٤.

النقض قد ترتب على نفس اليقين والشك لا المتعلق لهما حتى يقال بأنهما مأخوذان على نحو الطريقة والكاشفة.

الوجه الثاني

إن أخبار الإستصحاب قد اشتملت على جملتين: إحداهما: «لا تنقض اليقين بالشك» والأخرى: «ولكن تنقضه بيقين آخر». ومعنى ذلك أن اليقين لا ينقض بغير اليقين، وهذا مفاد أدلة الإستصحاب. ومن الواضح أن عدم نقض اليقين بغير اليقين - أي الشك - له فردان، أحدهما: الشك الفعلي والآخر الشك التقديري.

الجواب

إن الحكم الشرعي في أدلة الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشك. وأما أن اليقين ينقض بيقين آخر، فحكم عقلي لا شرعي، ولا ينبغي الخلط بين حكم الشرع وحكم العقل، فإن حكم الشرع يتعبد به، ولا تعبد بالنسبة إلى حكم العقل، والذي يجب التعبد به موضوعه: لا تنقض اليقين بالشك. هذا أولاً.

وثانياً: الجملة الثانية متصيذة من الجملة الأولى، والأولى هي الصادرة عن المعصوم عليه الصلاة والسلام.

وثالثاً: بعض الروايات فاقدة للجملة الثانية.

أدلة القول الأول

ويستدل للقول الأول بثلاثة وجوه:

الوجه الأول

أصالة الموضوعية في العناوين، وأنّ الأصل في كلّ عنوان فعليّة مفهومه، وإلاّ يلزم المجاز، وهو خلاف الأصل. فإذا جاء: الخمر حرام، أو لا تشرب الخمر، فالمقصود هو الخمر الفعلي لا ما هو خمر بالقوّة، فإنّه مجاز كمجازيّة إطلاق الإنسان على النطفة.

الوجه الثاني

إنّ الأحكام المترتبة على الموضوعات على قسمين، فمنها: ما يترتب على الموضوع من حيث أنّه طبيعي، فيقال: الإنسان نوع، أي من حيث أنّه طبيعة من الطبائع. ومنها: ما يترتب على الموضوع الموجود بالفعل، فإذا قال: جنني بماء، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي فعليّة الماء. وما نحن فيه كذلك، فلا يعقل أن يكون المراد من اليقين من حيث أنّه طبيعة من اليقين، فإنّ طبيعيّ اليقين لا يقبل النقص، وإنّما القابل له هو اليقين الفعلي الموجود. وكذلك الشك. ولا يخفى أنّ المقصود هو اليقين والشك في الإستصحاب المنجّز للتكليف والمعذّر للمكلف، وإلاّ، فإنّ اليقين والشك في مرحلة الجعل مأخوذان بنحو فرض الوجود، كما هو الحال في جميع الخطابات الشرعيّة، لكونها بنحو القضايا الحقيقيّة.

الوجه الثالث

إنّ الأحكام، منها: واقعيّة ومنها: ظاهريّة كما لا يخفى. فأما الواقعيّة، فإنّها تدور مدار الوجود الواقعي للموضوع، فإذا تحقّق الموضوع تحقّق الحكم، سواء علم به أو لا، فإنّه بمجرد تحقّق البالغ العاقل المستطيع يترتب وجوب الحجّ مثلاً، سواء علم بذلك أو لا. نعم، العلم يؤثر في مرحلة التنجيز، أي: إنّ مع العلم بالموضوع والحكم يُستحقّ العقاب على المخالفة.

أما في الأحكام الظاهرية، فإنّ فعليّة الحكم تساقق تنجزه، لأن الغرض فيها هو إيصال الواقع بواسطة الطرق والأمارات. أما في الأصول، فإنّ الأصول مجعولة للحفاظ على الواقع. وبعبارة أخرى: الطرق والأمارات كاشفة على الواقع تعبدًا وبذلك تكون منجزّة، والأصول لا كاشفيّة لها عن الواقع وإنّما هي مجعولة للحفاظ عليه، كما في الإحتياط والتسهيل بالنسبة إليه كما في البراءة ونحوها، ولذا يعبر عن الإحتياط: بالأصل غير المرخص، وعن البراءة وقاعدة الحلّ بالأصول المرخصة. ولذا يكون الإحتياط منجزًا للتكليف كما في الدماء والفروج، والبراءة عذرًا للمكلف، والأصول بصورة عامّة إمّا منجزّة أو معدّرة. وكذلك الأمانة، فقد تكون منجزّة، وذلك فيما إذا قامت على ثبوت التكليف كاشفًا عن الواقع، وقد تكون معدّرة فيما إذا قامت على نفي الحكم فتكون معدّرة.

لكنّ الفرق بين الأمانة والأصل من حيث التنجيز والتعذير هو: أنّ الحكم الواقعي لا يدور مدار العلم. أي: إنّ حكم الحرمة فعلي للخمير سواء علم المكلف أو لا. بخلاف الحكم الظاهري، فإنّ الأمانة القائمة على حرمة الشيء - كخبر الثقة مثلاً - لا تكون حجةً إلا إذا وصلت إلى المكلف. اللهمّ إلا على مبنى المحقق الإصفهاني، فإنّه يرى إناطة فعليّة الأحكام الواقعيّة أيضاً بالوصول، لأنّ الإنشاء للحكم هو بداعي جعل الداعي، ولولا الوصول لم تتحقّق الداعيّة للإنشاء. أي: إنّ ما لم يصل الحكم إلى المكلف - الخالية نفسه من موانع العبوديّة - لا يمكن أن يكون داعياً له إلى الإمتثال والطاعة.

والكلام الآن في الإستصحاب.

ولا يخفى أنّ حقيقة الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشك عملاً، وهذا المعنى يقتضي الفعليّة. أي: إنّ تصوّر حقيقة الإستصحاب يقتضي التصديق بضرورة كون اليقين والشك فعليين، إذ لولا الفعليّة لهما لم يكن معنى لأن يقال لا ترفع اليد عن ذلك بهذا.

وثمره الإستصحاب تنجيز الواقع إن كان مثبتاً للتكليف، والتعذير عنه إن كان نافياً، ويستحيل ترتب هذه الثمرة إلا في حال كون اليقين والشك فعليين.

ثمره الخلاف

وتظهر ثمره الخلاف كما أفاد الشيخ وصاحب الكفاية في موضعين:

الثمره الأولى

لو كان محدثاً وغفل وصلّى، ثمّ بعد الصلّاة شك في كونه قد صلّى محدثاً أو متطهراً، فعلى القول بالفعليّة لم يكن عنده قبل الصلّاة إستصحاب الحدث، لعدم الشكّ بسبب الغفلة، وإنّما تحقّق الشك بعد الصلّاة، ويكون موضوعاً لقاعدة

الفراغ، إذ ورد في نصوصها: كلّما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو.^(١)

والنتيجة: صحّة الصلّاة.

نعم، قد تحقّقت عنده بعد الصلّاة أركان الإستصحاب، لكنّ هذا يفيد للصلّاة اللاحقة، أمّا بالنسبة إلى الصلّاة المأتيّ بها، فالقاعدة متقدّمة على الإستصحاب، إمّا حكومَةً وإمّا تخصيصاً. وعلى كلا المسلكين، لا أثر للإستصحاب بعد الصلّاة بالنسبة إلى الصلّاة المأتيّ بها.

أمّا على القول بأعمية اليقين والشك من الفعلي والتقديري، فلا بدّ من الفتوى بطلان الصلّاة، لكونه قد دخل فيها مع إستصحاب الحدث.

الإشكال الأوّل

وقد أشكل المحقّق العراقي على الثمره بقوله:

أقول: ولا يخفى عليك ما في الإبتناء والتفريع المزبور، فإن كل طريق أو أصل معتبر، عقلياً كان أو شرعياً، عند قيامه على شيء، إنما يجب اتباعه ويترتب عليه الأثر من المنجزية أو المعذرية، في ظرف وجوده وبقائه على حجّيته، لا مطلقاً حتى في ظرف إنعدامه أو خروجه عن الحجّية، وإلاّ، فلا يكفي مجرد وجوده وحجّيته في زمان في ترتّب الأثر عليه للتالي حتى في أزمنة إنعدامه أو خروجه عن الحجّية، وبعد ذلك نقول:

إنّه بناء على كفاية الشك التقديري وإن كان يجري إستصحاب الحدث في ظرف الغفلة قبل الصّلاة، ولكنّه لا يترتب عليه إلاّ بطلان الصّلاة سابقاً، وأمّا وجوب الإعادة أو القضاء في ظرف بعد الفراغ، فلا يترتب على الإستصحاب المزبور، لأنّه من آثار الإستصحاب الجاري في ظرف بعد الفراغ، لا من آثار إستصحاب الحدث الجاري في ظرف الغفلة قبل الصّلاة، وإنّما أثر ذلك هو عدم جواز الدخول في الصّلاة وجواز قطعها في فرض دخوله فيها غفلة، فإذا كان الإستصحاب الجاري في ظرف بعد الفراغ محكوماً بالقاعدة، فمن حين الفراغ لا بدّ من الحكم بالصّحة للقاعدة لا البطلان لعدم جريان الإستصحاب من ذلك الحين، ولا أثر للحكم بالبطلان سابقاً بعد كون العمل محكوماً بالصّحة من الحين بمقتضى القاعدة.

نعم، لو كان القاعدة في جريانها منوطة بعدم كون المصلّي محكوماً بالمحدثية سابقاً، كان لأخذ الثمرة مجال، ولكن الأمر ليس كذلك قطعاً، لعدم كون هذا القيد شرطاً في القاعدة، وإنّما الشرط فيها مجرد كون الشك في الصّحة حادثاً بعد الفراغ من العمل، ومن هنا لا تجري فيما لو حدث الإلتفات والشك قبل الفراغ ولو لم يجر إستصحاب الحدث ولا كان المكلف محكوماً بالمحدثية حين الشروع

في الصّلاة، كما في موارد توارد الحالتين التي لا يجري فيها الإستصحاب، إمّا لعدم جريانه في نفسه مع العلم الإجمالي، أو من جهة سقوطه بالمعارضة.

وبذلك ظهر إندفاع توهم إقتضاء البيان المزبور للحكم بصحة الصّلاة وعدم وجوب إعادتها، حتّى في فرض اليقين بالحدث والشك الفعلي في الطّهارة قبل الصّلاة، لفرض عدم إقتضاء محكوميّة الصّلاة بالفساد حال الإتيان بها بالإستصحاب الجاري قبل الصّلاة لبطانها بعد الفراغ، وحكومة القاعدة على إستصحاب الحدث الجاري في ظرف الفراغ؛ وهذا ممّا لا يلتزم به أحد من الأصحاب.^(١)

أقول:

وملخص هذا الإيراد هو: إنّه لا أثر للإستصحاب قبل الدخول في الصّلاة في الإعادة والقضاء، وأمّا في أثناء الصّلاة فأثره جواز قطعها، فالإعادة والقضاء أثر الإستصحاب بعد الفراغ منها، لكنّ الصّلاة حينئذ محكومة بالصّحة بقاعدة الفراغ، سواء جرى الإستصحاب أو لا، فلا ثمرة.

وقد أجاب شيخنا دام بقاءه عن هذا الإيراد بما حاصله: إنّ الشارع إنّما يجعل الأصول للتّحفظ على الأحكام الواقعيّة، أو لتنجيزها والتعذير بالنسبة إليها، ولا ريب في عدم ترتّب التّحفظ أو التعذير والتنجيز إلّا مع إنتفات المكلّف إلى الموضوع والحكم الظاهري، فلولا الإنتفات لما تحقّق الغرض من جعل الحكم فتلزم اللغوّة من جعله، لأنّه إن لم يكن المكلّف ملتفتاً لم يكن منبعثاً والغرض من جعل الحكم - كما هو معلوم - هو إيجاد الداعي للإنبعاث.

وعلى هذا، فإنّه بناءً على كفاية الشك التقديري، يكون الإستصحاب مجعولاً، لكنّ المفروض أنّ المكلّف قبل الصّلاة غافل غير ملتفت، فلا أثر للإستصحاب، كما لا أثر له في أثناء الصّلاة، فلو كان بلا أثر بعد الصّلاة لجريان قاعدة الفراغ، يلزم لغويّة الجعل، وقد تقدّم إستحالتة.

وأما بناءً على عدم كفاية الشك التقديري، فلا إستصحاب، بل تجري قاعدة الفراغ، لوجود
المقتضي لجريانها وعدم المانع عنه.

فظهر تمامية الثمرة وإندفاع الإشكال.

الإشكال الثاني

وأشكل السيّد الخوئي^(١) على الثمرة من جهة أُخرى، وهي عدم جريان قاعدة الفراغ - سواء

جرى الإستصحاب أو لا - فلا طريق لتصحيح الصّلاة.

وتوضيح هذا الإشكال يستدعي البحث عن دليل القاعدة، فنقول إجمالاً:

موجز الكلام في قاعدة الفراغ:

في القاعدة ثلاثة أقوال:

١ - إنّ قاعدة الفراغ من الأمارات.

٢ - إنّها من الأصول.

وعلى الثاني:

قيل: بأنّ عموم «كلّ شيء شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» يتقيّد بالتعليل الموجود

في بعض نصوص القاعدة بـ«لأنّه حين العمل أذكر» ونحو ذلك.

وقيل: لا يتقيّد العموم.

فهذه ثلاثة أقوال.

تقريب القول الأوّل

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٠٩.

أما القول الأول فتقريبه: إن المكلف المختار الذي يريد الإتيان بالعمل ممتثلاً للتكليف، لا يوجد الخلل في العمل إلا عن العمد أو الإشتباه، ولا ثالث. أما العمد، فلا يحتمل في حقه، وأما الإشتباه والخطأ، فالأصل عدمه.

وعلى هذا، فإن كل عمل يصدر من الإنسان في مقام القيام بالوظيفة، محكومٌ بالسيرة العقلانية بالصحة وموجبٌ عندهم لفراغ الذمة، وأدلة قاعدة الفراغ ناظرة إلى هذا الحكم العقلائي، فتكون القاعدة من الأمارات، لإفادتها حينئذ الظن النوعي العقلائي الذي هو الملاك لكل أمانة من الأمارات. وبناءً على هذا القول، لا مجال لجريان القاعدة، سواء قلنا بالفعليّة أو الأعم، لأنّه على هذا المبنى، يعتبر في القاعدة احتمال ذكر المكلف قبل العمل، حتّى تجري أصالة عدم الغفلة كما تقدّم، ولكنّ المفروض في المقام هو القطع بالغفلة عن الحدث والدخول في الصّلاة معها، فلا موضوع للقاعدة. بل يحكم بطلان الصّلاة على القولين، ولا ثمرة للبحث.

تقريب القول الثاني

وأما القول الثاني، فقد تقدّم الإشارة إلى وجهه. وذلك: إن نصوص القاعدة: منها: ما هو معلّل بـ«لأنّه حين العمل أذكر منه حين يشك»^(١) أو بـ«لأنّه حين العمل أقرب منه إلى الحق»^(٢).

ومنها: غير معلّل بذلك، وإنّما جاء: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»^(٣).

ومقتضى القاعدة هو تقييد هذا المطلق بما جاء معللاً.

(١) وسائل الشيعة ١ / ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، رقم ٧.

(٢) المصدر ٨ / ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، رقم ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧، الباب ٢٣، رقم ٣.

وبناءً عليه، لا تجري القاعدة كذلك، للقطع بعدم كونه متذكراً حين العمل حتى يكون أقرب إلى الحق ... فلا موضوع لها حتى تجري لتصحيح الصلاة.

تقريب القول الثالث

وبناءً على القول الثالث وعدم تقييد العام أو المطلق بما ورد مشتقاً على «لأنه...»، فالوجه في عدم التقييد هو أن «لأنه...» حكمة وليس بعلة حتى تقيّد، فيبقى النص: «كلما شككت...» على حاله من العموم والإطلاق.

وأثر ذلك هو: تمامية الثمرة، وذلك، لأنه بناءً على الأعمية، يكون الإستصحاب جارياً ولا تجري القاعدة، لأن موضوعها هو الشك بعد العمل، والمفروض أنه مع جريان الإستصحاب قبل الصلاة لا شك عنده.

أما بناءً على الفعلية، فلا يكون الإستصحاب جارياً، فالموضوع للقاعدة محقق، فهي تجري بلا مانع.

وتلخص تمامية الثمرة على المبنى الثالث فقط.

الجواب

وفي كلامه مواقع للنظر:

١ - قوله بأن القاعدة إن كانت من الأصول فهي حاکمة على الإستصحاب، سواء كان قبل الصلاة أو بعدها، فالقاعدة جارية حتى على القول بالأعمية.
وفيه:

أولاً: سيأتي أن السيد الخوئي يرى أن الإستصحاب من الأمارات - ولكن مثبتاته ليست بحجة - فإذا كان أماراً والقاعدة أصلاً، كيف تتقدم القاعدة على الإستصحاب؟

وثانياً: إنّ الإستصحاب يتقدّم على القاعدة تقدّم الأمانة على الأصل.

وثالثاً: إن كان الإستصحاب من الأصول، والقاعدة من الأصول، كيف تتقدّم القاعدة بالحكومة؟

نعم، إن كان هناك أصلاً، أحدهما محرز كالإستصحاب، والآخر غير محرز كالبراءة، يتقدّم

المحرز.

لكنّ المفروض عندهم أنّ القاعدة - بناءً على كونها أصلاً - من الأصول المحرزة، والإستصحاب

كذلك بلا كلام، فكيف التقدّم؟ بل إنهما يتعارضان.

٢ - قوله بتقدّم القاعدة حتّى على الإستصحاب قبل الصّلاة.

أمّا بالنسبة إلى بعد الصّلاة، فالإستصحاب ساقط والقاعدة تتقدّم، إمّا بالحكومة وإمّا

بالتخصيص. وإلّا يلزم لغوية قاعدة الفراغ. والتحقيق في وجه التقدّم هو التخصيص، وبيان ذلك هو:

أنّه لو لم تتقدّم القاعدة يلزم تخصيص الأكثر فيها، لأنّه مع جريان الإستصحاب لا يبقى مورد للقاعدة،

إلّا مورد التعارض بين الإستصحابين، ومورد كون القاعدة موافقةً للإستصحاب. وإذا لزمّت اللّغويّة

بتخصيص الأكثر يلزم تقدّم القاعدة.

وأمّا بالنسبة إلى قبل الصّلاة، فالحق أن القاعدة مشروطة. والوجه في ذلك هو:

إنّه حتّى بناءً على كون القاعدة أصلاً، وعلى عدم تقييد نصوص القاعدة، فإنّ النصوص

المشتملة على «لأنّه» - سواء كانت علةً أو حكماً - تقتضي عدم جريان القاعدة مع جريان الإستصحاب

من قبل، لأنّه مع الإستصحاب لا يحتمل الأقربيّة إلى الواقع أو الأذكريّة. وعلى الجملة، فإنّ مع وجود

إستصحاب عدم الإتيان بالجزء - مثلاً - كالركوع، لا يمكن التمسك بـ«لأنّه...»، لعدم احتمال

صدق الأقربيّة. فمع الإستصحاب لا تجري القاعدة.

والحاصل: إنَّ جريان القاعدة مشروط بعدم قيام الحجّة سابقاً على عدم الإتيان بالمشكوك فيه.
هذا بحسب النصوص.

وكذا الحال بحسب السيرة العقلائيّة، فإنَّ العقلاء لا يعتنون بالشك بعد العمل، ويحملون العمل الواقع على الصّحة، هذا صحيح. ولكن ما لم يقدّم دليل على فساده. وفيما نحن فيه: إذا كان عنده حجّة على الفساد في أثناء العمل، وهو الإستصحاب، كيف يحملون العمل على الصّحة بعد الفراغ منه؟

هذا، والنصوص في المسألة ملقاة إلى العرف، فلا ينعقد الإطلاق فيها.

وبعد، فالثمرة أين تتحقّق؟

إن كانت القاعدة من الأمارات، فلا ثمرة بين القولين، لسقوط القاعدة، وأنّ الصّلاة باطلة على كلا القولين.

وإن كانت من الأصول، فعلى القول بتقيّد الأخبار بـ«لأنّه...»، فلا ثمرة كذلك. وعلى القول بعدم التقيّد، فالثمرة مترتبة كما قال الشيخ وأتباعه.
وهذا تمام الكلام في الثمرة الأولى.

الثمرة الثانية

أن يكون على يقين من الحدث ثمّ يشك في الطهارة، فيستصحب الحدث، ثمّ يغفل عن ذلك ويدخل في الصّلاة.

ذكر الشيخ^(١) وغيره أنّ أركان الإستصحاب في هذه الصّورة تامّة، فيكون قد صلّى مستصحباً للحدث، فالصّلاة محكومةً بالبطلان. وذلك: لأنّ المورد على هذا من موارد الإستصحاب الفعلي لا التقديري.

الإشكال على الشيخ

قد يقال: إن حجّية كلّ حجة منوطة بوجود موضوعها حدوثاً وبقاءً، فلو كان الموضوع حادثاً وغير باق بعد الحدوث لم تتم الحجّة. وفيما نحن فيه، بمجرد الغفلة ينتفي الشك، فلا موضوع للإستصحاب.

دفاع المحقّق الإصفهاني

أفاد المحقّق الإصفهاني^(١) بأنّه مع الغفلة لا يزول الشكّ حتّى لا يجري الإستصحاب، لأنّ الشك باق في أفق النفس.

أقول:

إن كان المراد من الغفلة هنا زوال الشك بحيث يحتاج إلى تحصيل جديد، فالإستصحاب غير جار كما لا يخفى، وإن كان من قبيل غفلة المصلّي عن الصّلاة مثلاً، بحيث إنّه إذا سئل ماذا تفعل يقول: أصلي، كان الحق مع المحقّق الإصفهاني.

وبناءً على عدم جريان الإستصحاب، لا مجال للقول بصحّة هذه الصّلاة عن طريق قاعدة الفراغ، لأنّ المعبر فيها كون الشك حادثاً بعد العمل، والشك الفعلي في المقام وإن كان غير الشك السابق بالدقّة، لتخلّل الغفلة بينهما، إلّا أنّه هو عرفاً. فلا تجري القاعدة.

(١) فرائد الأصول ٣ / ٢٥.

ثمرات أُخرى

هذا، والتحقيق وجود ثمرات أُخرى ولكن للمجتهد. وذلك: لأنّه إن قلنا بعدم جريان الإستصحاب إلاّ مع الشك الفعلي، فإنّه مع اليقين والشك الفعليين يجري الإستصحاب، وللمجتهد أن يقول أنت محدث، وإلاّ فلا يجري. وفي حال عدم الجريان، تصل النوبة إلى الأصل المحكوم للإستصحاب وهو البراءة. وعليه، ليس للمجتهد أن يقول أنت محدث.

التنبيه الثاني

هل يجري الإستصحاب في مؤدّيات الطرق والأمارات؟

وهذا البحث قد إنفرد به صاحب الكفاية عمّن قبله كما قيل.

وذلك: إنّ موضوع الإستصحاب هو اليقين السّابق والشك اللاحق كما هو معلوم، ولكنّ الأغلب في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة ثبوت الحكم أو الموضوع بالأمارات والطّرق، وهي غير مفيدة لليقين كما لا يخفى، فلو أراد الفقيه إجراء الإستصحاب في الشبهة الحكميّة، لم يكن له يقينٌ به إلاّ في موردين:

أحدهما: مورد قيام النصّ القطعي على الحكم الشرعي بحيث يكون الفقيه متيقناً بثبوتّه، ثمّ إنّّه لو شك فيه يستصحب بقائه.

والثاني: مورد الإستلزامات العقليّة، كما لو كان هناك أمر بشيءٍ وقلنا باستلزامه للنهي عن ضده عقلاً، فإنّه يتيقن الفقيه بالحكم الشرعي، فإذا شك بعد ذلك يستصحب.

ولا ريب في ندرة هذين الموردين. وأمّا في سائر موارد الشبهة الحكمية فلا يقين له بالحكم، لأنّه إن كان مستنبطاً من الكتاب فهو ظنيّ الدلالة، وإن كان مستنبطاً من السنّة فهو ظنيّ الصّور، فكيف يستصحب بقائه لو شكّ فيه لاحقاً؟

وكذلك الحال في الشبهات الموضوعية، إذا أراد هو أو العامي التمسك بالإستصحاب؟ وقد يثبت الحكم أو الموضوع بمقتضى الأصول، ومن الواضح عدم إفادة ذلك لليقين، فكيف يجرى فيه الإستصحاب؟

تفصيل الكلام

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل

في موارد قيام الأمارات:

طريق الكفاية

أجاب صاحب الكفاية: ^(١) أمّا على مسلك المشهور في الأمارات والطريق - من أن المجعول في مواردها هو الحكم الظاهري، كما عبّر العلامة من أنّ ظنيّة الطريق لا تنافي قطعية الحكم - ، فالإشكال مندفع، لأن الأمانة تفيد اليقين، غاية الأمر اليقين بالحكم الظاهري، والمشكوك فيه هو الحكم الواقعي.

توضيح ذلك:

(١) كفاية الأصول: ٤٠٥.

أنه إذا قامت الأمانة على ملاقاته الماء للنجاسة وتغيره بها، فإنه يترتب الحكم بنجاسة الماء، فإن كان مطابقاً للواقع، فهذا الحكم قطعي، وإلا كان قيام الأمانة محققاً للحكم بالنجاسة ظاهراً، فيكون الحكم الظاهري بالنجاسة متيقناً ما دامت الأمانة موجودة.

والحاصل: إنه مع قيام الأمانة يوجد اليقين بالحكم إما واقعاً وإما ظاهرياً.

وأما الركن الثاني - وهو الشك - فمتحقق كذلك، لأنه بعد اليقين يتردد أمر المتعلق - وهو النجاسة في المثال - بين أن يكون مقطوع الزوال أو مقطوع البقاء، وذلك، لأنه بعد قيام الأمانة على تغيير هذا الماء بالملاقاة، حصل اليقين بالنجاسة إما واقعاً وإما ظاهراً. فلو زال التغيير وشك في بقاء النجاسة، فإن كان الماء غير نجس في الواقع، فقد زال الحكم الظاهري بنجاسته قطعاً، لما تقدّم من دوران أمر الحكم الظاهري مدار وجود الأمانة، والمفروض قيامها على حدوث النجاسة بالتغيير، فإذا زال التغيير ولا أمانة على بقاءه، فلا حكم بالنجاسة بقاءً. وإن كان الماء نجساً في الواقع، فنحن على يقين بحدوث كلي حكم النجاسة - الملقى عنه خصوصية الواقعي والظاهري - وعلى شك بالوجدان في بقاءه، فأركان الإستصحاب تامة.

فإن قلت: يعتبر في موضوع الإستصحاب - اليقين والشك - الفعلية، فإذا فرض قيام الأمانة على الحدوث، وهي بالنسبة إلى البقاء مفقودة، فلا فعلية للحكم بالنجاسة بقاءً، فلا يجري الإستصحاب.

قلنا: الفعلية المعتبرة للحكم بقاءً أعم من الفعلية ببركة الإستصحاب. وفيما نحن فيه، يكون الحكم فعلياً ببركته، فكان حدوث الحكم ببركة الأمانة، وبقاؤه ببركة الإستصحاب.

الإشكال على الكفاية

وقد أشكل عليه: بأن المورد بالنسبة إلى مرحلة الشك في البقاء من قبيل الإستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلّي، وهو ليس بحجّة. وذلك: لأنّه لمّا قامت الأمانة حصل اليقين بحكم، وعند زوالها قطعاً ينتفي الحكم، غير أنّه يحتمل وجود الحكم الواقعي في ظرف زوال الأمانة، فهو من قبيل القسم الثالث.

الجواب

إنّه من قبيل القسم الثاني لا الثالث، وتوضيحه:

إن مسلك المشهور هو: أنّه عندما تقوم الأمانة، فإنّها هي مطابقة للواقع أو مخالفة. فإن كانت مطابقةً، فمفادها هو الحكم الواقعي، وإن كانت مخالفةً، فإنّه بها يتحقّق الحكم الظاهري من قبل الشارع. ففي جميع موارد الأمانة يتحقّق اليقين بالحكم، إمّا الواقعي وإمّا الظاهري، فإن كان ظاهرياً، زال بزوال الأمانة، وإن كان واقعياً فهو باق قطعاً. فال مورد من القسم الثاني، وهو تردّد الفرد بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء.

الإشكال الصحيح

ويرد عليه:

أولاً: إن هذا الجواب مبنيٌّ على القول بحدوث الحكم بقيام الأمانة، وهذا هو مسلك السببيّة المردود.

وثانياً: لو سلّمنا، فإنّه يحلّ المشكلة في الشبهة الحكميّة دون الموضوعيّة، مثلاً: عندما تقوم الأمانة على عدالة زيد، ثم يقع الشك في بقائها، فإنّ المستصحب هو العدالة، وهي ليست حكماً مردّداً بين الواقعي والظاهري لتدخل تحت عنوان إستصحاب الكلّي القسم الثاني.

الجواب على مسلك المنجزية والمعذرية

وأما الجواب عن الإشكال على مبنى المنجزية والمعذرية، فقد قال صاحب الكفاية ما حاصله:
إنّ مدلول أدلة الإستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فهي تتعبد ببقاء ما حدث
وثبت. وعلى هذا، فإنّ كُنّا على يقين بالحدوث، فإنّ الإستصحاب يفيد البقاء بالملازمة، وإن لم يكن
عندنا يقين، فإنّ الأمانة تفيد ثبوت الشيء، وببركة دلالة الإستصحاب على الملازمة يتمّ البقاء. فلا
يقال: إنّ الأمانة لا تفيد اليقين، لأنّنا نقول: بأنّ اليقين مأخوذ في دليل الإستصحاب على وجه
الكاشفية عن الواقع لا على وجه الموضوعية، فاليقين قد أخذ في دليل الإستصحاب من حيث أنّه
حجّة، ولذا تقوم الأمانة مقامه، سواء كانت قائمة على عدالة زيد أو وجوب الجمعة.

والحاصل: إنّ اليقين في دليل الإستصحاب هو «الحجّة»، فتقوم الأمانة مقامه.

هذا حدوثاً. ودليل الإستصحاب يفيد بالملازمة البقاء. فالإشكال مندفع.

إشكال المحقق النائيني

وأشكل الميرزا^(١) بما ملخصه: إنّ هذا الجواب على مبنى المنجزية والمعذرية لا يتم، لأنّ
المنجزية والمعذرية غير قابلة للجعل.

توضيحه:

إنّ التنجيز معناه إستحقاق العقاب على المخالفة، ومفهوم التعذير كون
المكلف في أمن من العقاب، وكلاهما حكم عقلي، وليس من المجعولات الشرعية. نعم، موضوع هذا
الحكم العقلي وصول الحكم من الشارع. وهذا واضح.

الجواب

ليس المنجزية والمعذرية في الأمارات مبنى صاحب الكفاية، ليرد عليه ما ذكر. وذلك: لأنه في مبحث إمكان التعبد بالأمارات قال: لأنّ التعبد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفيّة بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبةً لتنجز التكليف إذا أصاب وصحة الاعتذار به إذا أخطأ.^(٢)

فإن صريح هذا الكلام أنّ المجعول في الأمارات هو «الحجّية». هذا أولاً.

وثانياً: إنّ مقتضى القاعدة حمل المتشابه من الكلام على المحكم. إنّ رحمه الله قال^(٣) في

بحث القطع:

فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني: إمّا أن يقوم عنده

طريق معتبر أو لا.

وهذا الكلام صريح في الطريقيّة، لأنّه ذكر أنّ الطريق المعتبر بعد القطع في المرتبة، فلو كان

يرى المعذرية والمنجزية في الأمارات فما معنى الطريق المعتبر؟

وقال في بيان أقسام القطع: فإنّ الدليل الدال على إلغاء الإحتمال ...^(٤)

فقضيّة إلغاء إحتمال الخلاف - التي ذهب إليها الميرزا - موجودة في كلمات المحقق

الخراساني.

وقال^(١) في مبحث الإنسداد: غايته أنّ العلم الإجمالي بنصب طرق وافية يوجب إنحلال العلم

بالتكاليف الواقعيّة بما هو مضامين الطرق المنصوبة.

(١) أجود التقريرات ٤ / ٨٢.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٧.

(٣) المصدر: ٢٥٨.

(٤) المصدر: ٢٦٤.

أقول:

وفيما نحن فيه قال: على ما هو التحقيق من أنّ قضية حجّية الأمانة ليست إلاّ تنجّز التكاليف مع الإصابة والعدر مع المخالفة، كما هو قضية الحجّة المعتبرة، كالقطع والظن في حال الإنسداد على الحكومة، لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرة كما هو ظاهر الأصحاب.

فهو يقول: بأنّ مقتضى قيام الأمانة هذا، والأمانة طريق كما عبّر بقوله بعد ذلك، فقال: ... الذي هو مؤدّى الطريق حينئذ.^(٢)

وبالجملة. فأشكال الميرزا مندفع.

إشكال المحقّق الخوئي

وأشكل السيّد الخوئي: بأنّ الملازمة المدّعاة بين الثبوت والبقاء في كلامه، إن كان المراد منها الملازمة الواقعية، بأن يكون مفاد أدلّة الإستصحاب هو الإخبار عن الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، فهو مع كونه مخالفاً للواقع - لعدم

الملازمة بين الحدوث والبقاء في جميع الأشياء، لكونها مختلفة في البقاء غاية الاختلاف، فبعضها أني البقاء وبعضها يبقى إلى ساعة وبعضها إلى يوم وهكذا - مستلزم لكون أدلّة الإستصحاب من الأمارات الدالّة على الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، وبعد إثبات هذه الملازمة، تكون الأمانة الدالّة على الثبوت دالّة على البقاء، إذ الدليل على الملزوم دليل على اللازم، والإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم، وإن كان المخبر غير ملتفت إلى الملازمة، كما سيجيء في بحث الأصل المثبت إن شاء الله تعالى، فيكون التعبد بالبقاء تعبداً به للأمانة لا للأصل العملي المجعول في ظرف الشك، فينقلب

(١) كفاية الأصول: ٣١٨.

(٢) المصدر: ٤٠٥.

الإستصحاب أمانةً بعد كونه من الأصول العمليّة، وتكون الملازمة في المقام نظير الملازمة الواقعيّة الثابتة بين قصر الصلاة وإفطار الصّوم بمقتضى الروايات^(١) الدالّة على أنّه كلّما أفطرت قصّرت وكلّما قصّرت أفطرت، فبعد ثبوت هذه الملازمة يكون الدليل على وجوب القصر دالّاً على وجوب الإفطار وبالعكس. فكذا في المقام بعد ثبوت الملازمة الواقعيّة بين الحدوث والبقاء بمقتضى أدلّة الإستصحاب، يكون نفس الدليل على الحدوث دليلاً على البقاء، فيكون التعلّد بالبقاء تعلّداً به للأمانة لا للأصل العملي.

وإن كان المراد من الملازمة هي الملازمة الظاهريّة بين الحدوث والبقاء، فلازمه الملازمة الظاهريّة بين حدوث التنجيز وبقائه، ولا يمكن الإلتزام بها، إذ في موارد العلم الإجمالي بالحرمة - مثلاً - يكون التكليف منجزاً، ثمّ لو قامت بيّنة على حرمة بعض الأطراف بالخصوص ينحلّ العلم الإجمالي، وبإحلاله يرتفع التنجيز، فإنّه تابع للمنجز ومقدّر بقدره، فلا ملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه ولا يلتزم بها صاحب الكفاية أيضاً، فإنّه وغيره أجابوا عن إستدلال الأخباريين لوجوب الإحتياط بالعلم الإجمالي بواجبات ومحرمات كثيرة، بأنّ العلم الإجمالي قد انحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من الواجبات والمحرمات، وبعد إنحلاله تنقلب الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي إلى الشبهة البدويّة، فيرجع إلى البراءة. وهذا الجواب ينادي بعد الملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه كما ترى.

فالإنصاف، أنّه على القول بأنّ معنى جعل حجّية الأمارات ليس إلّا التنجيز في صورة الإصابة والتعذير مع المخالفة كما عليه صاحب الكفاية وجماعة من الأصحاب، لا دافع لهذا الإشكال.^(٢)

الجواب

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٣، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، رقم ١٧.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ١١٦ - ١١٨.

إنَّ الصَّحِيحَ هُوَ الشَّقُّ الثَّانِي، لِأَنَّ صَرِيحَ كَلَامِ الْمُحَقِّقِ الْخِرَاسَانِي أَنَّ مَفَادَ دَلِيلِ الْإِسْتِصْحَابِ هُوَ التَّعَبُّدُ بِالْبَقَاءِ بَعْدَ الثَّبُوتِ، فَمُرَادُهُ هُوَ التَّلَازِمُ الظَّاهِرِيُّ.

وَأَمَّا النِّقْضُ، فَمُلَخَّصُهُ هُوَ: إِذَا حَدَثَ الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ، فَإِنَّهُ بِحُدُوثِهِ يَنْجُزُ جَمِيعَ الْأَطْرَافِ، لَكِنْ لَا تَوْجُدُ الْمَلَازِمَةَ بَيْنَ الْحُدُوثِ وَالْبَقَاءِ، لِأَنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ يَتَبَدَّلُ بِالتَّفْصِيلِيِّ بِقِيَامِ الْأَمَارَةِ أَوْ الْأُصُولِ الْمُثَبَّتَةِ لِلتَّكْلِيفِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ الْأَطْرَافِ، فَيَكُونُ الشُّكُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَاقِيِّ بَدْوِيًّا، فَلَوْ كَانَتِ الْمَلَازِمَةُ مَوْجُودَةً لَوَجِبَ الْإِجْتِنَابُ

عَنِ الْبَقِيَّةِ - أَي مَوَارِدِ الشَّبَهَةِ الْبَدْوِيَّةِ - كَمَا يَقُولُ الْأَخْبَارِيُّونَ، وَهُوَ بَاطِلٌ.

لَكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ الْفَرْقُ، وَذَلِكَ، لِأَنَّهُ مَعَ قِيَامِ الْأَمَارَةِ عَلَى بَعْضِ الْأَطْرَافِ لَا وَجُودَ لِلْعِلْمِ الْمَنْجُزِ حَدُوثًا، بَلْ يَزُولُ بِالْمَرَّةِ، بِخِلَافِ مَوْرِدِ الْإِسْتِصْحَابِ، فَالْأَمَارَةُ بَاقِيَّةٌ. مِثْلًا: إِذَا تَيَقَّنَ بِحُدُوثِ النِّجَاسَةِ أَوْ عَدَالَةِ زَيْدٍ ثُمَّ شَكَّ، فَالْمُحَقِّقُ الْخِرَاسَانِيُّ يَقُولُ بِأَنَّ مَفَادَ الْإِسْتِصْحَابِ هُوَ بَقَاءُ مَا تَيَقَّنَ بِهِ. فَالْأَمَارَةُ الْمَوْجِبَةُ لِحُدُوثِ الْيَقِينِ بِالنِّجَاسَةِ أَوْ الْعَدَالَةِ بَاقِيَّةٌ فِي ظَرْفِ الشُّكِّ بِبُرْكَاتِ الْإِسْتِصْحَابِ.

وَعَلَى الْجُمْلَةِ: فِي مَوْرِدِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ إِذَا قَامَتِ الْأَمَارَةُ عَلَى بَعْضِ الْأَطْرَافِ لَا مَنْجُزٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَقِيَّةِ. أَمَّا فِي الْإِسْتِصْحَابِ لَمَّا يَشُكُّ فِي بَقَاءِ مَا تَنْجُزُ يَرَى بَقَاءَ الْحُجَّةِ الْقَائِمَةِ عَلَى الثَّبُوتِ. فَالْفَرْقُ وَاضِحٌ وَالنِّقْضُ سَاقِطٌ.

الإشكال الصحيح

والحق في الإشكال على صاحب الكفاية هو:

أولاً: إِنَّهُ قَدْ أَخَذَ لَفْظَ «الْيَقِينِ» فِي دَلِيلِ الْإِسْتِصْحَابِ بِمَعْنَى «الْحُجَّةِ»، فَاسْقَطَهُ عَنِ الْمَوْضُوعِيَّةِ، وَالحَالُ أَنَّهُ رُكْنُ الْإِسْتِصْحَابِ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشُّكِّ». فَإِنَّ هَذَا يَفِيدُ أَنَّ «الْيَقِينَ» كَاشَفٌ عَنِ الْمُتَيَقِّنِ الْمُسْتِصْحَبِ، وَمَوْضُوعُ الْإِسْتِصْحَابِ.

وثانياً: إنّه قد أخذُ الشك في دليل الإستصحاب ركناً له، ولا شك أنّ المراد هو الشك الفعلي لا التقديري - كما تقدّم - . ومن الواضح أنّ الشك الفعلي بلا يقين محال، ولكن الأمانة لا تفيد اليقين. فالإشكال باق.

فطريق صاحب الكفاية لم يحل المشكلة، والعمدة في الإشكال عليه عدم مساعدة مقام الإثبات، وهذا هو الإشكال الباقي عليه عند السيّد الأستاذ:

رأي السيّد الأستاذ

فإنّه بعد أن أجاب عن جميع ما أُورد به على صاحب الكفاية قال:
نعم، يبقى سؤال واحد وهو: إن ما أفاده لا يساعده مقام الإثبات وإن كان خالياً عن الإشكال في مقام الثبوت، لأنّ ظاهر دليل الإستصحاب كون موضوع التعلّب هو اليقين فكيف يلغى عن الموضوعيّة، ويدّعى أنّ نفس الحدوث هو الموضوع؟
والجواب عن ذلك واضح على ما إلتمزم به صاحب الكفاية ووافقناه من أنّ اليقين ههنا لوحظ مرآةً لمتعلّقه، وأنّ المراد به هو المتيقّن، نظير: صم للرؤية وأفطر للرؤية، في عدم كون الرؤية بما هي موضوعاً، وقد أوضحناه فيما تقدّم عند الكلام في صحيحة زرارة الأولى. فراجع،^(١) انتهى. فتأمّل.

طريق الميرزا والعراقي

وذكر المحقّقان الميرزا والعراقي^(٢) مع اختلاف بسيط، طريقاً آخر، وتبعهما السيّد الخوئي

ومحصّله:

(١) منتقى الأصول ٦ / ١٥٦.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ٨٣، نهاية الأفكار ٤ / ١٠٦.

إنّ الموضوع في دليل الإستصحاب هو «اليقين». وأدلة إعتبار الأمانة تعبدنا بأنّها تفيد اليقين، لكون لسانها لسان إلغاء احتمال الخلاف. فالأمانة وإن لم تكن بعلم وجداناً، فهي تفيد من باب إلغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف، وهذا

معنى اليقين التعبدى، وحينئذ، تترتب على الأمانة آثار اليقين.

