

المُبَاهِجَةُ الْأَصُولِيَّةُ
الجزء الثاني عشر

المُبَاهِجَةُ الْأُصُولِيَّةُ

دُرَرٌ مَوْضُوعِيَّةٌ مُعَيَّنَةٌ
لِتَوْعُّدِ حَدِيثِ مَا وَصَّلَ إِلَيْهِ الْبَاحِثُ الْأُصُولِي
مِنَ الْأَمْرَاءِ وَالنَّظَرِيَّاتِ الْعَقَائِدِ
بِاسْتَوْبَالِغِ دَجَّةٍ كَثِيرَةٍ مِنَ الدَّفْنِ وَالْعَمَقِ وَالشُّمُولِ

تَأَلَّفُ
أَيْدِي اللَّهِ الْعَظِيمِ
الْشَيْخِ مُحَمَّدٍ سَمِيقِ الْفَيْضِ حَامِدٌ لِلَّهِ

الجزء الثاني عشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الاستصحاب

يقع الكلام فيه من جهات:

الجهة الاولى: في تعريف حقيقة الاستصحاب وحدوده سعة وضيقاً.

الجهة الثانية: في الفرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين من جانب، وقاعدة المقتضي والمانع من جانب آخر.

الجهة الثالثة: في استعراض روايات الاستصحاب وسائر ادلته.

الجهة الرابعة: في أركان الاستصحاب ومقوماته.

الجهة الخامسة: في بيان الاقوال فيه.

الجهة السادسة: في تنبيهات الاستصحاب

أما الكلام في الجهة الاولى، فقد عرفت حقيقة الاستصحاب في كلمات الاصحاب بعدة تعاريف، غير خفي ان هذه التعاريف تعاريف لفظية لاتعبر عن حقيقة الاستصحاب، لان جملة منها تمثل بيان موضوع الاستصحاب، وجملة اخرى منها تمثل اركان الاستصحاب وهكذا، ومن هنا لاحاجة الى اطالة الكلام فيها نفياً واثباتاً، نقضاً وابطاراً، إذ لا يترتب عليها اي فائدة واثراً، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان حقيقة الاستصحاب تتبلور من الروايات التي تمثلها، ولهذا لا بد من الرجوع اليها في تعيين حقيقته، لانها تعين ان حقيقة الاستصحاب قد تمثلت في صيغة واحدة محددة وهي قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك»^(١) وقوله عليه السلام

(١) الوسائل ج ١ - ب ١ من ابواب نواقض الموضوع ح ١

«لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»^(١)، وسوف ياتي الكلام في هذه الروايات وشرطها وبيان حدودها سعة وضيقا.

واما الكلام في الجهة الثانية، فتارة يقع في الفرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين، واخرى في الفرق بينها وبين قاعدة المقتضي والمانع.

اما الاول: فلان قاعدة الاستصحاب تمتاز عن قاعدة اليقين بثلاث نقاط:

الاولى، ان متعلق الشك في قاعدة الاستصحاب غير متعلق اليقين فيها زمنا، وهذا يعني ان المتيقن وان كان متحداً مع المشكوك وجوداً وماهية، الا انه يختلف عنه بلحاظ عمود الزمان وبعنوان ثانوي، لانه بوصف كونه متيقنا في زمن متقدم وبوصف كونه مشكوكا في زمن متاخر، لان حدوثه متعلق لليقين وبقائه متعلق للشك، بينما في قاعدة اليقين متعلق الشك نفس متعلق اليقين ذاتا ووجوداً وزمناً، غاية الامر ان حدوث الشك فيه متاخر عن حدوث اليقين، اذ كما ان متعلق اليقين حدوث الشيء كموت زيد مثلاً كذلك متعلق الشك نفس حدوثه، ولهذا سمي هذا الشك بالشك الساري فانه يسري الى نفس متعلق اليقين، وبذلك تمتاز قاعدة اليقين عن قاعدة الاستصحاب، ومن هنا يكون اليقين في القاعدة غير مطابق للواقع وانه كان جهلاً مركباً، ولهذا لا يمكن الاستدلال على حجية القاعدة بروايات الاستصحاب.

الثانية: ان اليقين في قاعدة الاستصحاب مطابق للواقع وموجود في افق النفس في زمن الشك في البقاء، اذ لاتنافي بينهما، وهذا بخلاف اليقين في القاعدة، فانه قد زال بحدوث الشك، ضرورة انها لا يجتمعان في شيء واحد ذاتا ووجوداً في

زمن واحد، ولهذا يكون العلم في القاعدة جهلاً مركباً، ولكن صاحبه يتخيل أنه علم، فالنتيجة أن الشك واليقين يستحيل أن يجتمعا في شيء واحد في زمن واحد.

الثالثة: أن قاعدة اليقين متقومة بحدوث صفة اليقين بشيء في زمن سابق وحدوث صفة الشك به في زمن متاخر من ناحية، ووحدة المتيقن والمشكوك وجوداً وماهية وزمناً من ناحية أخرى.

فالنتيجة: أن من مقومات القاعدة أن حدوث الشك متاخر زمناً عن حدوث اليقين، وأما متعلقه فهو نفس متعلق اليقين، فكما أن متعلقه الحدوث فكذلك متعلق الشك، ولهذا زال اليقين وتبدل بالشك، وأما في قاعدة الاستصحاب، فإن من مقوماتها اختلاف زمان المشكوك عن زمان المتيقن، بأن يكون المتيقن في زمن سابق والمشكوك في زمن متاخر، وأما صفتا اليقين والشك، فلا يعتبر فيهما الاختلاف في الزمن، فيمكن حدوثهما في زمن واحد، غاية الأمر أن اليقين تعلق بحدوث شيء وهو وجوده الأول، والشك تعلق ببقائه وهو وجوده الثاني.

وأما الثاني: فلأن قاعدة الاستصحاب تختلف عن قاعدة المقتضي والمانع موضوعاً ومحمولاً. أما موضوعاً، فلأن موضوع قاعدة الاستصحاب اليقين بالحدوث والشك في البقاء، بينما موضوع قاعدة المقتضي والمانع ثبوت المقتضي وعدم المانع.

وأما محمولاً، فلأن المحمول في قاعدة الاستصحاب حكم الشارع بالبقاء وعدم نقض اليقين بالشك، والمحمول في قاعدة المقتضي والمانع هو الحكم بثبوت المقتضي وحدوثه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ما هو المراد من المقتضي في هذه القاعدة؟

والجواب: أنه قد فسر بعدة معان:

الاول: ان يكون المراد من المقتضي في هذه القاعدة هو نفس المقتضي الذي هو من احد عناصر العلة التامة، وعلى هذا، فاذا احرز وجود المقتضي وشك في وجود المانع، بنى على عدم وجوده وتأثير المقتضي في مقتضاه، هذا.

و يرد عليه: أولاً: انه لا يكفي في البناء على وجود المعلول احراز وجود المقتضي فحسب، بل لابد من احراز وجود الشرط وعدم المانع حتى تتم العلة التامة، ومع الشك في وجود المانع، فلا يمكن احراز ان المقتضي مؤثر، وكذلك مع عدم احراز الشرط.

وثانيا: ان تأثير المقتضي بهذا المعنى في المقتضى تكويني لشرعي، ولا يكفي في تأثيره فيه البناء على عدم المانع تعبدًا، مع انه يكفي ذلك في قاعدة المقتضي والمانع.

والخلاصة، ان قاعدة المقتضي والمانع لا ترتبط بعناصر العلة التامة، بل هي على تقدير ثبوتها قاعدة عقلائية ممضاة شرعا.

الثاني: ان يكون المراد من المقتضي فيها ملاك الحكم، بتقريب انه اذا احرز وجود ملاك في فعل وشك في وجود مانع عن جعل حكم ملائم ومناسب له، بنى على عدم وجوده وتأثير المقتضي في الجعل، هذا.

ويرد عليه: اولاً: ان مجرد احراز وجود الملاك في فعل لا يكفي في البناء على جعل الحكم على طبقه، بل لابد من احراز انه لامزاحم له، والا فهو مانع عن تأثيره في الجعل.

وثانيا: انه لا يكفي في اثبات تأثير الملاك في الجعل البناء على عدم المانع تعبدًا، اي بالاصل العملي، لانه لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت، وهو لا يكون حجة.

و من هنا يظهر ان المراد من المقتضي في هذه القاعدة ليس هو ملاك الحكم،

فانه اذا احرز الملاك في فعل وجداناً وعلم بعدم وجود المانع والمزاحم له ولو من جهة اخبار المعصوم عليه السلام، فقد علم بثبوت الحكم وتأثيره فيه واقعاً، واما اذا لم يعلم بعدم وجود المانع الا بمقتضى الاصل كالاستصحاب اونحوه، فلا يترتب عليه اثبات الحكم وجعله وتأثيره فيه واقعا الا على القول بالاصل المثبت ولانقول به، بينما القائل بقاعدة المقتضي والمانع يقول بان ثبوت المقتضي اماراة على عدم المانع.

فالنتيجه: ان تفسير القاعدة بهذا المعنى خاطئ وغير مطابق للواقع.