وعلى هذا، فإنّ أثر اليقين المأخوذ موضوعاً في دليل الإستصحاب يترتب على الأمانة، وهو عدم جواز النقض. فكما لا يجوز نقض اليقين بالشك، كذلك لا يجوز نقض الأمانة بالشك في الزمن الأخر.

نظير قضية الحكومة، فإنّ حكم «الصلاة» وهو الطهارة يترتب على «الطواف» ببركة «الطواف بالبيت صلاة» فتعتبر الطهارة في الطواف كما في الصلاة. وبهذا البيان يندفع الإشكال بأنّ الأمانة لا تفيد اليقين.

الإشكال عليه

وهذا الطريق وإن كان أمتن، لكن يرد عليه: أن الدليل أخصّ من المدعى. إنّ المدعى إفادة جميع الأمارات لليقين تعبداً، وأنّها تقوم مقام اليقين الوجداني، لكنّ ما ذكر إنّما يتم في البيّنة وخبر الواحد. وأمّا في «أماريّة اليد» على الملكيّة فلا، وذلك، لأنّ احتمال الخلاف قد أُلغى في البيّنة، أمّا في «اليد» فهو محفوظ كما في الرواية: «لعله سرقه». وكذلك: يترتب الأثر على إخبار المرأة بأنّها خليّة، لكنّ احتمال الخلاف موجود عقلاً، وكذا في إخبارها عن الحيض والعدّة.

إذن، نحتاج إلى دليل عام يشمل جميع الأمارات، فنقول:

طريقان آخران

يمكن حلّ المشكلة بطريقتين آخرين:

أحدهما:

وهو يبتني على ثلاثة أمور:

الأول: إنه يعتبر في الشهادة العلم.

والثاني: إنّ الأمارات تتقدّم على الإستصحاب، سواء كان أصلاً كما هو الحق أو أمارّة كما ذهب

إليه المحقّق الخوئي.

والثالث: إنه تجوز الشهادة بناءً على الإستصحاب كما في صحيحة معاوية بن وهب،^(١) حيث

أجاز الإمام عليه السّلام الشهادة بكون الغلام الأبق عبداً مملوكاً لفلان، إستناداً إلى كونه ملكاً له

سابقاً، مع احتمال أنه قد باعه أو وهبه أو أعتقه.

وبالجمع بين هذه الأمور يظهر: أنّ الإستصحاب يقوم مقام العلم بإلغاء احتمال الخلاف فيه،

فإن كان أصلاً، فالأمارات بالألويّة، وإن كان أمارّة - وهو أمارّة ضعيفة - فسائر الأمارات بالألويّة.

الثاني:

إنّ دليل الإستصحاب يشتمل على صدر وذيل، وقد أخذ «اليقين» في كليهما. قال عليه

السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر». ففيه يقين ناقض ويقين منقوض، ولا ترفع

اليقين إلا باليقين.

ولكن عندنا موارد كثيرة في الشريعة قد رفعت اليد فيها عن اليقين السابق بالأمارّة مع عدم كونها

مفيدةً لليقين، مثلاً:

(١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٣٣٦، الباب ١٧ من أبواب كتاب الشهادات، الرقم ٢.

الأصل في اللّحوم عدم التذكية، ومع ذلك ترفع اليد عنه بيد المسلم.
وسوق المسلمين - وفيه المؤمن وغير المؤمن، والعاقل والفاسق - من الأمارات، ترفع اليد به عن
أصالة عدم التذكية، فكان ناقضاً - كاليد - لإستصحاب عدم التذكية.
وقول الحجّام أمارة على طهارة الموضوع، سواء كان ثقةً أو لا، وبذلك ترفع اليد عن إستصحاب
نجاسته بالحجامة، مع أنّ الشارع قال: بل انقضه بيقين آخر.
والحاصل: إنّ الأمارة تقوم مقام اليقين، سواءً الناقض أو المنقوض، فالإشكال مندفع.

المقام الثاني في موارد الأصول:

إذا حكمنا بطهارة الشيء إستناداً إلى قاعدة الطهارة مثلاً، ثم شككنا في بقائها، فهل يمكن
الحكم ببقائها في الزمان اللاحق بالإستصحاب؟
فيه ثلاثة أقوال:
١ - جريان الإستصحاب مطلقاً.
٢ - عدم جريانه مطلقاً.
٣ - التفصيل. ذهب إليه السيّد الخوئي^(١) تبعاً للميرزا. وتوضيحه:

توضيح التفصيل

(١) مصباح الأصول ٣ / ١١٩.

تارةً: يكون مؤدّى الأصل بنحو يتكفّل بقاء الحكم وإستمراره في جميع

الأزمنة، فلا يجري الإستصحاب، لأنّ المفروض تكفّل قاعدة الطهارة - مثلاً - بقاء الحكم بطهارة الشيء مع جميع الأزمنة - لا في الزمان الأوّل فقط - حتّى لو شك في ملاقاته للنجاسة فيما بعد.

وكذا لو حكم بحليّة الشيء بمقتضى: «كلّ شيء لك حلال»، فإنّه يفيد حليّة الشيء في جميع

الأزمنة، فلا معنى للتمسك بالإستصحاب حينئذ.

وكذا لو حكم بطهارة الشيء وحليّته بمقتضى الإستصحاب، ثمّ شكّ في بقاء الحليّة أو الطهارة

في الزمان اللاحق.

وأخرى: لا يكون متكفّلاً للحكم كذلك، كما لو غُسل الثوب المتنجّس بماء مشكوك الطهارة

والنجاسة، فإنّ مقتضى الأصل في الثوب بقاء النجاسة السابقة، ومقتضى قاعدة الطهارة في الماء هو

طهارته، لكنّ الإستصحاب مقدّم على القاعدة، لكونه أصلاً محرزاً والقاعدة ليست بأصل محرز.

إلا أنّ الشك في بقاء نجاسة الثوب مسبّب على الشك في طهارة الماء، وحينئذ، تتقدّم القاعدة

على الإستصحاب بالحكومة، لأنّه مع جريان القاعدة في الماء يكون محكوماً بالطهارة، فيكون الثوب

مغسولاً بالماء الطاهر شرعاً فهو طاهر.

ومن المعلوم أنّ هذا الماء قد تسبّب في طهارة الثوب حدوثاً فقط، فيحتاج إلى الإستصحاب

للزمان اللاحق، لأنّه لما غُسل هذا الثوب وأصبح طاهراً، ثمّ وقع الشك في طهارته باحتمال ملاقاته

للنجاسة مثلاً، فإنّ قاعدة الطهارة لا تتكفّل طهارته، بل المرجع لها حينئذ هو الإستصحاب. بخلاف

القسم الأوّل، حيث كانت القاعدة مفيدة للطهارة في الزمان اللاحق وكلّ الأزمنة.

هذا هو التفصيل.

الإشكال عليه

وفيه: إنّ الرفع للطهارة الواقعيّة هو النجاسة الواقعيّة لا المحتملة، فضلاً عن الطهارة الظاهريّة، لكنّ الطهارة الظاهريّة تجتمع مع النجاسة الواقعيّة، وإنّما يرفعها العلم بالنجاسة، قال عليه السّلام: «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر». فالعلم هو الرفع للطهارة الظاهريّة في مقام الإثبات، ولا يرفعها ثبوتاً إلاّ العلم كذلك. ومن هنا نقول:

لما غسل الثوب بالماء المحكوم بالطهارة بحسب القاعدة وطهر بذلك، لم تكن طهارته واقعيّة بل هي ظاهريّة - لاحتمال نجاسة الماء - ، والطهارة الظاهريّة لا ترفع مع احتمال النجاسة، فتكون القاعدة المفيدة للطهارة الظاهريّة في الثوب متكفّلةً لبقاء الطهارة فيه.

فالتفصيل المذكور غير تام.

التنبيه الثالث

في إستصحاب الكلّي

إنّ حقيقة الإستصحاب هو إبقاء المتيقّن عملاً، أي الجري العملي عليه في ظرف الشك في

بقائه.

والمتيقّن قد يكون (الموضوع) وقد يكون (الحكم).

وكلُّ منهما، قد يكون (الفرد) وقد يكون (الكلّي).

و(الفرد) قد يكون معيّناً وقد يكون مرّداً.

و(الكلّي) قد يكون كلياً طبيعياً كالإنسان، وقد يكون كلياً اعتبارياً كالوجوب والحرمة، وقد يكون

كلياً إنتزاعياً كعنوان الأبيض والأسود، لأن الموجود حقيقةً هو الجسم والبياض، وينتزع من ذلك

عنوان الأبيض مثلاً.

أقسام الكلّي

ثمّ إنّ المتيقّن الكلّي الذي يُشك في بقائه على خمسة أقسام:

الأول - اليقين بوجود فرد والشك في بقاء الفرد. ويلتزم هذا اليقين أو

الشك اليقين والشك في الكلّي، لأن وجود الكلّي إنّما هو بوجود فرد، فاليقين بالفرد يلزم اليقين بالكلّي، والشك في بقاءه يستلزم الشك في بقاء الكلّي.

الثاني - أن يكون الفرد الموجود مردّداً بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، فيكون هذا التردّد

منشأً للشك في بقاء الكلّي، فتتم أركان الإستصحاب في الكلّي. كما لو تيقّن بالحدث وتردّد بين الحدث الصغير والكبير، فإذا توضّأ يكون الصغير زائلاً يقيناً، أمّا لو كان الكبير فهو باق يقيناً.

الثالث والرابع - أن يكون على يقين من حدوث الفرد ومن زواله، ويحتمل حدوث فرد آخر مع

زوال الأوّل. وحدث الآخر، تارة: يكون مقارناً لحدث الأوّل، فيقع اليقين بوجود الكلّي والشك في بقاءه. وهذا هو القسم الأوّل من الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي. وأخرى: يكون مقارناً لزوال الأوّل. وهذا هو القسم الثاني من الثالث من أقسام الكلّي.

والخامس - هو: إستصحاب الكلّي في الحقائق المشكّكة، كالعدالة والاجتهاد ونحوهما.

وهناك قسم **سادس**، سيأتي ذكره.

ثمّ إنّّه قد ذكرنا بأنّ الفرد المستصحب، تارة: معيّن، وأخرى: مردّد.

رأي صاحب العروة في الفرد المرّد

فإن كان معيّنًا، فلا كلام في جريان الإستصحاب فيه. وأمّا إن كان مردّدًا، فقد ذهب السيّد اليزدي

إلى جريان الإستصحاب، لاجتماع أركان الإستصحاب فيه،

وقد وقع موقع البحث والإشكال بين المتأخّرين عنه. وللبحث أهميّة وأثار عمليّة كبيرة كما سيظهر.

وقد ذكر السيّد هذا المبني في حاشية المكاسب، وفي كتاب الوقف له.

أما في الحاشية،^(١) فقد ذكر الشيخ في المعاطاة وأنها تفيد الملك اللازم أو الجائر: لو فسخ أحد الطرفين المعاملة، وشك في بقاء الملكية للآخر وعدم بقائها، يكون المورد من قبيل دوران الأمر بين مقطوع الزوال - وهو ما إذا كانت الملكية جائزة - ومقطوع البقاء، وهو ما إذا كانت لازمة. فذهب الشيخ إلى جريان إستصحاب الملكية.

فقال السيّد: بأنّ هذا الإستصحاب من قبيل القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، والشك في بقاء كلي الملكية مسبّب عن الشك في بقاء الملكية اللازمة، وإذا جرى الأصل في السبب لم يجر في المسبّب. فإذن، لا يجري إستصحاب الكلّي.

ثمّ اختار السيّد جريان الإستصحاب - في جميع الموارد من هذا القبيل - في «أحد الأمرين» من غير حاجة إلى إجرائه في الكلّي، لأنّ أركان الإستصحاب في نفس الفرد المرّد بين الزائل والباقي تامّة، إذ اليقين بالحدوث موجود، كما في مسألة اليقين بالحدث قبل الوضوء، والشك أيضاً موجود، وهو حاصل بعد الوضوء، لأنّ الواقع غير خال من أحد الأمرين، فإمّا الحدث هو الصغير أو الكبير، وإنّما تردّد هو في علمنا لا في الواقع، وأمّا الأثر، فهو مترتب كما لا يخفى. فالأركان تامّة.

وفي كتاب الوقف، في مسألة ما إذا كان الموقوف عليه هو «أحدهما» كما إذا أوقف على أحد الفقيهين مثلاً، حيث ذهب البعض إلى البطلان، لكون الملكية لا تقوم بالفرد المرّد كما لا تقوم العوارض كالبياض والسواد على أحد الجسمين. فقال السيّد بالفرق بين الملكية والعوارض، لكونها موجودة في الخارج وإن في الموضوع، أمّا الملكية فهي أمر إعتباري، والأمر الإعتباري تدور مدار كيفية إعتبار المعتر لها، ولا مانع عن أن يعتبر الواقف ملكية داره لأحد الفقيهين.^(٢)

(١) حاشية المكاسب: ٧٣.

(٢) ملحقات العروة الوثقى: ٢٠٩.

إشكال المحقق النائبي

وقد أورد عليه المحقق النائبي: ^(١) بضرورة وحدة المتعلق لليقين والشك كما في النصوص: «من كان على يقين فشك»، فإن ظاهره أن يشك فيما يتقن به، وهذا هو المقوم للإستصحاب، وهو غير متحقق في الفرد المردد، لأنّ اليقين بالحدوث فيه موجود، أمّا الشك في بقاءه فلا، لأنّه بعد تحقّق أحد الفردين ليس المشكوك فيه نفس المتيقن سابقاً، كما لا يخفى.

دفاع المحقق العراقي

وقد دافع المحقق العراقي ^(٢) عن رأي السيّد بدفع إشكال الميرزا نقضاً وحلاً. فقال ما حاصله: أمّا نقضاً، فبأنّ هذا الإشكال يرد عليكم في جميع موارد القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، لأنّ نسبة الكلّي إلى أفراده ليس نسبة الأب الواحد إلى أبنائه بل نسبة الآباء إلى الأبناء، فقولهم: «إنّ الطبيعي موجود بوجود أفراد» بمعنى أنّ الطبيعي يتعدّد بعدد الأفراد، فالإنسان الموجود مع زيد غير الإنسان الموجود مع عمرو. وعليه، فالذي حصل التيقن به في القسم الثاني هو أحد الحصّتين، كما إذا تيقن بالحدث وتردد بين الأصغر والأكبر، فلما توضّأ دار أمر الحدث بين المرتفع وهو الأصغر والباقي وهو الأكبر، فكان متعلق الشك غير متعلق اليقين.

وأما حلاً، فإن «اليقين» و«الشك» من المفاهيم الإضافيّة. وكلّ مفهوم إضافي فإنّه لا يتجاوز عن متعلقه. وعلى هذا، فإنّه لما تعلق اليقين ب«الحدث» وهو جامع بين الأصغر والأكبر، فإنّه لا يتجاوز إليهما، وبعد الوضوء، يقع الشك في بقاء نفس الحدث، في أنّه إن كان هو الأصغر فقد يرتفع، وإن كان

(١) أجود التقريرات ٤ / ٩٠.

(٢) فوائد الأصول ٤ / ٤١٣ - ٤١٤، الهامش.

هو الأكبر فهو باق، والمفروض أنّ الشك لا يتجاوز عن متعلّقه، فكان متعلّق الشكّ نفس متعلّق اليقين، وحينئذ، يجري الإستصحاب، ويتمّ ما ذهب إليه السيّد.

التحقيق

أفاد شيخنا الأستاذ دام بقاءه وسيّدنا الأستاذ رحمه الله ما حاصله: عدم تماميّة أركان الإستصحاب في الفرد المرّد، فكلام السيّد ودفاع العراقي عنه في الإشكال على الميرزا، مردود. وذلك: لأنّه يعتبر في الإستصحاب وحدة القضيتين كما هو معلوم، وهذه غير حاصلّة في الفرد المرّد، لأنّ القضية المتيقّنة هي: إنّ الواجب يقيناً ظهر يوم الجمعة صلاة واحدة، لكنّها مرّددة بين الظهر والجمعة. هذا حدوثاً. وأمّا بقاء، فيلزم أن يكون ذلك نفسه متعلّق الشك حتّى يتم الإستصحاب. ومن المعلوم أنّه إذا صلّى الظهر - مثلاً - لا يكون مرّدداً بين الفردين، وإنّما الشك في وجوب الجمعة عليه وعدم وجوبها، فاختلف الموضوع في القضيتين، فلا يجري الإستصحاب.

وكذا الحال في مثال الحدث.

وعلى الجملة، فإنّ مورد التعلّب الإستصحابي لا يمكن أن يكون الفرد المرّد، لأنّ الفرد المرّد لا ذات له ولا وجود، ولا يمكن أن يكون المفهوم المرّد، لأنّ المفهوم المرّد ليس بموضوع لأثر، ولا يمكن أن يكون الجامع الإنتزاعي، بأن يتعلّق اليقين بنجاسة أحد الإناءين أو وجوب إحدى الصّلاتين، ثمّ يستصحب الجامع بعد الإتيان بصلاة أو خروج فرد من الإناءين من طرف الإبتلاء مثلاً. ووجه عدم الإمكان:

أولاً: إختلاف الموضوع في القضيتين، كما هو واضح.

وثانياً: عدم ترتب الأثر الشرعي في الفقه على الجامع الانتزاعي في مورد من الموارد، بل الموضوع ذو الأثر هو إما الخصوصية وإما الجامع الحقيقي.

الكلام في إستصحاب الكلّي

وبعد الفراغ عن الكلام حول دعوى جريان الإستصحاب في الفرد المرّد، نشرع في البحث

ونقول:

القسم الأوّل

قالوا: لا كلام ولا إشكال في جريان الإستصحاب في القسم الأوّل من أقسام الكلّي، وذلك، لتماميّة الأركان فيه، فإنّه لو تيقّن بوجود الفرد، ثم شك في بقاء فرد، فإنّه مع اليقين بالوجود حصل اليقين بوجود الكلّي، فلو شك بعد ذلك في وجود فرد من الكلّي وعدم وجوده، إستصحب بقاء الكلّي.

ولكن يمكن أن يقال بوجود الإشكال في هذا القسم، لأنّ المفروض أن وجود الكلّي بوجود الفرد، وأنّ الأثر يترتب على وجود الموضوع لا مفهومه، فكيف تتمّ الأركان في الفرد وفي الكلّي معاً؟ وأيضاً: سيأتي في القسم الثاني أنّ منشأ الشك في بقاء الكلّي هو الشك في حدوث الفرد الطويل، ومعنى ذلك: أنّ الشك في بقاء الكلّي ناشئ دائماً من الشك في الفرد، فهو من قبيل الشك السببي والمسببي، وقد تقرّر تقدّم الأصل في السبب.

لكن هذا الإشكال في القسم الأوّل يندفع باندفاعه في القسم الثاني كما سيأتي.

القسم الثاني

وهو ما إذا دار أمر الفرد بين الزائل والباقي. وهذا القسم جار في الموضوعات والأحكام بلا فرق، ومع الشك في المقتضي وفي الرفع.

مثال الحكم: ما لو تعلق الوجوب إمّا بصلاة الظهر وإمّا صلاة الجمعة. لكن وقت صلاة الجمعة مضيق ووقت صلاة الظهر موسّع. فلما إنقضى وقت الجمعة يقع الشكّ بأنّه إن كان الواجب الجمعة فقد سقط، وإن كان الظهر، فهو باق. هذا مثال الحكم.

ومثال الموضوع هو الحدث. فلو كان عالماً بالحدث ثمّ توضّأ، فإنّه يشكّ في بقاء الحدث، ويتردّد أمره بين الصغير والكبير - والمفروض عدم الحالة السابقة لأحدهما - فإن كان الصغير، فقد زال وإن كان الكبير، فهو باق.

ومثال الشك في المقتضي: ما لو تيقن بحدوث الزوجية، ثمّ بعد الشهر دار أمرها بين الإنقطاع والدوام، لأنّه إن كانت منقطعة فقد زالت، وإن كانت دائمة فهي باقية.

هذا، ولا يخفى أنّه يعتبر في التعبد الإستصحابي وجود الأثر وأن يترتب على نفس المتعبد به لا على غيره، سواء كان ذلك الغير هو اللازم أو الملزوم أو الملازم، وسواء كان المتعبد به هو الفرد أو الكلّي، وإن كان وجودهما واحداً.

إنّه في إستصحاب الحدث أثر يترتب على الكلّي كحرمة مسّ الكتاب، وأثر يترتب على الحدث الصغير كوجوب الوضوء، وأثر على الكبير كوجوب الغسل، فإذا كان المستصحب هو كلّي الحدث، فلا بدّ من تمامية الأركان في هذا المستصحب، وإن كان بقاؤه ملازماً للجنازة ووجوب الغسل.

وإذ ظهر موضوع البحث في القسم الثاني، سواء في الشبهة الحكمية أو الموضوعية، فإنّه يقع الكلام في كلتا جهتي وجود المقتضي وعدم المانع.

أمّا بالنسبة إلى جهة الإقتضاء، فلا ريب في تماميته، لتمامية الأركان.

إنّما الكلام في جهة المانع. ففيها إشكالات ثلاث:

الإشكال الأوّل

إنّ الكلّي المستصحب يتردّد أمره بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، فالموضوع غير متحقّق على التحقيق، وإن كان المقتضي لجريان الإستصحاب تامّاً كما تقدّم.

توضيحه: إنّ وجود الكلّي هو بوجود الفرد، فوجوده بالعرض ووجود الفرد بالذات، فإذا اختلّت الأركان في الفرد إستحال تماميتها في الكلّي، والمفروض أنّ أمر الفرد مردّد بين مقطوع الزوال فيما إذا كان الحدث صغيراً، ومقطوع البقاء فيما إذا كان كبيراً. إذن، لا تتمّ الأركان في كلّي الحدث.

الجواب

ويظهر من كلام الآشتياني^(١) أنّ الشيخ أحال هذا الأمر في مجلس الدرس إلى العرف، بأنّ أهل العرف يرون الشك في بقاء كلّي الحدث بعد الموضوع. وإن كان الإشكال وارداً بالدقّة العقليّة، فالأركان بالنظر العرفي تامّة، ونظر العرف هو الملاك في الإستصحاب، لأنّ الخطابات الشرعيّة ملقاة إليهم.

وفيه:

إنّه يتوقّف على المغايرة بين نظر العرف والنظر العقلي، فكلاهما يرى وجود الكلّي بوجود الفرد، والإشكال باق.

ويستفاد من كلمات بعض المحقّقين، بأنّ الإشكال المزبور مبنيّ على القول بانتزاعيّة الكلّي من الفرد. لأنّ كلّ أمر منتزع فهو تابع لمنشأ الإنتزاع، فإذا تردّد المنشأ بين الزائل والباقي فالمنتزع كذلك. وأمّا بناءً على عدم إنتزاع الكلّي من الفرد، فلا يرد الإشكال.

وفيه:

إنه وارد حتى على القول بعدم الإنتزاع كما هو الحق، فإن الكلي موجود بعين وجود الفرد، فكيف

يعقل تردّد الفرد وعدم تردّد الكلي؟

التحقيق

أن يقال: إن وجود الكلي عين وجود الفرد، بمعنى أنه إن لوحظ الإنسان لا مع المشخصات كان الكلي، وإن لوحظ مع المشخصات كان زيد. فالمهم هو لحاظ أمارات التشخص وعدم لحاظها، فيصحّ - حقيقةً عقلاً وعرفاً - أن يشار إلى الفرد فيقال هذا زيد، وأن يقال: هذا إنسان، وإن كان الموجود خارجاً هو الفرد. وحينئذ، فكما يمكن تعلق اليقين بالفرد بالإضافة إلى خصوصية من الزمان والمكان وغير ذلك، وتعلق الشك به بالإضافة إلى خصوصية أخرى، فزيدٌ - مثلاً - الذي حصل اليقين بمكان قتله يحصل الشك في زمان قتله، وهذا أمر واقع. كذلك الحال في زيد بلحاظ الفردية والكلية، فيكون لوجوده في الخارج إضافة إلى الفرد، وهو من هذا الحيز إمّا زائل وإمّا باق، وإضافة إلى الطبيعة، ويكون من هذا الحيز مشكوك الزوال والبقاء.

وبهذا البيان يتم الإستصحاب في القسم الثاني. ومثاله المعروف هو الحيوان المرّد بين البعوضة والفيل، فإنه يحصل اليقين بوجود الحيوان في الدار، ويتردّد أمره بين هذا وذاك، وبعد أيام يقع الشك في البقاء، فإن كان بعوضةً فهي ميتة، لأنها لا تعيش هذه الأيام، وإن كان هو الفيل، فهو باق على قيد الحياة، فيستصحب بقاء الحيوان.

الإشكال الثاني

إنّ الشك في بقاء كلي الحدث - مثلاً - مسبّب عن الشك في حدوث الحدث الكبير، لأنّ المفروض أنه قد توفّر وارتفع الشك بالنسبة إلى الحدث الصغير، فلولا احتمال حدوث الكبير لم يشك

في عدم بقاء الكلّي، فإذا إستصحب عدم حدوث الكبير كان حاكماً على إستصحاب الكلّي ورافعاً للشك في بقاءه، فلا مجال لجريان إستصحاب الكلّي.

وجوه الجواب

أجاب في الكفاية بثلاثة وجوه: (١)

الوجه الأول:

إنّ الشك في بقاء كلّي الحدث في المثال ليس مسبباً عن الشك في حدوث الحدث الكبير، بل هو مسبب عن أنّ الحدث المتيقن حدوثه هل تحقّق في ضمن الفرد المتيقن بقاءه - وهو الكبير - بعد الوضوء، أو في ضمن الفرد المتيقن إرتفاعه بالوضوء وهو الصغير. وأصالة عدم تحقّقه في ضمن الكبير لا تجري، إذ لم يكن زماناً قد حصل ذلك حتّى يستصحب، بل الحدث الكلّي متحقّق من أول الأمر إمّا في ضمن هذا الفرد أو ذلك.

الإشكال عليه

وأشكل عليه السيّد الخوئي بقوله: وفيه بناءً على ما هو الحق من صحّة جريان إستصحاب العدم الأزلي كما إختاره هو أيضاً. إنّه لا مانع من جريان إستصحاب عدم تحقّقه في الفرد المحتمل بقاءه، وهذا المقدار يكفي في المقام،

لأن المفروض أنّه على تقدير حدوثه في ضمن الفرد الآخر قد إرتفع وجداناً. (٢)

أقول:

(١) كفاية الأصول: ٤٠٦.

(٢) مباني الإستنباط: ١٠١.

الأقوال في إستصحاب العدم الأزلي مختلفة. فالميززا منكر مطلقاً. والقائلون بالجريان منهم من يقول بجريانه في الأوصاف كقرشيّة المرأة، ومنهم من يقول بجريانه في الذاتيات مثل كلبية الكلب، كالسيد الخوي. وصاحب الكفاية المنكر لجريانه في الأوصاف منكرٌ لجريانه في الذاتيات بالأولوية. فالإشكال عليه إنّما يتوجّه بناءً على القول بجريان إستصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية، فهو مبني.

الوجه الثاني:

إن بقاء الحدث الكلّي في المثال ليس مسبباً عن حدوث الفرد الكبير بل هو عين بقائه.

الإشكال عليه

وأشكل السيد الخوي في هذا الجواب بأنه مؤكّد للإشكال، لأن إستصحاب عدم حدوث الفرد الكبير لو كان حاكماً على إستصحاب الكلّي على تقدير كون بقائه مسبباً عن حدوثه، فهو أولى بالحكومة على تقدير كون بقائه عين بقاء الفرد.

أقول:

قد ذكرنا سابقاً أنّه وإن كان الكلّي عين الفرد إلا أنّ لهذا الوجود إضافتين، إضافة إلى الطبيعة وإضافة إلى الفرد، ولكلّ من الإضافتين حكم. مثلاً: كان في الدار زيد أو بكر، فإن كان زيد هو الموجود سابقاً فقد خرج يقيناً، وإن كان بكرًا فهو في الدار يقيناً، ولكننا نشك فيما بعد في أصل وجود الإنسان في الدار، وهذا الشك وجداني، مع أنّ الإنسانيّة قائمة بزيد وقد خرج أبو بكر وهو موجود، إذن، مع تحقّق القطع بالنسبة إلى الفردين يصحّ الشك في بقاء الطبيعي في الدار.

ولكن مراد المحقق الخراساني هنا أنه وإن كان يوجد إضافتان إلا أنه لا سببية ومسببية،
فدعوى الحكومة باطلة. وعلى هذا، فلا يرد عليه الإشكال.

الوجه الثالث:

قال: 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.
أقول:

وقد وافقه على هذا الجواب السيد الخوئي وغيره. وتوضيحه:
إنه يعتبر في حكومة الأصل السببي ثلاثة أمور: أحدها: السببية. والثاني: أن تكون السببية
شرعية لا عقلية. والثالث: أن يرفع الأصل في السبب موضوع الأصل في المسبب، أي الشك.
والمثال المعروف لحكومة الأصل السببي هو غسل الثوب بالماء المشكوك في طهارته.
يقول هنا: إنه أولاً: لا سببية. وثانياً: لو سلمنا، فإن السببية هنا عقلية لا شرعية، لأننا لما نشك
في بقاء وارتفاع الكلي، وأن طبيعي الحدث باق بعد الوضوء أو لا، فإن ترتب عدم كلي الحدث على عدم
الفرد، أو ترتب وجوده على وجود الفرد، ليس ترتباً شرعياً بل هو عقلي.
وحاصل هذا الجواب هو عدم وجود المقتضي لجريان الأصل السببي.

جواب الميرزا عن الإشكال

وأجاب الميرزا: ^(١) بأنَّ حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي فرعٌ لجريان الأصل السببي، ولكنّه لا يجري لابتلائه بالمعارض، لأنَّ أصالة عدم حدوث الحدث الكبير معارضة بأصالة عدم حدوث الحدث الصغير، فيبقى الأصل المسببي - وهو أصالة عدم حدوث الكلّي - بلا معارض. وحاصل هذا الجواب: وجود المانع عن جريان الأصل السببي.

الإشكال عليه

وأورد عليه السيّد الخوئي بما حاصله: ^(٢) إنّ من موارد إستصحاب الكلّي ما يكون لكلّ من الفردين أثره الخاصّ به، ويكون للكلّي أيضاً أثره. فكلّي الحدث أثره عدم جواز مسّ الكتاب، والحدث الصغير أثره وجوب الوضوء للصلاة، والكبير أثره وجوب الغسل لها. ولا بدّ لترتيب كلّ أثر من تماميّة أركان الإستصحاب في المستصحب، ولكنّ الأصل في الكلّي غير جار هنا، لأنّ للمكلف علماً إجمالياً بتحقيق أحد الحدثين منه، فلو توضّأ واغتسل معاً جاز له مسّ كتابة القرآن، ويكون التمسك بأصالة عدم كلّي الحدث لغواً، فلا يجري هذا الإستصحاب ليقع التعارض.

ومن الموارد ما لا يكون لكلّ من الفردين أثر، بل يكون للكبير فقط، كما لو تردّدت النجاسة في الثوب بين البول فيغسل مرّتين، وبين الدم فلا يجب تعدّد الغسل، فلو غسل مرّةً يشك في زوال النجاسة وبقائها، لأنّه إن كان الدم فقد زال وإن كان البول فلا، ولكن لا يجري إستصحاب كلّي النجاسة، لأنّ الشك في بقاء النجاسة وإرتفاعها مسبّب عن الشك في حدوث البول - أو: كون الحادث بولاً، فيعود الأمر إلى جريان إستصحاب عدم الأذلي، أي أصالة عدم بوليّة هذا البول أزلاً، ويكون

(١) أجود التقريرات ٤ / ٩٢، فوائد الأصول ٤ / ٤١٨.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ١٢٧.

حاكماً على إستصحاب كَلِّي النجاسة، ومعه لا يجري أصالة عدم كونه دماً ليعارض، وإنما لا يجري لعدم الأثر.

وذلك، لأن الغسل مرةً قد تحقّق، فإن كان البلل بولاً، وجب الغسل مرّةً أُخرى. وإن كان غيره، فلا يجب، فإذن، يجب الغسل مرّةً أُخرى بمقتضى هذا العلم الإجمالي، ولا أثر للإستصحاب. وتلخّص، بطلان جواب الميرزا عن طريق المعارضة.

النظر في هذا الإشكال

ويرد على السيّد الخوئي نقضاً وحلاً.

أما نقضاً: فقد تقدّم منه - في التنبيه الثامن من تنبيهات الإشتغال - أن إستصحاب عدم الفرد القصير حدوثاً يعارض إستصحاب عدم حدوث الطويل ويتساقطان، ويجري إستصحاب الكَلِّي. وأيضاً: إذا كان إستصحاب الكَلِّي لغواً في صورة وجود العلم الإجمالي، وكان إستصحاب عدم الفرد الطويل - في الصّورة الثانية - حاكماً على إستصحاب الكَلِّي، فأين يجري إستصحاب الكَلِّي؟ وأما حلاً: فإن دعوى اللغوية مردودة. وتوضيح ذلك: إنّ الأصل المحكوم - مع وجود الأصل الحاكم - لا يجري، لأنّه رافع لموضوع المحكوم إمّا وجداناً وإمّا تعبداً، وإن كان الأصلان متّحدين في الأثر، كاستصحاب الطهارة وقاعدة الطهارة، إذ التحقيق أنّه مع وجود إستصحاب الطهارة لا تجري القاعدة، لأنّه أصل محرر ومعه لا شك حتّى تجري قاعدة الطهارة.

وفيما نحن فيه: إنّ العلم الإجمالي بوجود إحدى الصّلاتين من الجمعة والظهر مبنيّ على قاعدة الإشتغال، ولذا لمّا صلّى الجمعة وشك في فراغ الذمّة وجب عليه الظهر، لأنّ الإشتغال اليقيني

يقتضي البراءة اليقينية. فكان العلم الإجمالي راجعاً إلى قاعدة الإشتغال. ومن المعلوم أنّ القاعدة المزبورة - كغيرها من الأحكام العقلية - معلقة على عدم مجيء الحكم من الشارع.

وحينئذ نقول: قولكم بلغوية إستصحاب الكلّي لوجود العلم الإجمالي مردود، بأنّ الإستصحاب جار، لأنّه حكم شرعي مقدّم على الحكم العقلي ورافع لموضوعه.

وبشهد بذلك: أنّه كما يتمسك في موارد الشك في التكليف بقاعدة قبح العقاب بلا بيان - لعدم البيان الشرعي - كذلك يجوز التمسك باستصحاب عدم البيان على التكليف من ناحية الشارع، ويكون مقدّماً على القاعدة المزبورة.

خلاصة الكلام

ويتلخّص الكلام في القسم الثاني: إنّ الشك في بقاء الكلّي غير مسبّب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، بل هو مسبّب من أنّ الحادث هو الفرد القصير أو الطويل، هذا أولاً. وثانياً: لو سلّمنا أنّه من الشك السببي والمسببي، فإنّ الأصل في السبب غير جار، لكون السببية عقلية لا شرعية.

وثالثاً: لو تنزّلنا، فما ذكره الميرزا تام بعد دفع الإشكال عنه.

الشبهة العبائية

وهذه الشبهة طرحها السيّد حيدر الصّدر في بحث الميرزا في هذا المقام، ومجملها: إنّّه لو علم إجمالاً بنجاسة أحد أطراف العباءة، ثمّ غسل طرفها الأسفل مثلاً، فإنّ الطرف الأسفل يكون طاهراً بلا كلام، لكنّه لا يمنع من جريان كلّ النجاسة المعلوم حدوثها، لاحتتمال كونها في الطرف الأعلى. ثمّ لو لاقى شيء جميع أطراف العباءة، كان مقتضى جريان الإستصحاب في كلّ النجاسة هو الحكم بنجاسة

الملاقي، مع أنّ الحكم المذكور باطل بالضرورة، لوضوح أنّ ملاقاته الطرف الأسفل لا أثر لها لكونه طاهراً بالغسل، والطرف الأعلى وإن كان محتمل النجاسة إلاّ أنّه لا يؤثّر في نجاسة الملاقي، لما تقرّر عندهم من أنّ ملاقاته بعض

أطراف الشبهة المحصورة لا توجب نجاسة الملاقي.

وعليه، فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن القول باستصحاب الكلّي، أو الإلتزام بنجاسة ما لاقى بعض أطراف الشبهة المحصورة.

جواب المحقّق النائبي

وقد أجاب المحقّق الميرزا عن هذه الشبهة بوجهين:

الأوّل: ما ذكره في الدورة الأولى، وهذا نصّ كلامه: لا يخفى عليك أنّ محلّ الكلام في إستصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان نفس المتيقّن السابق بهويّته وحقيقته مردّداً بين ما هو مقطوع الإرتفاع وما هو مقطوع البقاء. وأمّا إذا كان الإجمال والترديد في محلّ المتيقّن وموضوعه لا في نفسه وهويّته، فهذا لا يكون من إستصحاب الكلّي، بل يكون كاستصحاب الفرد المرّدّد الذي قد تقدّم المنع عن جريان الإستصحاب فيه عند إرتفاع أحد فردي الترديد.

فلو علم بوجود الحيوان الخاصّ في الدار، وتردّد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربي، ثمّ إنهدم الجانب الغربي وإحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه. أو علم بوجود درهم خاصّ لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثمّ ضاع أحد الدراهم، وإحتمل أن يكون هو درهم زيد. أو علم بإصابة العباء نجاسة خاصّة وتردّد محلّها بين كونها في الطرف الأسفل أو الأعلى ثمّ طهر طرفها الأسفل، ففي جميع هذه الأمثلة إستصحاب بقاء المتيقّن لا يجري؛ ولا يكون من الإستصحاب

الكلي، لأنّ المتيقن السابق أمر جزئي حقيقي لا ترديد فيه، وإنّما التردد في المحلّ والموضوع، فهو أشبه باستصحاب الفرد المرّد عند إرتفاع أحد فردي التردد، وليس من الإستصحاب الكلي. ومنه يظهر الجواب عن الشبهة العبائيّة المشهورة.^(١)

أقول:

وجواب هذا الوجه واضح كما ذكرنا، لعدم المانع من جريان الإستصحاب في نفس الفرد المتيقن وجوده سابقاً، فحياة زيد - مثلاً - متيقنٌ بها سابقاً، ولمّا شك في بقائها وعدم بقائها لإحتمال كونه في الجانب الغربي المنهدم، يمكن إستصحابها لتمامية أركان الإستصحاب بالنسبة إليها. وعلى الجملة، فإنّه وإن كان الإستصحاب غير جار في الكلي، لكنّه يجري في الموارد المذكورة. والثاني: ما ذكره في الدّورة الثانية، وهذا نصّه:

التحقيق عدم جريان إستصحاب النجاسة في المثال أصلاً، لعدم أثر شرعي مترتب عليها، إذ عدم جواز الدخول في الصّلاة وأمثاله إنّما يترتب على نفس الشك بقاعدة الإشتغال، ولا يمكن التمسك بالإستصحاب في موردها. وأمّا نجاسة الملاقى، فهي مترتبة على أمرين:

أحدهما: إحراز الملاقاة. وثانيهما: إحراز نجاسة الملاقى. ومن المعلوم أن إستصحاب النجاسة الكليّة المرّددة بين الطرفين الأعلى والأسفل لا يثبت تحقّق

ملاقاة النجاسة الذي هو الموضوع لنجاسة الملاقى، والمفروض أن أحد طرفي العبء مقطوع الطّهارة والآخر مشكوك الطّهارة والنجاسة، فلا يحكم بنجاسة ملاقيهما.^(٢)

الإشكال عليه

(١) فوائد الأصول ٤ / ٤٢١ - ٤٢٢.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ٩٤.

فأورد عليه السيّد الخوئي: بأن موضوع نجاسة الملاقي - وهو الملاقاة ونجاسة الملاقي - محرز، غاية الأمر أن أحد جزئيه محرز بالوجدان وجزؤه الآخر بالأصل. وذلك، لأن جزءاً من العباءة كان نجساً على الفرض، وقد لاقاه الملاقي وجداناً، لفرض أنه لاقى جميع أجزائها، فإذا حكم بنجاسته بالإستصحاب ترتّب عليه نجاسة الملاقي لا محالة. نعم، لو كان المستصحب وجود النجاسة في العباءة لم يمكن إثبات الملاقاة بالإستصحاب، إلاّ أن المفروض جريان الإستصحاب في نجاسة الجزء الملاقي على واقعه من غير تمييز، وعليه، فلا وجه لإنكار ترتّب نجاسة الملاقي على جريان إستصحاب الكلّي.^(١)

نظر الأستاذ

قال شيخنا في الدوريتين: إنّ الجواب الثاني من الميرزا في غاية القوّة والمتانة، وقد أجاب عن إشكال السيّد الخوئي كما في مصباح الأصول، ثمّ قال:

إنّ الجواب الصّحيح عن الشبهة العبائية هو أن يقال: بأنّ المستصحب لا يخلو، إمّا أن يكون كلّ واحد من الطرفين على وجه التعيين، أو أحدهما لا على وجه التعيين. وعلى الثاني، إمّا أن يكون المستصحب هو الواحد المرّدّد أو يكون الأحد الإنتزاعي.

أما أن يكون الفرد المعين، فالمفروض أنّ أحد الطرفين من العباءة طاهر يقيناً بالّغسل، والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أوّل الأمر. فالإستصحاب غير جارٍ لا في هذا الطرف ولا في ذلك.

وأما الواحد المرّدّد بين الطرفين، فلا ماهيّة له ولا وجود.

وأما الأحد الإنتزاعي، فإنّ الأحد الإنتزاعي لا يتعلّق به شيء من الأحكام الوضعيّة من الطهارة والنجاسة والملكيّة والزوجيّة، ومورد البحث هو النجاسة، وهي لا تعرض الأحد الإنتزاعي.

(١) مباني الإستنباط: ١١٥.

وتلخص: عدم جريان إستصحاب كَلِّي النجاسة في مورد البحث، فالشبهة مندفة.

وهذا تمام الكلام في إستصحاب الكَلِّي القسم الثاني.

القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكَلِّي

وموضوع هذا القسم ما إذا كان الشك في بقاء الكَلِّي ناشئاً من إحتمال تحقق فرد آخر من الكَلِّي

وقيامه مقام الفرد الزائل. وصوره ثلاث:

الصورة الأولى

أن يكون الشك في بقاء الكَلِّي ناشئاً من إحتمال وجود الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد الأول،

بحيث يحتمل إجتماعهما في الوجود. كما إذا علم بوجود زيد في الدار، واحتمل وجود عمرو معه فيها،

ثم علم بخروج زيد من الدار.

الصورة الثانية

أن يكون الشك في بقاء الكَلِّي ناشئاً من إحتمال تحقق فرد آخر من الكَلِّي عند زوال الفرد الأول

الذي تيقن بوجوده، بحيث لا يحتمل إجتماعهما في الوجود. كما إذا علم بوجود زيد في الدار، ثم علم

بخروجه منها واحتمل دخول عمرو عند خروج زيد منها.