الثالث: ان يكون المراد من المقتضي في هذه القاعدة موضوع الحكم، بتقريب انه اذا احرز الموضوع وشك في المانع كان مؤثراً في ترتب الحكم عليه، هذا. ويرد عليه: ان احراز الموضوع مع الشك في وجود المانع عن ترتب الحكم عليه لا يكفي، الا اذا احرز عدم وجود المانع منه بالاصل العملي من الاستصحاب اونحوه، وحينئذ كان ثبوت الحكم له مستنداً الى الاصل العملي دون هذه القاعدة. **والخلاصة،** ان احراز الموضوع مع الشك في وجود المانع عن ثبوت الحكم له وترتبه عليه لا يكفي وحده، بل لابد من احراز عدم المانع ولو بالاصل العملي، وعندئذ فيكون ثبوت الحكم مستنداً اليه دون القاعدة، الا ان يكون المراد منها قاعدة الاستصحاب، وهو خلاف الفرض.

الرابع: ان يكون المراد من المقتضي الاطلاق والعموم، بتقريب انه اذا احرز الاطلاق او العموم وشك في المخصص او المقيد، فلا مانع من التمسك بالاطلاق او العموم، هذا.

ويرد عليه: ان المراد من المقتضي في القاعدة ليس هو الاطلاق او العموم جزماً، ضرورة ان حجّة القاعدة وثبوتها محل كلام بين الاصحاب، بل الظاهر انه لا دليل عليها، واما كبرى حجية الظواهر كالاتفاق او العموم فهي من المسلمات لدى

الاصحاب ولانزاع فيها الا في بعض صغرياتها، فإذا كيف يكون المراد من المقتضي في القاعدة الاطلاق او العموم اللفظي، هذا اضافة الى ان هذه القاعدة على تقدير ثبوتها قاعدة عملية لا اجتهادية، بينما قاعدة التمسك بالاطلاق او العموم قاعدة اجتهادية لا عملية، وقيل بان هذه القاعدة قاعدة اجتهادية لا عملية، بدعوى ان ثبوت المقتضي اماراة على عدم المانع وثبوت المقتضى (بافتح). وفيه: ان هذا مجرد دعوى ولا واقع موضوعي لها في الخارج.

فالنتيجة: ان تفسير القاعدة بهذا المعنى تفسير خاطئ لا واقع موضوعي له.

الخامس: ان يكون المراد من المقتضي في القاعدة اليقين السابق، بتقريب ان المكلف اذا يقن بشيء ثم شك في بقاءه، فهل هذا الشك مانع عن الجري على طبق اليقين السابق والحكم ببقائه تعبداً أو لا؟

والجواب: انه غير مانع، وفيه ان هذا هو قاعدة الاستصحاب دون قاعدة المقتضي والمانع، لانها قاعدة اخرى في مقابل قاعدة الاستصحاب، ومفادها ترتب المقتضى (بافتح) على المقتضي (بالكسر) عند عدم وجود المانع، واما مفاد قاعدة الاستصحاب، فهو الحكم ببقاء اليقين السابق عملاً وعدم جواز نقضه بالشك كذلك.

الى هنا قد تبين: ان تفسير القاعدة بهذه المعاني جميعاً تفسير خاطئ لا واقع موضوعي له، فإذا ليس لها تفسير صحيح في كلمات الاصحاب حتى نبحت عن دليلها.

واما الكلام في الجهة الثالثة، فيمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب بعدة انواع من الادلة.

النوع الاول: الظن ببقاء الحالة السابقة.

ويقع الكلام فيه تارة في الصغرى واخرى في الكبرى.
اما في الصغرى، فهل الحالة السابقة بنفسها وعنوانها وبقطع النظر عن
خصوصيات اخرى تفيد الظن ببقائها أو لا؟

والجواب: انها لا تفيد الظن بها ككبرى كلية وفي تمام مواردنا وبالنسبة الى
جميع الاشخاص، نعم قد تفيد الظن بالنسبة الى شخص دون آخر وفي مورد دون
مورد آخر، وليس لذلك ضابط كلي، وسوف يأتي في ضمن البحوث الآتية انه
لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يورث الظن بالحالة السابقة لا اليقين السابق، لانه
قد زال ولا الحالة السابقة بنفسها، ولا الملازمة بين حدوث شيء واستمراره، لانها
غير ثابتة، فان الحادث قد يدوم وقد لا يدوم، وهذا يختلف باختلاف الاشياء، من هنا
بنينا على ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات ليس من الاصول المحرزة
ايضا.

فالنتيجة ان الصغرى غير ثابتة.

واما الكبرى، فعلى تقدير تسليم الصغرى، فهل هناك دليل يدل على حجية
هذا الظن او لا؟

والجواب: انه لا دليل على حجية الظن بما هو ظن، لان ادلة حجية الظواهر
وحجية اخبار الثقة لا تشمل الظن اصلا، لانه ليس مصداقاً للظواهر ولا لاخبار
الثقة، والخلاصة انه لا دليل على حجية الظن لا من الكتاب ولا من السنة، ولا سيرة
عقلانية، لانها انما جرت على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ لا بالظن، بل قد
ورد النهي عن العمل به.

النوع الثاني: سيرة العقلاء، بدعوى انها قد جرت على العمل بالحالة السابقة
وعدم رفع اليد عنها، وهذه السيرة ثابتة قبل وجود الشرع والشرعية، فلو كانت

منافية لاغراض الشارع، فلا محالة كان الشارع يردع عنها، حيث انها كانت في رأى ومسمع منه، ومن الطبيعي ان عدم صدور الردع عنها من الشارع كاشف عن امضائها جزما، وهذه السيرة منهم كانت جارية على العمل بالحالة السابقة في اعراضهم التكوينية واحكامهم العرفية قبل الشرع والشرعية، واما بعده، فهي جارية على العمل بالحالة السابقة فيما اذا كانت بنفسها حكما شرعيا او موضوعا له، وحيث ان جريانها على العمل بالحالة السابقة لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكته تبرر العمل بها، فنكتة اقوائية بقاء الحالة السابقة من عدم بقائها، وهذه النكتة هي التي تبرر عمل العقلاء بها في اغراضهم واحكامهم ونفس هذه النكتة تبرر عملهم بها في الاحكام الشرعية، اذ السيرة الموجودة بعد وجود الشرع والشرعية نفس السيرة الموجودة قبل وجودهما، غاية الامر ان هذه السيرة متمحضة في العقلانية قبل الشرع، ولكنها بعد الشرع قد عرضت عليها صفة التشريعية، والخلاصة ان هذه السيرة لو كانت خطرة على الاعراض الشرعية لردع عنها الشارع جزما، وعدم الردع عنها كاشف عن الامضاء، هذا.

وقد اشكل السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) على هذه السيرة بانها غير ثابتة، وذلك لان عمل العقلاء بالحالة السابقة ليس مبنيا على نكتة موحدة، وهي مرجعية الحالة السابقة بما هي الحالة السابقة مطلقا، بل مبني على نكات واسباب متعددة، لان عملهم بها تارة يكون بملاك الوثوق والاطمئنان الشخصي ببقائها، واخرى يكون بملاك الرجاء والاحتياط وان لم يحصل لهم الوثوق والاطمئنان به، وثالثة يكون بملاك غفلتهم عن انتقاض الحالة السابقة.

والخلاصة، انه لاسيرة للعقلاء على العمل بالحالة السابقة بما هي مطلقا وفي تمام الحالات والموارد على اساس نكتة موحدة، هذا.

وقد ناقش في هذا الاشكال بعض المحققين عليه السلام ^(١)، بتقريب ان سيرة العقلاء على العمل بالحالة السابقة ثابتة في الجملة لا على اساس مرجعية الحالة السابقة واعتبارها، بل على اساس نكتة اخرى كالاطمئنان بالبقاء في بعض الموارد والرجاء والاحتياط في بعضها الآخر، بمعنى ان العقلاء كانوا يعملون بالحالة السابقة برجاء بقائها، او الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة راساً وهكذا.

والخلاصة، ان الصحيح هو ثبوت اصل السيرة، وبناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة في الجملة ولو على اساس الوهم والانس الذهني، حيث ان الانسان يميل على اساسه الى افتراض بقاء الحالة السابقة، بل منشأ الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة غالبا الوهم والانس الذهني، ولهذا نجد انهم يجرون على العمل على طبق الحالة السابقة في موارد قد لا يكتفى فيها حتى بالظن، فكأن ذلك الانس الذهني اوجب سكون النفس وعدم اعتنائها باحتمال الخلاف، ويشهد على ثبوت اصل البناء العقلاني ذكر كثير من العلماء لها حتى قال بعضهم: انه لولاه لاختل نظام المعاش وهو كذلك، اذ كثير من الامور تمشي ببركة هذه الغفلة.

ثم ذكر عليه السلام انه يمكن تصوير هذه السيرة باحد وجوه:

الاول: دعوى سريان السيرة والجري العملي على طبق الحالة السابقة الثابت لدى العقلاء في اعراضهم التكوينية الى موارد الافعال والاحكام الشرعية بعد دخولهما في محل ابتلاء الناس في عصر التشريع.