وهاتان الصورتان في الكَلِّي المتواطي.

الصورة الثالثة - وهي في الكَلِّي المشكك:

كأن يكون الشك في بقاء الكَلِّي ناشئاً من إحتمال حدوث مرتبة أخرى من مراتب الفرد المعلوم

عند ارتفاعها، كما إذا علم بوجود مرتبة شديدة من السواد ثم علم بارتفاع تلك المرتبة واحتمل قيام مرتبة

ضعيفة منه مقامها عند زوالها.

فهل يجري الإستصحاب؟ وجوه بل أقوال ثلاثة:

أحدها: الجريان مطلقاً.

والثاني: عدم الجريان مطلقاً.

والثالث: التفصيل.

الإتفاق على الجريان في الصّورة الثالثة

ذهب الشيخ^(١) إلى جريان الإستصحاب في الصّورة الثالثة، ووافق عليه المحققون. فيجري

الإستصحاب في الفرد وفي الكلّي، لوجود المقتضي وعدم المانع. وذلك: لأن أركان الإستصحاب من

اليقين السّابق والشك اللاحق متوقّرة، ووحدة الموضوع في القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوك فيها

متحقّقة، لأن وجود الكلّي في المرتبة الشديدة هو عين وجوده في المرتبة الضعيفة.

ومن فروع هذه الصّورة في الفقه:

ما إذا علم بوجود مرتبة قويّة من الشك الكثير، ثمّ علم بارتفاع تلك المرتبة واحتمل قيام مرتبة

ضعيفة من الشك مقامها عند إرتفاعها، فإنّه يصحّ له إستصحاب بقاء كلّي كثرة الشك، فلا تبطل

صلاته لو شك في الثنائيّة والثلاثيّة وفي الأوليين من الرباعيّة، لأن حكم كثير الشك هو عدم الإعتناء

بالشك.

وكما لو علم بوجود المرتبة الشديدة من ملكة الإستنباط عند زيد، ثمّ علم بزوال تلك المرتبة لكنّ

اليقين بأصل الملكة موجود.

وكما لو علم بعدالة زيد

(١) فرائد الأصول ٣ / ١٩٦.

الإختلاف في الصّورتين الأوليين

وأما في الصّورتين الأوليين، فقد وقع الخلاف على ثلاثة أقوال: ف قيل بالجريان فيهما، وقيل بعدم الجريان فيهما، وقيل بالجريان في الأولى دون الثانية.

رأي الشيخ

والثالث - وهو التفصيل - للشيخ قدّس سرّه. وقد استدلّ له: ^(١) بأنّه لما تحقّق الفرد المقطوع بزواله، حصل اليقين بوجود الكلّي في الدار، وبما أنّنا نحتمل وجود الفرد الآخر في الدار مقارنةً لزواله، فنحن في شك من بقاء الكلّي فيها. فتتمّ أركان الإستصحاب في الكلّي.

الإشكال عليه

وأشكل عليه نقضاً وحلاً.

أما نقضاً، فبأنّ لازم قول الشيخ بجريان إستصحاب الكلّي في الصّورة الأولى: هو عدم جواز الدخول في الصّلاة بالوضوء قبل الغسل لمن انتبه من نومه وإحتمل جنبته في النوم - لأنّ المعلوم إرتفاعه حينئذ هو حدث النوم فقط، وأما كلّ حدث، فيحتمل بقاؤه لاحتمال بقائه في ضمن الجنابة الحاصلة مقارنةً لحدث النوم - وهذا ما لا يقول به أحد.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال: بأنّ ظاهر الآية: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) ^(٢) هو وجوب الوضوء على المكلف إذا قام من نومه إلى الصّلاة، إلّا إذا كان جنباً فيجب عليه الغسل. فكان وجوب الوضوء مترتباً على أمر وجودي

(١) فرائد الأصول ٣ / ١٩٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ٦.

وهو الحدث الصغير، وأمر عدمي وهو الحدث الكبير. ونتيجة ذلك: عدم وجوب الوضوء إذا وجب الغسل بالجنابة، لأنّ التفصيل قاطع للشركة.

وفي المسألة المفروضة، يكون المكلف محرراً لموضوع وجوب الوضوء المركّب من الأمرين، أمّا الأوّل وهو النوم فبالوجدان، وأمّا الثاني فبالأصل، أي أصالة عدم تحقّق الجنابة، فلا يجب عليه إلاّ الوضوء. فالتنقض غير وارد.

وأما حالاً، فيرد على الشيخ أن لا وحدة للموضوع بين القضيتين حتى يجري الإستصحاب في الكلّي. وتوضيحه يتقوّم بمقدّمتين معلومتين:

الأولى: إنّ العلم بوجود الكلّي في الخارج معلول للعلم بوجود الفرد فيه.

والثانية: إنّ أفراد الكلّي متباينة في الوجود.

وفيما نحن فيه: لما علمنا بوجود زيد في الدار، فقد علمنا بوجود حصّة من الإنسان متخصّصة بخصوصيّة زيد، وأمّا الحصّة المتخصّصة بخصوصيّة عمرو فتحققها في الدار مشكوك فيه، وعليه، فلا تكون الحصّة المتيقّنة بحدوثها متّحدة مع الحصّة المشكوك فيها، ومعه كيف يصح إستصحاب كلّي الإنسان بعد إرتفاع زيد؟

لا يقال: إنّ الحال في القسم الثاني من أقسام الكلّي كذلك، فلماذا قلتم هناك بالجريان؟

لأنّ الفرق هو: تعلّق الشك هناك بنفس الحصّة المعلوم حدوثها في ضمن الفرد المرّد، من جهة إحتمال حدوثها في ضمن ما يحتمل أو يتيقّن بقاءه. بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشك هنا إنّما هو في حدوث حصّة أخرى غير ما علم بحدوثه وإرتفاعه.

وعليه، فإنّ إستصحاب الكلّي لا يجري في الصّورة الأولى، كما لا يجري في الثانية. فالتفصيل

مردود.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

تنبيهات الإستصحاب / في التدريجيّات...

التنبيه الرابع

في الإستصحاب في الأمور التدريجيّة

وأنه هل يجري في الزمان والزمانيات أو لا؟

ووجه الإشكال هو: التصرّم والمضيّ، فلا يوجد الشكّ في البقاء حتّى يستصحب.

ويقع الكلام في نفس الزمان، كاليوم والليّلة. وفي الفعل الزماني، وبحوث أُخرى.

في نفس الزمان

ويكون الشك فيه على نحوين، فتارةً: يكون بمفاد كان وليس التامّتين. كما لو شك في أصل

تحقّق النهار؟ أو في أصل بقائه؟. وأُخرى: يكون بمفاد كان الناقصة، كما لو شك في أنّ الوقت

الحاضر هو من اللّيل أو من النهار.

فإن كان الشك لا في أصل التحقّق بل في مفاد كان الناقصة، فلا ريب في عدم صحّة الإستصحاب،

لعدم اليقين السّابق، لأنّ هذا الوقت الحاضر إنّما حدّثَ

من اللّيل أو من النهار، فليس كونه من أحدهما متيقناً حتّى يستصحب بقاءه. والتمسك باستصحاب

بقاء نفس الليل أو النهار من أجل إثبات كون الوقت الحاضر من هذا أو ذاك، يتوقف على حجّية الأصل المثبت.

الكلام في الزمان بنحو كان التامة

وإن كان الشك في أصل التحقق بمفاد كان أو ليس التامة، فهذا موضع البحث والكلام، وقد ذكروا لتصحيح الإستصحاب فيه طرقاً عديدة:

الطريق الأول

التمسك بالإستصحاب في ضدّ الزمان المشكوك فيه، فلمّا يشكّ في أنّ النهار باقٍ أو لا، - وأركان الإستصحاب غير تامة لما ذكرنا من الإشكال - يجري الإستصحاب في الليل، بأن يقال: لم يكن الليل متحققاً يقيناً والآن نشك في تحققه، فالأصل عدم تحقق الليل. ولكنّ بقاء النهار هو لازم إستصحاب عدم دخول الليل، فالأصل مثبت.

الطريق الثاني

التمسك بالإستصحاب في الحكم، فلمّا يُشك في تحقق النهار. أي طلوع الشمس، فإنّ الحكم المترتب عليه هو فوات وقت صلاة الصّبح، وبما أنّ الإستصحاب غير جارٍ في نفس النهار وطلوع الشمس، فإنّه يتمسك به في بقاء حكم صلاة الصّبح، إذ كانت واجبةً أداءً، والآن يُشك في بقاء وجوبها كذلك، فيستصحب ويُؤتى بها بقصد الأداء.

ولكن - هذا الذي ذهب إليه الشيخ ^(١) - يرد عليه: أنه إن كان الغرض في إستصحاب الحكم بقاء نفس الوجوب، فمع إمكان الإستصحاب الموضوعي كما سيأتي، لا تصل النوبة إلى الإستصحاب الحكمي. وإن كان الغرض من إستصحاب الحكم عدم طلوع الشمس، فهذا أصل مثبت.

الطريق الثالث

إن منشأ الإشكال في المقام هو النظر إلى الزمان بالدقة العقلية، لأنه مركب من أجزاء هي بين موجود ومعدوم، فلا بقاء للزمان حتى يستصحب، والإستصحاب هو التعبد ببقاء ما ثبت. لكن الزمان بالنظر العرفي أمر واحد مستمر، والملاك في الإستصحاب هو النظر العرفي. وعليه، فمتى شك في بقاء النهار أو دخول الليل أو غير ذلك، فإن أركان الإستصحاب تامة، لا سيما وأنه ليس في أدلة الإستصحاب عنوان البقاء، وإنما جاء فيها عدم نقض اليقين بالشك، والمدار في تحقق هذا العنوان هو الفهم العرفي.

قال الأستاذ:

صحيح أن الخطابات ملقاة إلى العرف، وأن النظر العرفي هو الملاك، لكن هذا الوجه الذي أفاده المحقق العراقي ^(٢) مشتمل على أمرين غير صحيحين:

أحدهما: ما ذكره من أن الزمان متحقق من الآتات التي هي بين موجود ومعدوم.

وفيه: إن هذا يستلزم الإلتزام بالجزء الذي لا يتجزء، والجزء الذي لا يتجزء باطل برهاناً.

والآخر: ما ذكره من عدم وجود عنوان البقاء في أخبار الإستصحاب.

(١) فرائد الأصول ٣ / ٢٠٤.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ١٤٦.

وفيه: إنّ هذا العنوان مستفادٌ من نفس «لا تنقض اليقين بالشك»، فإنّ معنى ذلك هو إبقاء

المتيقن السابق عملاً.

الطريق الرابع

وهو حلّ المشكلة عقلاً، وهو طريق صاحب الكفاية،^(١) وقد ذكر وجهين:

الوجه الأول: ما ذكره بقوله: فإنّ الأمور غير القارّة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقّق منه

جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلا أنّه ما لم يتخلّل في البين العدم، بل وإن تخلّل بما لا يخلّ

بالإتصال عرفاً وإن انفصل حقيقةً، كانت باقيةً مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها مع الشك في

إستمرارها وإنقطاعها نقضاً، ولا يعتبر في الإستصحاب - بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من

أدلّته - غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً.

توضيحه: إنّ من الموجودات ما هو متشابه مع العدم، ومنها ما ليس كذلك، والزمان من

القسم الأوّل، فإنّه متقوم في ذاته بالعدم، فيوجد أن وينعدم ثمّ يوجد أن آخر وينعدم. وهكذا، وإذا كان

حقيقة الزمان كذلك، فإنّ العدم لا يعقل أن يكون ناقضاً ورافعاً له، لاستحالة كون مقوم الشيء رافعاً

له.

والحاصل: إنّ أجزاء الزمان متّصلة، والموضوع في القضيتين واحد، لأنّ العدم الموجود بين

الأجزاء مقومٌ للزمان، وليس عدماً متخلّلاً بين الأجزاء كالتنفّس المتخلّل بين آتات الكتابة والتكلم

مثلاً.

والنتيجة: إنّ كما يصدق عنوان النقض عرفاً، فإنّه صادقٌ عقلاً، وأركان الإستصحاب تامّة عقلاً

وعرفاً.

(١) كفاية الأصول: ٤٠٧.

الوجه الثاني: ما ذكره بقوله: ^(١) مع أنّ الإنصرام والتدرّج في الوجود في الحركة في الأين

وغيره، إنّما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء في كلّ آن في حدّ أو مكان، لا التوسطية وهي كونه بين المبدء والمنتهى، فإنّه بهذا المعنى يكون قارّاً مستمراً.

توضيحه: إنّ الحركة على قسمين: الحركة القطعية، وهي كون الشيء في كلّ آن في مكان،

كحركة زيد من الدار إلى المدرسة، أو كون الشيء في حدّ غير الحدّ السابق، إذا كانت الحركة في غير المكان، كحركة الطفل من حال إلى حال في طريق الرشد مثلاً.

والحركة التوسطية، وهي كون الشيء بين المبدء والمنتهى، كأن يكون زيد بين المدرسة والدار.

وتختلف هذه الحركة عن الحركة القطعية بأنّ الأكوان المتصلة المتعاقبة تكون جزئيات لها، لكون كلّ

واحد من الأكوان في هذه الحركة واقعاً بين المبدء والمنتهى، والكون بين الحدّين واحد شخصي غير

متعدّد.

والتدرّج والإنصرام في الوجود بسبب تعدّد الموضوع المانع عن جريان الإستصحاب إنّما هو في

الحركة القطعية التي يلاحظ فيها كون الشيء في كلّ آن في غير الآن السابق، إذ الموضوع يكون

متبدلاً، دون الحركة التوسطية، فإنّ الموضوع باق، ولذا يكون من الأمور القارّة. فإذا شك في بلوغ

الشمس مثلاً إلى نقطة الغروب، جرى إستصحاب عدم بلوغها إليها، وصحّ أن يقال: النهار باق، وكذا

إذا شك في وصول زيد إلى المدرسة، فإنّه يستصحب عدم وصوله إليها.

الكلام في الزمان بنحو كان الناقصة

(١) كفاية الأصول: ٤٠٨.

ووقع الكلام والخلاف بينهم في جريان الإستصحاب في الزمان بنحو كان الناقصة، كأن يشك هل هذه السّاعة من رمضان أو لا؟ هل هذه السّاعة من النهار أو اللّيل؟ فالشك في رمضانيّة هذه القطعة من الزمان أو ليلتيها.

قال الشيخ بعدم الجريان، قال: ^(١) وأما نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الإستصحاب فيه، لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء اللّيل والنهار، لأن نفس الجزء لم يتحقّق في السّابق فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً.

وتبعه الميرزا. ^(٢)

وذهب العراقي إلى الجريان. ^(٣)

وجه عدم الجريان

عدم تحقّق أركان الإستصحاب، لكون المستصحب - وهو السّاعة من الزمان - مردّداً بين أن يكون من النهار أو اللّيل، من شهر رمضان أو شوال. فإن أُريد إجراؤه في وصف النهاريّة مثلاً، فلا يقين سابق، وإن أُريد إجراؤه في بقاء النهار لتكون السّاعة منه، فهذا أصل مثبت.

وجه الجريان

وأفاد المحقّق العراقي: بأنّه كما أنّ النهار يتحقّق أنا فأنا فهو موجود مستمر، كذلك الوصف القائم به وهو النهاريّة، وكذلك اللّيليّة والرمضانيّة ونحوها، فكما يكون رمضان موجوداً بنحو كان

(١) فرائد الأصول ٣ / ٢٠٣.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ١٠٣.

(٣) نهاية الأفكار ٤ / ١٤٧.

التامة، فإن وصف الرضائية موجود معه كذلك. فما كان مصححاً لجريان الإستصحاب في الزمان بنحو كان التامة، فهو المصحح لجريانه فيه بنحو كان الناقصة.

نظر الأستاذ

عدم الجريان. وما ذكره العراقي قياس مع الفارق، لأن المفروض تحقق اليقين بالنهار بنحو كان التامة، فيشك في بقاءه فيستصحب كما تقدم. أما في مفاد كان الناقصة، فالأمر مشكوك فيه من الأول ولا يقين سابق.

الكلام في الأمور التدريجية الأخرى

ووقع الكلام في جريان الإستصحاب في مثل «الجريان» و«السيلان»، حيث وقعا موضوعاً في أدلة الأحكام الشرعية. كما لو كان الماء جارياً سابقاً والآن يشك في جريانه، وكان لدم الحيض سيلان والآن يشك، فهل يجري الإستصحاب في مثل هذه الأمور التدريجية؟ والكلام هنا نفس الكلام في نفس الزمان، والإشكال هو الإشكال والجواب هو الجواب.

صور المسألة والكلام فيها

نعم، هنا ثلاث صور:

تارة: يشك في بقاء الجريان لاحتمال تحقق المانع عنه.

وأخرى: يشك فيه لاحتمال عدم مقتضي للجريان.

والحق جريان الإستصحاب في كلتا الصورتين، خلافاً للشيخ في الثانية على المبنى.

وثالثة: يتيقن بعدم جريان الماء لليقين بزوال مادته، ولكن يحتمل تحقق مادة أخرى له.

وفي هذه الصورة يكون الشك في بقاء الجريان مسبباً عن الشك في حدوث المادة الأخرى، فإذا جرى الأصل في السبب انتفى الشك في المسبب.

لكن فيه: إنّ هذه السببية تكوينية لا شرعية، وقد تقرّر إعتبار كونها شرعية حتى يكون الأصل في السبب حاكماً على الأصل في المسبب. إذن، لا مانع من جريان الإستصحاب في «الجريان».

وهذا هو الإشكال الأول في جريان الإستصحاب في هذه الصورة والجواب عنه.

والإشكال الثاني على جريان الإستصحاب في «الجريان» في هذه الصورة:

ما ذكره الميرزا واعتمده، وهو: إنّ الجريان المستند إلى المادة الأخرى المحتملة غير الجريان الذي كان عن المادة الأولى المتيقن زوالها. فما كان متيقناً فقد زال، وما يراد إستصحابه فهو مشكوك الحدوث.

والجواب: إنّ المهم وحدة الموضوع وصدق عنوان النقص، ومسلك الميرزا تبعاً للشيخ أنه في مورد الشك في المقتضي لا يصدق عنوان النقص، فلا يجري الإستصحاب. ولقد كان الأولى بالميرزا أن يمنع الإستصحاب فيما نحن فيه من باب إنتفاء المقتضي لا من باب تعدّد الموضوع!

لكن التحقيق: عدم تعدّد «الجريان» فيما نحن فيه عند أهل العرف، إن لم يكن كذلك عقلاً، لأن المفروض إتصاله وعدم تخلّل العدم في البين، غير أنّ المادة قد تبدّلت، وذلك لا يضّر بصدق وحدة الجريان الذي هو الموضوع المستصحب، وصدق النقص سواء كان الشك في المقتضي أو الرافع كما تقدّم في محلّه.

فالحق جريان الإستصحاب.

الكلام في الأفعال المتقيّدة بالأزمنة الخاصّة

ويبقى الكلام في جريان الإستصحاب وعدمه في الأفعال المتقيّدة بالأزمنة الخاصّة، كالإمساك
المقيّد بنهار شهر رمضان، والوقوف المقيّد بما بين الزوال والغروب بعرفات وغير ذلك.

صور المسألة والكلام فيها

وهنا صور:

فقد يكون القيد عدم الضد، فإذا قلنا بأنّ الإمساك في رمضان مقيّد بعدم دخول الليل، كان جواز
الأكل والشرب مقيّداً بعدم طلوع الفجر.

وقد يكون القيد حصّة خاصّة من الزمان، كالنهار قيّداً للصلاة النهارية، والليل قيّداً للصلاة
الليلية.

ثمّ إنّ القيد يكون تارةً: قيّداً لمفاد الهيئة أي الوجوب. وأخرى: لمفاد المادّة، أي الواجب. وفي
الثاني تارةً: يكون الشك في بقاء القيد من ناحية الشك في الموضوع، فالشبهة موضوعية، وأخرى:
يكون من ناحية الشك في الحكم، فالشبهة حكمية. والحكمية تنقسم إلى: ما إذا كان منشأ الشك في
الحكم هو الشك في المفهوم، كما لو شك في مفهوم الغروب الذي هو الحدّ للنهار المجعول قيّداً
للصلاة، هل هو إستتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية. وإلى ما إذا كان منشأ الشك هو الدليل، من
جهة إجماله أو وجود المعارض له، مثل قضية آخر وقت صلاة العشاء، هل هو نصف الليل أو طلوع
الفجر، حيث النصوص مختلفة.

ثمّ إنّّه حيث يكون الزمان قيّداً، فقد يقع الشك في بقاء الحكم بعد إنتهائه، من جهة احتمال كون
التكليف بنحو وحدة المطلوب أو تعدّد المطلوب، كما في صلاة الليل، فإنّ وقته محدود بنصف الليل

إلى طلوع الفجر على المشهور، ولكن هل كونه إلى طلوع الفجر بنحو وحدة المطلوب فلا يكون مطلوباً بعد طلوعه، أو هو بنحو تعدد المطلوب فيكون لها درجة من المطلوبية بعد طلوعه؟

إن كان الزمان قيدياً لا من حيث الوجود بل القيد عدم الضدّ، كأن يكون جواز الأكل والشرب في ليالي شهر رمضان مقيّداً بعدم طلوع الفجر، فتارةً: يكون المستفاد من الأدلة دوران جواز ذلك مدار بقاء الليل، وأخرى: يكون المستفاد دوران ذلك مدار عدم طلوع الفجر. وكذلك وجوب الإمساك في النهار، يكون تارةً: مقيّداً بالنهار إلى الغروب، وأخرى: مقيّداً بعدم دخول الليل.

وأركان الإستصحاب في هذه الصورة تامّة.

نعم، يبقى الكلام لو شك في بقاء جواز الأكل والشرب من جهة الشك في الليل بنحو الشبهة المفهومية.

وإن كان الزمان قيدياً من حيث الوجود، كأن يكون النهار قيدياً لوجوب الإمساك، أو الزوال قيدياً لوجوب الصلاة، وهكذا. فلا إشكال في تمامية أركان الإستصحاب، فيستصحب عدم تحقق النهار أو الزوال.

وإن كان الزمان قيدياً للمادة - أي الواجب أو المستحب - كأن تكون نافلة الليل مقيّدة بالثلث الأخير من الليل، فأركان الإستصحاب تامّة بلا إشكال. وكذلك كون النهار قيدياً للصلاة اليومية، حيث يشك في بقاء النهار فيستصحب.

نعم، إذا أُريد من إجراء إستصحاب بقاء الزمان ظرفية الزمان للواجب أو المستحب، بأن تكون الصلاة واقعةً في النهار - مثلاً - كان من الأصل المثبت. ومن هنا عدل الشيخ عن إستصحاب الزمان إلى إستصحاب الحكم، فيستصحب بقاء وجوب الصلاة في النهار أو الإمساك في النهار، إلى غير ذلك من الموارد، وحينئذ يستمرُّ على صومه حتى يتيقن بانتهاء النهار.

وأشك على الشيخ: بأن هذا يستلزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر، لأن متعلق الحكم هو الإمساك في نهار رمضان، ومع الشك في كونه من رمضان أو شوال، فإن إبقاء وجوب الصوم بالإستصحاب يحتمل وقوعه في شوال، فجواب الشيخ لا يحل المشكلة.

وأجاب الميرزا عن المشكلة في الدورة السابقة بما توضيحه: (١)

إن المفروض تمامية الأركان في إستصحاب الوجوب، لأن وجوب الإمساك سابقاً يقيني، والشك في بقاءه على أثر الشك في إنقضاء رمضان محقق، والأثر مترتب، لكون المستصحب حكماً شرعياً، ومع تمامية الأركان يتم التعبد الشرعي ببقاء الوجوب بجميع خصوصياته، منها وقوع الإمساك الواجب في النهار. قال: ولولا ذلك لكان الإستصحاب لغواً.

وفيه:

إن هذا من الأصل المثبت، ولو تم ما ذكره للزم القول بحجية الأصل المثبت في جميع الموارد من هذا القبيل، وذلك، لأن وقوع الإمساك في نهار رمضان خصوصية عقلية لا شرعية. وأما لزوم اللغوية، فإنما يكون فيما لو كان الدليل على بقاء الحكم نصاً خاصاً، لكن المفروض أن الدليل هو إطلاق أدلة الإستصحاب، وأن شمول دليل الإستصحاب لمثل ما نحن فيه مستلزم للدور، لأن شمول «لا تنقض» له يتوقف على إحراز كون الواجب - وهو الإمساك - واجداً للشرط - وهو الوقوع في رمضان - ولا طريق إلى الإحراز سوى شمول «لا تنقض» له.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين ما إذا كان الشمول بدليل خاص أو عام، فإنه إن كان بدليل خاص، فإن نفس الدليل يفيد إحراز جميع الخصوصيات، وإن كان بدليل عام، فلا بد من إحراز جميع الخصوصيات في المتعلق حتى يتم إبقاء الحكم بالإستصحاب.

وأجاب العراقي عن المشكلة بما حاصله: ^(١) إن كان الإمساك المشكوك وقوعه في نهار

رمضان واقعاً في اليوم المتقدم، كان في رمضان يقيناً، والآن كذلك.

وفيه:

إنّ هذا الجواب مبنيّ على حجّية الإستصحاب التعليقي. وعلى القول بجريانه، فمبني على جريانه في الموضوعات كالأحكام - لأنّ القائلين بجريانه على قولين - . وسيأتي عدم تمامية كلا المسلكين.

وأجاب الميرزا - في الدورة اللاحقة - ^(٢) بجواب يشتمل على كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى فهي: إنّه إن كان موضوع الحكم عبارة عن وصف من الأوصاف، وشك في وجوده لترتيب الحكم عليه، لزم التمسك باستصحاب وجوده بنحو كان الناقصة، كالعُدالة المعتبرة في إمام الجماعة مثلاً. وأمّا إن كان الموضوع مركّباً من

جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض غير قائم بذك الجوهر، أمكن إحرازهما بالوجدان أو بالتعبّد أو إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد بنحو كان التامة، ولا حاجة إلى إستصحاب الظرفية بنحو كان الناقصة.

وهذه الكبرى منطبقة على ما نحن فيه، فإنّ الإمساك في نهار رمضان ليس وصفاً للزمان ولا عارضاً عليه، بل هما وجودان مستقل أحدهما عن الآخر، يكفي إحراز تحقّقهما بنحو كان التامة. أمّا الإمساك فمحرز بالوجدان، وأمّا الزمان فيحرز بالإستصحاب.

وفيه:

(١) نهاية الأفكار ٤ / ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ١٠٧.

إن ما ذكره خلاف النصوص في أبواب المواقيت، وأعداد الفرائض، حيث أخذ الزمان فيها ظرفاً،

أي بنحو كان الناقصة لا بنحو التركيب الذي ذكره الميرزا، منها:

صحيحة الحلبي في حديث: ولكن يصلّي العصر فيما بقي من وقتها.^(١)

وعن أبي بصير: من صلّى في غير وقت فلا صلاة له.^(٢)

أي: من صلّى في وقت فله صلاة.

وعن الحلبي: إذا صلّيت في السفر شيئاً من الصّلاة في غير وقتها فلا يضرك.^(٣)

وعن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام في حديث: وثمان ركعات في السّحر.^(٤)

وعن زرارة قال: سألت أبا جعفر عمّا فرض الله عزّ وجلّ من الصّلاة؟ فقال: خمس صلوات في

الليل والنهار.^(٥)

وهذه الرواية صحيحة.

هذا، وليس في المقابل إلّا: إذا زالت الشمس دخل وقت الصّلاتين.^(٦)

وهذه الرواية ساكنة عن كيفية دخول الوقت في الصّلاة. لكنّ النصوص السابقة ناطقة بذلك

ومبيّنة.

فما ذكره الميرزا في الكبرى لو سلّم غير منطبق على ما نحن فيه.

(١) وسائل الشيعة ٤ / ١٢٩، رقم ١٨.

(٢) المصدر ٤ / ١٦٨، رقم ٧.

(٣) المصدر ٤ / ١٦٨، رقم ٩.

(٤) وسائل الشيعة ٤ / ٥٥، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، رقم ٢٣.

(٥) المصدر ٤ / ١٠، الباب ٢، رقم ١.

(٦) المصدر ٤ / ١٢٥، الباب ٤ من أبواب المواقيت.

لكنّ الإشكال في الكبرى أيضاً - بقطع النظر عن النصوص - فإنّ الأصل هو الظرفيّة والتقيّد لا التركيب، لأنّ ذلك هو النسبة عرفاً بين زمان وزمانيّ، ومكان ومكانيّ، فيقال صلّيت في المسجد، صلّيت في السّاعة الفلانيّة، ولا يقال صلّيت مع السّاعة الفلانيّة.

وأجاب الإصفهاني^(١) عن المشكلة: بالفرق بين أن يكون الواجب هو

الإمساك النهاريّ أو يكون هو الإمساك في النهار. فإن كان الأوّل، فاستصحاب بقاء النهار أصل مثبت، لكون الإمساك متّصفاً بالنهارية. أمّا إن كان الثاني، فلا. وما نحن فيه من هذا القبيل. ولمّا كان الغرض هو الإتيان بما اشتغلت به الذمّة والخروج عن عهدة التكليف، فلا فرق بين أن يكون بثبوت النهار - المفروض وقوع الإمساك فيه - بالوجدان أو بالتعبّد، ومع إستصحاب بقاء النهار يثبت النهار بالتعبّد، ويكون الإمساك المأتي به بالوجدان واقعاً في النهار ويتحقّق الإمتثال.

وفيه:

صحيحٌ أنّ الواجب هو الإمساك في النهار، وقد تقدّم في الإشكال على الميرزا أنّ هذا هو المستفاد من النصوص، ولكن ما معنى النهار التعبّدي؟ إنّ الذي في النصوص هو الليل والنهار، والمتبادر من ذلك هو النهار الواقعي، أي كون الشمس بين الحدّين، لا النهار التعبّدي. ويشهد بذلك أنّه إذا كان ثبوت النهار تعبّدياً، لزم إضافة قيد التعبّد وأن يقال: نهارٌ تعبّدياً، لكنّ الموجود في النصوص هو النهار، أي النهار الواقعي، وهذا هو الدخيل في الحكم كغيره من العناوين، من الماء والتراب وغير ذلك ... وحينئذ يعود الإشكال، لأنّ دليل الإستصحاب إنّما يثبت النهار تعبّدياً لو كان له أثر شرعاً، وإذا كان الأثر وقوع الصّلاة بالوجدان في النهار فهذا دور، لتوقّف تعبّد الشارع بنهارية هذه القطعة من

(١) نهاية الدراية ٥ / ١٥٧.

الزمان على الأثر، والأثر ليس إلا وقوع الصلاة في النهار، لكن وقوعها فيه متوقف على ثبوت النهارية بإتيان الصلاة فيه.

وأجاب صاحب الكفاية: ^(١) باستصحاب الفعل المقيد بالزمان، بأن كان المأمور به الإمساك في النهار، وهذا متيقن به سابقاً، فلما نشك في بقاءه نستصحبه. ثم أمر بالتأمل.

أقول: لعل التأمل من جهة اختلاف الموضوع، فالفعل السابق كان في النهار، وأما اللاحق فمشكوك كونه في النهار.

خلاصة البحث

إنه إن ارتفع الإشكال بأحد الطرق فهو، وإلا، فإنه مع الشك في كون الإمساك واقعاً في نهار شهر رمضان، والمفروض إشتغال الذمة يقيناً بإيقاع الإمساك في النهار الواقعي، لا بد من الفراغ اليقيني، فيلزم عقلاً الإتيان بالإمساك حتى يتحقق الفراغ يقيناً.

ولا يخفى أن ذكرنا «الإمساك» من باب التمثيل، وإلا ففي وجوب الإمساك في يوم الشك يوجد نص خاص ولا حاجة إلى الإستصحاب. نعم، نحتاج إليه في الصلاة لعدم وجود الدليل.

ويبقى الكلام في مسألتين:

إحداهما: في كيفية النية في هذا الإمساك.

والثانية، في أنه هل يجب الإتيان بالإمساك مرةً أخرى قضاءً أو لا؟

هذا كله في الشك في بقاء الزمان من جهة الشبهة الموضوعية.

الكلام في الشبهة الحكمية

(١) كفاية الأصول: ٤٠٩.

وإن كان الشك في الحكم من ناحية الشك في بقاء الزمان من جهة الشبهة الحكمية، فقد تقدّم
أنه **تارةً**: يكون منشأ الشبهة هو الشك في مفهوم الزمان المأخوذ في الحكم مثل «الغروب» حيث
يتردّد بين استتار القرص وذهاب الحمرة المشرقية، فإذا استتر نشك في بقاء الحكم وهو صلاة العصر
مثلاً أو الإمساك، فإن كان المراد من الغروب الإستتار فقد تحقّق يقيناً، وإن كان ذهاب الحمرة فهو
غير متحقّق يقيناً، فلا إستصحاب في الموضوع، وهل يجري الإستصحاب الحكمي، بأن نقول: كان
الإمساك واجباً قبل الإستتار والآن نشك فيستصحب؟

والتحقيق: عدم الجريان، لأنّ الموضوع في أدلّة الإستصحاب هو عنوان «النقض»، فلا بدّ
من إحرازه، وهو غير ممكن هنا، ويكون التمسك بدليل الإستصحاب من قبيل التمسك بالدليل في
الشبهة الموضوعية لنفس الدليل.

وذلك، لأن حدّ الإمساك الواجب إمّا الإستتار وإمّا ذهاب الحمرة، فإن كان الأوّل، فإبقاء الحكم
بعده حتّى ذهاب الحمرة يكون من إسراء الحكم من متعلّق إلى متعلّق آخر. وإن كان الثاني، المفروض
عدم تحقّقه، فإنّ النقص غير حاصل يقيناً.

وتارةً: يكون منشأ الشبهة إجمال الدليل أو وجود المعارض له، كما لو وقع الشك في حكم
صلاة العشاء من جهة تعارض الأدلّة بأنّ وقتها محدود بنصف الليل أو طلوع الفجر.
أمّا إستصحاب الموضوع، فلا يجري، لأنّ الأمر يدور بين المحقّق يقيناً وغير المحقّق يقيناً.
وأما إستصحاب الحكم، فكذلك، لما تقدّم من مشكلة إسراء الحكم من موضوع إلى آخر.

الكلام في تردّد القيد بين كونه للطلب أو مرتبة منه

لو أخذ الزمان غايةً وقيداً لحكم، ولا شك في الحكم إلا من جهة أن الغاية قيد لأصل الطلب أو هو قيد لمرتبة من مراتبه.

مثلاً: الغروب غايةً لوجوب صلاة العصر، فهل له دخل في أصل مطلوبية الصلاة، بأن لا تكون مطلوبةً بعده أصلاً، أو هي مطلوبة لكن في مرتبة دانية؟

رأي الشيخ

ذكر الشيخ^(١) أنه إن كانت الغاية مأخوذةً على وجه الظرفية، فالإستصحاب جار، لوجود المقتضي وعدم المانع. وإن كانت مأخوذةً على وجه القيدية، فإن المقيّد ينتفي بانتفاء القيد، فلا وجوب للصلاة بعد الغروب أصلاً، بل يجري إستصحاب عدم الوجوب.

رأي صاحب الكفاية

وقال صاحب الكفاية:^(٢) إن كان المطلوب تشكيكياً، له مراتب، فالإستصحاب جار وإلا فلا.

رأي المحقق الميرزا

وقال الميرزا^(٣) بعدم جريان الإستصحاب مطلقاً.

توضيحه: ذهب الميرزا إلى عدم جريان الإستصحاب، لا الوجودي ولا العدمي. أمّا عدم جريان إستصحاب بقاء الوجوب، فلأن المفروض كون الغروب قيداً لوجوب الصلاة، ومع إنتفائه ينتفي، لانتهاء المقيّد بانتفاء قيده. وأمّا عدم جريان إستصحاب عدم الوجوب المقيّد، فلأن الوجود والعدم متناقضان،

(١) فرائد الأصول ٣ / ٢٠٦.

(٢) كفاية الأصول: ٤٠٩.

(٣) أجود التقريرات ٤ / ١٠٩.

- والمتناقضان في مرتبة واحدة - فوجود الوجوب المقيّد بالغروب نقيضه هو العدم المقيّد، أي: عدم وجود الوجوب بعد الغروب، لكنّ إستصحاب العدم الأزلي لتحقق هذا العدم الخاص أصل مثبت. والحاصل: إنّ الغروب قيد للوجوب، ونقيضه هو العدم في هذا الظرف، لا العدم الأزلي المطلق، فلا حالة سابقة حتّى يتمّ الإستصحاب، بل المرجع هو البراءة أو الاشتغال.

الإشكال عليه

إنّه إن كان نقيض الوجود المقيّد هو العدم المقيّد فالحق مع الميرزا. لكنّ التحقيق أنّه ليس المناط في التناقض أن يكون العدم متّصفاً بما كان الوجود متّصفاً به، فالرافع للوجوب الخاص المحدود بالحدّ هو عدم الوجوب لا عدم الوجوب المقيّد، فالإستصحاب تام، والنتيجة عدم مطلوبيّة الصّلاة بعد الغروب. أمّا إن كان الزمان ظرفاً فلما ذكره الشيخ، وأمّا إن كان قيداً فلا إستصحاب العدم الأزلي.

رأي السيّد الخوئي

وذهب السيّد الخوئي^(١) إلى أنّ المورد من صغريات القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، فهو جار من هذا الباب. قال: وأمّا إذا كان الشك في بقاءه ناشئاً من احتمال كون العمل بذاته مطلوباً مطلقاً، ووقوعه في الوقت مطلوباً آخر، كما إذا احتل كون ذات الصّلاة مطلوبة مطلقاً، ووقوعها في الوقت مطلوباً آخر، كان المورد من صغريات القسم الثاني من إستصحاب الكلّي، ضرورة أنّه يدور أمر متعلّق الوجوب بين الفرد القصير المختص بالوقت والفرد الطويل المطلق. فبناءً على جريان الإستصحاب في الأحكام الكلّيّة - كما عليه الأكثر - يحكم ببقاء الوجوب تمسكاً بإستصحاب الكلّي،

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٥٧.

لإحتمال تعلّق الوجوب بالفرد الطويل المقطوع بقاؤه، وعليه يتفرّع القول بتبعيّة القضاء للأداء، لأنّ الأمر الأوّل باق بعدُ ولم يسقط على الفرض.

وأما بناءً على المختار من عدم جريان الإستصحاب في الأحكام الكليّة، لكونه مبتلى بالمعارض دائماً، فلا يمكن التمسك باستصحاب بقاء الوجوب. وعليه يتفرّع القول بكون القضاء بأمر جديد كما نقول به.

وفيه:

إنّ الكلام كلّّه في أنّ المورد من قبيل إستصحاب الأمر الشخصي لا من قبيل إستصحاب الكليّ. فما ذكره غير تام.

وهذا تمام الكلام في التنبيه الرابع.

التنبيه الخامس

في الإستصحاب التعليقي

وهو من البحوث المهمّة في الإستصحاب، وله آثار عمليّة في أبواب العبادات والمعاملات وفي أبواب الشهادات والديات والقصاص. وقد طرح لأوّل مرّة من زمن السيّد بحر العلوم - في رسالته في العصير العنبي - والسيّدين صاحب الرياض والمجاهد، واختاره الشيخ وعدّة من الأكابر.

بيان مورد البحث

ومورد البحث في كلام السيّد الخوئي هو الحكم الفعلي من بعض الجهات، في مقابل الفعلي من جميع الجهات وهو التنجيزي.

ولكن هذا غير صحيح، لأنّ الحكم أمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، ولا يتصوّر فيه الجهات العديدة، سواء التكليفي والوضعي. بل الحكم الفعلي هو ما كان موضوعه متحقّقاً بجميع قيوده، فالفعليّة مساوقة للوجود، ولا تبعض في الفعليّة.

فالتحقيق أن يقال: الموضوع للحكم إن كان فعلياً من جميع الجهات فهو تنجيزي، وإن لم يكن كذلك فهو تعليقي. والموضوع تارةً: مرّكب من أجزاء. وأخرى: من المقتضي والشرط. والمثال

المعروف للبحث هو: «العنب إذا غلا يحرم». فالعنب جزء، والغليان جزء آخر. في مقابل التجيزي، أي ما إذا تحقّق الموضوع بجميع خصوصياته، فإن تحقّق بجميع خصوصياته ثم حصل تغيير فيه استصحب بقاؤه. أمّا لو لم يتحقّق كذلك، كأن تحقّق العنب ولم يتحقّق الغليان، ثم حصل تغيير في حال العنب، فلو تحقّق الغليان حينئذ هل يترتب الحرمة بجريان الإستصحاب فيه أو لا يجري الإستصحاب؟

هنا مقدمتان:

الأولى: في إنقسامات الواجب، فإنه تارة: يكون الوجوب مشروطاً بشرط، مثل إذا دخل الوقت فصلّ. فهذا هو الواجب المشروط. وأخرى: يكون الوجوب محققاً وقد تحقّق موضوعه بجميع شروطه وقيوده. وهذا هو الواجب المنجز. وثالثة: يكون الوجوب الآن محققاً وشرطه غير متحقّق، وهذا هو الواجب المعلق، كما في الحج المعلق على الإستطاعة.

ومن هنا ظهر أنّ الواجب المعلق من أقسام الواجب المشروط، غير أنّ الشرط فيه متأخر، فمن جهة الهيئة، يكون الوجوب مشروطاً بالشرط المتأخر، ومن جهة المادّة، يكون الواجب بعد شهرين مثلاً، أي إن ظرفه يوم عرفة. وفي مقابلهما هو الواجب المنجز، وهو ما إذا تحقّق الوجوب وتحقّق الواجب بجميع شرائطه.

ومورد الإستصحاب التعليقي، ما إذا كان الحكم - من الوجوب والحرمة وغيرهما - مشروطاً بشرط، كما في «العنب إذا غلا يحرم»، فإنه إذا لم يحصل الشرط (الغليان) فإن الحكم (الحرمة) غير موجود. لكنّ البحث هو: هل يمكن إجراء الإستصحاب في الحرمة المشروطة بالغليان، قبل تحقّق الشرط، فيما لو حصل تغيير في العنب وغلا، أو لا يمكن؟

الثانية: في هذه القضية الشرطيّة «العنب إذا غلا يحرم» أمران، أحدهما: الحكم المشروط والشرط المعلق عليه. والآخر: الملازمة بين الحرمة والغليان.

ويقع البحث في جريان الإستصحاب في الحرمة، وأيضاً يقع في جريانه في الملازمة، بأن هذه الملازمة قد كانت بين العنبيّة والغليان، والآن صار العنب زبيباً فهل هي باقية أو لا؟
والإستصحاب الثاني تنجيزي. والأول تعليقي.