الثاني: دعوى ان تلك السيرة وان فرض عدم الجزم بسريانها الى دائرة الاحكام الشرعية الا انها على اية حال تشكل خطراً على اغراض المولى لكونها في معرض ان تسري اليها، فلو لم يرض الشارع بذلك لردع عنها قطعاً.

الثالث: دعوى ثبوت هذه السيرة عند العقلاء في دائرة الاحكام الثابتة بين الموالى العرفية كاوامر الاب لابنه او السيد لعبده، وهذا ايضاً بنفسه يهدد الاغراض الشرعية المولوية، فلو لم يكن الشارع راضياً بذلك لردع عنها.

ثم قال: والتحقيق ان الدعوى الاولى والثالثة لا جزم بها، وقد يستشهد على ذلك بدعوى الاخباريين الاجماع على عدم حجية الاستصحاب، الا ان التقريب الثاني يكفي لاثبات صغرى السيرة.

وللمناقشة فيه مجال، لان جريان سيرة العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكتة عامة تبرر جريان سيرتهم على العمل به كجريان سيرتهم على العمل باخبار الثقة، فانه مبني على نكتة عقلائية عامة وهي اقربيتها الى الواقع من غيرها نوعاً، ومثل ذلك جريان سيرتهم على العمل بظواهر الالفاظ، فانه مبني ايضاً على نكتة عقلائية عامة وهي اقوائية كشفها عن الواقع وهكذا.

واما بالنسبة الى الحالة السابقة، فلا سيرة منهم على العمل بها على اساس نكتة عقلائية عامة، اذ لا توجد فيها نكتة تبرر عمل العقلاء بها بما هم عقلاء، فإذا بناء العقلاء بما هم عقلاء على العمل بالحالة السابقة على اساس مرجعيتها بشكل عام لم يثبت، واما العمل بها المستند الى الاطمئنان الشخصي او الوهم او الانس الذهني او الغفلة، فكل ذلك من الاعمال والحالات الفردية، فان من حصل له الاطمئنان ببقاء الحالة السابقة كان يعمل بها، ومن لم يحصل له الاطمئنان به لم يعمل، وهذا يختلف باختلاف الاشخاص والحالات والموارد، وكذلك الحال في الانس

الذهني والوهم والغفلة، فانها قد تكون وقد لا تكون، لوضوح انها تختلف باختلاف الاشخاص، فقد يحصل لشخص الوهم او الانس الذهني، وقد لا يحصل، وقد يكون الانسان غافلا عن انتفاض الحالة السابقة، وقد يكون ملتفتا اليها وهكذا.

والخلاصة، ان هذه الحالات تختلف باختلاف الاشخاص والموارد وليس لها ضابط كلي، وعلى هذا، فسيرة العقلاء المستندة الى هذه الحالات المختلفة التي تختلف السيرة باختلافها، فلا قيمة لها، بل انها ليست سيرة من العقلاء، لانها اعمال فردية تختلف من فرد الى فرد آخر ولا اثر ولا قيمة لها.

الى هنا قد تبين: انه لاسيرة للعقلاء حتى يقال بسريانها الى الاغراض والاحكام الشرعية.

وبذلك يظهر حال تمام ما ذكره ﷺ من الوجوه في تصوير هذه السيرة.

والصحيح هو ما ذكره السيد الاستاذ ﷺ من انه لا سيرة لدى العقلاء على العمل بالحالة السابقة، على اساس نكتة موحدة عامة، اذ لا توجد في الحالة السابقة نكتة كذلك، وقد تقدم انما ان سيرة العقلاء وبناءهم على العمل بشيء لا يمكن ان يكون بلا نكتة عقلائية عامة، واما اذا كان عملهم بالحالة السابقة تارة يكون مستنداً الى الاطمئنان والثوق بها، واخرى الى الغفلة عن انتفاض الحالة السابقة، وثالثة الى الوهم او الانس الذهني، فهو عمل فردي لا عمل جماعي، لان بعضهم يعمل بها من جهة الاطمئنان ببقائها، والاخر يعمل بها من جهة غفلته عن انتفاضها وعدم بقاءها، وثالث يعمل بها من جهة الانس الذهني، ومن الواضح انه لا يسمى ذلك بالسيرة العقلائية ولا يكون عملهم كذلك بناءً عليها.

و بكلمة: ان بناء العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان يكون تعبدية، لان التعبد في العمل انما هو في عمل العبيد باوامر الموالى الحقيقية او العرفية، اذ وظيفتهم

امثال تلك الاوامر والاطاعة من دون ان يعرفوا مبرراتها، واما عمل العقلاء بالاشياء الاعتيادية والحياة اليومية وفي التجارات والاستثمارات، فلا يمكن ان يكون تعبديا وبدون مبرر، وعلى هذا، فافتراض بناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة بحاجة الى نكتة عقلائية عامة تبرر هذا البناء منهم بعدما لا يعقل ان يكون تعبديا وجزافا، والفرض عدم توفر هذه النكتة العقلائية العامة في الحالة السابقة، لانها لا تصلح ان تكون امانة تفيد الوثوق والاطمئنان ببقائها، نعم قد تكون مفيدة للظن وفي الحالات الخاصة لامطلقا، ولكن لا اثر له، لان الظن لا يكون حجة، وسوف نشير في ضمن البحوث القادمة انه لا توجد في الحالة السابقة نكتة عقلائية مبررة لعمل العقلاء بها، بل لا توجد فيها نكتة تبرر ترجيح البقاء على عدمه، ومن هنا قلنا ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول المحرزة ايضا.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم جريان السيرة العقلائية على العمل بالحالة السابقة، فهل الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم تصلح ان تكون رادعة عنها او لا؟

فيه قولان: فذهب المحقق الخراساني رحمته الله الى انها رادعة عن هذه السيرة ومانعة عن العمل بها، ولكنها لا تكون رادعة عن السيرة القائمة على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ.

والخلاصة، انه رحمته الله قد فصل بين السيرة العقلائية الجارية على العمل بالحالة السابقة والسيرة العقلائية الجارية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ، بان الآيات والروايات الناهية تصلح ان تكون رادعة عن الاولى دون الثانية، هذا.

واورد عليه المحقق النائيني عليه السلام ^(١) بانه لافرق بين المقامين، لانها ان كانت رادعة، فلا فرق بين الاولى والثانية، وان لم تكن رادعة فايضا كذلك، فإذا لا وجه للتفصيل بينهما.

ولكن لا يخفى ان هذا الايراد لا ينسجم مع مسلكه عليه السلام في باب الامارات، فان مسلكه فيها هو ان الشارع قد جعل الامارات علما تعبديا، على اساس انه عليه السلام قد بنى على ان المجعول فيها الطريقية والكاشفية والعلمية، وعلى هذا، فالامارات علم تعبدى، فاذا كانت كذلك، فهي حاكمة على الادلة الناهية عن العمل بغير العلم من الآيات والروايات، لان العمل بها حينئذ عمل بالعلم بحكم الشارع، ومن هنا تكون حاكمة على ادلة الاصول العملية حتى الاستصحاب، على اساس انها رافعة لموضوعها - وهو عدم العلم - تعبدًا، فما ذكره عليه السلام من عدم الفرق بين المقامين لا يتم على مسلكه في باب حجية الامارات، هذا.

والصحيح هو الفرق بين السيرة العقلائية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ والسيرة العقلائية على العمل بالحالة السابقة، فان السيرة على العمل باخبار الثقة حيث انها مرتكزة في الازهان ومطابقة للفطرة والجبلة وثابتة في اعماق النفوس والوجدان، فتكون بمثابة القرينة المتصلة بالنسبة الى المطلقات الناهية وممانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق، ولهذا كان الناس يعملون بها في زمن نزول هذه الآيات حسب ارتكازاتهم بدون ان يخطر في بالهم ان هذه الآيات رادعة عنها، وهذا دليل على عمق وجود هذه السيرة ووجدانيتها وارتكازيتها في النفوس.

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا بانها لا تكون بمثابة القرينة المتصلة، الا انه لا

شبهة في انها بمثابة القرينة المنفصلة، وتصلح ان تمنع عن حجية ظهورها في الاطلاق، على اساس ان نسبتها اليها نسبة القرينة الى ذيتها، ولهذا لاتنافي بينهما بنظر العرف.

وهذا بخلاف هذه السيرة، وهي السيرة على العمل بالحالة السابقة، فانها ليست مرتكزة في اذهان الناس وثابتة في اعماق نفوسهم، لان منشاءها اما الوهم او الانس الذهني او الاطمئنان او الوثوق او الغفلة، ولا منشأ لها غير هذه الحالات التي توجد بين افراد الناس وتختلف باختلافها، فليس لها ضابط كلي جامع بينها.