وقد طرح الشيخ البحث في كليهما، وأجرى الإستصحاب في كليهما.

بعد الفراغ من المقدّمين

نقول: إنّه يقع البحث في الإستصحاب التعليقي في الحكم المعلق، كما في المثال المعروف، وقد يقع في الموضوع المعلق، كما في: الصّلاة إن كانت في هذا الثوب فقد كانت فيما يؤكل لحمه، والآن حصل تغيّر في الثوب، فهل يستصحب بقاء الصّلاة فيما يؤكل لحمه أو لا؟

الكلام في إستصحاب الحرمة

ويقع البحث في إستصحاب الحرمة - بناءً على القول بجريان الإستصحاب في الأحكام الكليّة الإلهيّة - تارةً: في مرحلة المقتضي، وأخرى: في مرحلة المانع. فالبحث في مقامين:

المقام الأوّل، وقد ذكر القائلون بجريان الإستصحاب لهذا المقام طرقاتاً:

طريق الشيخ

ذكر الشيخ: ^(١) أن ما لا يقبل جريان الإستصحاب فيه هو المعدوم المطلق، أي ما لا فعليّة مطلقاً. وأمّا ما له الفعليّة ولو من بعض الجهات، فيجري فيه الإستصحاب، وما نحن فيه من هذا القبيل.

(١) فرائد الأصول ٣ / ٢٢٣.

وذلك، لأن الشارع لما قال «العنب إذا غلا يحرم»، فقد جعل الحكم - وهو الحرمة - على تقدير تحقق الشرط - وهو الغليان، فهو مجعولٌ لكن على تقدير، وهذا كاف لأن تشمله عمومات الإستصحاب.

وفيه:

إنه فرق بين التكوينيّات والاعتباريّات. ففي عالم التكوين، يكون للمقتضى وجودٌ بوجود مقتضى له، فالعلاقة موجودة بوجود النطفة، وكذلك غيرها من التكوينيّات. أمّا في عالم الاعتبار، فليس الأمر كذلك، فلا يكون للحكم المترتب على (العنب إذا غلا) وهو (الحرمة) وجودٌ بوجود (العنب) بدون (الغليان)، وذلك لعدم تعقّل ما تقدّم ذكره في الأمور الاعتباريّة، لأنّ الأمر الاعتباري يدور مدار كيفية إعتبار المعتر، وإذا كان المعتر قد إعتبر الحرمة بالنسبة إلى العنب والغليان، فجعل موضوع الحكم مركباً من العنب والشرط، فهو ينتفي بانتفائه، ومن الواضح إنتفائه عند عدم الغليان، فلا حكم حينئذ أصلاً، لا أنه في مرحلة القوّة والإقتضاء كما تقدّم في التكوينيّات.

وعلى الجملة، فإنّ المعتر في الإستصحاب هو الوجود اليقيني للمستصحب سابقاً، وهذا إنّما يكون في الإستصحاب التنجيزي، وأمّا في التعليقي، فإنّ الحكم تقديريٌّ فلا تعمّه أدلّة الإستصحاب. وبعبارة أخرى: (التقدير) يقابل (التحقيق). ونحن في الإستصحاب نحتاج إلى الوجود السابق التحقيقي لا التقديري فإنّه وجود فرضي. وقوله: (العنب إذا غلا يحرم) قبل تحقّق العنب والغليان معاً إنشاءً للحكم، وهذا الإنشاء لا شك فيه حتّى يجري فيه الإستصحاب.

طريق صاحب الكفاية

وذكر صاحب الكفاية^(١) ما حاصله: إنَّ الحكم قبل الغليان حاصلٌ إلاَّ أنَّه غير فعلي، ولمَّا يتحقَّق الغليان يصير فعلياً، وبذلك يجري الإستصحاب، لتامية أركانه، كما هي تامَّة في الحكم المنجَز، مع الفرق بينه وبين المنجَز، لأنَّه الفعلي من جميع الجهات.

والحاصل: إنَّ المهم هو اليقين بأصل وجود الحكم المستصحب، وأمَّا كونه فعلياً، فلا دخل له في الإستصحاب.

وفيه:

ما تقدّم في الإشكال على الشيخ، فقد كان تعبير الشيخ بـ«التقدير» وصاحب الكفاية يعبر بـ«الفعلية». فقد قلنا: بأنَّ الشارع قد ربَّ الحكم في عالم الإعتبار على الموضوع المقدر الوجود، فإنَّ تحقق الموضوع تحقَّق الحكم وإلاَّ فلا وجود للحكم أصلاً، وإلاَّ يلزم وجود الحكم بلا موضوع. وعلى الجملة، فإنَّ الفعلية مساوقة للوجود، وإذ لم يكن الغليان فعلياً فلا وجود له فلا حرمة حينئذ.

طريق المحقِّق العراقي

وذكر المحقِّق العراقي^(٢) طريقاً آخر له ثلاث مقدمات.

(المقدمة الأولى) إنَّ الحكم تارة: مطلق بالنسبة إلى موضوعه. وأخرى: معلق عليه. والتعليق تارة: عقلي وأخرى: شرعي.

فإن كان مطلقاً، وجب تحصيله، كما لو أمر الطبيب المريض بشرب الدواء. فإن عليه تحصيله.

(١) كفاية الأصول: ٤١١.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ١٦٢.

وإن كان معلّقاً، والتعليق عقلي، كما لو قال: أكرم العالم. فإنّ العقل يرى تعليق وجوب الإكرام على تحقّق الموضوع وهو العلم، فهو يدرك أن معنى هذا الكلام أنّه إذا تحقّق العالم وجب إكرامه، وإلّا فلا يجب تحصيل العلم.

وأما التعليق الشرعي، فهو مثل: «العنب إذا غلا يحرم»، حيث كان الحكم منوطاً بالغليان بحكم الشارع.

(المقدّمة الثانية) إنّ القيد تارة: قيد للوجوب - الهيئة. وأخرى: قيد للمادّة أي الواجب. ولا يخفى أنّ كلا القسمين له دخل في مصلحة الحكم، إلّا أنّ قيد الهيئة له دخل في وجود أصل المصلحة، فصلاة الظهر - مثلاً - لا مصلحة لها قبل الزوال، وقيد المادّة يحقّق الفعلية للمصلحة، كالطهارة بالنسبة إلى صلاة الظهر الواقعة بعد الزوال. فموقع قيد الوجوب في سلسلة علل الحكم، وموقع قيد الواجب في سلسلة المعلولات للحكم.

ونتيجة هذه المقدّمة هي: إنّ كما لا يُعقل تقيّد المعلول بعلمته، ولا تقيّد العلة بالمعلول، لاختلاف المرتبة بين العلة والمعلول، لكنّ القيد والمقيّد في مرتبة واحدة. كذلك لا يُعقل بين الموضوع والحكم، فإنّه وإن لم تكن النسبة بينهما هي العلية والمعلولية، لكنّ ملاك العلية والمعلولية موجود بينهما، وهو التقدّم والتأخّر الرتبي. فلو كان شيء علّةً للموضوع أو الحكم، لم يعقل تقيّد الموضوع أو الحكم به للاختلاف الرتبي، مثلاً: وجوب الصّلاة متأخّر عن المصلحة، والمصلحة متأخّرة عن زوال الشمس. وأيضاً: ففي: العنب إذا غلا يحرم، الحرمة مقيّدة بالغليان، فيكون الغليان دخيلاً في الملاك، فلا يعقل تقيّد الحكم - وهو الحرمة - بعلة الملاك له.

والحاصل: إنّ لا يعقل تقيّد الحكم بالملاك.

لكنّ (التقيّد) أمرٌ و(التضيّق) القهري أمر آخر، فصحيح أنّ الحكم لا يتقيّد بموضوعه ولا يتقيّد بعلة الموضوع، لكنّ دائرة الحكم دائماً مضيّقة بدائرة الموضوع، ولا يعقل أن يكون الحكم أوسع دائرةً من موضوعه. مثلاً: الحرارة الناشئة من النار لا تتقيّد بالنار، لكون النار مقدّمةً رتبةً على الحرارة، لكنّ دائرة هذه الحرارة مضيّقة بالنار، إذ الحرارة الناشئة من النار غير الناشئة من الشمس.

(المقدّمة الثالثة) وهي مهمّة، وحاصلها: إنّ ما تقرّر عند الكلّ من أنّ الأحكام الشرعيّة بنحو القضايا الحقيقيّة، سواء التكليفيّة مثل: الخمر حرام، والوضعيّة مثل: البيع لازم - وفي التكوينيّات كذلك مثل: النار حارّة. فإنّه: كلّما تحقّق شيء واتّصف بأنّه نار فهو منشأ للحرارة - . يقول العراقي: ليس على إطلاقه، فهو صحيح في الأحكام الوضعيّة دون التكليفيّة في الأحكام الخمسة كلّها.

أمّا في الوضعيّة، فإنّ الحكم الوضعي قوامه الاعتبار من المعتبر، فهو يعتبر الزوجيّة والبيّنونة والملكيّة وهكذا ... ولكن الأحكام التكليفيّة قوامها الإرادة أو الكراهة من المولى، فإذا أبرزت الإرادة التشريعيّة من المولى أو الكراهة انتزع العقل من ذلك البعث أو الزجر.

والحاصل، إنّهُ يكون العروض والإتّصاف - في القضايا التكوينيّة وفي الأحكام الوضعيّة - في الخارج، فهي قضايا حقيقيّة. وأمّا الأحكام التكليفيّة، فإنّ قوامها الإرادة والكراهة، وهما من الأمور النفسانيّة ذات التعلّق، مثل الشّوق والحبّ والبغض، فهي متّقومة بالمتعلّق، ولما كانت نفسانيّة، فإنّ المتعلّق لها نفساني كذلك، وإلّا يلزم أن يصير النفساني خارجيّاً والخارجي نفسانيّاً، وكلاهما محال، أو يلزم تحقّق الإرادة بلا مراد والكراهة بلا مكروه، وهذا محال كذلك.

ثمّ إنّ الإرادة والكراهة ينقسمان عند المحقّق العراقي إلى: المنوطة وغير المنوطة، ففي «العنب إذا غلا يحرم»، حيث الحكم هو الكراهة وقد أبرزت بكلمة يحرم، تكون الكراهة منوطةً بالغليان، بخلاف: الخمر حرام، فإنّ الخمر أبرزت الكراهة بالنسبة إليه بلا إناطة. وكذا الحال في

الإرادة، فقد يقول: أكرم زيداً، بلا إناطة. وقد يقول: إن جاءك زيد فأكرمه، فأناط وجوب الإكرام بالمجبيء.

وحاصل ذلك: إنه في جميع الواجبات والمحرمات المطلقة، تكون الإرادة والكراهة غير منوطة، وفي المقيّدة يكونان منوطتين.

وإذا تمّ هذا تمّ الإستصحاب التعليقي.

وذلك: لأن «العنب إذا غلا يحرم» قد خرج عن القضايا الحقيقية، لأنّ الغليان فيه ليس الغليان الخارجي بل النفساني - لما تقدّم من أن الحرمة هي

الكراهة النفسانية، فلا تعقل أن تُناط بأمر خارجي - وعليه، فالكراهة النفسانية موجودة قبل الغليان

الخارجي، وحينئذ، لو حصل تغيّر في العنب ووقع الشك في بقاء الكراهة السابقة، حكم ببقائها بمقتضى دليل الإستصحاب.

والحاصل: إنّ الإرادة في النفس، والمراد في النفس. وكذلك الكراهة. وعليه، فالحكم موجود قبل تحقّق الغليان في الخارج، ومع الشك يستصحب.

ولا يخفى أنّ كون الإرادة والكراهة في النفس، لا ينافي كون محرّكية الإرادة والكراهة في الخارج، إذ الإرادة والكراهة شيء، ومحرّكيتيهما نحو الإمتثال شيء آخر.

الإشكال عليه

إنّه سيأتي الإشكال المبني على هذا المحقّق في حقيقة الحكم كما ذكر في المقدّمة الثالثة.

بل المهمّ الإشكال في ما ذكره في المقدّمة الثانية، وذلك:

لأن العمدة في عدم جريان الإستصحاب التعليقي هو: إنَّ قيد الحكم دخیل في الموضوع، فكان الغلیان الذي هو قيد الحرمة جزءاً للموضوع، فمع عدم تحقق الغلیان لم يتحقق الموضوع للحكم بالحرمة، فلا حکم قبل الغلیان حتّى يستصحب.

فذكر العراقي - في المقدمة الثانية - أنَّ قيد الحكم من علل الحكم، والموضوع للحكم لا يتقيّد بعلة الحكم، فليس الغلیان قيداً للحكم، فأركان الإستصحاب تامّة. وهنا موضع الإشكال عليه.

وتوضیحه: إنّه لا ريب في وجود الإختلاف الرتبي بين الموضوع والحكم، وهذا الإختلاف طبعي كالإختلاف بين الواحد والاثنين، والملاك في إختلاف المرتبة طبعاً هو إحتیاج أحد الطرفين إلى الآخر واستغناء الآخر عن طرفه، فالاثنين محتاج

- في عالم التصوّر وفي عالم التحقق - إلى الواحد، لكنّ الواحد غير محتاج إلى الاثنين. والموضوع والحكم كذلك، فإن الإكرام محتاج إلى زيد العالم، ولكنّ زيد العالم غير محتاج إلى الإكرام ... هذا ملاك التقدّم والتأخر الطبعي بين الموضوع والحكم.

لكنّ الكلام في القيد مثل الغلیان الذي هو قيدٌ للحرمة، فلولا الغلیان لم يوجد الحرمة، فهو العلة للحكم.

أي إنّ الغلیان هو الموجب للمفسدة للعنب فيترتب الحكم وهو الحرمة، فالغلیان قيدٌ للحكم وهو في مرتبة العلة له، إلا أنّ الكلام كلّهُ هو النسبة بين الغلیان والموضوع، فإن كان الغلیان متأخراً رتبةً عن الموضوع - لكونه أي الغلیان قيداً وعلّة للحكم وهو متأخر عن الموضوع - فالحق مع العراقي، وإلاّ بطلت نظريته؟

لقد ذكرنا ملاك التقدّم والتأخّر بين الموضوع والحكم، فهل الملاك المذكور موجودٌ بين الموضوع وقيد الحكم لئتم ما ذهب إليه؟

الحق أنه: لا.

لأنّ الموضوع لا علاقة له بالغيلان، لا في عالم التصوّر ولا في عالم التحقق، إنّ الموضوع وهو العنب لا يحرم بدون الغليان، لكن لا تقدّم وتأخّر طبعاً بين العنب والغيلان.

إنّ الغليان مثل العلم، فكما كان العلم قيدياً لوجوب الإكرام، ولولا العلم فلا إكرام فهو علّة للإكرام، لكنّ العلم وزيد الموضوع لوجوب الإكرام في مرتبة واحدة، وليس بينهما ملاك التقدّم والتأخّر كما تقدّم، كذلك الغليان بالنسبة إلى حرمة شرب العنب، فهو علّة للحرمة لكنّه في مرتبة الموضوع.

وتحصّل: أنّ الغليان علّة للحكم وهو في مرتبة الموضوع أي العنب وقيد له، لعدم وجود ملاك التقدّم والتأخّر الطبيعي بين العنب والغيلان، لعدم توقّف ذات العنب على الغليان، كما أنّ الواحد غير متوقّف على الاثنين، وذات الغليان أيضاً غير متوقّف على العنب لتحقيقه في الماء أيضاً.

والعراقي يقول: لا يمكن تقييد العنب بالغيلان، لكون الغليان علّة للحرمة، لكونهما في مرتبتين. لكن ظهر بطلانه نقضاً وحالاً. أمّا نقضاً، فبمثل وجوب إكرام زيد العالم. وأمّا حالاً، فلعدم اختلاف المرتبة.

ومما يؤكّد ما ذكرنا: القانون المسلّم به عند الكلّ، من أنّ الحاكم الملتفت إلى إنقسامات موضوع حكمه، غير مهمل له، فإمّا هو مطلق وإمّا مقيد. وفي المثال: لا شكّ في وجود القيد وهو الغليان في مقام الإثبات، فكان الحكم وهو الحرمة منوطاً بالغيلان، كإناطة وجوب العتق بالإيمان.

هذا كلّه بغضّ النظر عن الإشكال المبنائي، وذلك أن الحكم ليس الإرادة والكرهية، بل هو جعل المولى. نعم، الإرادة والكرهية هما المنشأ للحكم بالوجوب أو الحرمة.

طريق المحقق الحائري

وذهب الشيخ الحائري^(١) وتلامذته تبعاً له إلى جريان الإستصحاب

التعليقي. وحاصل كلامه: تمامية الأركان ووجود الأثر في الزمان اللاحق، لأنّ اللازم في الإستصحاب أن يكون المستصحب ذا أثر في مرحلة الشك، وأن يكون اليقين السابق والشك اللاحق فعليين، وكل ذلك حاصل هنا.

توضيح ذلك: إنّ للحاكم في الأحكام المعلقة إنشاءً، فهو لما يقول: «العنب إذا غلا يحرم» يوجد شيئاً لم يكن - لأن حقيقة الإنشاء هو الإيجاد، وهذا لا فرق فيه بين الأحكام المعلقة والأحكام التنجيزية - والإيجاد لا ينفك عن الوجود. وعليه، فقد حصل حكم للعنب إذا غلا وهو الحرمة، فلو حصل تعيّر في العنب قبل الغليان، يقع الشك في بقاء تلك القضية الشرطية المجعولة؟ لقد كان اليقين بالقضية موجوداً، والشك في بقائها موجود الآن، ومقتضى دليل الإستصحاب هو التعبد بالبقاء.

والحاصل: إنّ كما للشارع إنشاءً في الأحكام المطلقة المنجزة، كذلك في المعلقة، وإذا كان الحكم معلقاً، كان فعلياً من جهة وغير فعلي من جهة. وهذا هو الفرق بين المعلق والمطلق، ولا فرق غيره، فكما يجري الإستصحاب هناك لتمامية الأركان، كذلك هنا.

والمحقق الإصفهاني^(٢) قرّر هذا المطلب ببيان آخر وحاصله:

(١) درر الأصول: ٥٤٥.

(٢) نهاية الدراية ٥ / ١٧٣.

إنَّ حقيقة الحكم عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي في الواجبات، وبداعي جعل الزاجر في المحرّمات، فهو ما يمكن أن يكون باعثاً للمكّلف أو زاجراً في نفس المكّلف الخالي عن شوائب الموانع عن العبوديّة.

وهذا حاصل في «العنب إذا غلا يحرم»، فهو حكم بحرمة الشرب معلّقاً على الغليان، فلو حصل تغيّر في العنب، وشك في بقاء الحكم، فالمرجع عموم لا تنقض.

النظر فيه:

لقد ذكروا أنّ هنا إنشاء، والإنشاء هو الإيجاد، وهذا يستلزم أن يكون هناك وجود لأنّ الإيجاد والوجود واحدٌ حقيقةً، متعدّدٌ إعتباراً. هذا صحيح، ولكنه مبنيٌّ على أن يكون (الإنشاء) هو (الإيجاد) وهو أوّل الكلام. إذ يرد عليه:

أمّا نقضاً، فإنّ الملكيّة من الإنشائيّات، فلو أوصى بملكيّة الدار لزيد قائلاً: ملكتك داري بعد مماتي، كان إنشاءً، لكنّ المنشأ - وهو الملكيّة - معلقٌ على الموت ... فلو كان الإنشاء إيجاداً - والإيجاد هو الوجود في الحقيقة - لزم أن تكون الملكيّة فعليّةً لا أن تكون بعد الموت.

وأما حلاً، فإن حقيقة (الإنشاء) ليس (الإيجاد) بل قيل هو (الإعتبار والإبراز) وهو قولٌ قويٌّ، وعليه، يكون الإعتبار فعليّاً، والمعتبر وهو الملكيّة بعد الموت، ولذا ليس للوصي التصرّف في الدار مادام الموصي حيّاً.

وفي «العنب إذا غلا يحرم» كذلك، فقد أبرز إعتبار الحكم الآن، لكنّ الحرمة معلّقة على الغليان، وحيث لا غليان فلا حرمة سابقاً حتّى تُستصحب.

وذكر المحقّق العراقي دليلاً نقضياً للقول بالجريان وهو:

إنه إذا كان الإشكال على الإستصحاب التعليقي عدم تحقّق الموضوع المتيقّن - لكون الغليان جزءً للموضوع وهو غير متحقّق - فإن هذا الإشكال موجود في جميع موارد الإستصحاب في الشبهات الحكميّة، مع أنّ المشهور

تماميّة الإستصحاب فيها. مثلاً: الماء المتغيّر بالنجاسة نجس، فلو علمنا بنجاسة الماء للتغيّر بالنجاسة، ثم زال التغيّر وشك في بقاء النجاسة، يجري إستصحاب النجاسة، مع زوال التغيّر الذي كان جزءً للموضوع.

وفيه: إنّ موضوع (النجاسة) هو (الماء المتغيّر بالنجاسة)، والفقيه يفرض وجود الماء والتغيّر ويفتي بالنجاسة، فإذا زال التغيّر حصل الشك في بقاء النجاسة فيتمسك بالإستصحاب. فالشكّ حاصل بعد تحقّق الموضوع.

أمّا في الإستصحاب التعليقي، فالمفروض تحقّق جزء للموضوع وهو العنب، دون الجزء الآخر وهو الغليان.

وهذا الفرق كاف لعدم تماميّة النقض.

الكلام في إستصحاب الملازمة

ثمّ إنّ الشيخ⁽¹⁾ جوّز في المقام جريان الإستصحاب في الملازمة، وهو إستصحاب تنجيزي، لأنّ الملازمة بين الغليان والحرمة كانت موجودةً يقيناً، أي إنّ الشارع بإنشائه «العنب إذا غلا يحرم» جعل هذه الملازمة والسببيّة بلا ريب. سواء كان العنب أو الغليان موجوداً أو لا.

وهذه الملازمة شرعية، بلا ريب.

ثمّ حصل الشك في بقائها على أثر التغيّر في العنب.

فأركان الإستصحاب تامّة، وليس من الإستصحاب التعليقي، لأنّه لا يعتبر في الملازمة بين الشئيين تحقّق الطرفين بالضرورة، قال تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (٢) فالملازمة موجودة، مع القطع بعدم وجود الآلهة وعدم وجود الفساد.

الإشكال عليه

وقد أورد عليه: بأنّ المستصحب إمّا الموضوع وإمّا الحكم. والملازمة ليس منهما. ولكن يمكن الجواب عنه: بأن لا دليل على حصر المستصحب فيهما، بل كلّما أمكن للشارع جعله والتعبّد به أمكن إجراء الإستصحاب فيه، والملازمة أمر إنتزاعي موجود بمنشأ إنتزاعه، ولمّا كان المنشأ شرعيّاً، فهو مجعولٌ من الشارع بتبعه.

والذي يرد على الشيخ هو: إنّ الأمر الإنتزاعي غير مستقلّ في تحقّقه بل قائم بمنشأ الإنتزاع، فتارةً: يكون وجوده مع وجود المنشأ، كما في الفوقيّة بالنسبة إلى الفوق. وأخرى: يكون وجوده منحازاً عن وجود المنشأ، كما في الملازمة.

لكنّه على كلّ حال قائم بوجود المنشأ، فلو لم يتحقّق المنشأ فلا وجود له. وعلى هذا، فإنّه مع عدم تحقّق الغليان والحرمة، لا وجود للملازمة، ومع عدم وجودهما سابقاً لم يتم الإستصحاب.

فالإستصحاب التنجيزي في الملازمة باطل.

بل هذا الإستصحاب تعليقي، لأن الملازمة متأخّرة رتبةً عن الغليان والحرمة، إذ الحقيقة هي أنّه لو تحقّق الغليان في العنب لكان ملازماً مع الحرمة.

(١) فرائد الأصول ٣ / ٢٢٣.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

فما ذكره الشيخ باطلٌ من جهتين.

الكلام في مرحلة المانع

ولو سلّمنا تامةً المقتضي لجريان الإستصحاب، فهل من مانع؟

إنّه إستصحاب الإباحة لشرب هذا العصير، فأما على مسلك التضادّ بين الأحكام، كما عليه صاحب الكفاية، فالتعارض لا محالة. وأما على مسلك عدم التضادّ بينها كما عليه المحقّق الإصفهاني - لكونها أموراً اعتباريةً ولا تضادّ بين الإعتباريات - فالتعارض يقع في حكم العقل، لأنّ إستصحاب الحرمة ينتج الموضوع لحكم العقل بالتنجيز، وإستصحاب الإباحة ينتج الموضوع لحكمه بالتعذير، وبين التنجيز والتعذير تعارض. ويقع أيضاً في مرحلة الإمتثال، كما هو واضح.

فالإستصحاب التعليقي ساقط بالمعارضة على كلّ تقدير، وحينئذ، فالمرجع عموم «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» بناءً على شموله للشبهتين، وأما بناءً على إختصاصه بالشبهة الموضوعية فالمرجع في الحكمية هو أصالة البراءة.

وذهب الشيخ وتبعه الميرزا^(١) إلى حكومة الإستصحاب التعليقي للحرمة على الإستصحاب التنجيزي للإباحة، لأنّه إذا جرى رفع الشك في الإباحة، فلا تعارض. ويجب عن ذلك: بأنّ شرط الحكومة هو إختلاف المرتبة بين الحكم والمحكوم، بأن تكون نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة الموضوع إلى الحكم أو السبب إلى المسبّب، وإذ لا توجد بين الشكّين لا هذه ولا تلك، فلا حكومة.

وذكر صاحب الكفاية^(٢) وجهاً آخر لرفع المعارضة ومحصّله:

(١) أجود التقريرات ٤ / ١٢٦، فوائد الأصول ٤ / ٤٧٣.

(٢) كفاية الأصول: ٤١١ - ٤١٢.

إنّ الحليّة الثابتة للزبيب قبل الغليان غير قابلة للبقاء، ولا يجري فيها الإستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك، لأنّ الحليّة في العنب كانت مغيّاة بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلّقةً على الغليان، ويستحيل إجتماع الحليّة المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح. وأمّا الحليّة في الزبيب، فهي وإن كانت متيقّنة، إلاّ أنّها مردّدة بين أنّها هل هي الحليّة التي كانت ثابتة للعنب بعينها - حتّى تكون مغيّاة بالغليان - أو أنّها حادثة للزبيب بعنوانه، فتكون باقيةً ولو بالإستصحاب. والأصل عدم حدوث حليّة جديدة وبقاء الحليّة السّابقة المغيّاة بالغليان، وهي ترتفع به، فلا تكون قابلةً للإستصحاب، فالمعارضة منتفية.

قال السيّد الخوئي:

وهذا الجواب متين.^(١)

الكلام في الإستصحاب التعليقي في الموضوعات

ثمّ إنّّه قد وقع الكلام بين الأعلام في جريان الإستصحاب التعليقي في الموضوعات ومتعلّقات الأحكام، مثلاً: لو وقعت الصّلاة في اللباس المشكوك كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، هل يصحّ أن يقال: هذه الصّلاة قبل لبس هذا اللباس لو كانت واقعةً خارجاً لم تكن في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والآن كذلك؟

ولا يخفى الفرق بين القول بأنّه يشترط في صحّة الصّلاة أن لا تكون فيما لا يؤكل لحمه، والقول بأنّ ما لا يؤكل لحمه مانع عن صحّة الصّلاة، لأنّه إن كانت الصّلاة مشروطة بعدم وقوعها فيه، فمع الشك في تحقّق الشّرط تحكّم قاعدة الإشتغال.

وأما إن كان ما لا يؤكل لحمه مانعاً، فمع الشك في المانعيّة فالأصل عدمها.

وعلى الجملة، هل يجري الإستصحاب التعليقي في موضوعات الأحكام أو لا؟

لابدّ من البحث في مقامين:

١- مقام المقتضي

أما من حيث الإقتضاء، فمن قال بجريان الإستصحاب التعليقي في الأحكام لا يقول به في الموضوعات، لأنّ الموضوع ذا الأثر هو الوجود الحقيقي لا التعليقي، فالوجود الفرضي التعليقي ليس بموضوع للحكم الشرعي ولا العقلي، فلا تشمل أدلّة الإستصحاب، وعلى فرض جريانه فيه، كان لازمه وقوع الصّلاة في غير ما لا يؤكل لحمه، وهو أصل مثبت.

٢- مقام المانع

وعلى فرض الجريان، فإنّ الإستصحاب التعليقي في الموضوع المقتضي لوقوع الصّلاة في غير مأكول اللحم، معارض دائماً بالإستصحاب التنجيزي، فإنّه يقتضي عدم وقوع الصّلاة بتلك الصّفة، وإذا تعارضا تساقطا.

التنبيه السادس

في إستصحاب عدم النسخ

ويقع البحث في مقامين:

١ - إستصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة.

٢ - إستصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى أحكام هذه الشريعة.

وفي المقام الأول:

تارةً: يشك في بقاء المجعول.

وأخرى: يشك في بقاء الجعل.

الكلام في إستصحاب عدم النسخ حيث يشك في بقاء الجعل السابق

فنقول: إنّ من الأحكام ما جعل سابقاً بعنوان (النصارى) و(اليهود). وهذا القسم خارج عن

البحث.

ومن الأحكام ما جعل بعنوان (يا بني إسرائيل) مثلاً. وهذا يدخل في البحث فيما لو أسلم أحد

من بني إسرائيل.

ولكن المهم: ما جعل في الشرائع السابقة بعنوان (الناس) ونحو ذلك.

والبحث في مقامين:

١ - مقام المقتضي

والإشكال في أصل جريان هذا الإستصحاب هو عدم تمامية الأركان، لأن من هو من أهل شريعة الإسلام يشك في شمول الأحكام المجعولة في شريعة عيسى عليه السلام له، وإذا كان في شك كذلك، فلا يقين عنده بثبوت الحكم له، ومع عدم اليقين السابق فلا شك، لأن الشك لاحقاً متفرع على اليقين السابق.

بيان الشيخ^(١) بوجهين:

الوجه الأول:

إن الإشكال يتم بالنسبة لمن لم يدرك الشريعة السابقة. وأمّا من أدرك الشريعتين - مثل (سلمان الفارسي) عليه السلام - فقد كان الحكم متوجّهاً إليه سابقاً، ومع الشك في بقاءه يستصحب البقاء. ولو شك في نسخه يستصحب عدم النسخ. وإذا تمّ الإستصحاب بالنسبة إلى هذا الشخص المدرك للشريعتين، يكون الإستصحاب تاماً لغير المدرك أيضاً، بقانون الإشتراك.

الإشكال على الشيخ

وما ذكره الشيخ مردود:

(١) فرائد الأصول ٣ / ٢٢٥.

أولاً: إن كان دليل قاعدة الإشتراك لفظياً تمّ فيه الإطلاق، فيعم الأحكام الواقعية والظاهرية، لكنّ دليله الإجماع وهو دليل لبيّ، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو الحكم الواقعي. والإستصحاب من الأحكام الظاهرية.

ثانياً: سلّمنا الإطلاق. لكنّ موضوع قانون الإشتراك هو الوحدة الصنفيّة. مثلاً: المسلمون مشتركون في أحكام الصلاة، فيقال: من سافر يقصّر، وفي الخمس فيقال: من اغتنم فعليه الخمس. فيعمّ هذا الحكم جميع المسلمين، لعدم الإختلاف في الموضوع وهو عنوان المسافر، والمغتنم. وأمّا مع الإختلاف في الصّنف، فلا تجري القاعدة، ولذا لا يعمّ أخبار «من سافر يقصّر» من كان (حاضراً)، لأنّ (الحاضر) و(المسافر) صنفان.

وما نحن فيه كذلك. لأن (من أدرك الشريعتين) غير (من لم يدرك) فكيف يتمّ ما ثبت للأول بالنسبة إلى الثاني بقانون الإشتراك؟

دفاع الشيخ الحائري

وأجاب الشيخ الحائري^(١) عن الإشكال الثاني: بأنّ مراد الشيخ هو: إن غير المدرك كان على يقين بثبوت الأحكام السابقة في حقّ المدرك، فلو شكّ في بقائها بالنسبة إلى المدرك بسبب مجيء الشريعة اللاحقة، إستصحب بقائها بالنسبة إليه، وإذا تمّ ذلك بالنسبة إلى المدرك، تمّ بالنسبة إلى غير المدرك بقانون الاشتراك

في التكليف بينه وبين المدرك.

وفيه:

ويرد على ما أفاده الحائري إشكالان:

الأول: إنَّ الإستصحاب - وسائر الأصول العمليَّة - وظيفة الشاك نفسه «من كان على يقين فشك»، فلا تعم أدلَّة الإستصحاب أن يشكَّ شخص في ما يتعلَّق بغيره من الأحكام. نعم. قام الدليل على إجراء المجتهد الإستصحاب في مورد مقلِّده. كما لو كان مقلِّداً لشخص يتيقَّن بأعلميَّته، فمات المجتهد وشكَّ في أعلميَّة الحيِّ من الفقيه الميِّت. فإنَّ المجتهد يجري إستصحاب أعلميَّة الميِّت في حقِّ المقلِّد ويقول له: يجب عليك البقاء على تقليد الميِّت، وذلك، لأنَّ المقلِّد العامي عاجز عن التمسُّك بالإستصحاب، فيقوم الفقيه مقامه في ذلك. كما تقرَّر في باب الإجتهد والتقليد.

الثاني: سلّمنا. لكن يعتبر الوحدة الصنفيَّة في جريان قانون الإشتراك كما تقدّم. وتلخص: عدم تامميَّة ما ذكره الشيخ في الوجه الأوَّل جواباً عن الإشكال.

الوجه الثاني:

إنَّ الأحكام الشرعيَّة كلّها على نحو القضايا الحقيقيَّة، فكُلٌّ من كان في الوجود وكان مكلفاً، فهو مخاطب بالأحكام الواردة في الشرائع السَّابقة.

نعم، لو كانت بنحو القضايا الخارجيَّة، لكان المخاطب بها أهل تلك الشرائع دون الشريعة الإسلاميَّة.

وعلى هذا، فأركان الإستصحاب تامَّة، والإشكال مندفع.

وقد وافق المحقِّقون على هذا الوجه إلاَّ السيِّد الخوئي.

الإشكال على الشيخ

فأشكل رحمه الله بما حاصله: (١)

أولاً: إنّ النسخ دفع للحكم وليس برفع، وإلا يلزم نسبة الجهل إلى الله.

توضيحه: إنّ الحكم بلا ملاك محال، وإذا جعل فله ملاك، ورفع مع وجود الملاك له محال

كذلك. فحقيقة نسخ الحكم إنتهاء أمدّه.

وثانياً: إنّ كلّ حاكم، فهو إمّا مطلق لموضوع حكمه، وإمّا مقيد، لأن المفروض كونه ملتفتاً

فليس بمهمّل.

وفيما نحن فيه: فإن أحكام الشريعة السابقة ليست بمهملة، فهي إمّا مطلقة تشمل من لم يدرك

تلك الشريعة، أو مقيدة بأهلها فقط الذين مضوا. لكن مقتضى المقدمّة الأولى أنّ الملاك قد يكون

محدوداً فينسخ الحكم ولا يبقى. وعلى هذا، فلو شك أهل الشريعة اللاحقة في شمول الحكم له، لم

يكن للحكم حالة سابقة حتى يستصحب بقاؤها.

فما ذكره الشيخ لتوجيه الإستصحاب مردود.

النظر في هذا الإشكال

ومقتضى الدقة اندفاع هذا الإشكال، لما أشرنا سابقاً من أنّ موضوع الحكم تارة: هو عنوان

(النصارى) فلا يعمّ غيرهم يقيناً. وأخرى: عنوان (المؤمنين) فيعمّ من أدرك الشريعتين. وثالثة: عنوان

(الناس)، وهذا لا إشكال في عمومه. فالعناوين ثلاثة، فلا عموم لأحدها يقيناً ولا حاجة للنسخ.

والثاني مشكوك العموم. والثالث مقطوعٌ بعمومه وشموله، والكلام الآن في الثالث فنقول:

إنَّ أهلَ الشريعة الألاحقة لا يشك في شمول العنوان وعموم الحكم له، وإنَّما يشك في بقاء الحكم وزواله، فيستصحب، لتمامية أركانه. فهو نظير ما إذا تيقن بحرمة الخمر مثلاً، ثم شك في بقاء الحرمة، أو تيقن بتحقق الزوجية غير أنه شك في كونها منقطعة أو دائمة.

فأركان الإستصحاب تامة. وقد وافق الميرزا الشيخ من هذه الجهة، إلا أنه أشكل على هذا الإستصحاب من جهة أخرى:

إشكال الميرزا

وهي أنه أصل مثبت.^(١) وذلك، لعدم جواز العمل بالشريعة السابقة إلا إذا وقع الإمضاء لها من قبل الشريعة الألاحقة، والإمضاء أمر وجودي، فلو أريد إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ كان من الأصل المثبت، لأن حقيقة الإمضاء هو الإعتبار المماثل، وإثبات الإعتبار المماثل باستصحاب عدم النسخ أصل مثبت، لكونه من اللوازم العقلية لعدم النسخ.

والجواب: صحيح أن الإمضاء هو الإعتبار المماثل، لكن لا حاجة لإثباته إلى الدليل الخاص، بل يكفي الدليل العام، وعموم دليل الإستصحاب يفي بذلك. فكأن الشارع يقول: كل ما شرع في شريعة عيسى عليه السلام يقيناً، وشك في بقائه، فلا يجوز نقضه ويجب العمل به.

الإشكال ببيان آخر

ويتوجه الإشكال بأنه أصل مثبت، ببيان آخر، وهو:

(١) أجود التقريرات ٤ / ١٢٨.

إنَّ كلَّ حكمٍ فله مرحلتان، **مرحلة الإنشاء** حيث يجعل الحكم في هذه المرحلة، سواء كان الموضوع محققاً أو لا، إذ يكفي فرض وجود الموضوع. و**مرحلة الفعلية**، حيث يتحقق الموضوع للحكم خارجاً.

ثمَّ إنَّ الأثر المترتب على مرحلة الإنشاء هو فتوى الفقيه، فإنَّ نفس إنشاء الحكم يكون موضوعاً للفتوى. وأمَّا الأثر العملي، فهو يترتب على مرحلة الفعلية، فهي مرحلة الإطاعة والمعصية. وعلى هذا، فإنَّ إستصحاب عدم النسخ يعني بقاء حكم الشارع وإنشائه، وبقاؤه يستلزم تحقق الموضوع إستلزاماً عقلياً، وهذا هو الأصل المثبت.

وبعبارة أخرى: إنه لا فعلية للحكم قبل تحقق الموضوع - لاستحالة الحكم بلا موضوع - فالمستصحب هو الإنشاء والإعتبار فقط. وأمَّا المعتبر - أي الوجوب واللزوم - فهو بعد تحقق الموضوع. فكان لازم إستصحاب الحكم وجود الموضوع، وهذا هو الأصل المثبت.

النظر فيه:

ويختلف الجواب عن هذا الإشكال بحسب إختلاف المسالك. فهو يندفع بناءً على أنَّ حقيقة الحكم عبارة عن الإرادة، والإرادة تتحقق بملاحظة الموضوع وتصوره من دون حاجة إلى وجوده خارجاً، فالمولى يلحظ الإستطاعة فيريد الحج، وإن كانت هذه الإرادة باعثة للعبد إذا تحققت الإستطاعة خارجاً. لكنَّ الباعثية خارجة عن حقيقة الحكم.

فعلى هذا المبنى يندفع الإشكال، لأنَّ المستصحب هو الحكم الشرعي ولا مشكلة. وكذا على مبنى جريان الإستصحاب التعليقي في الموضوعات، كما ذهب إليه المحقق العراقي، بتقريب أنَّ هذا المكلف إن كان من الموجودين، كان محكوماً بالحكم الصادر من المولى، والآن أيضاً كذلك.

وأما على مبنى القائلين بأنّ الحكم عبارة عن الأمر الاعتباري المنشأ بالإنشاء مثل آية الحج، حيث اعتبر وجوب الحج على المستطيع. وآية تحريم الخمر والميسر ... فلا يندفع الإشكال، لأنّ الحكم لا يكون فعلياً إلاّ بعد تحقّق الموضوع.

إشكال آخر

وهنا إشكال آخر، وتوضيحه:

١ - إنه لا بدّ من اليقين السّابق والشك اللاحق.

٢ - وإنّه لا نسخ قبل العمل بالحكم ولو مرّة واحدة، وإلاّ تلزم اللّغوية من جعله، وهو محال.

٣ - وإنّ الموضوع في القضية الحقيقيّة هو الأفراد الأعم من المحقّقة الوجود والمفروضة

الوجود، بخلاف القضية الخارجيّة، فموضوعها الفرد المحقّق وجوده. والطبيعيّة التي موضوعها نفس الطبيعة مثل الإنسان حيوان ناطق.

ثمّ إنّ عنوان (الكون في الدار) مثلاً في: (أكرم من في الدار) يكون دخيلاً في الحكم في القضية الحقيقيّة، ولا دخل له فيه في ما لو كانت القضية خارجيّة، وقد تقرّر أنّ الأحكام الشرعيّة بنحو القضايا الحقيقيّة، فهي لجميع المكلّفين إلى يوم القيامة، ولذا تنحلّ القضية الشرعيّة ويتعدّد الحكم بعدد أفراد الموضوع.

وإذا ظهر ذلك، توجّه الإشكال: بأنّ نسخ الحكم بالنسبة إلى المعدومين يكون من نسخ الحكم قبل وقت العمل به، لأنّه لما قال: كلّ من وُجد واتّصف بأنّه مستطيع يجب عليه الحج، فإنّ هذا الحكم باقٍ إلى يوم القيامة وينحلّ بعدد الأفراد، فلو نسخ، كان بالنسبة إلى المعدومين من النسخ للحكم قبل حضور وقت العمل به.

لا يقال: المفروض عمل الموجودين به، فلا يكون من النسخ قبل العمل.

لأننا نقول: إن المفروض تعدد الحكم المجعول بعدد الأفراد، فهو بالنسبة إلى المعدومين من

النسخ قبل العمل، وهو محال. فالإستصحاب محال.

الجواب عن هذا الإشكال

لكن هذا الإشكال أيضاً قابلٌ للدفع، وأن الحق جريان النسخ عقلاً في القضايا الحقيقية أيضاً.

وتوضيح الدفع هو: إن كل حكم شرعي مجعول فهو بنحو القضية الحقيقية، سواء كان تكليفيًا

مثل: المستطيع يجب عليه الحج. أو وضعيًا مثل: البيع لازم. وهو مطلق من جهتين: الإطلاق

الأفرادي، وبذلك ينحل الحكم بعدد الأفراد، والإطلاق الأزمني، أي في كل زمان من الأزمنة، إذ لو

كان مختصًا بزمان لزم تقييده في مقام الإثبات. والإطلاق المذكوران تارة: يكون الدليل عليهما في

مقام الإرادة الإستعمالية هو اللفظ، وأخرى: يكون نفس عدم التقييد وكون المستعمل فيه صرف طبيعة

المكلف المستطيع، وطبيعة البيع ... وهكذا ... وعلى هذا، فلو جاء المقيّد المنفصل تحدّد به المراد

الجدّي، وإن كان المراد الإستعمالي على سعته وإطلاقه لحكمة في ذلك.

وبهذا البيان يظهر أن الناسخ مقيّد للإطلاق الأزمني، وأن الحكم كان من أوّل الأمر محدوداً

بهذا الزمان الخاص، غير أن هذا المقيّد لم يُبين لحكمة. فإن أحرز بقاء الحكم زماناً من ناحية

الإطلاق الأزمني أو دليل خاص قائم على إستمرار الحكم مثل: «حلال محمّد حلال إلى يوم

القيامة» فلا كلام. وإن لا يحرز ذلك، يقع الشكّ، وحينئذ، يتمسك بالإستصحاب ويحكم ببقاء الحكم.

فالإشكال بأنّه من النسخ قبل وقت العمل، مندفع: بأنّ الناسخ مقيّد زماني من أوّل الأمر، وأنّ المراد

الجدّي كان محدوداً بهذا الحدّ، غير أن الحكمة اقتضت

تأخير البيان. كما هو الحال في المقيّد الأفرادي، فلو ورد أكرم العلماء، ثمّ ورد منفصلاً: لا تكرم
الفسّاق من العلماء. كشف عن أنّ المراد الجدّي من إكرام العلماء كان محدوداً بالعلماء العدول، غير
أنّ المصلحة إقتضت تأخير بيان ذلك.

والحاصل: إنّ المراد الإستعمالي في القضايا الحقيقيّة مطلق، والمراد الجدّي مقيّد بأمد معيّن،
ويكون الدليل الكاشف عن التقييد هو الناسخ المقيّد للحكم من حيث الزمان.

مقام المانع

وبناءً على تماميّة مقام المقتضي لجريان الإستصحاب كما تقدّم، فهل من مانع؟
إنّ المانع عن هذا الإستصحاب هو العلم الإجمالي بوقوع النسخ في قسم من الشرائع، فإجراؤه
في جميع الأحكام مخالف للعلم، وفي البعض دون بعض ترجيح بلا مرجح.

والجواب: إنّ هذا العلم منحلّ، لكونه دائراً بين الأقل والأكثر، فمن الشرائع ما هو منسوخ
قطعاً، فيكون بالنسبة إلى البقية شبهةً بدويّةً، فالمانع عن الإستصحاب مفقود بعد تماميّة المقتضي.

التحقيق

لكنّ التحقيق عدم وجود المقتضي لهذا الإستصحاب، لعدم وجود المثبت للأحكام في الشريعة
السابقة، لأنّ أحكام التوراة والإنجيل منها ما هو مقطوع النسخ، وأمّا بالنسبة إلى البقية فما هو
المثبت؟

إنّ التوراة الأصليّة غير موجودة، وكذا الإنجيل، وما هو موجود فمحرّف، وفيهما ما هو محالّ،
وما هو باطلٌ

وعلى الجملة، فإنّ هذا البحث لا أساس له وإن طرحه العلماء في الكتب.

التنبيه السابع

في حجّية مثبتات الأصول وعدمها؟

إنّ المشهور حجّية مثبتات الأمارات، كما أنّ المشهور عدم حجّية مثبتات الأصول. وقبل الورود في البحث وذكر أدلّة عدم الحجّية، نحزّر محلّ النزاع، ثمّ نذكر الفرق بين الأمانة والأصل.

تحرير محلّ البحث

أمّا تحرير محلّ البحث فنقول:

إنّ المستصحب إمّا هو الحكم وإمّا هو الموضوع. فإن كان (الحكم). فإنّ أثره:

أولاً: بقاء المتيقّن السابق في ظرف الشك. وهذا لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في أنّ المجعول بالإستصحاب هو الحكم المماثل للواقع، كما عليه صاحب الكفاية. أو حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، كما عليه الميرزا. أو التعبّد ببقاء المتيقّن السابق كما عليه السيّد الخوئي؟

وثانياً: يترتّب عليه حكم العقل بلزوم الإطاعة للحكم الشرعي، سواء كان واقعياً كما عليه الميرزا

والإصفهاني، أو ظاهرياً كما عليه صاحب الكفاية.

وثالثاً: إنّ الحكم المستصحب إن كان له أحكام شرعية، فإنّها ترتّب، لأنّ أثر الأثر أثرٌ لذلك

الشيء.

وإن كان المستصحب هو (الموضوع)، كما لو تيقن بأنّ الإناء خمر ثم شك في خمريّته، فإنّه

يستصحب خمريّة هذا المائع بلا خلاف - وإن وقع الخلاف في وجه ذلك، كما تقدّم في الحكم - وإذا

كان خمراً ترتّب عليه آثار شرب الخمر من الحرمة ولزوم الفسق.

ومورد البحث هنا هو أنّه إذا جرى الإستصحاب في الحكم أو الموضوع، وكان له لازم عقلي أو

ملزوم عقلي أو عادي أو ملازم عقلي أو عادي، فهل يترتب أو لا؟ المشهور: لا. وقيل يترتب مطلقاً.

ولكلّ من الشيخ وصاحب الكفاية تفصيل.

الفرق بين مثبتات الأصول والأمارات

وأما الفرق بين مثبتات الأمارات ومثبتات الأصول، بالحجّية في الأولى دون الثانية، فقد اختلفت

بياناتهم لذلك، ونحن نذكرها وما وقع بينهم من الكلام حولها:

البيان الأوّل

ذكر الميرزا: ^(١) إنّّه قد أخذ الشك في الواقع في موضوع الأصول كما في دليل

الإستصحاب، إذ قال عليه السّلام «لا تنقض اليقين بالشك» ولم يؤخذ ذلك في موضوع الأمارات

كخبر الواحد، كما في الخبر: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟» ^(١) وإن كان الجهل

والشك موجوداً في مورد الأمانة، وإلاّ لما سأل.

هذا هو الفرق الأوّل.

(١) أجود التقريرات ٤ / ١٢٩.

والفرق الثاني: إنّ الأمانة كاشفة عن الواقع وحاك عنه وطريق إليه، وليس الأصل كذلك، نعم،

هذه الكاشفيّة ناقصة.

والفرق الثالث: إنّ أدلّة اعتبار الأمارات تفيد إلغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف عن الواقع.

هذا كلّ في طرف الموضوع.

وأما في طرف الحكم، فقد قال الميرزا: إنّ الجهات الموجودة في العلم هي: إنّها صفة نفسانيّة،

وإنّ كاشف عن الواقع، وإنّه محرّك نحو العمل، وإنّه موجبٌ للتنجيز والتعذير. أمّا في الأمارات،

فالمجوعول جهة الكاشفيّة كما في: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»، وأمثال ذلك.

وأما في الأصول، فالمجوعول جهة المحرّكيّة وترتيب الأثر عملاً.

وخلاصة كلام الميرزا:

إنّ الموضوع في (الأصل) مقيّد بالشك في الواقع. وأمّا (الأمانة) فالموضوع فيها نفس الواقع،

والشك في المورد.

وإنّ المحمول في (الأصل) هو الجري العمل على طبقه. وأمّا (الأمانة) فالمحمول المجوعول

فيها هو الكاشفيّة عن الواقع.

فأشكل السيّد الخوئي^(٢) على أستاذه من جهة (مقام الإثبات) بأنّ ما ذكره من عدم أخذ الجهل

والشك في موضوع الأمانة ينافي الدليل القائم على حجّية الأمانة وهو قوله تعالى: (فَسْئَلُوا أَهْلَ

الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ).^(٣) فهذه الآية المستدلّ بها في مباحث (حجّية الخبر) و(حجّية الفتوى)

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ١٨٢.

(٣) سورة النحل، الآية ٤٣، سورة الأنبياء، الآية ٧.

قد أخذ في موضوعها (عدم العلم)، فلا فرق بين الأمانة والأصل، فكما قال في الأصل «رفع ما لا يعلمون» قال في الأمانة: «إن كنتم لا تعلمون».

لكن يردّه: إضطراب كلماته رحمه الله في هذه الآية، سواء في الفقه والأصول. فقد صرح في مبحث خبر الواحد بعدم دلالة الآية على حجّيته، وكذا في التنقيح في مباحث الإجتهد والتقليد. والتحقيق: إنّ الآية غير دالّة على حجّية الفتوى ولا على حجّية خبر الواحد، لكونها في أصول الدين، إذ هي إرشاد إلى الفحص والتحقيق في النبوة. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الغاية فيها من (السؤال) هو (العلم)، والمراد هو العلم الوجداني لا العلم التعبدي - لأن إطلاق العلم على العلم التعبدي مجازٌ - فمعنى الآية: إسئلوا عن نبوة النبي حتى يحصل لكم العلم الوجداني بنبوته.

الجواب الصحيح عن البيان

بل الحق في الجواب عمّا ذكر الميرزا هو (الإشكال الثبوتي) وهنا مقدّمتان:

١ - إنّ المقيد للإطلاق الشرعي يمكن أن يكون هو الحكم العقلي، كما في (أكرم العالم) فإنّه مقيد عقلاً بالقدرة.

٢ - إنّ نسبة الموضوع إلى المجعول نسبة العلة إلى المعلول، ولا يمكن أن تكون دائرة المحمول أوسع من دائرة الموضوع ولا أضيق.

وبعد المقدّمتين:

لا ريب في أنّ جعل الحجّية للأمانة إنّما هو للجاهل، فلا يعقل أن تُجعل للعالم، فكان المحمول مضيّقاً، فلو كان الموضوع أعم من الجاهل والعالم، لزم أن يكون دائرته أوسع من دائرة المحمول، فالموضوع في الأمانة مقيّد بالجهل كذلك فيكون مثل الأصل، ولا فرق. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الإهمال من الحاكم الملتفت محال، فالغرض إمّا مقيّد وإمّا مطلق. وعليه، فلمّا كان المحمول في الأمانة هو (الحجّية) وهي للجاهل فقط، هل الموضوع مطلق؟ إنّهُ مقيّد بالجهل. فما ذكره في الفرق بين (الأمانة) و(الأصل) غير تام. وأمّا ما ذكره الميرزا في الفرق بين مثبتات الأمانة والأصول، فقد أشكل عليه بثلاثة وجوه: (الأول) إنّ ما ذكره من أنّ المجعول في الأمانة هو الكاشفيّة عن الواقع، وأنّ الشارع قد ربّب عليها أثر العلم الوجداني التكويني فيه:

إنّ هذا العلم الذي تفيده الأمانة وكاشفيّتها على الواقع بالتعبّد الشرعي هو العلم الإدّعائي يقيناً، لأن العلم الحقيقي التكويني لا يتحقّق بالجعل التشريعي. وإذا كان علماً ادّعائياً - كما في «زيد أسد» على مذهب السكّاكي - فإنّه يرجع إلى التنزيل، أي تنزيل ما أفادته الأمانة بمنزلة العلم، وهذا في الشرع موجود، كما في «الطواف بالبيت صلاة»، وفي «لا شك لكثير الشك»، ونحو ذلك. ومن المعلوم أنّ التنزيل دائماً يكون بلحاظ الأثر. وعلى هذا، فإنّ الشارع إذا نزل الخبر بمنزلة العلم، فلا بدّ وأن يكون بمقدار الأثر الذي تحقّق التنزيل بلحاظه، فلو أخبر الثقة زيداً بعدم وجود الحاجب على يده، كان مقتضى دليل إعتبار الخبر بعد تنزيله بمنزلة العلم هو ترتيب أثر المخبر به وهو عدم وجود الحاجب. وأمّا وصول الماء إلى البشرة إذا توجّضاً، فإنّه لم يكن المخبر به، بل من لوازمه، فلا يكون حجّة فيه.

(الثاني) إنّ المنزّل دائماً فرع للمنزّل عليه، هذا أولاً. وثانياً: إنّ العلم بلوازم المنزّل عليه وترتيب الأثر عليها يتوقّف على الإلتفات إلى الملازمة. لكنّ العلم الوجداني - وهو الملزوم - قد ينفكُّ عن لوازمه على أثر عدم الإلتفات بالملازمة. فالقول بعدم الإنفكاك بين العلم التعبدي ولوازمه، وأنّ التعبّد له يشمل آثاره يستلزم زيادة الفرع على الأصل، وهو محال.

(الثالث) إنّّه إذا كان المستند في حجّية مثبتات الأمانة هو تنزيل الأمانة بمنزلة العلم الوجداني إدّعاءً، فيترتّب عليه الآثار العقليّة والعاديّة كما تترتّب على العلم الوجداني. ففيه:

إنّ مقتضى دليل الإستصحاب جعل العلم التعبدي كذلك، لأنّه يفيد التعبّد باليقين في ظرف الشك، فلتكن لوازمه حجّة كالأمانة، فلماذا الفرق؟

ولكنّ هذا الوجه الثالث - وهو الإشكال النقضي - مخدوش بوجوه:

١ - إنّهُ إنّما يتوجّه على الميرزا لو كان يقول بإفادّة أدلّة الإستصحاب لليقين التعبدي في ظرف الشك. ولكنّ الميرزا يقول بإفادتها للجري العملي على طبق اليقين لا إحراز الواقع. بخلاف الأمانة، فقد اختار أنّ أدلّتها تفيد إحراز الواقع والكاشفيّة عنه.

٢ - على أنّه ليس في شيء من أدلّة الإستصحاب ما يدلّ على ما ذكر، بل إنّ الشكّ مأخوذ في أدلّته كما هو معلوم، بخلاف أدلّة إعتبار الأمانة حيث لم يؤخذ فيها الشك أصلاً كما عرفت. فالفرق بينهما واضح.

٣ - إنّ الحكم الوارد في أدلّة الإستصحاب هو النهي عن النقض، والنقض - كما لا يخفى - من المفاهيم الإضافيّة، أمّا الناقض فهو الشك، وأمّا المنقوض فهو اليقين، ولولا وجود الشك كان النهي لغواً، فكانت نسبة الشك إلى النهي نسبة الموضوع إلى الحكم. وأمّا في الأمانة، فلم يُحتمل الخلاف بل كون ملغياً، وهذا هو مراد الميرزا.

البيان الثاني

وقال صاحب الكفاية: ^(١) إنّه لا شبهة في أنّ مقتضى أخبار الإستصحاب هو

إنشاء حكم مماثل للمستصحب في إستصحاب الأحكام، ولأحكامه في إستصحاب الموضوعات. ولا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالإستصحاب من الآثار الشرعيّة والعقليّة. وإنّما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعيّة، عاديّة كانت أو عقليّة. ومنشؤه أنّ مفاد الأخبار هل هو تنزيل المستصحب والتعبّد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة، أو تنزيله بلوازمه العقليّة أو العاديّة، كما هو الحال في تنزيل مؤدّيات الطرق والأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بواسطة، بناءً على صحّة التنزيل بلحاظ أثر الواسطة أيضاً لأجل أنّ أثر الأثر أثر؟

وملخص ما أفاده - وتبعه المحقق العراقي - ^(٢): إنّ التعبّد والتنزيل في الإستصحاب يختصّ بنفس ما تعلق به اليقين والشك، فلو شك في وجود الحاجب على أعضاء الموضوع، يستصحب المتيقّن سابقاً وهو العدم ويتعبّد ببقائه في الزّمان اللاحق، ويتنزّل هذا المشكوك فيه بمنزلة المتيقّن، وأمّا تحقّق الغسل - وهو اللازم العقلي لعدم الحاجب - فليس بالمتيقّن حتّى يتعبّد ببقائه. وعلى الجملة، فإنّ مركز التعبّد هو المتيقّن السّابق والمشكوك فيه لاحقاً، فلا تترتّب إلاّ آثاره.

وأما في الأمارات، فإنّها حاكية عن الواقع، فلها حكايات عن اللازم والملزوم، وتكون كلّها معتبرة بإطلاق أدلّة حجّية الأمارات، وبذلك تترتّب الأحكام الشرعيّة للملزوم وللأزم العقلي أو العادي.

الإشكال عليه

(١) كفاية الأصول: ٤١٤.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ١٧٨.

وقد أُورد عليه المحقق الإصفهاني^(١) بما حاصله: أنّ الحكاية دلالةٌ، وهي إمّا تصوّريّة أو تصديقيّة، والدلالة التصديقيّة لا تتحقّق إلاّ مع الالتفات والقصد، وإذا قامت الأمانة على شيء كانت حكايةً عمّا يتعلّق القصد بها وهو المخبر به، وأمّا لوازمه فلا تحكي عنها لعدم الالتفات إليها وتعلّق القصد بها، فلو قامت البيّنة على كفر زيد، لم تكن ملتفتةً إلى نجاسته حتّى يكون إخبارها عن كفره إخباراً وحكايةً عنها، فما ذكر من الفرق بين الأصل والأمانة والمثبتات لهما غير تام. والإيناف ورود هذا الإشكال وإن حاول المحقق العراقي دفعه، فراجع.^(٢)

البيان الثالث

ما أفاده المحقق الإصفهاني، فإنّه ذكر ثلاثة وجوه للفرق، وجعل ما تقدّم عن الكفاية أوسطها، وإختاره بعد أن أُورد عليه بما عرفت، ودفع عنه الإشكال ببيان آخر له فقال:

والتحقيق: إنّ أوسط الوجوه أوسطها. ويندفع الإشكال عنه بتقريب: إنّ الأمانة تارةً: تقوم على الموضوعات كالبيّنة على شيء، فاللأزم حينئذ كون ما يخبر به الشاهدان من عمد وقصد ملتفتاً إليه نوعاً. وأخرى: كالخبر عن الإمام عليه السّلام، فإن شأن المخبر بما هو مخبر حكاية الكلام الصادر عن الإمام عليه السّلام

بما له من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته للإمام عليه السّلام لا للمخبر، إذ ربّ حامل فقه وليس بفقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجزّد عدم إلتفات المخبر بلوازم الكلام المخبر

(١) نهاية الدراية ٥ / ١٩٣.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ١٨٤ - ١٨٥.

عنه لا يوجب عدم حجّية المدليل الإلزامية للكلام الصادر عن الإمام عليه السّلام، فإنّ كلّها ملتفت إليها للمتكلّم بها.^(١)

الإشكال عليه

وأورد عليه شيخنا: بأنّ المجعول بدليل حجّية الخبر عند المحقّق المذكور هو الحكم بعنوان أنّه الواقع، وعليه، فإنّ ما قاله الإمام عليه السّلام هو الواقع الواقعي، وأمّا ما رواه عنه الرّواي فهو الواقع العنواني، أمّا الإمام عليه السّلام فليس كلامه بعنوان أنّه الواقع حتّى يترتّب عليه اللّوازم والملزومات، وأمّا الراوي المخبر عن قوله بعنوان أنّه الواقع، فهو غير ملتفت إلى اللّوازم والملزومات وغير قاصد لها. فما ذكره هذا المحقّق لا يحلّ المشكلة.

البيان الرابع

ما ذكره السيّد الخوئي من أنّ مثبتات الأمانة حجّة في باب الأخبار فقط، لقيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللّوازم على الأخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة، ففي مثل الإقرار والبيّنة وخبر العادل يترتّب جميع الآثار، ولو كانت بواسطة اللّوازم العقلية أو العادية. وهذا مختص بباب الأخبار وما يصدق

عليه عنوان الحكاية دون غيره من الأمارات.^(٢)

المختار عند الأستاذ

وظاهر شيخنا الأستاذ هو البيان المذكور، فإنّه أفاد ما محصّله:

(١) نهاية الدراية ٥ / ١٩٣ - ١٩٤.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ١٨٦.

إنّ من الأمارات ما هو حجّةٌ في السيرة العقلائيّة والشارع قد أمضاها. ففي هذا القسم تكون اللّوازم حجّةً، لقيام السيرة على ذلك. كما في خبر الثقة، فإنّهم يرتّبون اللّوازم العاديّة والعقليّة، كما في مسألة الحاجب على اليد، فإنّهم يرتّبون أثر وصول الماء إلى البشرة. ومن الأمارات ما هو حجّةٌ عند الشارع دون العقلاء، فله هناك تأسيس، مثل الظنّ بالقبلة. فلو لزم منه الظنّ بالوقت، لم يرتّب عليه الأثر لعدم السيرة العقلائيّة.

ومن الظنون ما فيه بحث من حيث أنّه أمانة أو لا. كالإقرار. فالفقهاء على أنّه أمانة، لكن المختار أنّ الأمانة ما تفيد الظنّ النوعي والكاشفيّة النوعيّة عن الواقع، والإقرار إنّما يترتّب عليه الأثر لكونه بضرر المقرّ، ولذا يُقبل من الثقة وغير الثقة، فليس بأمانة وإن كان حجّةً عند العقلاء وعند الشارع، ولكن هل العقلاء يحتجّون به بالنسبة إلى اللّوازم غير الملتفت إليها المقرّ عند إقراره؟ هذا فيه بحثٌ.

نقد القول بأنّ الإستصحاب من الأمارات

وذهب السيّد الخوئي إلى أنّ الإستصحاب من الأمارات، لكن مثبتاته ليست بحجّة. وخلاصة الوجه في ذلك هو: إنّ «مفاد لا تنقض»: أنّ اليقين بالحدوث كاشف عن البقاء، وهذه هي الأماريّة. ولكن لا سيرة عقلائيّة على ترتيب آثار اليقين العقليّة والعاديّة، قال: إنّ المستفاد من أدلّة حجّية الإستصحاب هو جعل الطريقيّة، فإنّ الظاهر من قوله: «لا تنقض...» هو إلغاء احتمال الخلاف وفرض المؤدّى ثابتاً واقعاً، بل التحقيق أنّ الإستصحاب من جملة الأمارات، ولا ينافي هذا تقدّم الأمارات عليه، فإنّ الأمارات يتقدّم بعضها على بعض، ضرورة أنّ البيّنة تتقدّم على اليد، وحكم الحاكم مقدّم على البيّنة، والإقرار مقدّم على حكم الحاكم.^(١)

وفيه:

إنه قد تقدّم أنّ الأمانة هي الكاشف عند نوع العقلاء. لكنّ الأمانة عند العقلاء على قسمين،
منها: ما لا يحتمل العقلاء فيها الخلاف، كخبر الثقة. ومنها: ما يحتمل الخلاف عندهم مثل الظنّ
بالقبلة.

وفي الإستصحاب: المفروض هو اليقين بالحدوث فقط، وهو غير كاشف عن البقاء دائماً، فلذا
لا يكون أمانةً. وهذا هو المستفاد من كلامه في أوّل الإستصحاب، حيث جعل الدليل هو الأخبار
لا السيرة العقلية وإفادة الظن. وأنّه إذا كان دليل الإستصحاب هو الأخبار فهو أصل من الأصول.

الحاصل

حجّة مثبتات الأمانة لما ذكرنا.

وأما الإستصحاب، فمثبتاته ليست بحجّة، لعدم كونه من الأمارات عند العقلاء. وأما الشارع، فقد
تعبّد بعدم نقض اليقين بالشكّ، ولا وجه للتعدّي إلى لوازم المتيقّن.

الكلام في مرحلة المانع

والحاصل: إنّه لا مقتضى لحجّة مثبتات الإستصحاب.

وعلى فرض القول بذلك - كما عليه جماعة من القدماء، لإطلاق «لا تنقض...» الدالّ على

ترتيب جميع الآثار عليه - فهل من مانع؟

قال صاحب الفصول تبعاً لكاشف الغطاء بوجود المانع وهو المعارضة.^(٢)

أجاب الشيخ بما حاصله: وجود الحكومة، ومعها لا معارضة.^(٣)

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٨٥.

(٢) أنظر: فرائد الأصول ٣ / ٢٣٦.

(٣) المصدر ٣ / ٢٣٧.

وقد أورد السيّد الخوئي^(١) المطلب وناقش الشيخ وأثبت المعارضة على بعض المباني في دليل الإستصحاب.

أقول:

قد سبقه المحقق الآشتياني^(٢) إلى ذلك. وقد أورد الأستاذ كلامه. ثم أكد المعارضة وأثبتها بما يشابه كلام السيّد الخوئي.

تفصيل الشيخ في مثبتات الإستصحاب

قد عرفت أنّ الصحيح ما عليه المشهور من عدم حجّية مثبتات الإستصحاب مطلقاً، خلافاً لمن قال بذلك من القدماء كذلك.

وذهب الشيخ إلى التفصيل بين الوسطة الخفية فالحجّية، والوسطة الجليّة فلا، فقال ما نصّه:
إنّ بعض الموضوعات الخارجيّة المتوسّطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعيّ، من الوسائط الخفيّة، بحيث يُعدّ في العرف الأحكام الشرعيّة المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً، باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.
منها: ما إذا إستصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجّسة، ومن المعلوم أنّ إستصحاب طوبه النجس الراجع إلى بقاء جزء مائيّ قابل للتأثير لا يُثبت تأثر الثوب وتنجّسه بها، فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض، المثبت لانغسال الثوب به.

(١) مصباح الأصول ٣ / ١٨٧.

(٢) بحر الفوائد ٧ / ١٤٠.

وحكى في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الإستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا. ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الإستصحاب على بعض كما يظهر من المحقق؛ حيث عارض إستصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب إشتغال ذمته.

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد، من الصلاة والغسل وغيرهما. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يُثبت آخريته، ولا أولية غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم إنقضاء رمضان وعدم دخول شوال، إلا ترتيب أحكام آخرية ذلك اليوم لشهر وأولية غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يُسبق بمثله، والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره أثراً لنفس المستصحب.^(١)

هذا نص كلامه، وقد أوردناه بطوله لأهمية المطلب كما لا يخفى.

الإشكال عليه

فأشكل الميرزا: ^(٢) إن هذا الذي نسبتموه إلى العرف هل هو نظر العرف الحقيقي أو المسامحي؟

إن كان العرف يرى ثبوت الأثر للملزم حقيقةً، بمناسبة الحكم والموضوع، فلا وجه للإستثناء.

(١) فرائد الأصول ٣ / ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٢) أجود التقريرات ٤ / ١٣٥ - ١٣٦.

وإن كان العرف يرى ذلك بالنظر المسامحي، فإنّ مرجعيّة العرف في موردين فقط، أحدهما: في تشخيص مفاهيم الألفاظ، والآخر: في بيان حدّ المفهوم. وأمّا في غير الموردين، فلا مرجعيّة للعرف حتّى يؤخذه بنظره.

ثمّ إنّ العرف يتسامح في كثير من الموارد، كما في الموازين والمسافات والمكاييل، والحال أنّه يعتبر فيها الدقّة العقليّة، وما نحن فيه كذلك.

دفاع المحقّق العراقي

ودافع المحقّق العراقي^(١) عن نظر الشيخ: بأنّ المقصود هو إن خفاء الوسطة يكون سبباً لأن يرى العرف أعميّة (النقض) الذي هو موضوع الأدلّة في الإستصحاب، فالمورد من موارد الرجوع إلى العرف في تعيين المفهوم، كما نرجع إلى العرف لتعيين (التغيّر) الذي هو الموضوع في «الماء إذا تغيّر ينجس».

إنّه لمّا تكون الوسطة خفيّة، فإنّ مفهوم النقص يصدق حقيقةً، ولمّا كان النقص منهياً عنه فالإستصحاب جار.

نقد الدفاع

إنّه لا كلام في الكبرى التي ذكرها. إنّما الكلام في تطبيقها، وذلك، لأنّ العرف الدقيق يسند الحكم فيما نحن فيه إلى الوسطة، لا إلى ذي الوسطة، أي الملزوم المستصحب. وإسناده إلى الملزوم مسامحة، فرجع الأمر إلى المسامحة في صدق عنوان النقص، وقد إنّفق الطرفان على سقوط النظر المسامحي.

(١) نهاية الأفكار ٤ / ١٨٨ - ١٨٩.

الكلام في مثالي الشيخ

وقد طَبَّقَ الشيخ الكبرى في موردين:

أحدهما: في المتلاقيين.

فوقع الإشكال: بأنَّ موضوع (الإنفعال) إن كان (مركباً) من (الملاقاة والرطوبة في الملقى)، فالمورد خارج عن الأصل المثبت، فلا معنى للإستثناء. لأنَّ أحد الجزئين وهو الملاقاة حاصل بالوجدان، والآخر حاصل بالتعبُّد وهو الإستصحاب. فالموضوع محقَّق والحكم وهو النجاسة مترتّب. وإن كان الموضوع (بسيطاً) وهو (السَّراية) أي: إنتقال النجاسة من الملقى إلى الملقى، فالمفروض أنَّ الإنتقال من لوازم بقاء الرطوبة في الملقى. وجعله من آثار المستصحب - أي الرطوبة - مسامحةً، ولا عبرة بالمسامحة.

والحقُّ هو الثاني. فإنَّ الموضوع بحسب الإرتكاز العقلائي بسيط غير مركّب.

فما ذكره الشيخ مردود.

وقد دافع المحقِّق العراقي: ^(١) بأنَّ «الرطوبة المسرية» و«السَّراية» واحد عرفاً، فالإشكال مندفع.

وفيه:

لقد اعترفتهم بأنَّ الأثر والحكم مترتّب على «السَّراية»، أي إنتقال النجاسة من الملقى إلى الملقى، لكنَّ الإستصحاب أفاد (وجود الرطوبة). فكان وجود

الرطوبة هو «المؤثِّر» و«السَّراية» هو «الأثر»، وكيف يكون المؤثِّر والأثر واحداً؟

والثاني: في قضيّة يوم الشك.

(١) نهاية الأفكار ٤ / ١٩٠.

ووقع الإشكال فيه بأن: الموضوع للأحكام المذكورة إن كان مركباً من جزئين، تحقق أحدهما بالوجدان، وهو كون اليوم من شهر شوال، والآخر بالتعبد، وهو عدم شهر شوال قبل اليوم، ثم ما ذكره الشيخ.

وأما إن كان بسيطاً - كما هو الصحيح، لأن عنوان «الأول من شهر شوال» ليس مركباً - فإن ترتبه على إستصحاب عدم شوال قبل اليوم، من الأصل المثبت قطعاً. وأجاب المحققان العراقي والنائيني: (١)

ليس المقصود من إستصحاب عدم شهر شوال حتى اليوم إثبات «أوليّة» اليوم حتى يلزم الإشكال، بل نستند إلى الأخبار في أنّ شهر رمضان إنما يثبت برؤية الهلال أو مضيّ ثلاثين يوماً، فإن مفادها أنّ اليوم التالي للثلاثين من رمضان هو الأول من شوال. وهذا ليس من باب الإستصحاب. وأشكل السيّد الخوئي: (٢) بأنّ النصوص المشار إليها واردة في خصوص آخر شهر رمضان ويوم عيد الفطر، ولا شاهد فيها للتعدّي إلى غير ذلك من الشهور.

(قال) بل الطريق الصحيح لإجراء الإستصحاب لجميع الشهور هو: أنّه إذا شك - مثلاً - في يوم أنّه هو التاسع من شهر ذي الحجة أو العاشر منه، نحكم بكونه اليوم التاسع، لأنّه بمجرد مضيّ دقيقة منه قطع بدخوله ونشكّ في مضيّه وبقائه، فيستصحب بقاؤه، وتترتب عليه آثاره من أحكام يوم عرفة.

(١) نهاية الأفكار ٤ / ١٩٢، أجود التقريرات ٤ / ١٣٩.

(٢) مباني الإستنباط: ١٧٠.

وفي يوم الشك كذلك، فإنه بعد مضيّ دقيقة من اليوم المشكوك في كونه أوّل الشهر نقطع بدخول أوّله، لكن لا ندرى هل اليوم الأوّل من الشهر هو هذا اليوم ليكون باقياً أو اليوم السّابق ليكون ماضياً؟ فيجري إستصحاب بقائه ويترتب عليه جميع آثاره، وليس من الأصل المثبت في شيء أصلاً.

النظر فيه:

قال الأستاذ:

أولاً: عندنا نصوص في غير شهر رمضان وعيد الفطر. وهي في الباب (٣) و(٥) من أبواب أحكام شهر رمضان.^(١) فرواية أبي خالد الواسطي موردها شهر شعبان، وصحيحة محمد بن مسلم - مثلاً - تدلّ على الحكم في بقية الشهور.

وكذا ما ورد بتفسير قوله تعالى: (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ)،^(٢) ممّا يدلّ على عدم الإختصاص بشهر رمضان.

وثانياً: إنّ ما ذكره من الوجه لجريان الإستصحاب لا يخلو من النظر، وذلك: لأنّ التردّد تارة: يكون في بقاء وارتفاع الشيء الخاصّ، من جهة الشك في المقتضي أو حدوث المانع، كما في الزوجية إذا شك في أنّها منقطعة أو دائمة. أو شك في الدائمة

في وقوع الطلاق وعدم وقوعه. ففي هذه الصّورة يتمسك بالإستصحاب بلا كلام.

وأخرى: يكون التردّد في أصل ذات الشيء. وفي هذه الصّورة لا يجري الإستصحاب إلاّ في الكلّي الذي يكون الفرد الواقع فيه التردّد فرداً له، بشرط أن يكون الكلّي ذا أثر شرعي. فإنه إذا كان

(١) وسائل الشيعة ١٠ / ٢٥٢ و ٢٦١.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

الكليّ ذا أثر، فإن التردّد في الفرد يكون منشأً للشك في بقاء الكليّ، وتكون أركان الإستصحاب تامّةً، أمّا إذا لم يكن الكليّ ذا أثر بطل الإستصحاب.

وعليه، فإنّ عنوان (أول الشهر) ليس موضوعاً لحكم شرعي وإن كانت الأركان تامّة فيه، بل المعنون لهذا العنوان هو الموضوع، وحينئذ، يكون الفرد المرادّ الموضوع للحكم غير واجد لأركان الإستصحاب، لأنّ اليوم الماضي قطعي الزوال، واليوم «أول الشهر» مشكوك الحدوث، وأمّا الكليّ الجامع بين الفردين - اليوم والأمس - فلا أثر له وإن اجتمعت فيه الأركان. بخلاف (الحدث) الجامع بين (الصغير والكبير)، فإنّ أثره حرمة مسّ الكتاب، فلذا يجري الإستصحاب هناك ولا يجري هنا.

أقول: هنا فروع أخرى لا نتعرّض لها.

تفصيل صاحب الكفاية

وذهب صاحب الكفاية - بعد أن لم يستبعد تفصيل الشيخ - إلى القول بحجّية الأصول المثبتة في موارد الوساطة الجليّة أيضاً فقال في الكفاية ما نصّه:

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين

المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عدّ أثره أثراً لهما. فإنّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً. فافهم.⁽¹⁾

وقال في الحاشية بعد توجيه رأي الشيخ:

قلت: ويلحق بذلك - أي خفاء الوساطة - جلائها ووضوحها فيما كان وضوحه بمثابة يورث

الملازمة في مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلك

في المتضايقين، لأن الظاهر أن تنزيل أبوة زيد لعمرو - مثلاً - يلازم تنزيل بنوة عمرو له، فيدلّ تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ما له من الأثر ... (٢).

الإشكال عليه

وقد أجابوا عن هذا التفصيل بما حاصله:

أما بين المتلازمين كما في موارد العلل والمعاليل كالنار والحرارة مثلاً، فإن العلة إن كانت علّة تامّة، فإنّ المعلول يكون مورداً لأدلة الإستصحاب، لتعلق اليقين والشك به، فيجري فيه ولا يكون من الأصل المثبت. وإن كانت علّة ناقصة، فالتفكيك بين التعبد بالعلّة الناقصة والتعبد بالمعلول ممكن عرفاً، فليس صغرى لما ذكره.

وأما بين المتضايقين كالأبوة والبنوة، فإنّ التعبد بأبوة زيد المتيقنة مستلزمٌ للتعبد بينوة عمر لكونها متيقنة كذلك، وإذا كان كلّ منهما متعلقاً لليقين، فلو شك في بقاءه لاحقاً توقّرت فيه أركان الإستصحاب، وكان جارياً في كلّ منهما كما يجري في الآخر، ولا يكون من الأصل المثبت. وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

(١) كفاية الأصول: ٤١٥-٤١٦.

(٢) درر الفوائد: ٣٥٥-٣٥٦.

التنبيه الثامن

في بحوث متعلّقة بمسألة الأصل المثبت

وبقيت بحوثٌ متعلّقة بمسألة الأصل المثبت، قد عقد لها في الكفاية التنبيهين الثامن والتاسع، ونحن نتعرّض لها ضمن هذا التنبيه.

الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات

إنّه إذا كان الأصل المثبت غير حجّة، لزم الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات. ووجه الإشكال هو: ترتّب الأثر على الكلّي مع كون المستصحب فرداً. مثلاً: لو وقع الشكّ في أنّ هذا الإناء باقٍ على خمريّته أو انقلب خلاً، فإنّه تستصحب الخمرية، لكنّ الأثر - وهو حرمة الشرب مثلاً - مترتّب على «الخمر» لا على خصوص ما في «الإناء». فالخمر بما هو خمر حرام، سواء ما كان في هذا الإناء وغيره.

فوقع التغاير بين المستصحب وهو الفرد، وما ترتّب عليه الأثر وهو الكلّي الذي هو من لوازم الفرد

عقلاً.

جواب الكفاية

فذهب صاحب الكفاية^(١) إلى أنه إن كانت النسبة بين المستصحب وذو الأثر نسبة الفرد والكلّي كما ذكر في المثال، فلا إشكال في الإستصحاب وترتّب الأثر، لأنّه وإن كان الكلّي مغايراً للفرد مفهوماً إلاّ أنّه عين الفرد وجوداً، وكلّما كان المستصحب وذو الأثر واحداً وجوداً فلا إشكال، لأنّ الأثر يترتّب على الوجود، والمفروض هو الإتحاد بينهما في الوجود.

الإشكال عليه

وأشكل عليه السيّد الخوئي: ^(٢) بأنّ ترتّب الأثر ليس من جهة إتّحاد الواسطة مع المستصحب، بل هو جهة أنّ الآثار آثار لنفس المستصحب. وذلك، لأنّ أخذ الطبيعي موضوعاً في القضية الحقيقيّة إنّما هو باعتبار وجوده لا باعتبار نفس الطبيعي من حيث هو، لأنّ الطبيعي من حيث هو ليس إلاّ هو، ولا يكون محكوماً بشيء من الأحكام الشرعيّة، فموضوع الأحكام إنّما هو الأفراد الملغى عنها الخصوصيّات الفرديّة، فإنّ وجود الفرد عين وجود الطبيعي إذا أُلغيت عنه الخصوصيّات الفرديّة. فالحرمة والنجاسة في مفروض المثال من آثار نفس الخمر المستصحب، غاية الأمر أنّ الخصوصيّات الفرديّة من القلّة والكثرة والبياض والحمرة غير دخيلة في الموضوع.

وفيه:

إنّ هذا الإشكال مركّب من قسمين، أحدهما: فيما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الموضوع هو الكلّي. وهذا غير تام، لأنّ الموضوع في القضايا الشرعيّة هو الموجود خارجاً، فلا يعقل أن يكون الكلّي هو الموضوع المترتّب عليه الأثر. والثاني: فيما ذكره من أنّ الكلّي كالمرأة للفرد، وأنّه يترتّب الأثر على الفرد بواسطة الكلّي. فنقول:

(١) كفاية الأصول: ٤١٦ - ٤١٧.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ٢٠٤.

أما أنّ الكلّي من حيث أنّه كلي لا يكون موضوعاً للأثار الشرعيّة. ففيه:

إنّه غفلةٌ عن مبنى صاحب الكفاية، فقد صرّح في مقصد الأوامر في مبحث تعلّق الأمر بالفرد أو الطبيعة: بأنّ الكلّي من حيث أنّه كلي لا يقع متعلّقاً بالطلب، بل إنّ طلب المولى يتعلّق دائماً بالوجود، لأن حقيقة الأمر طلب الإيجاد، غاية الأمر إنّّه إيجاد للطبيعة. فالحاصل أنّ الغرض ليس قائماً بالكلّي من حيث أنّه كلي.

وما ذهب إليه هو الصّحيح، وتوضيحه: إنّ للوجود إضافتين، إضافة إلى الفرد وإضافة إلى الكلّي، فإن أُضيف إلى الفرد كان (زيد) وإن أُضيف إلى الكلّي كان (الإنسان)، والكلّي موجود خارجاً بوجود الفرد. والمطلوب من الشارع في باب الأوامر هو الوجود المضاف إلى الكلّي لا المضاف إلى الفرد. مثلاً: الموضوع للأثر هو شهادة العادل، وهي قائمة بوجود الفرد، لكنّ الأثر غير مترتب على عدالة زيد بما هو زيد بل بما هو عادل. وكذا تقليد المجتهد، فإنّه الموضوع للأثر لا تقليد زيد أو عمر أو بكر، وإن كان تقليد المجتهد قائماً بزيد مثلاً.

فالحاصل: إنّ الأثر مترتب على الوجود المضاف إلى الكلّي لا الفرد، وإن كان وجود الكلّي بوجود الفرد، وليس وجود أحدهما في الخارج منحازاً عن الآخر. نعم، لكلّ فرد عوارض مشخّصة تميّزه عن الأفراد الأخرى، لأنّ مع كلّ فرد توجد مقولة الأين والكيف وغير ذلك. هذا أولاً.

وثانياً: فإنّ السيّد الخوئي نفسه في مبحث تعلّق الأمر بالفرد أو الطبيعة قائل بتعلّقه بالطبيعة لا الفرد، ويستدلّ هناك بالوجدان، وأنّه - مثلاً - إذا عطش الإنسان، فإنّ الرافع لعطشه هو طبيعي الماء لا الفرد الخاصّ من الماء.

فبين ما ذكره هنا وهناك تهافت.

والحاصل: إنّ متعلّق الغرض والأمر في العبادات - عدا الصّوم - هو الطبيعي، والفرد ليس هو المتعلّق بل هو المسقط للأمر والمحقّق للطلب. وكذا الحال في النواهي، فإنّ الحامل للمفسدة وجود الخمر لا هذا الخمر الخاص أو ذلك.

وبما ذكرنا يظهر النظر في القسم الثاني من كلامه، فإنّ الكلّي لا يكون مرآة للفرد، بل هو بنفسه متعلّق الأمر والطلب. والقول بأنّ المتعلّق هو الفرد الملغى عنه الخصوصيات الفردية جمع بين المتضادين.

ويرد عليه ثالثاً: ما ذكره في إستصحاب الكلّي القسم الثاني، من أنّ الأثر يترتّب تارةً على الكلّي وأخرى على الحصّة، فلا بدّ في الإستصحاب من إستصحاب موضوع الأثر، فقد يكون طبيعيّ الحدث كما في مسّ الكتاب، حيث لا يجوز لغير المتطهّر، وقد يكون الحصّة، كما في دخول المسجد حيث لا يجوز للجنب.