فالتيجة: ان هذه السيرة لا تبني على نكتة عامة ارتكازية كالسيرة الاولى. ومن هنا يظهر انها لا تصلح ان تكون مقيدة لاطلاق الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم، بل انها تصلح ان تكون رادعة عنها على تقدير ثبوتها. **فالتيجة:** ان السيرة من العقلاء على العمل بالحالة السابقة غير ثابتة، بينما السيرة منهم على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ ثابتة، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، انه على تقدير تسليم ثبوت هذه السيرة منهم على العمل بالحالة السابقة، فهل يمكن اثبات امضائها شرعاً أو لا؟

والجواب: انه ممكن، وذلك لان هذه السيرة لو كانت مخالفة للأعراض الشرعية وخطراً عليها، فبطبيعة الحال كان الشارع يردع عن العمل بها ويؤكد على ذلك، واما اذا لم يرد من الشارع ردع مع ان بإمكانه ذلك، فهو كاشف عن الامضاء والرضا بالعمل بها، واما الآيات الناهية عن العمل بالظن وبغير العلم، فهي لا تصلح ان تكون رادعة عنها ولا عن السيرة الجارية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ، لانها اما مختصة باصول الدين او ان رادعتها لا يمكن الا على وجه دائر كما عن صاحب الكفاية عليه السلام.

واما السيد الاستاذ عليه السلام^(١) فقد قال ان مفادها الارشاد الى عدم العمل بالظن، لاحتمال مخالفته للواقع والابتلاء بالعقاب عليها، فلا تشمل الظن الذي يكون حجة ببناء العقلاء للقطع بالأمن من العقاب حينئذ، والعقل لا يحكم بازيد من تحصيل الامن من العقاب، فإذا دليل حجية اخبار الثقة وارد على تلك الآيات ورافع لموضوعها وجدانا وهو احتمال العقاب، وكذلك الحال في المقام، فان السيرة تدل على حجية الاستصحاب، فاذا كان الاستصحاب حجة كان مؤمنا من العقاب جزما ووجدانا، وعلى هذا، فلا فرق بين السيرة على العمل باخبار الثقة هناك، والسيرة على العمل بالحالة السابقة هنا.

نعم ذكر صاحب الكفاية عليه السلام^(٢) انه بعد سقوط الآيات الناهية والسيرة معا في كلا المقامين، فالمرجع هو استصحاب بقاء حجية اخبار الثقة هناك، واما هنا، فلا يجري هذا الاستصحاب، لان الكلام في اصل حجتيه، وانه حجة أو لا، فلا يمكن اثبات حجتيه بالاستصحاب، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين عليهم السلام^(٣) بوجهين:

الوجه الاول: ان دليل حجية الاستصحاب انما هو اخبار الثقة، ومع الشك في حجيتها يشك في حجية الاستصحاب ايضا، فإذا كيف يمكن التمسك به لاثبات حجية اخبار الثقة.

الوجه الثاني: ان اصالة عدم النسخ ثابتة بالاجماع والتسالم، وعليه فبامكاننا

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٢.

(٢) كفاية الاصول ص ٣٤٩.

(٣) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٢٠.

التمسك بأصالة عدم النسخ في كلا المقامين بدون الفرق بينهما من هذه الناحية، هذا.
ولنا تعليق على هذا التفصيل وتعليق على ما اورده بعض المحققين عليه السلام.

اما على الاول، فلان حجية الاستصحاب لم تثبت في المقام سواء اكان مدرکها اخبار الثقة ام كان السيرة العقلائية، باعتبار ان حجية السيرة لم تثبت في كلا الموردين لا في مورد اخبار الثقة ولا في مورد الاستصحاب، فإذا لا يكون الاستصحاب حجة حتى يمكن التمسك به، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاستصحاب حجة ولو بدليل عقلي، فعندئذ لا شبهة في جريانه في المورد الثاني، وعلى هذا، فالاستدلال بالسيرة على حجية الاستصحاب تأكيد، فان الاستصحاب حجة بدليل عقلي سواء اكانت السيرة حجة ام لا، ولكن هذا الاستصحاب لا يجري في مورد الاول وهو بقاء حجية اخبار الثقة، لان الشك ليس في بقائها بعد سقوط السيرة عن الحجية، بل الشك في اصل جعلها وامضائها شرعاً، واما حجيتها عند العقلاء، فهي ثابتة ولا شبهة في ثبوتها، ولكن لا اثر لها طالما لم يثبت امضاء الشارع لها، فما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام من انه لا مانع من التمسك باستصحاب بقاء حجية اخبار الثقة بعد سقوط السيرة عن الحجية، فلا يمكن المساعدة عليه.

واما على الثاني: فلانه لاوجه لتخصيص الاشكال بما اذا كان الدليل على حجية الاستصحاب اخبار الثقة، فانه لا فرق بين ان يكون الدليل على حجيته اخبار الثقة او السيرة العقلائية، اما على الاول فهو واضح، واما على الثاني فايضا كذلك، لان السيرة اذا سقطت عن الحجية والاعتبار، فلا دليل على حجية الاستصحاب حينئذ حتى يمكن التمسك به لاثبات حجية اخبار الثقة، بل لو قلنا بحجيته ولو بدليل عقلي فلا يجري، لان الشك في اصل جعل الحجية الشرعية لاخبار الثقة وامضائها، فإذا لا موضوع للاستصحاب، هذا بالنسبة الى الوجه الاول.

واما الوجه الثاني، فلان الاجماع المدعى في المقام على اصالة عدم النسخ في كلا الموردين انما يكون دليلا اذا كان واصلا من زمن الائمة عليهم السلام اليها يداً بيد وطبقة بعد طبقة، ومن الواضح انه ليس لدينا طريق الى وصوله اليها كذلك، فإذا لا يمكن الاعتماد عليه، ومن هنا قلنا انه لا يمكن الاعتماد على شيء من الاجماع المذكورة في كلمات الاصحاب قديما وحديثاً، اذ ليس لنا طريق الى وصولها اليها من زمن الائمة عليهم السلام يداً بيد وطبقة بعد طبقة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان اصالة عدم النسخ في كلا الموردين انما هو بلحاظ ثبوتها في الشرائع السابقة، اما حجية اخبار الثقة، فلا شبهة في ثبوتها في تلك الشرائع، واما حجية الاستصحاب، فلا جزم لنا بثبوتها فيها، ولا يمكن ان تكون هذه الاصالة بلحاظ ثبوتها في هذه الشريعة والشك في نسخهما، ضرورة انه على ضوء هذا الفرض وهو سقوط السيرة عن الحجية في كلا الموردين، يكون الشك في اصل ثبوتها في هذه الشريعة وعدم ثبوتها فيها.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن المساعدة على ما ذكره عليه السلام.

ومن ناحية ثالثة، ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان مفاد الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، ارشاد الى حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما تقدم من ان مفادها الارشاد الى عدم حجية الظن، وعلى هذا، فتدل الآيات الناهية على عدم حجية اخبار الثقة، باعتبار انها ظن لا تكون علماً، وعلى هذا، فالسيرة التي تدل على حجية اخبار الثقة طرف للمعارضة مع الآيات الناهية لا انها رافعة لموضوعها وجداناً، ولكن مع هذا لا بد من تقديم السيرة عليها على تفصيل تقدم موسعاً في مسألة حجية الظن.

الوجه الثالث: الروايات وهي العمدة في المسألة:

الاولى: صحيحة زرارة: «قال: قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء، فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فاذا نامت العين والاذن والقلب، وجب الوضوء، قلت: فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به، قال: لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر، والا فانه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وانما تنقضه يقين اخر»^(١).

تقريب الاستدلال بها انه لا شبهة في دلالة هذه الصحيحة على حجية الاستصحاب في موردها وهو الوضوء ولا كلام فيه، وانما الكلام في التعدي عن موردها الى سائر الموارد، ومن الطبيعي ان التعدي عن موردها الى سائر الموارد بحاجة الى قرينة، فإذا يقع البحث عن وجود القرينة في مرحلتين:

الاولى: التعدي من مورد الصحيحة وهو الوضوء الى الغسل والتميم.

الثانية: التعدي من موردها الى سائر الموارد مطلقاً كقاعدة عامة.

واما الكلام في المرحلة الاولى، فهناك عدة من القرائن في الصحيحة تدل على عدم اختصاصها بالوضوء..

القرينة الاولى: ان الصحيحة لو كانت مختصة بموردها وهو حجية الاستصحاب في الوضوء فقط، لزم كون قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «والا فانه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين بالشك ابداً» لغوا وتكراراً وبلا فائدة، فانه لا يستفاد من الجميع الا حجية الاستصحاب في الوضوء لا اكثر من ذلك، ويكفي في ذلك الجملة الاولى، فإذا الجملة الثانية والثالثة كلها تكرار ولا تتضمن شيئاً زائداً، وهو لا يمكن صدوره من المولى.

(١) الوسائل ج ١- ٢٤٥ / ابواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١.

القرينة الثانية: قول زرارة: «قلت: فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به، قال: لا، حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امرين».

القرينة الثالثة: قوله عليه السلام: «و الا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وانما تنقضه بيقين آخر» هذه هي ثلاث فقرات من هذه الرواية تصلح ان تكون قرينة على التعدي عن موردها الى سائر الموارد، بان يستفاد من هذه الرواية بضميمة هذه الفقرات حجية الاستصحاب كقاعدة كلية تجري في جميع الابواب بلافرق بين باب وباب آخر.