فالقول بأنّ متعلّق التكليف هو الفرد يناقض ما ذكره في إستصحاب الكلّي.
وعلى الجملة، فالإشكال المذكور مردود.

الإشكال الصّحيح

بل الإشكال الوارد على الكفاية: هو إنّه وإن كان بين الكلّي والفرد إتّحاد في الوجود، لكنّ الإتّحاد في الوجود لا يلازم الإتّحاد في التعبّد الشرعي، لعدم الدليل على الملازمة بينهما، لا شرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً، إذ يمكن التعبّد بوجود الكلّي وعدم التعبّد بوجود الفرد وبالعكس.

حلّ الإشكال

وبعد أن ظهر عدم تامة جواب الكفاية عن الإشكال، وعدم تامة جواب مصباح الأصول من أن الكلي مرآة للفرد. فالصحيح في حل الإشكال أن يقال:

إنه كما لا انفكاك بين الكلي والفرد في الوجود خارجاً، كذلك لا انفكاك بينهما في التصور. وحينئذ، فإن اليقين بالفرد لا ينفك عن اليقين بالكلي، وكذلك الشك. وعلى هذا، فإذا تحقق اليقين بالفرد تحقق اليقين بالكلي، ومع الشك في بقاء الفرد يُشك في بقاء الكلي، فأركان الاستصحاب في الكلي تامة، ولا حاجة إلى إجراء الاستصحاب في الفرد ليلزم الأصل المثبت. هذا كله في صورة كون النسبة نسبة الفرد والكلي.

الإشكال في جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع

وكيف يجري الاستصحاب في منشأ الانتزاع لتترتب عليه الأحكام المترتبة على الأمور الانتزاعية، أي الأمور التي ليس بحذائها شيء في الخارج كالملكية والزوجية، فإن الأثر الشرعي وإن كان أثراً للأمر الانتزاعي، لكنه ليس بحذائها شيء خارجاً، فيكون الأثر في الحقيقة لمنشأ الانتزاع، وهذا من الأصل المثبت؟

أجاب في الكفاية بما حاصله: إنه لما كان الأمر الانتزاعي موجوداً بعين وجود منشأ الانتزاع، فإنه يصح ترتيب أثر المستصحب - منشأ الانتزاع - على الأمر الانتزاعي، كما لو كان للفوق أثر، فإنه يستصحب بقاء السقف ويرتب أثره على الفوقية. وكما في الملكية، فإنها قائمة بعين وجود الملك، وليس لها وجود منحاز عنه، فلو استصحب بقاء الدار جاز ترتيب الأثر على الملكية، لأن الأثر للملك لا لخصوص دار زيد.

والحاصل: إنّ الإِتِّحاد الوجودي بين الأمر الإنتزاعي ومنشأ إنتزاعه يصحّ ترتيب أثر المستصحب - وهو المنشأ - على الأمر الإنتزاعي، ولا يرد إشكال الإثبات.

الإشكال عليه

ويرد عليه ما تقدّم في الكلّي والفرد، لأنّ الأثر الشرعي قد يكون مرتّباً على نفس الأمر الانتزاعي، وحينئذ، يكون إستصحاب المنشأ لترتيب الأثر على الأمر الإنتزاعي من الأصل المثبت، كأن يكون الأثر لخصوص الزوجيّة بين هند وزيد، فإنّ الزوجيّة وإن كانت غير منحازة في الوجود عن زوجيّة هند لزيد، لكنّ إستصحاب تلك الزوجيّة لترتيب الأثر على الزوجيّة أصل مثبت.

الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع

ووقع الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع. وتوضيحه:

إنّ الشرط على قسمين: شرط التكليف، ويعبّر عنه بقيد الهيئة، كالبلوغ. وشرط المكلف به، ويعبّر عنه بقيد المادّة، مثل إستقبال القبلة بالنسبة إلى الصّلاة.

والمانع على قسمين: المانع عن التكليف، كالنسيان. والمانع عن المكلف به، مثل وجود ما لا يؤكّل لحمه في لباس المصلّي.

والفرق بين الشرط والمانع، هو في كَيْفِيَّة الإعتبار، إذ أنّ الأوّل يؤخذ وجوده. والثاني يؤخذ عدمه. فلو وقع الشك - مثلاً - على أثر إنحراف ما عن القبلة: هل ما زال المصلّي مستقبلاً القبلة أو

لا؟ فهل يجري الإستصحاب؟

ومنشأ الإشكال هو: إنّ إستصحاب بقاء الإستقبال ليس له أثر شرعي، وإنّما له الأثر العقلي،

وهو جواز الدخول في الصّلاة، فهو أصل مثبت.

وذلك، لأنّه يعتبر في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، والإستقبال ليس من أحدهما، وإنّما هو شرط للصلاة، وأثر إستصحابه هو جواز الدخول فيها، وهذا أثر عقلي، لأنّ المفروض إشتراط الصلاة بالإستقبال، فإذا تحقّق الشرط بالإستصحاب حكم العقل بجواز الدخول فيها، لتحقّق الشرط الدخيل في غرض المولى من الصلاة.

هذا هو الإشكال.

الجواب:

وقد أُجيب عن ذلك بوجهين:

(الأول) وهو للسيد الخوئي،^(١) وحاصله إنكار المبنى. أي: لا يلزم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل اللازم في المستصحب أن يكون ممّا يصلح لأن يتعبّد به الشارع، ولا يكون تعبده لغواً.

(الثاني) للكفاية^(٢) فذكر ما توضّحه: إنّ المجموعات الشرعية على قسمين، فقسم منها مجعولٌ بالجعل الابتدائي، كوجوب الصلاة والصيام ... وغيرها من التكاليفيات، وحليّة البيع والصلح ... وغيرها من الوضعيات. وقسم منها مجعولٌ بالواسطة، كالجزيّة والمانعيّة والشرطيّة. فالمانعيّة - مثلاً - غير مجعولة ابتداءً بل هي مستفادة من النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه مثلاً، والجزيّة مستفادة من تقيد الصلاة بالركوع مثلاً ... وهكذا. فهي عناوين منتزعة من الخطابات الشرعية.

(١) مصباح الأصول ٣ / ٢٠٨.

(٢) كفاية الأصول: ٤١٧.

وعلى هذا يندفع الإشكال القائل بأن الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة لا يجري فيها الإستصحاب، لعدم كونها أحكاماً شرعيّة أو موضوعات لأحكام شرعيّة. ووجه الإندفاع: إنّها مجعولات لكن مع الواسطة، والإستصحاب جار في المجعولات الشرعيّة مطلقاً، سواء المجعول ابتداءً أو مع الواسطة. وأشكل السيّد الخوئي على جواب الكفاية: بأنّ ما ذكره إنّما يتّم لو كان الشرط وجود الإستقبال مثلاً. لكنّ شرط الصّلاة هو ذات الإستقبال، سواء كان موجوداً أو لا. فالكبرى تامّة لكنّها غير منطبقة. ويرد عليه ثلاثة إشكالات:

(الأوّل) في قوله: «فكما أنّ وجوب نفس الصّلاة غير مرهون بوجود الصّلاة في الخارج، بل هو مرهون بتعلّق أمر الشارع بها، سواء أتى بها المكلف أم لا، كذلك جزئيّة السّورة...».

فإنّه قياس مع الفارق، لأنّ تعلق الوجوب - سواء كان حقيقته هو البعث، أو الطلب مع المنع من الترك، أو اعتبار الفعل على ذمّة المكلف - بالوجود محال، لأنّه تحصيلٌ للحاصل، بل الوجوب محصّل للوجود ومحقّق للمتعلّق. أمّا في الشرط، فإنّ المحقّق لغرض المولى تحقّقه، فليس المتعلّق ذات الإستقبال بل وجوده. قال تعالى (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) (١).

(الثاني) بالنظر إلى مسلكه - وهو الحق - من أنّ الأوامر والنواهي المتعلّقة بالشروط إرشاديّة لا مولويّة، وكذا في الموانع والأجزاء ... وعلى هذا، فالمرشد إليه هو ما يكون دخيلاً في تحقّق الغرض، وهو وجود الإستقبال، لا ذات الإستقبال.

(الثالث) بالنظر إلى البرهان، لأنّ الإهمال في متعلّق الأوامر والنواهي محال، سواء المولويّة أو الإرشاديّة، لأنّها تابعة للملاكات والأغراض، وهي أمور واقعيّة، فلا تقبل الإهمال. وعلى هذا، فإنّ

(١) سورة البقرة، الآية ١٤٤.

الإستقبال إمّا مطلق وإمّا مقيد بالوجود، والإطلاق محال، لأن لازمه أن يكون عدم الإستقبال شرطاً للصلاة، فتعيّن كون وجود الإستقبال هو الشرط للصلاة.

الإشكال في إستصحاب عدم التكليف

ووقع الكلام بين الشيخ وصاحب الكفاية في إستصحاب عدم التكليف، لعدم كونه من المجعولات الشرعيّة، ولأنّ الأثر المترتب عليه - وهو إستحقاق العقاب أو عدم إستحقاقه - عقلي لا شرعي.

أمّا الشيخ، فكلماته مختلفة، ففي مبحث حجّة الظنّ، لم يمنع من التمسك بأصالة عدم الحجّة، وإنّما قال بعدم الحاجة إلى ذلك، لكون الشك في الحجّة مساوفاً لعدمها. وإذا كان الأصل يجري في عدم الحجّة - وهو حكم وضعي - فهو جار في عدم الحكم التكليفي.

وفي مسألة أصالة عدم التذكيّة، لم يمنع من جريان أصالة عدم كون الشيء من الطيّبات، وإنّما جعله معارضاً بعدم جعله من الخبائث، وحكم بعد تساقط الأصليين بالرجوع إلى أصالة الإباحة.

أمّا في قاعدة لا ضرر، فذهب إلى عدم جريان أصالة العدم.

لكنّ صاحب الكفاية إختار جريان أصالة عدم الجعل والتكليف.

والمحقّق الإصفهاني ذهب في مبحث البراءة في معنى حديث الرفع إلى أنّ المجعول هو عدم

التكليف. أمّا فيما نحن فيه فقال بأنّ العدم غير مجعول، لأنّ القدرة لا تتعلّق به.

التحقيق في المقام

والمهم هو التحقيق في المسألة.

أما في عالم التكوين، فإنَّ الإرادة لا تتعلَّق بالعدم بل (إنَّما أمرُهُ إِذا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ).^(١)

وأما في عالم الإعتبار، فإنَّ العدم يقبل الإعتبار، فيعتبر عدم الوجوب أو عدم الحرمة. أمَّا ثبوتاً، فهو أمر معقول. وأمَّا في عالم الإثبات، فما في كلام المحقق الإصفهاني مخدوش، لأنَّ مدلول حديث الرفع هو أن ما لا يعلمون مرفوعٌ لا أن عدمه مجعولٌ. إذن، فالإشكال يعود إلى مقام الإثبات. ولو تنزَّلنا عمَّا ذكرناه بالنسبة إلى مقام الثبوت، فلا ريب في تعقُّل تعلُّق عدم الجعل بتبع إمكان الجعل، فإنَّ الشارع إذا أمكنه جعل التكليف في مورد، فإنَّ بإمكانه جعل عدم التكليف فيه، لأنَّه إذا كان قادراً على جعل التكليف جاز نسبة عدم جعله إليه، ولذا تنسب إليه الأعدام الأزليَّة، فيقال: بأنَّ الأصل عدم نجاسة كذا، وعدم وجوب كذا عند الشارع، لأنَّه كان بإمكانه تبديل العدم إلى الوجود، فالحكم العدمي غير منتسب إلى الشارع حدوثاً، لكنَّه منتسبٌ إليه بقاءً، ومجرّد إمكان نسبة الحكم إليه يكفي لأنَّ يتعبَّد به.

وتلخَّص إندفاع الإشكال من ناحية عدم إمكان جعل العدم.

وأما الإشكال^(٢) من ناحية كون الأثر عقلياً لا شرعيّاً، فتوضيح إندفاعه هو:

إنَّ الذي ثبت عدم ترتب اللوازم العقليَّة والعاديَّة للواقع بواسطة الإستصحاب، وأنَّ الأحكام الشرعيَّة لتلك اللوازم تترتَّب بالإستصحاب على موضوعاتها - بل إنَّ الإستصحاب يفيد فقط التعبُّد بالآثار الشرعيَّة أو بموضوعات الآثار الشرعيَّة - وذلك، لأنَّ الإستصحاب من الأصول لا من الأمارات، على ما تقدَّم، فلا يكون لوازمه العقليَّة والعاديَّة حجَّةً.

(١) سورة يس، الآية ٨٢.

(٢) وهذا موضوع التنبيه التاسع في الكفاية: ٥١٧.

لكن ذلك يختص باللوازم العقلية للواقع، أما لو كان اللازم من لوازم الأعم من الواقع والظاهر، فإن الإستصحاب يفيد حجّيته. وبيان ذلك هو:

إنّ وجوب الإطاعة وحرمة المعصية حكمان عقليّان، والعقل يحكم باستحقاق العقاب على المخالفة، وكلّ ما ورد عن الشارع من الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، فإنّ الشارع يحكم العقل، كما تقرّر في محلّه. لكنّ الموضوع للحكمين المذكورين هو حكم الشارع، وهو الحكم الأعم من الواقعي والظاهري، فكلّ ما كان حكماً من الشارع - واقعياً كان أو ظاهرياً - تجب إبطاعته وتحرّم معصيته بحكم العقل، ويستحق العقاب على مخالفته، وهذان الحكمان يترتبان بالإستصحاب.

أما أنّ الحكمين موجودان بالنسبة إلى الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري، فلما ذكرنا مراراً من أنّ العقل وظيفته حفظ المكلف عن الوقوع في ورطة مخالفة المولى وإستحقاق العقاب، لأنّ العقل يرى أنّ وظيفة العبوديّة للمولى تقتضي الطاعة وعدم المعصية، وأنّ المعصية تقتضي إستحقاق العقاب، فهو دائماً يذكرّ المكلف بأوامر المولى ونواهيه، سواء كانت واقعيّة أو ظاهريّة. وبعبارة أخرى: يذكرّه بالنسبة إلى كلّ ما يستتبع إستحقاق العقاب على مخالفته، وهو أعمّ من الواقعي والظاهري، فكلّ حكم ثبت من ناحية الشارع فهذا أثره، سواء كان ثبوته بأمر أو أصل محرر أو غير محرر، ومن ذلك الإستصحاب، لأنّ الشارع قال «لا تنقض اليقين بالشك» وهو حكم ظاهري قد يتخلف عن الواقع، لكنّه حكم من الشارع تجب طاعته.

وعلى هذا، فإنّ إستصحاب عدم التكليف - وإن لم يكن عدم التكليف من الأحكام الشرعيّة - موضوع للحكم العقلي، لكون الحكم الشرعي الذي هو الموضوع للحكم العقلي أعم من الواقعي والظاهري.

وهذا ممّا إستفدته من شيخنا دام بقاءه.

التنبية التاسع

في أنّ التّعبد الإستصحابي ناظر إلى مرحلة البقاء

لا مرحلة الحدوث

وتوضيح ذلك:

إنّ موضوعات الأحكام الشرعيّة: منها: ما يكون موضوعاً للأثر حدوثاً وبقاءً.

ومنها: ما يكون موضوعاً حدوثاً فقط.

ومنها: ما يكون موضوعاً بقاءً فقط.

أمّا القسم الأوّل، فلا شبهة في جريان الإستصحاب فيه.

وأمّا القسم الثاني، فلا شبهة في عدم جريانه فيه، لأنّ التّعبد الشرعي هو بلحاظ الأثر، فلو لم

يكن له أثر بقاءً يكون التّعبد بالبقاء لغواً.

وأمّا القسم الثالث، فمورده في المجموعات الشرعيّة هو: عدم التكليف في الأزل. وإذا كان

المتيقّن هو عدم التكليف في الأزل، فهو ليس بحكم شرعي ولا يقبل الإستناد إلى الشارع. لكنّه من

حيث البقاء قابل لذلك، لأنّ بإمكان الشارع أن يبدّل عدم الوجوب إلى الوجوب، وإذا كان بإمكانه

ذلك، كان عدم الحكم بقاءً حكماً شرعيّاً، وبترتّب عليه الأثر العقلي، وهو الترخيص.

وعلى هذا، فإنّ الصّحيح تماميّة أركان الإستصحاب، في إستصحاب البراءة، بأن نقول: لم يكن في الأزل حكم مجعول، فيستصحب عدم المجعول، وينسب ذلك إلى الشارع.

هذا بالنسبة إلى عدم الحكم.

وأما بالنسبة إلى موضوعات الأحكام، فكذلك. فإن الإستصحاب جار في الموضوع ذي الأثر حدوثاً وبقاءً. وأما ما كان له الأثر بقاءً فقط كحياة الولد، فإنّه لا أثر له بالنسبة إلى الإرث مع وجود الأب، أمّا من حيث البقاء، فإنّ حياة الولد عند وفاة أبيه ذو أثر من حيث الإرث.

فالحاصل: إن ما لا أثر له حدوثاً وبقاءً خارج عن بحث الإستصحاب. وما هو داخل في البحث

هو ما يمكن إسناده إلى الشارع بقاءً مثل عدم التكليف، وما له أثر حدوثاً وبقاءً، وما له أثر بقاءً.

التنبيه العاشر

في أصالة تأخر الحادث

إنَّ المستصحب تارةً: حكم شرعي. وأخرى: موضوع لحكم شرعي.

والموضوع قد يكون هو الزمان الخاص وجوداً أو عدماً، وقد يكون الزماني الخاص وجوداً أو

عدماً.

تحرير محلّ البحث

إن كان الأثر لوجود الشيء الخاص في الزمن الخاص كيوم الجمعة، فإنه مع الشك في ذلك

لا يجري الإستصحاب، لعدم اليقين السابق بالوجود، لكنَّ إستصحاب عدم الشيء الخاص في ذلك

الزمان الخاص جارٍ، لتمامية أركانه، فيكون عدم الخاص رافعاً للوجود الخاص. نعم، لو وقع التخصّص

في نفس عدم، بأن كان عدم مقيداً وحصّة من عدم، لم يجر الإستصحاب، لعدم الحالة السابقة.

فالحاصل: إذا كان الأثر للوجود الخاص لم يجر الإستصحاب، لكنّه جارٍ في عدمه، كما لو شكّ في

إسلام زيد في يوم الجمعة، فإنه لما كان من الحوادث

ومسبق بعدم أزلماً، جرى الإستصحاب وأفاد نفي الإسلام فيه.

وأما لو كان الأثر للعدم بنحو التركيب والمقارنة بين الأمر الخاص والزمان الخاص لا التقييد، كالصوم ويوم الجمعة، كان الإستصحاب جارياً، لأن الصوم مسبوق بالعدم فيحزر بالتعبد، ويوم الجمعة محرز بالوجدان.

هذا حكم المستصحب بأقسامه.

وأما لو كان الأثر مترتباً على لازم المستصحب، كما لو تيقن بوجود زيد في يوم الجمعة وشك في وجوده يوم الخميس، فتمسك بإستصحاب عدم زيد إلى يوم الجمعة، لتمامية أركانه، فإن كان الأثر لعدم زيد في يوم الخميس، ترتب بلا كلام. وإن كان لتأخر وجوده عن يوم الخميس أو لحدوث وجوده في يوم الجمعة، فهل يجري الإستصحاب؟

لقد كان المتيقن وجود زيد في يوم الجمعة، وعدم وجوده في يوم الخميس بالإستصحاب، ولكن إذا كان الأثر لوجوده في يوم الجمعة، فهل يترتب بالإستصحاب؟

هذا أصل مثبت، لأن المفروض عدم وجوده قبل يوم الجمعة بحكم الإستصحاب، ووجوده في يوم الجمعة بالوجدان، فإن الأزم العقلي للأمرين حدوثه في يوم الجمعة. لكن هذا مبني على أن يكون «الحدوث» بسيطاً، أي أنه الوجود المسبوق بالعدم. وأما بناءً على كونه مركباً من الوجود والعدم السابق، فالأثر مترتب، لكون الوجود في يوم الجمعة محرزاً بالوجدان وعدمه إلى يوم الجمعة محرزاً بالإستصحاب.

ومن هنا قال في الكفاية^(١) بجريان إستصحاب عدم الوجود إلى يوم الجمعة لترتيب أثر عدم، وأما إجراؤه لترتيب أثر تأخر وجود زيد عن يوم الخميس وترتيب أثر حدوثه في يوم الجمعة، فيتوقف على

(١) كفاية الأصول: ٤١٩.

القول بحجّية الأصل المثبت، أو على حجّيته مع خفاء الواسطة أو التلازم في التعبد بين الملزوم واللازم.

فأشكل عليه المحقق الإصفهاني: ^(١) بأنّه ما وجه ترتيب أثر وجود زيد في يوم الجمعة باستصحاب عدمه إلى هذا اليوم؟ مع أنّه ليست النسبة بين العدم إلى يوم الجمعة والتأخر عنه نسبة العليّة ولا نسبة التضاييف، وأنتم لا تقولون بحجّية الأصل المثبت وبترتيب أثر اللازم العقلي إلاّ مع وجود إحدى النسبتين؟ وإذا كنتم تقولون بترتيب الأثر هنا لوجود التلازم العقلي بين العدم إلى يوم الجمعة وتأخر الوجود عن يوم الخميس، فلا بدّ من الإلتزام بحجّية الأصل المثبت في كلّ مورد من هذا القبيل.

وفيه: إنّهُ قد خفي على هذا المحقق ما ورد في كلام صاحب الكفاية، فإنّه لم يحصر حجّية الأصل المثبت بالموردين، وإنّما ذكرهما مصداقاً لكبرى الملازمة. وبشهاد بذلك تصريحه في حاشية الرسائل بأنّ ملاك حجّية الأصل المثبت أن يكون بين الطرفين ملازمة عرفيّة، فلو تعبد الشارع بطرف ورأى العرف بينه وبين الطرف الآخر ملازمة، جرى التعبد فيه كذلك.

فظهر أنّه لا يرى ذلك في مطلق المتلازمين، ولا يرى إختصاص ذلك بالموردين، بل هو في كلّ أمرين متلازمين عرفاً وقع التعبد بأحدهما، فإنّه يتعبد بالآخر.

وما نحن فيه من هذا القبيل إن ادّعي التلازم المذكور، ولذا قال: «إلاّ على دعوى».

ولهذه المسألة نظائر كثيرة في أبواب الفقه ولا يختصّ بموت الوالد وإسلام الولد عند موته. فمثلاً: في غسل مسّ الميّت، يعتبر في وجوبه أن يكون المسّ في حال برد جسد الميّت، فلو تيقّن بالمسّ والموت، وشكّ في وقوع المسّ قبل برد الجسد أو بعده.

(١) نهاية الدراية ٥ / ٢٠٢.

فظهر أنّ للبحث فروعاً من كتاب الطهارة إلى كتاب الإرث، حيث يشك في تقدّم موت الأب على

إسلام الولد أو بالعكس، فما هو أثر الإستصحاب؟

هذا في الموضوعات.

وكذلك في الأحكام، فلو كان عندنا حكمان، أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، ووقع الشكّ فيهما،

لأنّ الناسخ متأخّر دائماً عن المنسوخ وهو متقدّم.

لكنّ المطروح في الكتب الأصوليّة هو الموضوع، والمثال المعروف هو موت الأب المورث

وإسلام الولد الوارث. ولا يخفى أنّ الموضوع فيه مركّب من أمرين، لأنّ الميراث يترتب على كليهما.

فلو لم يكن الموت أو لم يكن إسلام الولد فلا إرث، فلا بدّ من إحراز الموضوع المركّب بجزئيه. وإحرازه

تارةً يكون بإحرازهما بالوجدان. وأخرى بالتعبّد. وثالثةً بالوجدان في أحد الجزئين والتعبّد في الآخر.

فإن قيل: لو كان إحراز الجزئين بالإستصحاب، وكان المركّب من الجزئين مشكوكاً فيه، جرى

إستصحاب عدم المركّب، وحينئذ، تقع المعارضة بين الإستصحابين.

قلنا: إنّّه لمّا كان الموضوع مركّباً من الجزئين، وقد أحرزنا بالإستصحاب، فلا يقع الشكّ في

الموضوع، ليجري فيه الأصل ويقع التعارض.

فنحن نستصحب عدم موت الأب، ثمّ نستصحب عدم إسلام الولد، ومعهما لا معنى لأنّ يشكّ

في الموضوع المركّب منهما، لأنّه قد ثبت بالإستصحاب حياة الأب، وثبت به عدم إسلام الولد.

وقال الميرزا: ^(١) إنّ الشكّ في وجود المركّب وعدمه مسبّب عن الشكّ في وجود الجزء، فيجري

الأصل في طرف الجزء ويكون حاكماً على الأصل في طرف المركّب، كما هو الحال في المثال

المشهور من غسل الثوب المتنجّس بالماء المشكوك الطهارة.

(١) أجود التقريرات ٤ / ١٤٧.

وفيه: إنّ حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي مشروطة بأن تكون السببية شرعية كما في المثال، وإلا فلا حكومة. وفيما نحن فيه - حيث يكون تحقق الجزء سبباً لتحقيق الكل المركب - ليست السببية شرعية بل عقلية. فما ذكرناه في جواب الإشكال هو الصحيح.

إذا علم بتحقيق أحد الجزئين وجهل المتقدم والمتأخر

لقد ظهر إلى الآن أنّ الموضوع للأثر - وهو الإرث - مركب من جزئين، هما موت الأب وإسلام الولد عند موته، وكذلك الحال في الأمثلة الأخرى في أبواب الفقه، كمثال غسل مس الميت. فيقع البحث في المسألة وعنوانها هو ما إذا علم بتحقيق الجزئين وجهل بالمتقدم والمتأخر منهما، لأنه إن كان الموت متقدماً فالإرث لا يترتب، وإن كان الإسلام متقدماً فالإرث يترتب. فتارة: يكون أحد الجزئين معلوم التاريخ، وأخرى يكون كلاهما مجهول التاريخ.

إذا كانا مجهولي التاريخ

فإن جهل بتاريخهما معاً، كما لو علم في يوم الأربعاء بحياة الأب وكفر الولد، فمات الأب وكان الولد مسلماً بعد يوم الأربعاء، أمّا أيهما المتقدم والمتأخر؟

كلام الشيخ

فذكر الشيخ: ^(١) أنّ الأثر الشرعي يكون تارة: مترتباً على تأخر حدوث أحد الأمرين. وأخرى: يكون مترتباً على عدم أحدهما إلى زمان عدم الآخر. وفي الصورة الثانية: تارة: يكون لعدم كل منهما أثر، وأخرى: يكون عدم أحدهما موضوعاً لأثر شرعي ولا يكون للعدم الآخر أثر.

(١) فرائد الأصول ٣ / ٢٤٨.

ثم في حال الجهل بتاريخهما، قد يحتمل وقوعهما في وقت واحد، وقد لا يحتمل.

هذه هي الشقوق التي ذكرها الشيخ في ما إذا كانا مجهولي التاريخ. ثم أفاد:

إن كان الأثر الشرعي لتأخر أحدهما عن الآخر، بأن يكون موضوع الأثر الشرعي هو «التأخر» فلا أصل. - وهذا ما يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث - وذلك: لعدم الحالة السابقة لـ«التأخر»، وحينئذ، لا محرز له تعبدًا كما لا محرز له وجدانًا.

وإن كان الأثر لـ«العدم» فتارة: يكون لعدم أحدهما. مثلاً: إن كان موضوع الأثر هو عدم إسلام الولد حتى زمن موت الأب، فهنا يجري الإستصحاب لتمامية

أركانه، ويترتب عليه الأثر وهو عدم الإرث. لكن إستصحاب عدم موت الأب حتى إسلام الولد، لا يجري، لعدم الأثر الشرعي وهو الإرث، لعدم موت الأب مع إسلام الولد. وأخرى: يكون الأثر لعدم كليهما:

فإن لم يحتمل وقوعهما في وقت واحد، جرى الأصل في كل منهما، لتمامية أركانه، لأن الموت مسبوق بالعدم، والإسلام كذلك مسبوق بالعدم، وكل منهما مشكوك فيه، ولكل من الإستصحابين أثره. لكن المشكلة هي لزوم المخالفة العملية من جريانهما، للعلم بمخالفة أحدهما للواقع، للعلم الإجمالي بتحقق أحدهما قبل الآخر، فلا تشملهما أدلة الإستصحاب، وشمولها لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وغير المعين لا وجود له ولا ماهية. فيتعارض الإستصحابان ويتساقطان.

وإن احتمل وقوعهما في وقت واحد، جرى الإستصحاب، لتمامية الأركان ويترتب الأثر، ولا علم بمخالفة أحدهما للواقع، فيجري إستصحاب عدم ذلك إلى زمان حدوث هذا، وإستصحاب عدم هذا إلى زمان حدوث ذلك، فهما يجريان لتمامية المقتضي وعدم المانع. لكن المشكلة أنه من الأصل المثبت، لأن لازم عدم تقدم ذلك على هذا، وعدم تقدم هذا على ذلك، أن يكون تحققهما في وقت

واحد، وهذا اللازم عقلياً. فإن كانت الوساطة خفية - كما هو كذلك - فالإشكال مندفعٌ على المبنى كما تقدّم سابقاً.

هذا بيان ما أفاده الشيخ في مجهولي التاريخ بجميع الصّور.

كلام صاحب الكفاية

وقبل ذكر كلامه لابدّ من مقدّمة فيها بيان أمرين:

أحدهما: في معنى كان وليس التامّتين والناقصتين. أمّا التامّة، فإنّ معنى (كان) التامّة هو «الوجود» ومعنى ليس التامّة هو «عدم الوجود». وهذا هو مقصودهم من الوجود المحمولي وعدم الوجود المحمولي. يعني: إنّ الوجود أو العدم هو المحمول. ولذا يكون «كان» بمعنى الفعل وزيد بمعنى الفاعل أي: وُجد زيد، وليس زيد، بمعنى عدم وجود زيد.

وأما الناقصة، فإن كان الناقصة لإفادة الربط بين المبتدأ والخبر فيقال: كان زيد قائماً. وليس الناقصة لسلب الربط بينهما.

وبعبارة أخرى: تكون كان الناقصة لإفادة ثبوت شيء لشيء، وليس الناقصة لإفادة عدم ثبوت شيء لشيء. في مقابل التامّة، فإن كان تفيّد ثبوت الشيء وليس تفيّد عدم الشيء.

والثاني: إنّ المعتبر في الإستصحاب هو اليقين السابق والشكّ اللاحق والأثر الشرعي للمتيقن المستصحب بقاءً. وإنّما قلنا «بقاءً» لأنّه قد لا يكون ذا أثر في مرحلة الحدوث، ولذا، ففي إستصحاب العدم الأزلي لا أثر للعدم في الأزل لكنّه في مرحلة البقاء ذو أثر. وهذا واضح. ولكنّ المقصود بيانه في هذه المقدّمة هو:

إنّ ظاهر دليل الإستصحاب - لوجود فاء التفريع - هو لزوم إتّصال الشكّ باليقين قال: «من كان

على يقين فشكّ» هذا أولاً.

وثانياً: إنه يعتبر في الإستصحاب أن يكون الموضوع محرزاً، وإلاّ يكون التمسك بدليل الإستصحاب من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية للدليل، وهو غير جائز بالاتفاق إلاّ من السيد صاحب العروة.

هذا تمام الكلام في المقدمة فنقول:

لقد جعل صاحب الكفاية^(١) مجهولي التاريخ على أربع صور: فلو كان الأب حياً والولد غير مسلم، ثم حصل اليقين بموت الأب وإسلام الولد، لكن لا يعلم المتقدم والمتأخر منهما، فتارة: تترتب المسألة على مفاد كان التامة. وأخرى: على مفاد كان الناقصة. وثالثة: على مفاد ليس التامة. ورابعة: على مفاد ليس الناقصة.

فإن كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود تقدّم الإسلام أو الإسلام المتقدم - وهو مفاد كان التامة - . فقد يكون الأثر لكلا الطرفين، وقد يكون للطرف الواحد. وعلى الأول، تارة: يوجد العلم الإجمالي بعدم خلو الأمر منهما. وأخرى: لا يوجد.

وأما إن كان الأثر لتقدّم إسلام الولد فقط، فالإستصحاب جار في «التقدم»، لأن التقدم أمر حادث مسبق بالعدم، فيستصحب عدمه إلى حين موت الأب، ويترتب عليه عدم الإرث. فالحاصل: جريان الإستصحاب في هذه الصورة، لتمامية المقتضي وعدم المانع أي المعارض.

وأما إن كان الأثر لتقدّم الإسلام، ولتأخر موت الأب، والأمر دائر بينهما، فالإستصحاب جار في «التقدم» و«التأخر»، لكون كليهما مسبوقين بالعدم، فالمقتضي موجود، ولكل أثر، لكن العلم الإجمالي مانع من جريانهما، لاستلزامه المخالفة العملية القطعية، فيتعارضان.

(١) كفاية الأصول: ٤١٩.

وأما إن كان الأثر لكليهما كذلك، ولكن احتمل تقارنهما، فالإستصحابان جاريان، لوجود
المقتضي وعدم المانع.

وأما إن كان الأثر مترتباً على الوجود لكن بمفاد كان الناقصة، بأن كان الموضوع مثلاً هو
الإسلام المقيّد بالتقدّم على الموت، فلا يجري الإستصحاب، لعدم الحالة السابقة للوجود النعتي، وهو
مفاد كان الناقصة، كما صرّح بذلك في مبحث العام والخاص تحت عنوان «إيقاظ»^(١) وله موارد كثيرة
في الفقه، ومن ذلك: مسألة أمد الحيض، فقول: إلى الخمسين سنة، وقيل: إلى الستين، وقيل:
بالنفصيل بين القرشيّة وغير القرشيّة - على بحث طويل في محله - . ولما كان «القرشيّة» وصفاً
وجودياً قائماً بالمرأة بمفاد كان الناقصة، لم يجر فيه الإستصحاب عند صاحب الكفاية، لعدم الحالة
السابقة لهذا الوصف، بخلاف عدم القرشيّة، فإن له حالة سابقة، ولذا قال بجريان الإستصحاب في
الأعدام الأزليّة، وهو المختار خلافاً للمحقق النائيني.

وأما إن كان موضوع الأثر هو العدم بمفاد ليس الناقصة كأن يكون: الإسلام المتّصف بعدم
التقدّم على موت الأب، فلا يجري الإستصحاب. لأنّ الإِتِّصاف المذكور فرع وجود الإسلام،
والمفروض وجود الشك في أصل وجود الإسلام، إذ لا ندري هل حدث هذا الحادث متّصفاً بعدم
التقدّم أو غير متّصف به؟ فلا حالة سابقة.

إلا أنّ الكلام في نفس الإِتِّصاف بعدم التقدّم، حيث أنّ «الإِتِّصاف» أمر وجودي، فهو مسبوق
بالعدم، نظير العمى، فإنّه يكون وصفاً ويقال: زيد أعمى كما يقال زيد بصير، لكونه عدم البصر، فهل
يجري فيه الإستصحاب؟ قال صاحب الكفاية: بالجريان.

(١) كفاية الأصول: ٢٢٣.

ونسبة القول بالعدم إليه كما عن السيّد الخوئي غفلة عن قول صاحب الكفاية: «بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص».^(١)

وأما إن كان موضوع الأثر هو العدم بمفاد ليس التامة، فموضوع الأثر هو عدم الإسلام إلى زمان الموت، فلا يجري الإستصحاب بلا خلاف.

الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية في الصورة الرابعة

غير أنه قال الشيخ بعدم الجريان لوجود المانع عنه مع وجود المقتضي لتامة الأركان، وهو العلم الإجمالي بمخالفة أحد الإستصحابين الجاريين في الطرفين في صورة وجود الأثر لهما، فيقع التعارض. وأما إن كان الأثر لأحدهما المعين فقط، جرى الإستصحاب فيه لوجود الحالة السابقة له أزلاً.

وذهب صاحب الكفاية إلى عدم الجريان لعدم وجود المقتضي.

النظر في أدلة قول صاحب الكفاية

وقد ذكر لتفريب عدم المقتضي وجوه:

الوجه الأول ما ذكره الميرزا:^(١)

إنه لما نعلم يقيناً بتحقق أحد الأمرين - الإسلام والموت - قبل الآخر، فهنا ثلاثة أزمنة: زمان العلم بعدم الإسلام وعدم الموت وهو يوم الخميس. ثم في يوم الجمعة نعلم بتحقق أحدهما، فإن كان الإسلام في يوم الجمعة فالموت يوم السبت، وإن كان الموت في يوم الجمعة فالإسلام في يوم السبت. فيوم الخميس

(١) كفاية الأصول: ٢٢٣.

يوم العلم بعدمهما. ويوم الجمعة يوم إحتمال وجود أحدهما، ويوم السبت هو يوم العلم الإجمالي بوقوع أحدهما فيه ووقوع الآخر في يوم الجمعة.

وعلى هذا، فإنّ اليوم الذي وقع الشك فيه في تحقّق الإسلام في زمن الموت هو يوم السبت لا يوم الجمعة، فيكون ظرف الشك - وهو يوم السبت - منفصلاً عن ظرف اليقين - وهو يوم الخميس - والفاصل هو يوم الجمعة.

وإذا وقع الفصل بين زمن اليقين وزمن الشك لم تشمله أدلة الإستصحاب.

وفيه:

وهذا الوجه لا يوافق كلام صاحب الكفاية - لا المتن ولا الحاشية - . لأن المشكلة في نظره كون المورد شبهةً موضوعيةً لدليل الإستصحاب، كما لو شك في عدالة زيد، حيث لا يصحّ التمسك بعموم أكرم العالم العادل.

الوجه الثاني ما ذكره السيّد الخوئي^(٢) وهو:

إنّه يعتبر في الإستصحاب بحسب أدلته إتصال زمان الشك بزمان اليقين، أي اليقين المتعقب بالشك، وفي مجهولي التاريخ لا يحرز الإتصال، لأن المشكوك فيه تحقّق إسلام الولد في زمن موت الأب، وقد تردّد الموت بين الجمعة والسبت. فإن كان يوم الجمعة، فالإتصال متحقّق، وإن كان يوم السبت فالإنفصال متحقّق، فيكون المورد شبهةً موضوعيةً للاتّصال.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو الشكّ في الإتّصال، وأمّا في السابق، فقد أُحرز عدم الإتّصال.

وهذا الوجه موافق لكلام صاحب الكفاية.

(١) أجود التقريرات ٤ / ١٤٩.

(٢) مصباح الأصول ٣ / ٢٢٠ - ٢٢١.

وفيه:

وأشكل السيّد الخوئي على هذا الوجه بعدم لزوم الإتّصال في الإستصحاب، بل المناط فيه عدم نقض اليقين بالشك، كما هو ظاهر عموم التعليل في الدليل، سواء كان الزمان متّصلاً أو لا. وما في ظاهر الصّحيحة من إعتبار الإتّصال، فهو محمول على الغالب.

الوجه الثالث ما ذكره العراقي:^(١)

وحاصله: إنّ المستفاد من أدلّة الإستصحاب هو النهي عن نقض اليقين بالشك والأمر بنقضه بيقين آخر، وظاهر ذلك أن لا يفصل بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء يقيناً آخر. ومفروض المسألة هو اليقين بعدم الأمرين في يوم الخميس، ثمّ العلم الإجمالي في يوم الجمعة بتحقق أحدهما، ثمّ العلم في يوم السبت بتحقق كليهما مع الشك في أنّه قد تحقّق الإسلام يوم الجمعة أو تحقّق الموت. فإن كان يوم الجمعة ظرف تحقّق الموت، كان عدم الإسلام مستمراً، ولم يفصل يقيناً بين اليقين بعدمه في يوم الخميس والشك في تحقّقه في يوم السبت، أمّا إن كان يوم الجمعة يوم الإسلام والموت وقع في يوم السبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعة فاصلاً بين عدمه يوم الخميس والشك فيه يوم السبت، فلا يجري الإستصحاب. وحيث أنّ الأمر مردّد فهي شبهة موضوعيّة.

والحاصل: احتمال نقض اليقين باليقين، فلا يجوز التمسك بدليل الإستصحاب.

وفيه:

إنّ اليقين - وكذا الشك - إنّما يتعلّق بالأمر الخارجيّة، وأمّا الأمور النفسانيّة وما يكون في ذهن الإنسان، فلا يتعلّق به اليقين والشك. والبرهان على ذلك هو أنّ العلم بالأمر الخارجيّة حصولي، فقد

(١) نهاية الأفكار ٤ / ٢٠٧.

يكون حاصلًا وقد لا، وأمّا بالأُمور النفسائيّة فحضورى، ولا يعقل الشك بالأمر الحضورى، ولذا لا يتحقّق الشكّ في الحبّ والبغض وأمثالهما، بل يدور أمرها بين الوجود والعدم. وعلى هذا، فإنّ الشبهة الموضوعيّة تكون دائماً في موارد الأُمور الخارجيّة. فالقول بأنّه إن كان الإسلام في يوم الجمعة والموت في يوم السبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعة فاصلاً بين اليقين بعدمه يوم الخميس والشك في وجوده يوم السبت، معناه الشك في اليقين، وهذا باطل.

الوجه الرابع ما ذكره الإصفهاني: (١)

إنّ المتعبّد به بأدلة الإستصحاب هو إبقاء المتيقّن السابق عملاً، والتعبّد بالإبقاء متقومّ باتّصال المشكوك بالمتيقّن، فلو انفصل عنه لم يتحقّق الإبقاء له، بل يكون وجوداً جديداً. وفيما نحن فيه: المتيقّن هو عدم إسلام الولد، والمشكوك فيه بقاء هذا العدم إلى زمن موت الأب، وإذا كان المتيقّن هو عدم الإسلام في يوم الخميس، فإنّه مع تحقّقه في يوم الجمعة يقع الانفصال، لأنّ المتيقّن هو عدم الإسلام في يوم الخميس، والمشكوك هو عدم الإسلام في زمن موت الأب، والمفروض كون الموت مردّداً بين الجمعة والسبت، فإن كان الموت في يوم السبت والإسلام في يوم الجمعة، انفصل اليقين بعدم الإسلام يوم الخميس عن الشك في بقاء هذا العدم إلى وقت الموت.

وفيه:

إنّ اللازم هو اتّصال المشكوك بالمتيقّن، لكن اتّصال المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقّن بما هو متيقّن، وأمّا انفصال ذات المتيقّن عن ذات المشكوك فلا يضرّ.

(١) نهاية الدراية ٥ / ٢٠٧.