اما الفقرة الاولى، فلأن المتحصل والمتصيد منها ان اليقين بالوضوء لا ينقض الا باليقين بالنوم، ومن الواضح انه لا خصوصية للنوم الا من جهة انه ناقض، واما ما ذكره بالخصوص، فباعتبار انه مورد السؤال، والخلاصة ان احتمال ان للنوم خصوصية بحيث لا يمكن التعدي منه الى حدث آخر غير محتمل جزماً.

واما الفقرة الثانية، فهي تدل على عدم جواز نقض اليقين بالوضوء الا باليقين بالنوم، بقوله: «حتى تستيقن انه قد نام» او قامت أمانة قطعية على ذلك، وتكرار الجواب في الفقرة الثانية بنكتة ان زرارة كرر السؤال بصيغة اخرى، وهذه الفقرة ايضا تدل على انه لا خصوصية للنوم الا باعتبار انه ناقض.

الى هنا قد تبين عدم اختصاص الصحيحة بموردها.

واما الكلام في المرحلة الثانية: فقد يقال كما قيل، ان المستفاد من الصحيحة حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة لامين:

الامر الاول: انه لا خصوصية للوضوء ولا فرق بينه وبين الغسل والتيمم والوجوب والحرمة والطهارة والنجاسة وغيرهما، واما ما ذكره بالخصوص في الرواية، فانما هو من جهة انه مورد السؤال، والا فالمفاهيم العرفي منها انه

لا خصوصية له، والمناط انما هو باليقين بثبوت شيء، ثم الشك في بقاءه اذا كان له اثر عملي.

الامر الثاني: ان قضية الاستصحاب المتمثلة في صيغ خاصة كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك» وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» كما سيأتي في الرواية الثانية. ونحوهما قضية ارتكازية لدى العرف والعقلاء لا تختص بمورد دون مورد اخر، وعلى هذا، فالصحيحة تدل بهاتين الفقرتين على هذه القضية الارتكازية كقاعدة عامة وتقريرها وامضائها، واما تطبيقها على الموضوع، فمن جهة انه مورد السؤال فيها لا لخصوصية فيه.

فالنتيجة: ان الصحيحة تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، هذا.

وللمناقشة في كلا الامرين مجال:

اما في الامر الاول: فلأن احتمال الخصوصية في الموضوع موجود ولو من جهة كثرة الابتلاء به، هذا اضافة الى ان التعدي عن موردها وهو الموضوع الى سائر الموارد مطلقا اي اعم من الاحكام الشرعية وغيرها بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، نعم يمكن التعدي الى باب الطهارة فقط كالغسل والتيمم.

واما في الامر الثاني: فلان قضية الاستصحاب ليست قضية ارتكازية ثابتة في اعماق النفوس لدى العرف والعقلاء، لانها لا تتضمن أي نكتة ارتكازية عقلائية لكي تكون قاعدة الاستصحاب قاعدة عقلائية ارتكازية عامة، بل هي قضية تعبدية صرفة، ولا يوجد في الحالة السابقة ما يقتضي العمل بها ارتكازاً وفطرة، لامن ناحية اليقين، لانه غير موجود في ظرف الشك في البقاء، واليقين السابق وهو اليقين بالحدوث قد زال في هذا الظرف، وعلى هذا، فبطبيعة الحال يكون المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك هو النهي عن النقض العملي تعبداً، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، انه لا ملازمة بين حدوث الشيء وبقائه، فانه قد يبقى وقد لا يبقى، بل هو لا يفيد الظن بالبقاء فضلاً عن العلم او الاطمئنان، ومن هنا قلنا: ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزة فضلاً عن كونه امانة.

فالنتيجه: ان التعدي عن مورد الصحيحة الى سائر الموارد والحكم بحجية الاستصحاب كقاعدة عامة مطلقاً لا يمكن، فانه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً.

واما الفقرة الثالثة، وهي قوله عليه السلام: «والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك» فالظاهر منها عرفاً هو ان المقدر في قوله: «و الا» قضية شرطية، وهي وان لم تستيقن انه قد نام او لم يجيء من ذلك امرين لم يجب الوضوء.

وقوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» ظاهر في كونه علة للجزاء المقدر، وهو عدم وجوب الوضوء عند عدم اليقين بالنوم، وعلى هذا، فما يصلح ان يكون علة للجزاء هو طبعي اليقين لا اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، وذلك لانه لا يصلح ان يكون علة للجزاء، والا لزم كونه تكراراً للجزاء لا انه علة له، لان الجزءاء في المقام عبارة عن عدم وجوب الوضوء من جهة عدم جواز نقض اليقين بالشك في النوم، وهذا هو مفاد التعليل، لان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين به بالشك في النوم» وهذا اعادة للحكم المعلن وتكرار له، ولا يدل على اكثر من الحكم المستفاد من قوله عليه السلام: «والا»، ومن الواضح ان التكرار مستهجن وقبيح، فلا يمكن صدوره من المتكلم الاعتيادي العرفي فضلاً عن الامام عليه السلام، ضرورة ان كل كلام صادر من الامام عليه السلام لا يمكن ان يكون بلا نكتة تبرر صدوره منه، لان صدوره منه جزافاً وبلا نكتة لا يمكن، وعلى هذا، فلزوم محذور اللغوية قرينة قطعية على ان العلة للجزاء هو طبعي اليقين لاحصة خاصة منه وهي اليقين بالوضوء، وهذا لا من

جهة ظهور التعليل في ان علة الجزاء طبيعي اليقين، لامكان المناقشة في هذا الظهور، بل من جهة ان لزوم محذور اللغوية في كلام المولى يتطلب بشكل قطعي ان علة الجزاء طبيعي اليقين لا اليقين الخاص.

قد يقال كما قيل: ان منشأ ظهور التعليل في كون علة الجزاء طبيعي اليقين لا اليقين الخاص، هو ان المرتكز في اذهان العرف والعقلاء ان اليقين بما هو يقين يتطلب عدم انتقاضه بالشك بدون اي خصوصية لمورده، باعتبار انه بنظر العرف امر مبرم ومستحكم في مقابل الشك.

وان شئت قلت: ان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية تقتضي ان العلة للجزاء، وهو عدم وجوب الموضوع طبيعي اليقين بدون ان يكون لمتعلقه دخل في عليته.

والجواب ما تقدم: من ان العمل باليقين بالحالة السابقة ليس مبنيًا على نكته ارتكازية عرفية بدرجة تصلح ان تكون قرينة على ان العلة للجزاء طبيعي اليقين، فإذاً لا منشأ لظهور التعليل في ذلك، والنكته فيه ما ذكرناه من ان في ظرف الشك في البقاء لايقين حتى ينهي عن نقضه بالشك، واما في مرحلة الحدوث، فاليقين وان كان موجوداً، ولكن ليس في هذه المرحلة شك، حيث انه لا يعقل اجتماع الشك واليقين على شيء واحد في آن واحد، فإذاً لا محالة يكون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم النقض العملي، بمعنى ان وظيفة المكلف هي العمل على طبق الحالة السابقة وإن كان احتمال بقائها ضعيفاً.

هذا اضافة الى انا لو سلمنا وجود الارتكاز لدى العرف والعقلاء وسلمنا انه المنشأ لظهور التعليل في ان علة الجزاء طبيعي اليقين لا اليقين الخاص، الا انه دلالة ظنية لا اكثر، وهذا بخلاف ما ذكرناه من انه لو لم تكن العلة للجزاء طبيعي اليقين،

لزم تكرار حكم واحد في ضمن فقرات الصحيحة المترتبة وهو مستهجن فلا يمكن صدوره من المولى، فإذا لزوم محذور اللغوية والتكرار قرينة قطعية على ان العلة هي طبيعي اليقين لا حصة خاصة منه وهي اليقين المقيد بالوضوء، ومع قطعية القرينة على ان علة الجزاء المقدر الطبيعي دون الحصة، فلا تصل النوبة الى التمسك بظهور التعليل في ذلك، ضرورة ان ماهو ثابت بالقطع، فلامعنى للتمسك بالظن.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لو كان المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» اليقين الخاص وهو خصوص اليقين بالوضوء، وكذلك المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين ابداً بالشك» اليقين بالوضوء والشك في النوم، لكان ذلك تكراراً وهو لغو مستهجن، وهذا قرينة قطعية على ان المراد من اليقين في كلتا الفقرتين طبيعي اليقين، فإذا يكون الموضوع في الكبرى الطبيعي وهو الحد الاوسط في القياس المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى، وعلى هذا، ففي الفقرة الثالثة تطبيق للكبرى على الصغرى فلهذا تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.