وفيما نحن فيه: إذا تيقن بعدم الإسلام يوم الخميس وشك في بقاء هذا العدم إلى زمن موت الأب، فإنه لا انفصال بين اليقين والشك في أفق النفس، وإنما يحتمل الانفصال بين الأمرين الخارجيين، وذلك فيما لو وقع الإسلام في يوم الجمعة والموت يوم السبت، وهذا ليس ملاك الإستصحاب، والبرهان على الإتصال هو أن المتيقن عدم الإسلام يوم الخميس، ثم يقع الشك، فإمّا تحقق الإسلام في زمن الموت وإمّا لم يتحقق، وإمّا يُشك في ذلك. وإذ لا يقين بالتحقق ولا يقين بعدمه، فهو مشكوك فيه. فلا انفصال بين المتيقن والمشكوك فيه.

خلاصة البحث

إنّ الحقّ مع الشيخ، أي إنّ المقتضي للجريان موجود، لتماميّة أركان الإستصحاب خلافاً لصاحب الكفاية. ويبقى الكلام في وجود المانع، وهناك تظهر ثمرة الخلاف، فإنه إذا كان للإستصحاب في كلّ من الطرفين أثر وجرى فيهما، فإنّهما يتعارضان ويتساقطان، وأمّا إذا لم يكن لأحد الطرفين أثر شرعي، جرى في الطرف الذي له أثر ويترتّب، لتماميّة المقتضي وعدم المانع، عند الشيخ. وهذا تمام الكلام في صورة مجهولي التاريخ.

لو علم بتاريخ أحد الأمرين

لو علم بأنّ موت الأب كان في يوم السبت وجهل تاريخ إسلام الابن، فقد اتّفقوا على جريان الإستصحاب بالنسبة إلى مجهول التاريخ وهو الإسلام، وعدم جريانه بالنسبة إلى معلومه وهو الموت، واختلفت كلماتهم في وجه عدم جريانه في الموت.

بيان الشيخ

قال الشيخ ما محصله في جريان الإستصحاب في مجهول التاريخ وهو الإسلام: بأن الأركان فيه تامة، فالمقتضي للجريان موجود، فلو جرى في معلوم التاريخ - وهو الموت - تحقق المانع، لكن لا يجري، وذلك لعدم الشك في تحقق الموت. أما قبل يوم السبت، فلا شك في عدم تحققه، وأما في يوم السبت، فلا شك في تحققه.

ولا يجري بالإضافة إلى خصوصية إسلام الولد، لأن الإسلام قد وقع إما قبل يوم السبت وإما بعده، ولا حالة سابقة للإسلام قبل السبت ولا للإسلام بعد السبت.

وهذا تقريب صاحب الكفاية لرأي الشيخ.^(١)

وقربه الأشتياني:^(٢) بأن الموضوع المستصحب ليس عدم الموت، بل هو عدم الموت في زمن الإسلام، وليس لهذا عدم الخاص حالة سابقة في الأزل، فلا يجري الإستصحاب.

الإشكال عليه

أما بناءً على التقريب الأول: فيرد الإشكال بأن لا مانع من إجراء الإستصحاب في عدم الإسلام، لأن وجود الإسلام قبل يوم السبت حادث مسبقاً بالعدم، وكذلك وجوده بعد يوم السبت، فأركان الإستصحاب تامة في «عدم الإسلام». نعم، هو لا يجري في «وجود الإسلام» قبله أو بعده، لعدم اليقين السابق كما ذكر.

فالحاصل: جريان الإستصحاب في معلوم التاريخ وهو الموت بالإضافة إلى عدم الخصوصية، أي الموت المضاف إلى عدم الإسلام، فالمانع موجود، ويقع التعارض.

(١) درر الفوائد: ٣٦١ - ٣٦٢.

(٢) بحر الفوائد ٧ / ١٥٨.

وأما بناءً على التقريب الثاني: فإنَّ «الوجود الخاصَّ» غير «وجود الخاص»، إذ الأوَّل مفاد كان التامَّة، والثاني مفاد كان الناقصة، أي الوجود المتَّصف بالخصوصيَّة، ويعبَّر عن الأوَّل بالوجود المحمولي وعن الثاني بالوجود النعتي.

وعليه، فإنَّ «عدم الإسلام في زمن الموت» وهو «عدم الخاصَّ» أمر حادث وله حالة سابقة في العدم، ولكنَّ «عدم الإسلام المتَّصف بوقوعه في زمن الموت» وهو «العدم الخاصَّ» ليس له حالة سابقة.

والمستصحب فيما نحن فيه هو الأوَّل، أي عدم الإسلام في زمن الموت، لا العدم المتَّصف بوصف الوقوع في زمن الموت.

والخلاصة: إنَّ أركان الإستصحاب تامَّة - على كلا التقريبين - في مجهول التاريخ وفي معلوم التاريخ معاً. نعم، هو لا يجري في معلوم التاريخ بالنسبة إلى الزمان، وإنَّما يجري بالنسبة إلى الزمانيِّ أي الحادث الآخر.

فاستصحاب عدم إسلام الولد إلى حين موت الأب، تام. وكذا إستصحاب عدم موت الأب إلى زمان إسلام الولد.

وهذا تمام الكلام على بيان الشيخ.

بيان الكفاية

وذكر صاحب الكفاية^(١) في هذا المورد عدَّة صور:

(الصورة الأولى) أن يكون موضوع الأثر هو الوجود الخاص، أي الوجود المحمولي وهو مفاد

كان التامَّة، كتقدِّم الإسلام على الموت.

وأركان الإستصحاب في هذه الصورة تامة. فإن كان الوجود الخاص الذي في الطرف الآخر
ذا أثر كذلك وتمت الأركان فيه، جرى الإستصحاب، ووقع التعارض، وسقط الإستصحابان، كأن يكون
الأثر مترتباً على تقدّم الإسلام وعلى تأخره وعلى التقارن بين الإسلام والموت، ففي هذه الحالة يقع
التساقط، للعلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع.

(الصورة الثانية) أن يكون موضوع الأثر هو الوجود المتّصف بالخصوصية، أي الوجود النعتي،
وهو مفاد كان الناقصة، وهو الإسلام المتّصف بالتقدّم.

وفي هذه الصورة لا يجري الإستصحاب، لعدم تامة أركانه، أي عدم الحالة السابقة لهذا
الموضوع، فلا مقتضي للجريان.

وفيه:

إنه إذا كان موضوع الأثر هو الإتيان بمفاد كان الناقصة، أي الإسلام المتّصف بوصف التقدّم
على الموت، فإن الإستصحاب جار، لأن الإتيان من الأمور الحادثة، مسبوق بالعدم الأزلي، فوجوده
لا يستصحب، أمّا عدمه، فله حالة سابقة والأركان تامة.

فما ذكره هنا ينافي ما قرّره في بحث العموم والخصوص، حيث إختار جريان إستصحاب عدم
الإنتساب إلى قریش في: المرأة تحيض إلى خمسين إلا القرشية، لأن إتيانها بالقرشية هو بمفاد كان
الناقصة. فكما يجري الإستصحاب في عدم الإتيان بالقرشية، يجري في عدم الإتيان بالتقدّم على
الموت.

(الصورة الثالثة) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس الناقصة. أي العدم النعتي، كأن يكون
الإسلام المتّصف بعدم التقدّم. وهذا لا حالة سابقة له، لأن كل وصف عدمي فهو متأخر رتبةً عن

الموضوع، فالعمى متأخر وجوداً عن الأعمى - وكذلك كلّ عدم ملكة - فلا يجري إستصحاب عدم الأزلي فيه.

وفيه:

إنّ عدم الملكة وإن كان ذا حيث عدميّ بالدقّة، لكنّه وصف للموضوع، وإتّصاف الموضوع به أمرٌ حادثٌ له سابقة في عدم الأزلي، وكذلك إتّصاف الأعمى بالعمى وغيره من أمثلة عدم الملكة. وحينئذ، فالإستصحاب يجري لرفع الأثر وهو الإرث.

(الصورة الرابعة) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس التامة، أي عدم المحمولي، وهو عدم إسلام الولد في حين موت الأب الواقع في يوم السبت مثلاً.

فقال صاحب الكفاية - وتبعه العراقي والميرزا وغيرهم - بجريان الإستصحاب في عدم الإسلام، وعدم جريانه في معلوم التاريخ وهو الموت. واختلفت كلماتهم في الإستدلال، ولكن شيئاً منها لا يخلو من النظر عند شيخنا الأستاذ:

فقال صاحب الكفاية: بعدم جريان الإستصحاب في معلوم التاريخ، لليقين بعدم الموت قبل السبت واليقين بالموت يوم السبت، فلا شك لاحقاً. وأمّا إجراؤه فيه بالإضافة إلى إسلام الولد عند الموت، فالأركان تامة، لأنّه قبل السبت لا موت ولا إسلام، ثمّ تحقّق الموت في يوم السبت، فوقع الشك في تقدّم الإسلام على السبت وتأخّره عنه، وإستصحاب عدم الإسلام إلى السبت تمسك بالدليل في الشبهة الموضوعيّة، لأنّه إن كان الإسلام يوم السبت، كان المستصحب - وهو عدم الإسلام قبل السبت - باقياً حتّى السبت، وصحّ الإستصحاب، لعدم الفصل بين المتيقّن والمشكوك فيه. وأمّا إن كان الإسلام قبل يوم السبت الذي وقع فيه الموت، انفصل الشك في الإسلام يوم السبت، عن اليقين بعدم الإسلام قبل يوم السبت، باليقين بالإسلام قبل يوم السبت.

وإذا كان التمسك بالإستصحاب لمعلوم التاريخ بالنسبة إلى مجهول التاريخ شبهةً موضوعيةً لنقض اليقين بالشك، فالإستصحاب غير جار فيه، لعدم جواز التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية؛ لأنّ الدليل إنّما يفيد الحكم حيث يكون الموضوع متحققاً لا مشكوكاً فيه.

وفيه:

إنّه لا بدّ من التأمل في المقام، لننظر هل إنّ أركان الإستصحاب في معلوم التاريخ من اليقين والشك والأثر تامّة أو لا؟

صورة المسألة هي: عدم الإسلام والموت قبل يوم السبت يقيناً.

والموت في يوم السبت يقيناً.

والإسلام متحققٌ يقيناً.

فلو نظرنا إلى الموت، كنّا على يقين بعدم تحقّقه في زمن الإسلام قبل يوم السبت، فلمّا جاء يوم السبت نشكّ في تحقّق الموت في زمن الإسلام، والأصل عدم تحقّقه فيه.

وهذا الإستصحاب تام من حيث الأركان، ولم يقع الفصل فيه بين اليقين بعدم الموت في زمن الإسلام والشك في تحقّقه في زمن الإسلام، فليست الشبهة موضوعيةً.

فالإستصحاب في معلوم التاريخ بالقياس إلى مجهول التاريخ صحيحٌ.

كما أنّه في مجهول التاريخ صحيحٌ.

فيقع التعارض.

وقال المحقّق النائيني^(١) في وجه عدم الجريان في معلوم التاريخ: أمّا بلحاظ الزمان، فلا يجري،

لعدم الشك كما ذكر صاحب الكفاية. وأمّا بلحاظ الحادث الآخر - وهو الإسلام - فإنّ إستصحاب عدم

(١) أجود التقريرات ٤ / ١٤٦ - ١٤٧.

الموت في زمن الإسلام لا يخلو عن حالين، فإمّا يترتب الأثر على عدم الموت المقيّد بزمن الإسلام، وإمّا على عدم الموت في ظرف تحقّق الإسلام، فزمان الإسلام إمّا قيد وإمّا ظرف. فإن كان قيداً، فإنّ عدم الموت المقيّد بزمن الإسلام لا حالة سابقة له. وإن كان ظرفاً، فإنّه لا شك لاحقاً، لأنّه إمّا متيقّن بعدم وإمّا متيقّن الوجود، كما هو الحال في إجراء الإستصحاب بلحاظ الزمان.

وفيه:

أما بلحاظ كون الإسلام قيداً، بأن يكون الموضوع عدم الموت مقيّداً بزمان الإسلام، فما ذكره تام، لكنّ إتّصاف الموت بعدم كونه في زمن الإسلام أمر حادث مسبوق بالعدم الأزلي، فالأركان تامّة، كما هو الحال في جميع موارد عدم الملكة، فإنّ إتّصاف الإنسان الأعمى بعدم البصر أمر حادث مسبوق بالعدم الأزلي.

وأما بلحاظ كون الإسلام ظرفاً، فالجواب: أنّه تارةً يلحظ الإسلام وأخرى يلحظ زمن الإسلام، وبينهما فرق. فهذه مقدّمة.

ومقدّمة أخرى هي: إن الحكم يكون دائماً على حدّ الموضوع، فلا أضيق منه ولا أوسع، والحكم في الإستصحاب هو النهي عن النقص عملاً، والنقض متعلّق باليقين، والمتيقّن هو عدم الموت في ظرف وجود الإسلام. لكن لا يخفى أنّ «الزمان» عنوان مشير، ولا دخل له في الحكم ولا أثر، بل الأثر هو للموت مع وجود الإسلام، فنهي الشارع عن نقض عدم الموت مع وجود الإسلام، وإذا كان كذلك فأركان الإستصحاب تامّة، لأنّ يوم السبت يوم الموت يقيناً، فكان يوم الجمعة ظرف عدم الموت، أمّا بالنسبة إلى الإسلام فالشك لاحقاً بوجوده، لأنّه قبل السبت لا موت ولا إسلام، وفي يوم السبت تحقّق الموت، ولا يعلم هل تحقّق الموت في ظرف وجود الإسلام أو لا؟ فيستصحب عدم.

وحيث يقع التعارض.

وقال المحقق العراقي ما حاصله: (١)

أولاً: إنّ التعبد الإستصحابي هو التعبد بإبقاء ما تُيقن بحدوثه.

وثانياً: إنّّه لا بدّ وأن يطبق على جميع أزمنة الشك. مثلاً: لو كنّا نعلم قبل سنة بعدالة زيد ثمّ

شككنا في بقائها، فإن دليل الإستصحاب يفيد التعبد ببقائها، بأن يمكن بقاؤها في جميع آتات السنة.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه: أمّا بالنسبة إلى مجهول التاريخ، فواضح، فإنّه يتعبد بعدم الإسلام

في جميع أزمنة الشك. وأمّا بالنسبة إلى معلوم التاريخ فلا، لأن المفروض تحقّق الموت في يوم السبب

وأنّ تاريخ إسلام الولد قبل السبب أو بعده مجهول، فاستصحاب عدم الموت في زمن الإسلام لا يخلو

من حالين، إذ الإسلام إن كان قبل الموت، صحّ التعبد بعدم الموت إلى زمان الإسلام، وأمّا إن كان

بعد الموت، لم يتمّ التعبد في جميع الأزمنة، لأنّنا نقطع بتحقّق الموت قبل يوم الإسلام، فلا يصحّ تعبد

الشارع بعدم تحقّق الموت حتّى الإسلام المفروض وقوعه بعد الموت.

والحاصل: إنّ قوام التعبد الإستصحابي متحقّق في صورة ما إذا كان الإسلام قبل الموت، وغير

متحقّق في صورة ما إذا كان بعد الموت. فلا يجري الإستصحاب في معلوم التاريخ.

وفيه:

إنّه لا بدّ من دقّة النظر في المتعبد به ومعرفته بتمام حدوده، وهو إمّا الموضوع وإمّا الحكم. هذا

أولاً. وثانياً: إنّ للتعبد به لوازم وملزومات، لكنّ شيئاً منها غير دخيل في التعبد الإستصحابي.

نقول: إن موضوع الأثر نفس تحقّق الموت في ظرف تحقّق الإسلام، وأمّا أزمنة تحقّق الإسلام

فهي لوازم - لأن الإسلام أمر زمني ولا بدّ من وقوعه في الزمان - وهي خارجة عن التعبد الشرعي،

وإذا كانت خارجةً، فلا دخل لتطبيق التعبد على جميع أزمنة الإسلام، فبطل كلام هذا المحقق.

(١) نهاية الأفكار / ٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦.

خلاصة البحث

إنه كما يوجد المقتضي لجريان الإستصحاب في مجهول التاريخ، يوجد في معلوم التاريخ أيضاً، فإن كان كلاهما ذا أثر شرعي وقع التعارض والتساقط. وإن كان أحدهما ذا أثر دون الآخر جرى بلا معارض.

لو تعاقب الحادثان

لو علمنا بوقوع النجاسة والطهارة في اللباس - مثلاً - وشكنا في المتقدّم والمتأخّر منهما، فما هو مقتضى الإستصحاب؟ قولان. ولا يخفى الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة.

القول بوجود المقتضي في كليهما

قال السيّد الخوئي: ^(١) إنه يوجد المقتضي لكليهما، لتامية الأركان فيهما، فيجري الإستصحاب في الطهارة والنجاسة معاً ويتعارضان ويتساقطان، للزوم التعبد بالضدين وهو محال في مرحلة الإمتثال، ويكون المرجع حينئذ هو الأصل المحكوم، وهو في المثال قاعدة الطهارة.

القول بعدم وجود المقتضي

إنه لا مقتضي للجريان. وعليه المحققان صاحب الكفاية والعراقي. (بيان صاحب الكفاية) ^(١) إنه إذا شك في تقدّم الحدث وتأخّر الوضوء وبالعكس، فهنا ثلاثة ساعات، وذلك: لأنه إذا شك عند الزوال - مثلاً - في أنّ طهارته باقية أو لا؟ فإن هذا الشك يكون من جهة الواقع منه في الساعة الأولى من النهار، فإن كان هو الحدث، فالطهارة واقعة في الساعة

(١) مصباح الأصول ٣ / ٢٤٥.

الثانية، وإن كان هو الطهارة، فالحدث في الساعة الثانية. فعلى تقدير وقوع الطهارة في الساعة الثانية، فزمان الشك متّصل بزمان اليقين والإستصحاب تام. وأمّا على تقدير وقوع الطهارة في الساعة الأولى، فلا إتّصال لليقين بارتفاع الطهارة بالحدث الواقع في الساعة الثانية. وحيث أنّ وقوع الطهارة في الساعة الثانية غير محرز - لاحتمال وقوعها في الأولى - فالإتّصال غير محرز، فالإستصحاب غير جارٍ، لأنّها شبهة موضوعيّة للاتّصال المعتبر في الإستصحاب.

وفيه:

إنّ المبنى غير صحيح، فإنّ الملاك في الإستصحاب هو اليقين الوجداني لا الأمر الخارجي. وتوضيح ذلك: إنّ الموضوع في دليل الإستصحاب هو اليقين والشك. وهما أمران نفسانيان وجدانيان، وليس الخارج، أي المتيقّن والمشكوك فيه، وإذا كان الموضوع ما ذكرناه، فإنّ الشك متّصل باليقين ولا انفصال بينهما، ولذا قلنا سابقاً بأن لا شبهة موضوعيّة في الوجدانيات.

(بيان العراقي)^(٢) وهو وجوه:

الوجه الأوّل: إنّهُ يعتبر في الإستصحاب تعيّن ما هو الواقع قبل الشك حتّى يستصحب، سواء كان وجوديّاً أو عدميّاً، وهذا هو المنصرف إليه أدلّة الإستصحاب، وهذا الأمر غير متحقّق في مسألتنا، وذلك: لأنّنا لمّا نظر إلى الحالة السّابقة على ساعة الشك، نتيقّن بتحقّق الطهارة والحدث، وأنّ كلاً منهما وقع في ساعة، ولكنّ الطهارة إن كانت في الثانية فهي موجودة والحدث مرتفع، وإن كانت في الأولى فهي مرتفعة بالحدث، فالواقع في الساعة السّابقة على الشك غير متيقّن، فلا يجري

(١) كفاية الأصول: ٤٢٢.

(٢) نهاية الأفكار ٤ / ١٩٦.

الإستصحاب، لأننا نريد إستصحاب وجود الطهارة أو وجود الحدث الواقع قبل ساعة الشك، فلا بدّ من تعينه.

وفيه:

إنّ دعوى إنصراف أدلة الإستصحاب إلى ما ذكر أول الكلام، وقد تقرّر في محله أنّ المنشأ المقبول للإنصراف هو التشكيك في الصدق، وهو هنا غير موجود.

الوجه الثاني: إنّّه يوجد فيما نحن فيه شبهة الانفصال بين الشك واليقين في طرف، وعدم وجود اليقين والشك في الطرف الآخر. وتوضيح ذلك:

إنّه توجد ثلاثة ساعات كما تقدّم، فقد كان يقيناً بعدم الحدث وعدم الطهارة، ثمّ جاءت ساعة الطهارة وساعة الحدث، وبعدهما ساعة الشك في أنّه الآن متطهّر أو محدث.

فعلى تقدير وقوع الحدث في السّاعة الأولى، يكون الآن متطهّراً. وعلى تقدير وقوع الطهارة فيها يكون الآن محدثاً، فعلى تقدير وقوع الحدث في السّاعة الأولى يقع الانفصال بين الشك واليقين، وعلى تقدير وقوعه في السّاعة الثانية لا شك في بقائه الآن حتّى يستصحب. وكذا الحال على تقدير وقوع الطهارة في السّاعة الأولى.

وفيه:

إنّه قد تقدّم في الإشكال على الكفاية أنّ الملاحظ في أدلة الإستصحاب هو اليقين والشك الوجدانيّان في النفس، ولا وجه لإشراب الخارج بما في النفس، وعلى هذا، فلا انفصال بين اليقين والشك. نعم، لو كان النظر في دليل الإستصحاب إلى الخارج، - أي المتيقّن والمشكوك فيه - فإنّ الانفصال متحقّق.

هذه بالنسبة إلى الانفصال.

وأما بالنسبة إلى ما ذكره من عدم الشك اللاحق إن كان الحدث أو الطهارة في الساعة الثانية،
وإذ لا شك فلا إستصحاب. فالجواب: إن هذا صحيح بالنظر إلى ما في الخارج، وقد تقدّم أنّ
الملاحظ هو ما في النفس، وأنّه نفس اليقين والشك، والشكّ في بقاء الحدث أو الطهارة الواقع في
الساعة الثانية موجوداً الآن، أي في الساعة الثالثة بالوجدان.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

وقد ظهر أنّ الإستصحاب له إقتضاء الجريان في الطرف الآخر في جميع مسائله، فإن كان

ذا أثر وقع التعارض والتساقط.

التنبيه الحادي عشر

في جريان الإستصحاب في الاعتقادات وعدم جريانه

قال في الكفاية: قد عرفت أنّ مورد الإستصحاب لا بدّ 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 الإنقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال القلبية الاختيارية، فكذا لا إشكال في الإستصحاب فيها حكماً وكذا موضوعاً، فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق. لصحة التنزيل وعموم الدليل. وكونه أصلاً عملياً إنّما هو بمعنى أنّه وظيفة الشاكّ تعبدّاً - قبلاً للأمارات الحاكية عن الواقعيّات - فيعمّ العمل بالجوانح كالجوارح.

وأما التي كان المهم فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعاً ويجري حكماً. فلو كان متيقناً بوجود تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامة - في زمان وشك في بقاء وجوبه، يستصحب.

في الأمور الاعتقاديّة

ومحصّل الكلام: إنّ الأمور الاعتقاديّة على قسمين:

القسم الأوّل

ما لا يعتبر فيه اليقين. وفي هذا القسم يجري الإستصحاب، سواء في الشبهة الحكميّة، كأن يكون عالماً بوجوب البناء القلبي على شيء ثمّ يشك في بقاء الوجوب، فأركان الإستصحاب تامّة، أو في الشبهة الموضوعيّة، فالأركان تامّة كذلك. ووجه الجريان هو عموم إطلاق أدلّة الإستصحاب، وأنّه غير مختصّ بالعمل الجوارحي.

القسم الثاني

ما يعتبر فيه اليقين، كالتوحيد والنبوّة والإمامة والمعاد. وفي هذا القسم لا يجري الإستصحاب، لأن مفاد دليل الإستصحاب هو التعمّد بإبقاء ما كان - كما تقدّم في محله - فالتعمّد في مثل الأمور المذكورة غير جار. وأمّا بناءً على أنّه من باب إفادته الظن، فعدم جريانه واضح. وعلى الجملة، فإنّ ما يكون وظيفة المكلف فيه هو تحصيل اليقين المحكم الذي لا يتزعزع، لا معنى لإجراء الإستصحاب فيه. نعم، بناءً على أنّ النبوّة والإمامة من المناصب الوضعيّة الجعليّة، يجري الإستصحاب، لكنّ المبنى باطل، لأن الإمامة من المناصب التكوينيّة الإلهيّة، وهذا ما تدلّ عليه كافّة النصوص وغيرها، كما قرّر في محله.

في نفس النبوّة

وذهب صاحب الكفاية إلى عدم جريان الإستصحاب في نفس النبوة، لوجوه: (١)

(الأول) عدم تمامية الأركان، من حيث أنّ النبوة مرتبة من كمال النفس تحصل للنبي ولا تقبل

الزوال. فلا شك في بقائها حتى تستصحب.

(الثاني) إنّ الإستصحاب إنّما يجري في المجعولات الشرعية، والنبوة من الأمور الخارجية وليس

لها أثر شرعي، وإنّما الأثر المترتب - وهو وجوب الإطاعة المطلقة - عقلي، فلا يتعلّق بها الجعل

التشريعي، وإذا لم تكن من المجعولات الشرعية لم يجر فيها الإستصحاب.

(والثالث) إنّ إجراء الإستصحاب في النبوة يستلزم الدور، وذلك:

لأنّ الشك في بقاء النبوة يستلزم الشك في حجّية شريعة النبي، ومن أحكام شريعته حجّية

الإستصحاب، فلو أريد إثبات نبوّته بالإستصحاب لزم الدور، لتوقّف استصحابها على جريان

الإستصحاب، وجريانه متوقّف على حجّيته، وهي متوقّفة على ثبوت نبوة النبي.

وذكر المحقق الإصفهاني طريقاً آخر لعدم الجريان وحاصله: (٢)

إنّ منشأ الشك في بقاء النبوة لا يخلو عن ثلاثة احتمالات، فإمّا أن يحتمل زوال النبوة عنه، وإمّا

أن يحتمل سلبها عنه بموته، وإمّا أن يحتمل زوالها بسبب مجيء النبي الأكمل منه.

أمّا الإحتمال الثالث، فلا مجال له، لعدم التزاحم بين الأكمل والكامل.

وأمّا الإحتمال الثاني، فمندفع بأنّ الملكات راسخة في النفس ولا تزول بالموت، وإذا كانت

الملكات التحصيلية لا تزول عن النفس بالموت، فالحصولية بطريق أولى.

(١) كفاية الأصول: ٤٢٣.

(٢) نهاية الدراية ٥ / ٢١٤.

وأما الإحتمال الأول، فمندفعٌ بأنَّ النبوة من الكمالات التحقّقيّة، وهي غير قابلة للزوال ولا تنقلب
عما هي عليه، بخلاف الكمالات التخلّقيّة، أي

الكمالات الخُلقيّة التي يحصل عليها الإنسان، فإنّها قابلة لذلك، مثل العلم، فلذا قال تعالى (لِكَيْلَا
يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا).^(١)

رأي الأستاذ

وذكر شيخنا الأستاذ: أن لا مانع عقلاً من أن يسلب الله النبوة، فهو تعالى كما له إعطاء منصب
النبوة، كذلك بيده أخذه، وفي الآيات إشارة إلى ذلك، قال تعالى: (وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ
فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا).^(٢)

وكذلك الإمامة، فهي جعلٌ إلهي، ووجوب الإطاعة المطلقة ملك كبيرٌ آتاه الله آل إبراهيم، هذا،
وفي الخبر الصحيح عن أم سلمة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يناجي ربّه فقال: اللهم
لا تنزع عني صالح ما أعطيتني.^(٣)

إنّ هذه المنازل العظيمة التي أعطها الله لأوليائه، حتّى أن إرادة الرّب في مقادير أموره تهبط
إليهم وتصدر من بيوتهم^(٤) كلّها بيد الله، ومن الممكن إنتزاعها.

لكنّ الإنتزاع غير واقع، لأنّ الله تعالى إنّما أعطاهم إيّاه بعد الإختبار والإمتحان فكانوا أهلاً
لذلك.

(١) سورة الحج، الآية ٥.

(٢) سورة النساء، الآية ١١٣.

(٣) البرهان في تفسير القرآن ٣ / ٨٣٤.

(٤) أنظر: وسائل الشيعة ١٤ / ٤٩٢، الباب ٦٢ من أبواب المزار، الرقم ١.

فالإستصحاب لا يجري لعدم الشكّ في أنّ الله بعد أن أعطاهم المنازل، فهي باقيةٌ لهم وهم مستمرّون فيها يقيناً.

في إستدلال الكتابي

وإذا كانت أدلّة الإستصحاب عامّةً لنفس النبوة، فهل للكتابي أن يتمسك به للقول ببقاء نبوة النبي الذي يتبعه فيبقى على دينه؟

كلام الكفاية

قد تعرّض صاحب الكفاية لذلك حيث قال ما نصّه: ^(١)

لا يخفى أنّ الإستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا اعترف بأنّه على يقين فشكّ فيما صحّ هناك التعبّد والتنزيل ودلّ عليه الدليل، كما لا يصحّ أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل. ومنه إنقذح أنّه لا موقع لتشبّث الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشكّ في بقائها قائمةً بنفسه المقدّسة، واليقين بنسخ شريعته وإلا لم يكن بمسلم، مع أنّه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنّه على يقين وشك. ولا إقناعاً مع الشكّ، للزوم معرفة النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً، وعدم الدليل على التعبّد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً. والإتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال.

ووجوب العمل بالإحتياط عقلاً في حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الإختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال.

تفصيل الكلام في المقام

(١) كفاية الأصول: ٤٢٣ - ٤٢٤.

لقد أشار صاحب الكفاية أنّ الكتابي يتشبه بالإستصحاب لنبوة نبيّه تارةً: لإقناع نفسه، وأخرى: لإلزام المسلم.

ويترتب على ذلك وجوب العمل بشريعته. ولكن لا سبيل له للتمسك بالإستصحاب مطلقاً، بالنظر إلى أركان الإستصحاب، وإلى أنّه لا يجوز إجراؤه - كغيره من الأصول العمليّة كما ذكر بالتفصيل في محله - إلاّ بعد الفحص واليأس. وتوضيح ذلك:

أما من أجل إقناع نفسه بالبقاء على القول بنبوة نبيّه وشريعته، فلأنّه إن كان متيقناً بذلك فلا شك عنده حتّى يستصحب، وإن كان في شك من بقائها، وجب عليه الفحص والتحقيق في أدلة الدين الإسلامي، فإنّه إذا نظر في أدلة هذا الدين حصل له اليقين بحقيته ورفع اليد عن دينه، وعلى فرض عدم حصول اليقين له بذلك لم يجر الإستصحاب كذلك، لأنّ النبوة ليست من الأمور التعبدية كي تثبت بالإستصحاب الذي هو من الأصول العمليّة. على أنّ الدليل على حجّية الإستصحاب إن كان من الشريعة التي يقول بها، فالمفروض أنّها محلّ الشك، وإن كان من الشريعة الإسلاميّة، فالمفروض أنّه غير معتقد بها. فظهر أنّ لا سبيل له للتمسك بالإستصحاب للبقاء على النبوة السابقة وشريعته.

وأما من أجل إلزام المسلم، فإنّ المسلم معتقد بنسخ الشريعة السابقة، كما هو ظاهر، ولو فرض كونه شاكاً وجب عليه الفحص كما تقدّم، وعلى فرض عدم تيقّنه بالفحص، لا يمكن إلزامه بالتدبّر بالنبي السابق وبالشريعة السابقة بالإستصحاب، إذ لا علم له بوجود ذلك النبيّ وشريعته إلاّ عن طريق القرآن وإخبار نبيّ الإسلام، ومن المعلوم ثبوت النسخ لذلك بالقرآن وإخبارات نبيّ الإسلام.

وهذا آخر التنبيه الحادي عشر.

التنبيه الثاني عشر

في إستصحاب حكم المخصّص

إذا ورد التخصيص على عموم دليل وعلم بخروج بعض الأفراد منه عن الحكم في قطعة من الزمان، ثم شكّ في أن خروجه يختص بتلك القطعة من الزمان أو أنه مستمرّ وجار في جميع الأزمنة، فهل المرجع فيه هو عموم العام أو إستصحاب المخصّص؟

مثلاً: عندنا عمومات في حلّ أكل لحوم الطير، وقد خصّ تلك العمومات بدليل الجلل، فيحرم أكل لحكم الحيوان الذي أكل النجس إلا إذا زال الجلل. فلو وقع الشك في زوال الجلل عن الحيوان، هل يستصحب حكم حال الجلل وهو حرمة الأكل، أو يرجع إلى مقتضى العمومات وهو حليّة الأكل؟ هذا في الأحكام.

وفي المعاملات: عندنا عموم (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) و(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ). وعندنا دليل على ثبوت خيار الغبن، وأنه لا يجب الوفاء بالعقد الغنبي. ثم وقع البحث في أنّ ثبوت الغبن يختصّ بأول أوقات ظهور الغبن فيكون الخيار فورياً، أو أنه يستمرّ ويكون باقياً، فهل المرجع - في أنات بعد ظهور الغبن - هو عموم الوفاء أو إستصحاب دليل الخيار؟

ومن هذين المثالين وغيرهما يظهر أنّ البحث صغروي. وأمّا من حيث الكبرى، فلا كلام في تقدّم الدليل على الأصل العملي. والمقصود تشخيص أن المورد من موارد الرجوع إلى عموم الدليل أو أنّه يتمسك باستصحاب حكم المخصّص؟

وفي هذه المسألة المهمّة ثلاثة وجوه:

الأول: الرجوع إلى العام مطلقاً.

والثاني: الرجوع إلى الإستصحاب مطلقاً.

والثالث: التفصيل في العام، بأنّه إن كان مجموعياً فالإستصحاب، وإن كان إستغراقياً فالعام. وهذا هو مختار الشيخ.

قول الشيخ بالتفصيل

وقد اهتمّ الأعلام بتفصيل الشيخ في هذا المقام، واختلفت الأنظار حوله. ومخلّص رأيه هو: ^(١)

إنّ الزمان في العام قد يؤخذ مفرداً، وقد يؤخذ ظرفاً.

فإن كان على النحو الأول - وهو العام الإستغراقي - فإنّ الحكم المجعول فيه ينحلّ إلى أحكام عديدة بعدد الآتات، ويكون لكلّ أن حكم بخصوصه، فلو إرتفع الحكم في أن منها بالمخصّص، بقي الحكم بالنسبة إلى البقية على حاله. كما لو قال: أكرم العلماء كلّ يوم. ثمّ قال: لا تكرم زيداً في يوم الجمعة.

وبعبارة أخرى: يكون المورد من موارد الشك في التخصيص الأكثر، والمرجع هو عموم العام.

(١) فرائد الأصول: ٢٧٤.

وإن كان على النحو الثاني - وهو العام المجموعي - فإنَّ الحكم المجعول لا يكون إلاَّ حكماً واحداً منبسطاً على مجموع الآتات من المبدأ إلى المنتهى، فإذا جاء المخصَّص إرتفع الحكم، ولا وجه للرجوع إلى العام، بل لابدَّ من التمسك باستصحاب حكم المخصَّص.

نظر صاحب الكفاية

وذهب صاحب الكفاية^(١) إلى أنَّ التقسيم المذكور للعام جار في المخصَّص كذلك، فكما قد يكون الزمان في العام ظرفاً ويكون كلاً محكوماً بحكم واحد منبسط على جميع الآتات، وقد يكون قيدياً مفرداً بحيث يكون لكلِّ

آن حكم مستقلٌّ عن الآخر، كذلك الخاص، فإنه يمكن أن يكون الزمان ظرف إستمرار حكم المخصَّص، ويمكن أن يكون مكثراً ومفرداً له.

فالزمان كما يمكن أن يلحظ في طرف العام على نحو العام المجموعي أو الإستغراقي، كذلك في طرف المخصَّص، فإنه يمكن أخذه ظرفاً وأخذه قيدياً.

وعلى هذا، فلا بدَّ من لحاظ الزمان في طرف العام وفي طرف الخاص، فالأقسام حينئذ أربعة:

١ - أن يؤخذ في العام والخاص معاً ظرفاً لاستمرار الحكم فيهما.

وفي هذه الصّورة لا يمكن التمسك بعموم العام، للعلم بارتفاعه بالمخصَّص، بل المرجع هو إستصحاب حكم المخصَّص.

٢ - أن يؤخذ في كليهما على نحو المكثريّة للحكم، فيكون الحكم متعدّداً في كليهما بحسب

تعدّد آتات الزمان.

(١) كفاية الأصول: ٤٢٤.

وفي هذه الصورة لا مناص عن التمسك بعموم العام، لأنَّ إرتفاع الحكم عن أن بالتخصيص، لا يوجب رفع اليد عن حكم الآن الآخر المفروض كونه حكماً مستقلاً، بل لا مجال للرجوع إلى إستصحاب حكم المخصَّص حتَّى مع عدم إمكان التمسك بالعام لمانع، لما ذكرنا من إستقلاليَّة حكم كلِّ أن عن حكم غيره من الآتات.

٣ - أن يؤخذ الزمان في حكم العام أكثرًا للموضوع وموجباً لتعدده، أمَّا في حكم المخصَّص فيؤخذ على نحو الظرفيَّة لاستمراره.

وفي هذه الصورة وإن أمكن إستصحاب حكم المخصَّص لعدم تبدل الموضوع، إلاَّ أنَّ العامَّ قابل للتمسك به، لما تقدّم من أن لكلِّ أن حكماً مستقلاً، فلا تصل النوبة إلى الإستصحاب، لأنَّه أصل عملي والعام دليل لفظي، وهو مقدّم على الإستصحاب.

٤ - أن يؤخذ الزمان في حكم العام ظرفاً وغير أكثر، وفي حكم المخصَّص أكثرًا للموضوع. وفي هذه الصورة لا يرجع إلى العام، لكونه حكماً واحداً منبسطاً على مجموع الآتات وقد ارتفع بالمخصَّص. ولا إلى الإستصحاب، لتبدل الموضوع بتبدل الزمان - لأنَّ السبب غير الجمعة - بل المرجع هو البراءة أو الإشتغال.

ونتيجة ذلك هو الإشكال على الشيخ في قوله بجواز التمسك باستصحاب حكم المخصَّص إذا كان العام مجموعياً، بأنَّ ذلك إنَّما يتم إذا كان الزمان في طرف المخصَّص مأخوذاً على نحو الظرفيَّة لاستمرار الحكم، دون ما إذا كان مأخوذاً على نحو يكون أكثرًا للموضوع، فإنَّه يتبدل الموضوع. لأنَّ الخارج هو الإكرام في يوم الجمعة، والإكرام في يوم السبت موضوع آخر، فلا يجري الإستصحاب. وأيضاً، قوله بعدم جريان الإستصحاب فيما إذا كان العموم إستغراقياً، غير صحيح على إطلاقه، بل إنَّما يصح فيما إذا كان الزمان مأخوذاً في طرف المخصَّص على نحو يكون أكثرًا للموضوع. وأمَّا إذا

كان مأخوذاً على نحو الظرفية لاستمرار حكمه، فلا، لأن أركان الإستصحاب في نفسه تامة هنا، وإنما لا يتمسك به لوجود المانع وهو العموم، لتقدم الدليل اللفظي على الأصل العملي.

قال ما حاصله:

هذا كله إن كان التخصيص وارداً في الوسط، كما في مثال الغبن، فإن خروج المعاملة الغبنية بأدلة خيار الغبن عن عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) إنما هو بعد ظهور الغبن لا من أول تحقق العقد.

وأما إن كان التخصيص وارداً من الأول كما في خيار المجلس، فإن خروجه عن عموم الآية إنما هو من أول زمان تحقق العقد، فحينئذ، يصح التمسك بعموم العام في الزائد عن المقدار المعلوم خروجه بالمخصّص وإن كان عموم العام مجموعياً، لعدم إرتفاع الحكم حينئذ بالمرّة، وإنما إرتفع إستمراره، أي إستمرار وجوب الوفاء، فيتمسك بعموم وجوب الوفاء بعد إنقضاء المجلس، ويكون هو أول زمان إستمرار الحكم، لأنّ لازم كون أدلة خيار المجلس رافعةً لكل من أصل وجوب الوفاء وإستمراره هو التخصيص الأفرادي لا الأزمني فقط، لأنّه يلزم حينئذ أن يخرج عقد البيع عن عموم دليل وجوب الوفاء بالمرّة، لا في بعض الأزمنة فقط.

أقول:

لقد دافع شيخنا عن الشيخ، وأفاد بأن الصّور الأربع موجودة في كلامه حيث قال: إذا فرض الإستثناء قرينةً على أخذ كلّ زمان فرداً مستقلاًّ فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الإستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد للإستصحاب.^(١)

ثمّ إنّه أشكل على الشيخ في مثاله في صورة الإجمال، بأنّه:

أولاً من الشكّ في المقتضي، وهو لا يرى جريان الإستصحاب فيه.

(١) فرائد الأصول: ٢٧٤.

وثانياً: بأنه شبهة مفهوميّة، والإستصحاب غير جار في الشبهات المفهوميّة.

الإشكال على الشيخ وصاحب الكفاية

لقد اتفق الشيخ وصاحب الكفاية على أنه إذا أخذ الزمان قيلاً مفرداً للحكم، فعند دوران الأمر يتمسك بعموم العام، وإذا أخذ ظرفاً لاستمرار الحكم، فالمرجع إستصحاب حكم المخصّص.

واختلفا فيما إذا كان المخصّص وارداً على العام من الأوّل مثل خيار المجلس، ففي هذا المورد يكون المرجع هو عموم العام أو حكم المخصّص.

فأورد عليهما شيخنا:

أما نقضاً: فبأنه إذا ورد الحكم على العام، ثم جاء المخصّص، فإنه يتمسك بالعام في الزائد عن المخصّص، بلا فرق بين العام المجموعي والإستغراقي. فلو قال: أكرم كلّ عالم. ثم خرج أحد الأفراد بالمخصّص وجب إكرام الباقي. هذا في الإستغراقي. وكذلك في المجموعي، كالصلاة مثلاً، فإنّها مركّبة من الأجزاء المختلفة، ولها حكم واحد بنحو العام المجموعي، فلو خرج جزءً بالمخصّص كدليل الإضطرار - مثلاً - ، بقي الباقي على وجوبه.