ثم ان للمحقق الاصفهاني رحمته الله (١) في المقام كلاماً، وهو ان الفقرة الثالثة في الصحيحة تُشكّل الشكل الاول للقياس بتقريب، ان المعتبر فيه ان يكون الحد الاوسط في القياس الذي هو المحمول في الصغرى متحداً مع الموضوع في الكبرى، بمعنى انه شيء واحد قد كرر في القياس، وعلى هذا، ففي المقام ان كان المراد من اليقين في الصغرى، وهي قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، فالموضوع في الكبرى ايضا اليقين الخاص، لان اليقين بالوضوء

اذا كان الحد الاوسط في القياس، فهو محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى، ولا يمكن ان يكون الموضوع في الكبرى غير المحمول في الصغرى، والا فهو ليس الحد الاوسط في القياس، وهذا خلف، وان كان المراد من اليقين في الصغرى طبعي اليقين لاحصة خاصة منه وهي خصوص اليقين بالوضوء، فلا محالة يكون الموضوع في الكبرى ايضا طبعي اليقين، على اساس انه الحد الاوسط المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى.

واما كون اليقين متعلقا بالوضوء، فانما هو من جهة انه مورد السؤال، والا فلا خصوصية له، وعلى هذا، فعلى الاول لاتدل الصحيحة على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، بل تدل على حجيته في باب الوضوء فحسب، وعلى الثاني تدل على حجيته مطلقا كقاعدة عامة، والخلاصة ان كان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» ظاهراً في خصوصية الوضوء، كانت العلة للجزاء حصة خاصة من اليقين وهي الحصة المقيدة بالوضوء، وان كان ظاهراً في موضوعية اليقين وعدم خصوصية للوضوء، وانها ملغاة، وذكره من باب انه مورد السؤال، كانت العلة للجزاء طبعي اليقين مهما كان متعلقه، واما اذا لم يكن ظاهراً في ذلك، فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو مقومية الوضوء لليقين، واما كون اللام للجنس، فلا يفيد في هذا الفرض، وهو احتفاف اليقين بما يصلح ان يكون قرينة على تقييده، هذا.

ولكن قد ظهر مما تقدم ان الاحتمال الاول غير محتمل، لاستلزامه التكرار المستهجن عرفاً، ولهذا يتعين الاحتمال الثاني.

والخلاصة، ان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» علة للجزاء المحذوف المقدر لا انه اعادة له مرة اخرى، فإنه لغو وجزاف، ولهذا يتعين انه علة، ولا يمكن ان يكون علة الا مع الغاء خصوصية الوضوء، وعلى هذا، فالصحيحة تدل على

حجية الاستصحاب مطلقا كقاعدة عامة.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله (١) من ان صياغة الفقرة الثالثة صياغة الشكل الاول من القياس، وعندئذ فيجب ان يكون اليقين الموضوع في الكبرى اوسع دائرة من اليقين المحمول في الصغرى وهو اليقين بالوضوء.

فلا يمكن المساعدة عليه، لان الحد الاوسط ان كان طبعي اليقين لا اليقين بالوضوء فقد تم الشكل الاول، لان الصغرى كانت هكذا «اليقين بالوضوء يقين، واليقين لا ينقض بالشك» وهذا وان كان الشكل الاول الا ان ثبوت الحد الأوسط للصغر في هذا الشكل حيث انه كان من الواضحات، ولهذا بدل الامام عليه السلام اثبات الحد الاوسط للصغر الذي هو بمفاد كان الناقصة باثبات الصغر بمفاد كان التامة بقوله: «فانه على يقين من وضوئه» وعلى هذا، فلا بد ان يراد من اليقين في الصغرى طبعي اليقين لا اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، والا فلا تكون الكبرى وهي قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» ظاهرة في ان المراد من اليقين فيها طبعي اليقين، بل الظاهر عرفا ان اليقين في الكبرى هو نفس اليقين في الصغرى، ويؤكد ذلك ظهور لام اليقين في الكبرى للعهد الذكري، بمعنى انه مشير الى انه نفس اليقين في الصغرى، وقد تقدم انه لا يمكن ان يراد من اليقين في الصغرى اليقين الخاص بان يكون قيد الوضوء مقوما له لا مورداً، والا لزم التكرار المستهجن، وهو لا يمكن، ومن هنا لو فرضنا ان الصغرى ظاهرة في ان المراد من اليقين هو اليقين المقيد بالوضوء لا طبعي اليقين، فلا بد من رفع اليد عن ظهورها في ذلك بقرينة انه يتضمن التكرار المستهجن، وهو لا يمكن ان يصدر من المولى، وحيث ان قرينة ذلك قطعية

لبية فهي بمثابة القرينة المتصلة تمنع عن اصل انعقاد ظهور الصغرى في ذلك، ومع فرض الانعقاد لا بد من رفع اليد عنه.

الى هنا قد تبين: ان الصحيح هو ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله من ان الاعتبار في الشكل الاول وحدة الحد الاوسط المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان العلة للجزاء وهو عدم وجوب الموضوع طبيعي اليقين لا اليقين بالموضوع، وعلى هذا، فلا مانع من التعدي عن مورد الصحيحة الى سائر الموارد.

القرينة الرابعة: ان اسناد النقض الى اليقين ظاهر في انه مستند الى ذاته بدون اي دخل لمتعلقه في ذلك ، لوضوح ان القول بان اسناده اليه انما هو بلحاظ متعلقه، فانه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، اما الاول، فلا بد من لحاظ ذلك وتصوره ثبوتاً. واما الثاني فهو بحاجة الى قرينة في مقام الاثبات، ولا قرينة على ذلك لا من الداخل ولا من الخارج.

ودعوى: ان هذا الاسناد ليس باسناد حقيقي، بل هو اسناد بلحاظ العمل بقرينة انه لا يقين في ظرف الشك.

مدفوعة: بان هذا الاسناد وان لم يكن اسناداً حقيقياً الا انه يدل على ان المبرر للعمل بالحالة السابقة هو اليقين بها بدون خصوصية اخرى لها.

القرينة الخامسة: ظهور هذه الصحيحة السياقي الناشئ من تاكيد الامام عليه السلام على عدم نقض اليقين بالحالة السابقة بالشك بمختلف الصيغ، لانه يكشف عن اهتمام الشارع بالاستصحاب كقاعدة عامة، فإذا تدل الصحيحة بالدلالة اللفظية على حجية الاستصحاب في باب الموضوع، وبالدلالة السياقية على حجيته مطلقاً.

القرينة السادسة: ان قوله ﷺ: «فانه على يقين من وضوئه» ظاهر في التعليل، ولا يمكن الحفاظ على هذا الظهور الا اذا كانت العلة طبيعي اليقين، اذ لو كان اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، فهو لا يصلح ان يكون علة، هذا لا من جهة استلزامه التكرار المستهجن عرفاً، بل من جهة اخرى وهي لزوم محذور عليّ الشيء لنفسه، وذلك لان قوله ﷺ: «فانه على يقين من وضوئه» علة للشرط المقدر في قوله «والا» اي وان لم يستيقن انه قد نام ولم يجيء من ذلك امر يتيّن، فانه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك، فان المعلن نفس العلة، لوضوح ان من لم يستيقن انه قد نام اولم يجيء من ذلك امر يتيّن، فهو بطبيعة الحال على يقين سابق من وضوئه ولا ينقض هذا اليقين بالشك، هذا نظير ما اذا سافر احد، فسأل شخص عن سبب سفره، فاجاب بانه سافر، ومن المعلوم انه لا معنى لهذا الجواب، ولا يصدر مثله من متكلم عرفي اعتيادي، هذا اذا كان المراد من اليقين اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، فعندئذ يلزم ان يكون المعلول عين العلة، وهو ركيز وجزاف جداً، واما اذا كان المراد منه طبيعي اليقين لاحصة خاصة منه، وان الوضوء مورداً لاقيداً مقوماً، فحينئذ يكون المعلول من افراد العلة وصغرياتها، لان عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم انما هو من جهة تطبيق الكبرى الكلية عليه، وهي عدم جواز نقض اليقين بالشك ابداً سواء اكان اليقين بالوضوء ام بالغسل ام بالطهارة ام بالنجاسة، وهكذا، وكان الشك في النوم ام في غيره.

والخلاصة، ان قوله ﷺ: «فانه على يقين من وضوئه» اذا كان علة للشرط المقدر في قوله ﷺ: «والا» دون الجزاء، كان ظاهراً في ان العلة طبيعي اليقين لا اليقين بالوضوء فقط، والا لزم كون المعلول نفس العلة وهو غير جائز، ولزوم هذا المحذور هو المنشأ لظهوره في كون العلة طبيعي اليقين.

هذه هي القرائن الداخلية المتوفرة في نفس الصحيحة الدالة على التعدي من موردها الى سائر الموارد، والحكم بحجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة، هذا. وذهب جماعة الى ان هنا قرائن داخلية اخرى تدل على التعدي من موردها الى سائر الموارد:

منها: ما ذكرته المحقق الخراساني رحمته الله (١) من ان قضية «لا تنقض اليقين بالشك» قضية ارتكازية عند العرف والعقلاء، ومن الواضح ان القضية الارتكازية تتبع الارتكاز في السعة والضيق لاموردها، فإذاً بطبيعة الحال تدل الصحيحة على ضوء هذا الارتكاز على حجية الاستصحاب مطلقاً، هذا.

و قد يستدل بعض المحققين رحمته الله (٢) على ان قضية الاستصحاب قضية ارتكازية بقوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه»، بتقريب انه ظاهر في ان التعليل فيه يكون بامر مرتكز في الذهن، وعليه، فسعة حجية الاستصحاب وضيقها تدور مدار هذا الارتكاز لامدار موردها، وحيث ان ذلك الارتكاز ثابت في غير موردها، فيكون قرينة على التعدي من موردها الى سائر الموارد.

والجواب ما تقدم من انه لا توجد في مورد الاستصحاب نكتة ارتكازية واضحة لدى العرف والعقلاء، لان هذه النكتة غير متوفرة لافي اليقين السابق، لانه قد زال، ولا في حدوث الحالة السابقة، لعدم الملازمة بين حدوثها وبقائها ولو ظنا، ولا منشأ عقلائي للتحرك الى العمل بالحالة السابقة ولولا تعبد من الشارع به، ولهذا قلنا ان الاستصحاب اصل عملي تعبدي لا اصل عقلائي.

(١) كفاية الاصول ص ٤٤٢.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٨.

ومنها: ما ذكره مدرسة المحقق النائيني رحمته الله ^(١) منهم السيد الاستاذ رحمته الله ^(٢) من ان المراد باليقين في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» طبيعي اليقين لا اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، وقد افاد في وجه ذلك ان اليقين من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، فكما لا يمكن تحققه بدون وجود المضاف اليه في الخارج، فكذلك لا يمكن تحققه بدون الموضوع، وذكر الوضوء فيه انما هو من جهة انه متعلقه، واما ذكره بالخصوص، فانما هو من جهة انه مورد السؤال، والا فلا خصوصية له.

و ان شئت قلت: ان لليقين متيقنا بالذات ومتيقنا بالعرض، والا اول موطنه الذهن وهو عين اليقين فيه، ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود في التكوينية. والثاني موطنه خارج الذهن وهو اعم من عالم الوجود، والمتيقن بالذات مجرد مفهوم وصورة في عالم الذهن ولا واقع موضوعي له، واليقين بلحاظ المتيقن بالذات مجرد صورة فيه، ولا يتوقف على وجود المتعلق في الخارج.

واما المتيقن بالعرض، فله واقع موضوعي في الخارج، واليقين الحقيقي انما هو بلحاظ المتيقن بالعرض، لان حقيقته حقيقة اضافة متقومة به، وعليه فذكر الوضوء هنا، باعتبار ان اليقين لا يتحقق بدون المتعلق في الواقع، واما خصوصه، فمن جهة انه مورد السؤال، هذا.

والجواب: ان هذا التقريب وان كان صحيحاً في نفسه الا انه لا يدل على انه لا دخل للوضوء في عدم جواز نقض اليقين بالشك في النوم، لان هذا التقريب انما يدل على ان اليقين لا يمكن تحققه بدون وجود متعلقه في الخارج، ولاتنافي بينه وبين

(١) اجود التقارير ج ٢ ص ٣٥٩.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٨.

ان يكون له دخل فيه وقيد مقوم له.

والخلاصة، ان هذا التقريب انما يثبت ان اليقين لا يتحقق بدون تحقق متعلقه في الخارج، كما انه لا يتحقق بدون تحقق موضوعه فيه، ولا يدل على انه لا دخل لمتعلقه في عدم نقض اليقين بالشك.

ومنها: ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام^(١) من ان كلمة (ابداً) في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك ابدأ» قرينة على التعدي عن مورد الصحيحة الي سائر الموارد، وقد افاد في وجه ذلك الى ان في هذه الكلمة اشارة الى ان قضية «لا تنقض اليقين بالشك» قضية ارتكازية، والقضية الارتكازية لا تختص بمورد دون مورد آخر، فعلى ضوء هذا الارتكاز تدل الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقاً.

والجواب: اولاً: ما تقدم من ان قضية «لا تنقض اليقين بالشك» ليست قضية ارتكازية، بل قد تقدم في مستهل البحث انه عليه السلام ايضاً لا يعترف بارتكازية قضية الاستصحاب.

وثانياً: ان ذلك استدلال بالارتكاز لا بكلمة ابدأ.

وثالثاً: ان هذه الكلمة لا تدل على التعميم والتعدي، لان مفادها ان اليقين لا ينقض بالشك ابدأ، وليس مفادها ان اليقين لا ينقض بالشك مطلقاً وفي كل مورد. والخلاصة، ان هذه الكلمة لا تدل على سعة دائرة اليقين، وكون المراد منه الطبيعي لا الحصة، وعلى هذا، فان كان المراد منه خصوص اليقين بالوضوء، فالكلمة تدل على انه لا ينقض بالشك ابدأ، ولا تدل بوجه على ان المراد منه مطلق اليقين، وان كان المراد منه طبيعي اليقين، فهي تدل على انه لا ينقض ابدأ بالشك.

فالنتيجه: ان هذه الكلمة لاتدل على ان المراد من اليقين في قوله ﷺ: «فانه على يقين من وضوئه» طبيعي اليقين، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلالة.

ومنها: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله (١) من ان من المحتمل قويا ان (من وضوئه) متعلق بالظرف لا باليقين، فكانه ﷺ قال: «فانه كان من وضوئه على يقين» وعلى هذا، فاليقين في الصغرى مطلق وغير مقيد، فضلا عن الكبرى، وهي قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين ابداً بالشك»، وعليه، فالصحيحة تدل على حجية الاستصحاب مطلقا، هذا.

والجواب: ان هذا الاحتمال غير صحيح وخلاف ظاهر قوله ﷺ: «فانه على يقين من وضوئه» لان الظاهر من انه متعلق باليقين لا بالظرف كما هو الحال في نظائر هذا التركيب كقولنا: انه على بصيرة من امره، فانه لاشبهة في ظهوره عرفا في ان الجار والمجرور متعلق بالبصيرة لا بالظرف، وقولنا: «انه على سلامة من دينه» فانه ظاهر في ان من دينه متعلق بالسلامة لا بالظرف وهكذا.

نعم، مشتقات مادة اليقين والبصيرة والسلامة ونحوها تتعدى بالباء لا بكلمة (من)، مثل قولنا: ايقن به استيقن به متيقن به ابصر به استبصر به مستبصر به اسلم به استسلم به، وهكذا.

ولكن لبعض المحققين رحمته الله (٢) في المقام كلاما، وهو ان الظاهر من مثل هذا التركيب في لغة العرب، كقولك: «على سلامة من دينه» وقولك: «على بينة من

(١) كفاية الاصول ص ٤٤٢.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣٠.

ربه» وقولك: «انا على بصيرة من امري» وهكذا، رجوع الجار والمجرور الى الظرف المقدر، وهو الفعل العام كالكون لا الى المجرور.

وقد افاد في وجه ذلك، ان مثل هذا التركيب، وهو على يقين من وضوئه وعلى بصيرة من امره ونحو ذلك صحيح، مع ان المجرور وهو كلمة اليقين او البصيرة او السلامة ونحوها مما لا يصح في لغة العرب تعديه بمن، فلا يقال: انا اتيقن من وضوئي، وانا بصير من امري ونحوهما، وانما يقال انا اتيقن بوضوئي، وانا بصير بامري وهكذا.

هذا مضافا الى ان المجرور في بعض هذه الامثلة لا يمكن جعله متعلقا للجار والمجرور من حيث المعنى، ولو فرض استعمال كلمة من مكان الباء، مثلا الجار والمجرور في قولك على سلامة من ديني، لا يمكن من حيث المعنى ان يتعلق بالسلامة، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، اذ لاشبهة في صحة الامثلة المذكورة لدى العرف والعقلاء بدون فرض استعمال كلمة (من) مكان الباء، لما تقدم من الاختلاف بين مادة اليقين ومشتقاتها، ومادة السلامة ومشتقاتها ومادة البصيرة ومشتقاتها، وهكذا. فان تعدي مادتها في الاستعمالات المتعارفة انها هو بكلمة (من) لا بالباء، واما تعدي مشتقاتها في تلك الاستعمالات انها هو بكلمة الباء، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ان في الامثلة المتقدمة، كقولك: على بصيرة من امره، او على سلامة من دينه، او على يقين من وضوئه، وان كان الجار والمجرور معنى ولبا يرجع الى الظرف الا انه بالواسطة لا مباشرة، فيصح ان يقال: انه كان من امره على بصيرة، او كان من دينه على سلامة، او كان من وضوئه على يقين، الا ان ذلك بحسب المعنى، واما بحسب ظهور الجملة والكلام، فالجار والمجرور متعلق

بالبصيرة او بالسلامة او باليقين، وان كان لباً متعلقاً بالظرف، ومن هنا يظهر ان ما ذكره عليه السلام من ان الجار والمجرور في قولك انا على سلامة من ديني لا يمكن ان يتعلق بالسلامة انما هو معنى ولبا وفي نهاية المطاف لا بحسب ظهور الكلام، فانه بحسب ظهوره متعلق بالسلامة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان من وضوئه متعلق بالظرف اي بالفعل العام وهو الكون الذي تعلق به على يقين، فايضا لا يدل على ان المراد من اليقين طبيعي اليقين، لان معنى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» هو انه كان من وضوئه على يقين، وليس فيه اي اشعار فضلا عن الظهور والدلالة على ان المراد من اليقين طبيعي اليقين، فإذا لافرق بين ان يكون الجار والمجرور متعلقا باليقين او بالظرف المقدر، فعلى كلا التقديرين، لا يكون ظاهرا في ان العلة طبيعي اليقين، وعلى هذا، فالجملة الثانية التي هي كبرى القياس، وهي قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ابدا» لا تدل على ان الموضوع في الكبرى طبيعي اليقين، لان اللام فيه حيث انه كان للعهد، فهو مشير الى ان مدخوله نفس اليقين في الصغرى.