والحاصل عدم الفرق بين العام الإستغراقي والمجموعي. نعم الخارج هناك هو الفرد، وفي

المجموعي هو الجزء، فلماذا التفصيل؟

وأما حالاً، فإن الحكم الشرعي عندما يتعلّق بالصلاة مثلاً، هو حكم واحد لكنّ المتعلّق متعدّد، لكون الصلاة مركّبة من أجزاء عديدة أولها التكبير وآخرها التسليم، فهي أمور واجبة بشرط الإجتماع وتحقّق الوحدة الشخصيّة بينها، فلو ورد التخصيص على جزء ثم شك في خروج غيره من الأجزاء من تحت الأمر، فإنه يتمسك بالأمر ويثبت وجوب بقية الأجزاء، من غير فرق بين العام المجموعي

والإستغراقي. وسرّ المطلب هو أنه يجتمع الدليل الأوّل القائم على الوجوب مع الدليل المخصّص الذي أخرج الفرد أو الجزء. أي: إنّ مجيء المخصّص يكشف عن أنّ المراد الجدّي غير متعلّق من أوّل الأمر بذلك الفرد أو الجزء، فوجوب الإكرام لم يجرى على زيد حتّى يرتفع به لا تكرم زيدا. بل إنّ وجوب الإكرام غير متوجّه إلى زيد من أوّل الأثر. ولا فرق في ذلك بين العام المجموعي والإستغراقي.

رأي المحقّق النائيني

والميرزا النائيني - لمّا رأى قوّة الإشكال - حاول التخلّص منه ببيان آخر للمطلب، وعليه حمل كلام الشيخ، وملخص ما أفاده كما في تقرير الكاظمي هو:

إنّه إن كان العموم الزماني مأخوذاً في متعلّق الحكم ثم شك في بقاء الحكم وإرتفاعه، فالمرجع هو عموم العام لا الإستصحاب، كما لو قال: يجب عليك الإكرام أبداً وتواضع دائماً، بأن يكون الإستمرار قيدياً للمتعلّق، والحكم عارضاً على الإستمرار. وإن كان مأخوذاً في نفس الحكم، وقيدياً له، كما في لزوم العقد، فإنّ الحكم يكون معروضاً للإستمرار، لكنّ عروض الشيء للشيء فرع لثبوت المعروض خارجاً، فالدليل المثبت للحكم لا يمكن أن يثبت إستمراره، لأنّ الإستمرار متأخّر رتبةً عن الحكم، وعليه، فلو شكّ في أصل التخصيص أو في مقداره لم يجز التمسك بالعموم، بل المرجع إستصحاب حكم المخصّص.

والحاصل: إنّ في كلّ مورد يكون الزمان قيدياً مأخوذاً في ناحية متعلّق الحكم، فهو مورد التمسك بالعموم. وفي كلّ مورد يكون الزمان مأخوذاً في نفس الحكم، فهو مورد الرجوع إلى إستصحاب حكم المخصّص.

الإشكال عليه

لقد صرّح الميرزا - كما في تقرير الكاظمي - بأن نسبة إستمرار الحكم إلى الحكم نسبة العارض إلى المعروض ونسبة الحكم إلى الموضوع، فهنا ماهيتان لهما وجودان أحدهما قائم بالآخر. وهذا باطل بالبرهان.

وهذا هو الإشكال الأول.

والإشكال الثاني: إنّ دعوى إختلاف المرتبة بين الحكم وإستمراره، أوّل الكلام، لأنّ ملاك إختلاف المرتبة هو العليّة والمعلوليّة، هو مفقود هنا، لأنّ الإستمرار هو بقاء الحادث.

التحقيق في المقام

أفاد شيخنا: إنّ الحكم المجعول من الشارع على الموضوع على ثلاثة أقسام:

١ - أن يجعل الأحكام المتعدّدة على الموضوعات المتعدّدة حقيقةً.

٢ - أن يجعل الحكم الواحد بالوحدة السنخية على طبيعيّ الموضوع، مثل الحكم بالوفاء بالنذر والعهد، فليس بأحكام متعدّدة، وليس بالحكم الواحد بالوحدة الشخصية، فهو يقول «فِ بِنْدَرِك». فقد يفى بنذر ولا يفى بآخر، ولكلّ فرد حكمه.

٣ - أن يجعل الحكم الواحد بالوحدة الشخصية والمتعلّق واحد كذلك، وإن كان مركّباً من الأجزاء المرتبط بعضها ببعض كالصلاة، أو كان عاماً مجموعياً.

فإن كان الحكم متعدّداً ثبوتاً وإثباتاً، فلا ريب في مرجعيّة العام لو دار الأمر بينه وبين الإستصحاب.

وكذا إن كان الحكم واحداً بالسنخ.

إنّما الكلام في الواحد بالوحدة الشخصية، فهل المرجع عموم العام أو إستصحاب حكم
المخصّص؟

هنا مقدّمتان:

(الأولى): قد يجعل الحكم على المركّب ثمّ يرتفع عنه، كما في الصّلاة، فإنّها تجب، ولكن يرتفع
وجوبها بنسيان جزء من الأجزاء، لأنّه مع نسيان الجزء لا يرتفع وجوب الجزء فقط، لأنّه كما جاء
الوجوب على هذا الجزء بمجيئه على الكلّ، كذلك يرتفع وجوب الكلّ إن ارتفع عن الجزء، اللهمّ إلّا
على مبنى صاحب الكفاية وتبعه السيّد الخوئي، من أنّ نسبة حديث الرفع إلى دليل الوجوب نسبة
الإستثناء، فيبقى الوجوب على بقية الأجزاء.

لكنّ رفع الحكم بالتخصيص والتقييد يختلف عن رفعه عن المركّب، والمخصّص: تارة متّصل،
وأخرى منفصل، والفرق بينهما واضح، إذ المتّصل يتصرّف في المراد الإستعمالي، والمنفصل يتصرّف
في المراد الجدّي.

(الثانية) إنّّه يستحيل الإهمال في مقام الثبوت من المولى الملتفت، وذلك لأنّ حكمه تابع
للغرض ولا يتخلّف عنه، فإمّا يكون مطلقاً أو يكون مقيداً، يكون مستمرّاً أو غير مستمر.

وبعد

فلو قال المولى: «أكرم من في المسجد» فهذا حكمٌ واحد شخصي، أفاد تعلّق غرضه بإكرام هذه
المجموعة من الناس، بحيث لو لم يكن واحد منهم لم يتحقّق الغرض من الأمر، فالغرض واحد،
والحكم واحد، والمتعلّق واحد. فلو جاء المخصّص منفصلاً بقوله «إلّا زيداً» كشف عن عدم تعلّق
الغرض الجدّي به من أوّل الأمر، لا أنّه كان تحت الطلب ثمّ خرج بالإستثناء.

وبالنسبة إلى البيع، فتارةً: يتعلّق الغرض بالبيع على الدوام والإستمرار فيكون لازماً، وأُخرى: يتعلّق به بصورة موقّنة وهو البيع القابل للفسخ بالخيار. فاللزوم قابل للإنقسام إلى الدائم والموقّت. ولما كان الحاكم ملتفتاً إلى هذا الإنقسام، وكانت أحكامه تابعةً للأغراض ولا إهمال، فإنّه يأتي بالحكم على طبق غرضه، فإن جاء المخصّص المنفصل وأفاد جواز الفسخ بظهور الغبن، كشف عن المراد الجدّي من أوّل الأمر أن المجعول هو لزوم العقد دائماً إلاّ حين يظهر الغبن، لا أن دليل الغبن أخرج زمان ظهوره عن تحت الحكم.

وتلخّص: أن الحكم قد صدر شاملاً لجميع الأفراد والأزمنة إلاّ الفرد أو المقدار من الزمن الذي قامت القرينة فيه على الخلاف، فحينئذ، ترفع اليد عنه ويتمسك في الباقي بالعموم أو الإطلاق. فظهر الحق في المسألة، والإشكال في كلام الميرزا القائل بأن الحكم لا يتكفّل الإستمرار، إذ ظهر أنّ الإستمرار وعدم الإستمرار قسمان للحكم، وكلّ مقسم فهو متكفّل لأقسامه ولا إهمال. والحاصل: هو التمسك بالعموم خلافاً للشيخ وصاحب الكفاية، وأنّ الحق في خيار الغبن هو الفوريّة ولزوم العقد في الآتات اللاحقة. وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

التنبيه الثالث عشر

في المراد من «الشك»

لقد أخذ «الشك» في أدلّة الإستصحاب وكان أحد الأركان، فهل المراد منه خصوص إستواء الطرفين أو الأعم منه والظن؟

المراد هو الأعم من استواء الطرفين

إنّفقوا على أنّ المراد هو الأعم. واستدلّ لذلك بوجوه:

(الوجه الأوّل) الإجماع. إستدلّ به الشيخ.

(وفيه نظر) من حيث الصغرى والكبرى. أمّا الصغرى، فقد تقدّم في أوّل الإستصحاب أنّ

المسالك في حجّيته ثلاثة، وهي: إفادته الظن النوعي، وإفادته الظن الشخصي. والأخبار. وأمّا الكبرى،

فمن المحتمل إن لم يكن المتيقّن كونه مستنداً. وهو غير حجّة.

(الوجه الثاني) ما إستدلّ به الشيخ أيضاً من أنّ الظنّ المزبور إن كان ممّا قام الدليل الخاصّ

على عدم إعتباره شرعاً كالظنّ القياسي، فهذا وجوده كعدمه شرعاً. وإن كان ممّا يشك في إعتباره

ولا دليل على اعتباره وعدم إعتباره، فحاله حال الشك في أن رفع اليد عن اليقين بسببه نقض لليقين ورفع لليد عن الدليل بما ليس بدليل.

(وفيه) أمّا الشقّ الأول، فإنّ الدليل القائم على عدم إعتبار الظنّ القياسي أفاد عدم حجّيته، أمّا لزوم ترتيب آثار الشك عليه، فلا يدلّ عليه، بل يحتاج إلى دليل آخر.

وأما الشقّ الثاني - من أنّ كلّ ظن لم يقيم دليل على عدم إعتباره فهو مشكوك الإعتبار - ففيه: إن من الظنون ما قام الدليل على إعتباره، كخبر الواحد. وأمّا ما لم يقيم الدليل على إعتباره، فقد قام الدليل على عدم إعتباره، إمّا بالخصوص كالظنّ القياسي وأمّا بالعموم كقوله تعالى (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا).

(الوجه الثالث) قول اللّغويين بالأعميّة.

(وفيه) أوّلاً: الكلمات مختلفة. وثانياً: ما الدليل على حجّية قول أهل اللّغة، خاصّة وأنهم غالباً يذكرون موارد الإستعمال لا المعاني الحقيقيّة للألفاظ.

(الوجه الرابع) أخبار الإستصحاب. وهذا هو العمدة. فإنّ المستفاد من صحيحة زرارة الأولى أنّ رجحان الإحتمال غير مانع عن الإستصحاب ما لم يبلغ حدّ اليقين، إذ جاء فيها: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام».

وكذا قوله فيها: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكن ينقضه بيقين آخر» فإنّه ظاهرٌ في إنحصار جواز النقض في اليقين.

انتهى الإستصحاب والحمد لله.

الخاتمة: في شروط جريان الإستصحاب ...

الخاتمة

في شروط جريان الإستصحاب

لقد اشترطوا لجريان الإستصحاب أموراً نذكرها باختصار:

الأمر الأول

وحدة الموضوع والمحمول في القضيتين

فلا بدّ من أن يكون ما تعلّق به اليقين نفس ما تعلّق به الشك، فلا يجري الإستصحاب مع تغاير الموضوع، كما إذا كان المتيقّن (عدالة زيد) والمشكوك (عدالة عمرو). أو تغاير المحمول، كما إذا كان المتيقّن (عدالة زيد) والمشكوك (إجتهد زيد). أو تغايرهما، كما إذا كان المتيقّن (عدالة زيد) والمشكوك (إجتهد عمرو).

والدليل على ذلك: نفس أخبار الإستصحاب.

وفي الكفاية: ضرورة أنّه 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 إلى زيادة بيان وإقامة برهان.

وتعرّض لاستدلال الشيخ فقال: والإستدلال عليه باستحالة إنتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه

بالموضوع وتشخصه به. غريب. بدهة أن إستحالة حقيقة

غير مستلزم لاستحالاته تعبدًا والإلتزام بآثاره شرعاً.^(١)

نعم، لا بدّ من حصول تعيّر ما في خصوصيّة من غير المقومّات حتّى يتحقّق الشك، فيستصحب

البقاء

ثمّ إنّ الوحدة المعتبرة هل هي بنظر العقل أو دليل الحكم أو العرف؟

وقد تقرّر عندهم أنّ المعتبر هو الوحدة العرفيّة، والدليل على ذلك هو: أنّ الأدلّة ملقاة إلى

العرف، وتعيين المفاهيم شأن أهل العرف.

الأمر الثاني

عدم جريان الإستصحاب مع وجود الأمانة المعتبرة

لا شبهة في ذلك.

إنّما الكلام في وجه تقدّم الأمانة، هل هو الورود، أو الحكومة، أو التوفيق بين دليل الأمانة

والإستصحاب، أي التخصيص؟

فيه خلاف:

إختار في الكفاية الورود.

واختار الشيخ الحكومة.

(١) كفاية الأصول: ٤٢٧.

قال صاحب الكفاية: وأما الحكومة، فلا أصل لها أصلاً، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليhle
إثباتاً ... (١).

وقد أجاب السيّد الخوئي عن ذلك بالتفصيل. (٢).

وأما التخصيص، فقد ذكر السيّد الخوئي أنّ أدلة الإستصحاب آية عنه.

وعلى الجملة، فقد اختار المحققون كالميرزا والإصفهاني والعراقي والخوئي الحكومة تبعاً للشيخ،
وهو المختار عند شيخنا الأستاذ.

الأمر الثالث

النسبة بين الإستصحاب وسائر الأصول العمليّة

أما النسبة بينه وبين الأصول العمليّة النقلية كالبراءة الشرعيّة، فهي نسبة الأمانة إلى
الإستصحاب، على ما تقدّم من الخلاف بين الأعلام. وأما تقدّمه على العقليّة فهو بالورود عند الكلّ.

الأمر الرابع

في تعارض الإستصحابين

إنّ الإستصحابين قد يكونان متزاحمين، أي أنّ المحذور في جعلهما يرجع إلى مقام الإمتثال،
كما لو إستصحاب بقاء الوقت في حال ضيقه، فكانت الصّلاة واجبةً، وإستصحاب بقاء النجاسة في
المسجد، ولا قدرة على القيام بالصّلاة وتطهير المسجد معاً. فهنا تطبّق قاعدة باب التزاحم، وهي تقدّم

(١) المصدر: ٤٢٩.

(٢) مباني الإستنباط: ٢٨٨.

الأهم على المهم، ولا شك أنّ الصلاة أهم لأنّها لا تترك بحال، ومع عدم أهميّة أحد الطرفين، يكون الحكم هو التخيير.

وإن كان التنافي بين الإستصحابين راجعاً إلى مقام الجعل لا إلى مقام الإمتثال، فهناك مورد التعارض. وهذا ينقسم إلى قسمين، لأنّهما قد يكونان في العَرَض، كما لو علم إجمالاً بطهارة أحد الإناءين ونجاسة الآخر، فجرى الإستصحاب فيهما، فإنّ الحكم بطهارتهما معاً يستلزم المخالفة العملية مع التكليف القطعي بالإجتناّب عن أحدهما، فإن أُريد إجراء الطهارة في أحدهما المعين، كان ترجيحاً بلا مرّجّح، وأحدهما غير المعين لا ماهية له ولا وجود، فمقتضى القاعدة في هذه الصّورة تساقط الإستصحابين.

وقد يكونان في الطّول، بأن يكون أحدهما سبباً للآخر. وفي هذه الصّورة قرّروا تقدّم الأصل السببي على المسببي، واختلفوا في وجه التقدّم على قولين:

فصاحب الكفاية والمحقّق الإصفهاني على الورود، كلّ بوجه.

ومثاله: ما إذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة، فشكّ في بقاء نجاسة الثوب، فإنّه يستصحب النجاسة فيه، ويُشكّ في طرؤ النجاسة على الماء المسبوق بالطهارة ويستصحب طهارته، لكن لا يمكن إجتماع الإستصحابين، لأنّ بقاء طهارة الماء يستلزم طهارة الثوب، لكن نتيجة إستصحاب نجاسة الثوب هو الحكم بنجاسته، ولا تجتمع النجاسة والطهارة.

وأما القول بتساقط الإستصحابين بالمعارضة - كما عن بعض القدماء - فقد اتّفق المحقّقون على

بطلانه.

دليل التقدّم بالورود

واستدلَّ صاحب الكفاية على الورود: ^(١) بأنَّ الإستصحاب في طرف السَّبب - وهو طهارة الماء - لا يترتَّب عليه أي محذور، وينتج طهارة الثوب المغسول به، لأنَّها من آثار طهارة الماء. بخلاف ما إذا أُجري الإستصحاب في طرف المسبَّب، لأنَّه يستلزم إمَّا التخصيص بلا مخصَّص وهو باطل، وإمَّا التخصيص على وجه الدور، وهو باطل كذلك.

وتوضيحه: إنَّه مع إستصحاب النجاسة في الثوب، لا يجري الإستصحاب في طرف الماء، فيقع السَّؤال عن المخصَّص لدليل الإستصحاب بالنسبة إلى الماء، وأنَّه لماذا لم يجر الإستصحاب مع تمامية أركانه؟ فتخصيص أدلَّة «لا تنقض» تخصيص بلا مخصَّص. وإنَّ جعل المخصَّص إستصحاب بقاء النجاسة في الثوب، لزم الدور، لأنَّ مخصَّصية هذا الإستصحاب لدليل الإستصحاب في طرف الماء، يتوقَّف على عدم جريان الإستصحاب في طرف الماء - لأنَّه إذا جرى حكم بطهارة الثوب، فلا يبقى الموضوع للإستصحاب في الثوب - لكن عدم جريان إستصحاب الطهارة في الماء يتوقَّف على تخصيص دليل الإستصحاب في الثوب. وهذا دور.

والحاصل: إنَّ الإستصحاب في طرف الماء بلا محذور، لكنَّه في طرف الثوب له محذور.

الإشكال عليه

ويرد عليه: إنَّه يعتبر في الإستصحاب وحدة المتعلِّق لليقين المنقوض واليقين الناقض، قال عليه السَّلام: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر»، والحال أنَّ المتعلِّق متعدّد.

وذلك: لأنَّ صاحب الكفاية قال بأنَّا لما أجرينا الإستصحاب في طهارة الماء حصل لنا اليقين بطهارة الثوب، لأنَّها من آثار طهارة الماء، والإستصحاب في طرف الماء وارد على الإستصحاب لنجاسة

(١) كفاية الأصول: ٤٢٩.

الثوب، لأنه إنّما يجري حيث يشك في طهارته، ومع جريان الإستصحاب في طرف الماء لا شك في طهارة الثوب. وهذا هو الورود.

والإشكال عليه هو: إنّ الثوب يكون طاهراً بالطهارة الظاهريّة، ومن المعلوم أنّ الطهارة الظاهريّة لا تنقض النجاسة الواقعيّة التي هي الحالة السابقة للثوب، وإنّما الرفع للنجاسة الواقعيّة هو الطهارة الواقعيّة، والإستصحاب لا يفيد ذلك، فتعدّد المتعلّق لهذا اليقين وذاك، ومع تعدّده لا يجري الإستصحاب.

دليل التقدّم بالحكومة

وذهب الشيخ - وتبعه الميرزا والحائري والخوئي وغيرهم - إلى الحكومة، وأنّ الأصل السببي حاكم على المسببي. وأحسن ما قيل في الباب ما ذكره الميرزا والحائري، وهذا تقريب ما أفاد الميرزا: ^(١) إنه يوجد بين السبب والمسبب الاختلاف في المرتبة. وذلك:

لأنّ الشكّ في المسبب معلولٌ للشكّ في السبب، فالنسبة بينهما نسبة العليّة والمعلوليّة، كما هو الحال بين الموضوع والحكم، فإنّ «لا تنقض اليقين بالشك» موضوع وحكم، فالموضوع هو «اليقين والشك» والحكم هو «لا تنقض»، وقد تقرّر أنّ الأحكام الشرعيّة قضايا حقيقيّة، فالحكم يتعدّد على عدد الموضوعات الموجودة في الخارج، فالشكّ السببي موضوع وله حكمه، فالحكم بالنسبة إلى الماء المتيقّن طهارته سابقاً هو الطهارة، والشكّ المسببي موضوع آخر وله حكمه، فالحكم بالنسبة إلى الثوب المتيقّن نجاسته سابقاً هو النجاسة.

والحاصل: هنا مراتب، فالأولى للموضوع وهو الشكّ، والثانية للحكم وهو عدم جواز النقض، والثالثة حكم الشكّ في الثوب. ففي المرتبة الأولى شكّ في طهارة الماء وترتب الحكم بعدم النقض،

وإذا تمّ الموضوع والحكم ولا معارض جرى الإستصحاب، فالماء محكوم بالطهارة، وإذا كان كذلك، فقد غسل الثوب بماء طاهر فهو طاهر، لأنّه يزول الشك عن ذلك بالتعبّد.

وبعبارة أخرى: يكون الحكم بالنسبة إلى السبب في مرتبة الموضوع للحكم بالنسبة إلى المسبّب، ومن الواضح تأخّر حكم المسبّب عن موضوعه، فيكون حكم المسبّب متأخراً عن حكم السبب بمرتبتين.

وبناءً على ذلك، فإنّه لا يعقل التعارض بين الأصلين، لأنّ التعارض فرع كونهما في العرض كما لا يخفى.

الإشكال عليه

وقد أورد على ما ذكر بوجوه:

(الأول)

إنّه لا علية ومعلوية بين الشكّين حتى يكون بينهما إختلاف في المرتبة، بل الشك في طهارة الماء موجود، سواء وجد الثوب أو لا؟ والشك في نجاسة الثوب موجود، سواء وجد الماء أو لا؟

إنّه ليس الشك في طهارة الماء هو السبب للشك في طهارة الثوب ونجاسته، فليس الشك في النجاسة معلولاً للشك في طهارة الماء، بل إنّ منشأ الشك في طهارة الماء المتيقّنة سابقاً ملاقاته للثوب النجس، والشك في طرف الثوب النجس يقيناً سابقاً ناشئ من غسله بالماء المشكوك الطهارة لاحقاً.

(الثاني)

لو سلّمنا بأنّ الشك في بقاء نجاسة الثوب ناشئ من الشك في طهارة الماء، فإنّه لا إختلاف في المرتبة بين الحكمين، لأن إختلاف المرتبة يحتاج إلى الملاك وهو العليّة والمعلوليّة، أو كون أحدهما موضوعاً والآخر حكماً، ولولا الملاك فهو محال، وهذا الملاك في المقام مفقود، لأنّ النهي عن النقض متوجّه إلى كلا الطرفين على السواء.

نعم، الحكم بطهارة الثوب متأخّر عن الحكم بطهارة الماء، أي أنّ الشارع جعل المغسول بالماء الطاهر طاهراً، فكان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب، فيكون بينهما إختلاف في المرتبة، لا أنّ الشك في الثوب متأخّر عن الشك في

الماء، ولا أنّ «لا تنقض» في الثوب متأخّر عنه في الماء.

(الثالث)

ولو سلّمنا إختلاف المرتبة بين الشكّين وبين الحكمين، فإنّه في عالم العقل، وإلّا ففي الوجود والتحقّق هما موجودان معاً - كما هو الحال في النار والحرارة، إذ الاختلاف في المرتبة بينهما موجود لكن ليس في وجودهما خارجاً تقدّم وتأخّر - والأدلة الشرعيّة موضوعاتها ما في الخارج لا ما في المرتبة. وعليه، فالشكّان والحكمان موجودان في الزمان الواحد، فيقع بينهما التعارض.

رأي الأستاذ

ثمّ إنّ الأستاذ بعد أن ذكر آراء الأعظم في المسألة قال ما حاصله:

إنّ التحقيق هو التفكيك بين الشكّين والمشكوكين، فهنا شكّان ومشكوكان:

فالمشكوك فيه في ناحية السبب هو (الطهارة)، والمشكوك فيه في ناحية الثوب هو (النجاسة)،

فما هي النسبة بينهما؟ هل هي السببيّة والمسببيّة، بأن يكون أحدهما ناشئاً من الآخر ومتولّداً منه،

مثل سببِ النار للحرارة والشمس للضوء؟ إنّه ليست النسبة بينهما من هذا القبيل، لأنّهما حكمان شرعيّان، والسبب للأحكام الشرعيّة هو إرادة الشارع - وكذلك في الأحكام العرفيّة - ، فجعل النسبة بين متعلّقي الشكّين من باب السببِ والمسببِ باطل قطعاً، فما هي النسبة؟

إنّها نسبة الموضوع إلى الحكم. أي: إن أحد المشكوكين هو الموضوع والمشكوك فيه الآخر حكم يترتّب على ذلك الموضوع، فطهارة الماء موضوع لطهارة ما غسل به، ونجاسة الماء موضوع لنجاسة ما غسل به، وليست النسبة بين الموضوع والحكم في الأحكام الشرعيّة نسبة السبب إلى المسبب. نعم، بينهما طولية وترتّب وكونهما في العَرَض محال، لكنّه ليس من باب العليّة والمعلوليّة، بل إنّه ترتّب طبيعي، وتوضيح ذلك:

تارة: ينظر إلى الموضوع والحكم بلحاظ الموضوعيّة والحكميّة، بأن تلحظ طهارة الماء بما هي موضوع للحكم ويلحظ الحكم في الثوب - كما تلحظ العدالة في زيد بما هو موضوع لجواز الإقتداء به في الصلّاة ويلحظ جواز الإقتداء بما هو الأثر لعدالة زيد - وفي هذا اللحاظ تكون النسبة بين الموضوع والحكم نسبة التضاييف، فيكونان في العَرَض ولا طولية، فهما كالابوة والنبوة، من مقولة الإضافة، حيث ينظر إلى زيد بما هو أب ولعمرو بما هو ابن له.

وأخرى: ينظر إليهما لا بالعنوان المذكور، بل يلحظان بذاتهما، وحينئذ يكونان في الطول ويتقدّم الموضوع على الحكم بالتقدّم والتأخّر الطبيعي، والملاك في هذا التقدّم والتأخّر هو توقّف المتأخّر في وجوده على المتقدّم وعدم توقّف وجود المتقدّم على المتأخّر، كما هو الحال بين الواحد والاثنين، حيث أنّهما بذاتهما كذلك وإن كانا متضائفين بلحاظ أن هذا واحد وذاك إثنان.

فظهر أنّ طهارة الماء متقدّمة ذاتاً على نجاسة الثوب بالتقدّم الطبيعي، ونجاسة الثوب متأخرة بالتأخّر الطبيعي، وأنّ طهارة الثوب متوقّفة في مرحلة التحقّق خارجاً على طهارة الماء، لكنّ طهارة الماء

غير متوقّفة على طهارة الثوب، فهما في الطّول بهذا اللحاظ لكن لا من باب العليّة والمعلوليّة والسببيّة والمسببيّة. ولو لوحظا بما هما موضوع وحكم كانا في العَرَض لكونهما متضائفين.

هذا في المشكوكين.

وأما بالنسبة إلى الشكّين، فالأمر يختلف، والسببيّة والمسببيّة بينهما متحقّقة، وتوضيح ذلك: لقد كان الثوب متيقّن النجاسة، وقد غسل بماء مستصحب الطهارة، فإن كان الماء نجساً في الواقع، فالثوب باق على نجاسته، وإن كان طاهراً كذلك، فالنجاسة زائلة. فكان منشأ التردّد في الثوب هو التردّد في الماء، وقد حصل التردّد في الثوب بعد غسله بالماء المشكوك الطهارة وإلا لم يكن ريبٌ في نجاسته.

فالصّحيح هو التفكيك بين الشكّين والمشكوكين على ما ذكرنا.

وبعد:

فما هو الملاك لتقدّم إستصحاب طهارة الماء على إستصحاب نجاسة الثوب؟

هنا مقدّمتان:

(الأولى)

إنّه في موارد الأصول العمليّة يوجد الجهل من جهتين: يوجد الجهل والشك بالنسبة إلى الواقع، وهذا هو موضوع الحكم في الأصل العملي، وهذا الجهل باق، وإلا يلزم إنتفاء الموضوع. ويوجد الجهل بالنسبة إلى الوظيفة الفعلية، لكن هذا الجهل يرتفع بجعل الحكم الظاهري أي الأصل العملي.

(الثانية)

إنه في جميع موارد الشك السببي والمسببي لا توجد السببية والمسببية بالمعنى الحقيقي، وإنما هو الحكم والموضوع، وبينهما تقدّم وتأخّر طبعاً. فالأصل الجاري في السبب يعني الأصل الجاري في الموضوع، وهذا الأصل لا يرفع الشك في الحكم الواقعي.

فظهر أنه لا ورود ولا حكومة بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وإنما يرتفع الشك في حكم الثوب في مقام الوظيفة العمليّة بجريان الأصل في الماء، ولا تبقى الحيرة في الحكم العملي بالنسبة إلى الثوب. وهذا معنى التقدّم.

وبعبارة أخرى: إنه مع الشك في طهارة الماء يجري فيه الإستصحاب، لوجود المقتضي وهو اليقين السابق والشك اللاحق، عدم المانع، ولأنّه لا مانع عن جريان الأصل في مرتبة الشك في الموضوع. وأمّا من جهة الأصل الحكمي فالتعارض باطل بالضرورة، وإلا يلزم التخصيص بلا مخصّص أو التخصيص على وجه الدور، كما تقدّم. وإذا جرى الأصل في طرف الموضوع - وهو الماء - لتماميّة المقتضي وعدم المانع، دلّ الدليل - وهو «لا تنقض» - على أمرين، أحدهما: طهارة الماء بالدلالة المطابقيّة، والآخر: طهارة الثوب بالدلالة الإلتزاميّة، فلا تنقض عملاً اليقين السابق بالشك اللاحق، ورثب على ذلك آثار الطهارة.

فالأصل السببي يعني الأصل الموضوعي، والأصل المسببي يعني الأصل الحكمي، والأصل الحكمي لا يعارض الأصل الموضوعي، بل يجري الموضوعي بالضرورة، وبه ينتفي الشك في الوظيفة العمليّة بالنسبة إلى الحكم.

فلبّ المطلب هو الورد لكن لا بتقريب الكفاية بالتصرّف في لفظ «اليقين» حيث أخذ اليقين بمعنى «الحكم الظاهري»، ولا بتقريب المحقّق الإصفهاني بالتصرّف فيه، حيث أخذه بمعنى «الحجّة». بل عن طريق أنّ الموضوع في الأصل الحكمي - وإن كان إثباتاً هو الشك في الواقع -

لكنه ثبوتاً هو الحيرة في الوظيفة العمليّة، والأصل في طرف الموضوع يرفع ببركة التعبد وجداناً تلك الحيرة.

وهذا تمام الكلام في المقام.

وبه يتمُّ الكلام في علم الأصول.

وقد وقع الفراغ من بحث الخارج من علم الأصول في الدورة الأولى، في مدرسة سيّدنا الأستاذ الكلبيّاني قدّس سرّه في الحوزة العلميّة بقم المقدّسة على ثلّة من الفضلاء بتاريخ شهر ذي الحجّة من سنة ١٤٣٥.

وشرعنا في الدورة الثانية.

وسنباشر بطبع مبحث التعادل والتراجيح في مجلّد، فور الفراغ من تدريسه إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمّد وآله الطّاهرين.

المحتويات

الإستصحاب

مقدمة في أهمية الإستصحاب وموقعه في علم الأصول

الأمر الأول: في تعريف الإستصحاب

الإستصحاب لغةً

الإستصحاب اصطلاحاً

تعريف الشيخ

كلام المحقق الهمداني

كلام المحقق الخراساني

تعريف المحقق الخراساني

تعريف المحقق النائيني

تعريف المحقق الخوئي

تعريف السيّد الأستاذ

الأمر الثاني: هل الإستصحاب مسألة أصولية أو قاعدة فقهية؟

الأقوال في المقام

النظر في الأقوال

تفصيل المقال في المقام

الأمر الثالث: في الفرق بين الإستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع وقاعدة اليقين

قاعدة المقتضي والمانع

قاعدة اليقين

أدلة الإستصحاب

١- السيرة العقلية

الكلام في الصغرى

حول الدليل على دعوى السيرة

تفصيل المحقق النائيني

الإشكال عليه

تفصيل المحقق العراقي

الإشكال عليه

الكلام في الكبرى

رأي المحقق الخراساني

الإشكال عليه

إشكال المحقق النائيني

دفاع المحقق العراقي

النظر فيه

رأى المحقق الخوئي

النظر فيه

٢- الظن

الإشكال في الصغرى

الوجه الأول

الوجه الثاني

الإشكال في الكبرى

٣- الإجماع

الكلام عليه

٤- النصوص

صحيحة زرارة الأولى

الإشكال في الإستدلال

المحتملات الخمسة في الصحيحة

بيان دلالة الصحيحة

إشكال على الصحيحة

وجوه الجواب والنظر فيها

الصحيحة الثانية

السند

المتن

موضع الإستدلال

إشكالٌ في تطبيق الإستصحاب على المورد

وجوه الجواب - الأول

الإشكال على الكفاية

الجواب الثاني

الجواب الثالث

الإشكال على الميرزا

الجواب الرابع

الجواب الخامس

الصّحيحة الثالثة

إشكالات ذكرها الشيخ

الكلام على الإشكالات

إشكالان للمحقّق العراقي

الأول

الثاني

الرواية الرابعة: موثّقة إسحاق بن عمّار

الإشكال عليه

الرواية الخامسة: رواية الخصال

سند الرواية

دلالة الرواية

الأجوبة عن إشكال الشيخ

الرواية السادسة: مكتبة الكاشاني

الكلام في الدلالة

الإشكال على الإستدلال

الكلام في السند

كلام الشيخ في نصوص الإستصحاب

روايتان بضميمة عدم الفصل

كلام الشيخ

الإشكال عليه

الإشكال الصحيح

كلام المحقق العراقي

الإشكال عليه

روايات أخرى

الإحتمالات في هذه الروايات

مختار المحقق الخراساني في الحاشية

الإشكال عليه أولاً

جواب المحقق الإصفهاني

رأي المحقق الخوئي

الإشكال عليه

الإشكال عليه ثانياً

الإشكال عليه ثالثاً

سقوط الإحتمال الثالث

رأي المحقق الخراساني في الكفاية

رأي صاحب الفصول

الإحتمال الأخير

التفصيلات في الإستصحاب

تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضي والرافع

المراد من المقتضي

دليل التفصيل

إشكال ذكره الشيخ وأجاب عنه

إشكالات المحقق الخراساني

ما أورده على نفسه وأجاب عنه

تنقيح المطلب

مرحلة الإقتضاء

١ - رأي المحقق النائيني

٢- رأي السيد الخوئي

٣- رأي المحقق الخراساني

مرحلة المانع

إشكالان من المحقق العراقي

التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية

مقدمة

دليل التفصيل

هل المحقق النراقي قائل بالتفصيل؟

الدليل المهم للقول بالتفصيل

الكلام حول التفصيل بالتفصيل

الإشكالات على هذا التفصيل

إشكال الشيخ

إشكال الكفاية

إشكال المحقق النائيني

إشكال آخر

نظر الأستاذ

رأي المحقق العراقي

الإشكال عليه

المطلب الأخير

إشكال آخر

رأى السيد الأستاذ

تفصيل في التفصيل

الإشكال عليه

خلاصة الكلام في المقام

التفصيل بين الأحكام المستنبطة من الأدلة الشرعية والأحكام المستنبطة من حكم

العقل

توضيح التفصيل

تقريب التفصيل

إشكال المحقق الخراساني

إشكال المحقق النائيني

النظر فيه

التحقيق في المقام

رأى السيد الأستاذ

التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية

نص كلام الفاضل التونسي

الإشكال على كلام الفاضل التونسي

الكلام حول الأحكام الوضعية

رأى صاحب الكفاية

حقيقة الحكم

هل الحكم التكليفي وجودي فقط؟

هل الحكم التكليفي يقبل الجعل بالاستقلال؟

تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعيّة

رأي المحقّق الإصفهاني

رأي المحقّق النائيني

رأي الشيخ في الأحكام الوضعيّة والبحث حوله

الكلام في الطهارة والنجاسة

كلام المحقّق النائيني

كلام المحقّق العراقي

كلام المحقّق الخوئي

الكلام في الصّحة والفساد

الكلام في الحجية

الكلام في الطريقيّة

الكلام في العزيمة والرخصة

نتيجة البحث

التفصيل بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود

دليل التفصيل

الإشكال عليه

تنبيهات الإستصحاب

التنبيه الأول: هل يعتبر فعلية الشك؟

أدلة القول الثاني

الوجه الأول

الوجه الثاني

أدلة القول الأول

الوجه الأول

الوجه الثاني

الوجه الثالث

ثمرة الخلاف

الثمرة الأولى

الإشكال الأول

الإشكال الثاني

موجز الكلام في قاعدة الفراغ:

تقريب القول الأول

تقريب القول الثاني

تقريب القول الثالث

الثمرة الثانية

الإشكال على الشيخ

دفاع المحقق الإصفهاني

ثمرات أخرى

التنبيه الثاني: هل يجري الإستصحاب في مؤديات الطرق والأمارات؟

تفصيل الكلام

المقام الأول: في موارد قيام الأمارات

طريق الكفاية

الإشكال على الكفاية

الإشكال الصحيح

الجواب على مسلك المنجزية والمعذرية

إشكال المحقق النائيني

إشكال المحقق الخوئي

الإشكال الصحيح

رأي السيد الأستاذ

طريق الميرزا والعراقي

الإشكال عليه

طريقان آخران

المقام الثاني: في موارد الأصول

توضيح التفصيل

الإشكال عليه

التنبيه الثالث: في إستصحاب الكلّي

أقسام الكلّي

رأي صاحب العروة في الفرد المرّد

إشكال المحقّق النائيني

دفاع المحقّق العراقي

الكلام في إستصحاب الكلّي

الإشكال الأوّل

الإشكال الثاني

وجوه الجواب

الوجه الأوّل

الإشكال عليه

الوجه الثاني

الإشكال عليه

الوجه الثالث

جواب الميرزا عن الإشكال

الإشكال عليه

النظر في هذا الإشكال

خلاصة الكلام

الشبهة العبائية

جواب المحقق النائيني

الإشكال عليه

نظر الأستاذ

القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي

الإتفاق على الجريان في الصّورة الثالثة

الإختلاف في الصّورتين الأوليين

رأي الشيخ

الإشكال عليه

التنبيه الرابع: في الإستصحاب في الأمور التدريجية

في نفس الزمان

الكلام في الزمان بنحو كان التامة

الكلام في الزمان بنحو كان الناقصة

وجه عدم الجريان

وجه الجريان

نظر الأستاذ

الكلام في الأمور التدريجية الأخرى

صور المسألة والكلام فيها

الكلام في الأفعال المتقيّدة بالأزمة الخاصة

صور المسألة والكلام فيها

الكلام في الشبهة الحكمية

الكلام في تردد القيد بين كونه للطلب أو مرتبة منه

رأي الشيخ

رأي صاحب الكفاية

رأي المحقق الميرزا

الإشكال عليه

رأي السيد الخوئي

التنبيه الخامس: في إستصحاب التعليقي

بيان مورد البحث

الكلام في إستصحاب الحرمة

طريق الشيخ

طريق صاحب الكفاية

طريق المحقق العراقي

الإشكال عليه

طريق المحقق الحائري

النظر فيه

الكلام في إستصحاب الملازمة

الإشكال عليه

الكلام في مرحلة المانع

الكلام في الإستصحاب التعليقي في الموضوعات

١ - مقام المقتضي

٢ - مقام المانع

التنبيه السادس: في إستصحاب عدم النسخ

الكلام في إستصحاب عدم النسخ حيث يشكُّ في بقاء الجعل السابق

١ - مقام المقتضي

بيان الشيخ بوجهين

الوجه الأوّل

الإشكال على الشيخ

دفاع الشيخ الحائري

الوجه الثاني

الإشكال على الشيخ

النظر في هذا الإشكال

إشكال الميرزا

الإشكال ببيان آخر

النظر فيه

إشكال آخر

الجواب عن هذا الإشكال

مقام المانع

التنبيه السابع: في حجّية مثبتات الأصول وعدمها؟

تحرير محلّ البحث

الفرق بين مثبتات الأصول والأمارات

البيان الأوّل

الجواب الصّحيح عن البيان

البيان الثاني

الإشكال عليه

البيان الثالث

الإشكال عليه

البيان الرابع

المختار عند الأستاذ

نقد القول بأنّ الإستصحاب من الأمارات

الحاصل

الكلام في مرحلة المانع

تفصيل الشيخ في مثبتات الإستصحاب

الإشكال عليه

دفاع المحقّق العراقي

نقد الدفاع

الكلام في مثالي الشيخ

النظر فيه

تفصيل صاحب الكفاية

الإشكال عليه

التنبيه الثامن: في بحوث متعلّقة بمسألة الأصل المثبت

الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات

جواب الكفاية

الإشكال عليه

الإشكال الصحيح

حلّ الإشكال

الإشكال في جريان الإستصحاب في منشأ الإنزاع

الإشكال عليه

الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع

الإشكال في إستصحاب عدم التكليف

التحقيق في المقام

التنبيه التاسع: في أنّ التبعّد الإستصحابي ناظر إلى مرحلة البقاء لا مرحلة الحدوث

التنبيه العاشر: في أصالة تأخر الحادث

تحرير محلّ البحث

إذا علم بتحقيق أحد الجزئين وجهل المتقدم والمتأخر

إذا كانا مجهولي التاريخ

كلام الشيخ

كلام صاحب الكفاية

الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية في الصورة الرابعة

النظر في أدلة قول صاحب الكفاية

خلاصة البحث

لو علم بتاريخ أحد الأمرين

بيان الشيخ

الإشكال عليه

بيان الكفاية

خلاصة البحث

لو تعاقب الحادثان

القول بوجود المقتضي في كليهما

القول بعدم وجود المقتضي

التنبيه الحادي عشر: في جريان الإستصحاب في الإعتقادات وعدم جريانه

في الأمور الإعتقادية

في نفس النبوة

رأي الأستاذ

في استدلال الكتابي

كلام الكفاية

تفصيل الكلام في المقام

التنبيه الثاني عشر: في إستصحاب حكم المخصّص

قول الشيخ بالتفصيل

نظر صاحب الكفاية

الإشكال على الشيخ وصاحب الكفاية

رأي المحقّق النائي

الإشكال عليه

التحقيق في المقام

التنبيه الثالث عشر: في المراد من «الشك»

المراد هو الأعم من استواء الطرفين

الخاتمة: في شروط جريان الإستصحاب

الأمر الأوّل: وحدة الموضوع والمحمول في القضيتين

الأمر الثاني: عدم جريان الإستصحاب مع وجود الأمانة المعتبرة

الأمر الثالث: النسبة بين الإستصحاب وسائر الأصول العمليّة

الأمر الرابع: في تعارض الإستصحابين

دليل التقدّم بالورود

الإشكال عليه

دليل التقدّم بالحكومة

الإشكال عليه

رأي الأستاذ

المحتويات