واما ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام من انا اذا جعلنا من وضوئه متعلقا بالظرف، كان معنى ذلك ان شيئا واحدا وهو الكون قيد بقيدتين عرضيين هما (على يقين) و(من وضوئه) وان كان التقييدان طوليين، لان الكون انما قيد بقيد من وضوئه في طول كونه مقيدا بقيد على يقين، يعني كون المكلف على يقين مقيدا بقيد من وضوئه، ولكن هذا لا ينافي كون القيدتين في عرض واحد كما هو مقتضى تعلق كلا الجارين والمجرورين بشيء واحد، واذا كان القيدان في عرض واحد، فيستحيل تقييد احدهما بالآخر، والا لزم ان لا يكونا في عرض واحد، وهو خلف، فإذا لا محالة يكون اليقين مطلقا حتى لو كان اللام للعهد، فانه لا ينافي اطلاق المدخول، ولهذا ترى

انه لو قدم من وضوئه على جملة على يقين، بان قال فانه من وضوئه على يقين ولا ينقض اليقين بالشك، يفهم منه الاطلاق بلا اشكال، هذا.

وللنظر فيه مجال، لان مضمون جملة «فانه على يقين من وضوئه» بحسب مقام اللب والواقع لا يختلف باختلاف تقديم جملة من وضوئه على جملة على يقين اوتأخيرها عنها، وذلك لان اليقين في هذه الجملة وهي جملة «فانه على يقين من وضوئه» هو اليقين بالوضوء لا مطلق اليقين وان لم ينطبق على اليقين بالوضوء، ولا فرق في ذلك بين تعلق الجار والمجرور باليقين اوتعلقهما بالظرف المقدر، فعلى الاول من وضوئه متعلق باليقين، وعلى الثاني متعلق بالكون اي كونه من وضوئه على يقين، ولا يفهم منه عرفا طبيعي اليقين بنحو الاطلاق، لوضوح ان اليقين الموجود في نفس المكلف في المسألة هو اليقين بالوضوء لاغيره، فإذا مجرد تعلق من وضوئه بالكون المقدر لا يكشف عن اطلاق اليقين في مقام الثبوت، ولا يدل عليه طالما لم تكن هناك نقطة اخرى لتعميم القضية، لظهور التعليل في ان العلة طبيعي اليقين لا اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء او لزوم محذور اللغوية في كلام المولى او نحو ذلك.

واما ما ذكره رحمته الله من ان القيدتين في عرض واحد، فيستحيل تقييد احدهما بالآخر، فيرد عليه انه ان اريد باليقين طبيعي اليقين، فهو في عرض الوضوء، ولا يكون احدهما قيداً للآخر، وان اريد به اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء كما هو الصحيح، لان وجوده المفروض في المسألة في طول الوضوء على اساس انه متعلقه، فلا مانع من تقييد الوضوء به.

والخلاصة: ان تعلق الجار والمجرور بالظرف وهو الفعل العام في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» لا يدل على ان المراد من اليقين طبيعي اليقين اعم من ان

يكون بالوضوء او بغيره، لوضوح انه لا يفهم منه الا اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء.

الى هنا قد تبين ان الظاهر من هذا التركيب هو ان الجار والمجرور متعلق باليقين لا بالظرف، وكذلك الحال في امثال هذا التركيب كما مر، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الجار والمجرور متعلق بالظرف، فمع ذلك لا يكون ظاهراً في ان المراد من اليقين طبعي اليقين، فإذا لا يمكن اثبات ذلك، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ان مجرد كون الجار والمجرور متعلقاً بالظرف، لا يجدي في دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة طالما لم تكن هناك نكات اخرى لدلالاتها على التعميم، كظهور التعليل في ان العلة طبعي اليقين لا اليقين الخاص او لزوم محذور اللغوية او غير ذلك.

ومنها: ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام (١) من ان قاعدة عدم نقض اليقين بالشك قاعدة عامة ارتكازية لدى العرف والعقلاء، لان اليقين والشك بمنزلة طريقين: احدهما: مأمون من الضرر والخطر. والاخر: غير مأمون.

فاذا دار الامر بينهما، فلا شبهة في ان اختيار الطريق الاول متعين، فإذا اصل القاعدة مسلم، والكلام انما هو في تطبيقها على قاعدة الاستصحاب، وحيث ان قاعدة الاستصحاب ليست مصداقاً لها حقيقة، فيكون انطباقها عليها تعبدياً، وهذا معنى عموم قاعدة الاستصحاب.

والجواب: اولاً: ان هذه القاعدة بهذه الصيغة الخاصة غير متصورة، لان

اليقين والشك لا يجتمعان في شيء واحد حتى يقال: ان العمل على طبق اليقين مأمون دون العمل على طبق الشك، لاستحالة اجتماعهما في مورد واحد لكي يقال بعدم جواز نقض اليقين بالشك، على اساس انها من الصفات المتضادة، واما اذا كان اليقين متعلقاً بموضوع والشك بموضوع اخر، فلا معنى للنقض، لان احدهما غير مربوط بالآخر، نعم لا يجوز ترجيح الشك على اليقين، بل لابد من العكس.

وان اراد بالقاعدة ان هناك يقيناً وشكاً ودار الامر بين ان يعمل باليقين او الشك، وحيث ان العمل بالاول مأمون دون الثاني، فيتعين الاول، فالقاعدة بهذا المعنى لا تنطبق على الاستصحاب، لانه ليس من افرادها ومصاديقها جزماً، هذا اضافة الى انها بهذا المعنى ليست قاعدة، بل هي من الواضحات.

و ثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه القاعدة ثابتة بالارتكاز، الا انه لما كان انطباقها على مورد الصحيحة تعدياً، فلا يتطلب هذا الانطباق بنفسه التعميم والتعدي عن موردها الى سائر الموارد، لعدم توفر نكته التعدي فيه، وهي الارتكاز.

فالنتيجة ان ما افاده السيد الاستاذ عليه السلام غير تام.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره جماعة من المحققين الاصوليين - من ان قضية الاستصحاب قضية ارتكازية، فلا تختص بمورد دون مورد، وتدل على حجية الاستصحاب مطلقاً - غير تام، لما تقدم من عدم ارتكازيتها، وانها قضية تعبدية صرفة، وقد تقدم ان دلالة الصحيحة على العموم ليست من جهة ارتكازيتها، بل من جهة اشتغالها على نكات وخصوصيات ارتكازية عرفية كظهور التعليل في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية في ان العلة طبيعي اليقين لا حصة خاصة منه، ولو فرضنا ان

التعليل غير ظاهر في ذلك، الا ان ارادة اليقين بالوضوء منه خاصة يستلزم التكرار المستهجن، فمن اجل ذلك لابد ان يراد منه طبيعي اليقين كما تقدم، هذا كله في القرائن الداخلية.

ثم انه هل هناك قرائن خارجية تدل على التعدي وعموم حجية الاستصحاب؟

والجواب: ان تطبيق عدم نقض اليقين بالشك لو كان منحصراً بمورد هذه الصحيحة، وهو اليقين بالوضوء والشك في النوم، فلا يمكن استفادة العموم منها، لما مر من ان هذه القضية ليست قضية ارتكازية حتى يمكن التعدي عن موردها الى سائر الموارد، ولكن تطبيق الامام عليه السلام هذه القضية على مورد الصحيحة الثانية ايضاً، وهو اليقين بالطهارة والشك في النجاسة، وعلى مورد الصحيحة الثالثة ايضاً، وهكذا، يكشف عن عدم اختصاص القضية المذكورة بمورد دون مورد اخر، وانه لاختصاصية للمورد الا من باب كونه مورد السؤال، فإذا تطبيق الامام عليه السلام هذه القضية على غير مورد يصلح ان يكون قرينة على التعدي عن مورد الصحيحة الى سائر الموارد وعدم اختصاصها بموردها، وعلى الجملة فتعدد تطبيق قضية لا تنقض اليقين بالشك في غير مورد، قرينة عرفاً على انها كبرى كلية لا تختص بمورد دون اخر، لان من مجموع هذه التطبيقات يحصل الوثوق والاطمئنان بعدم اختصاصها بموردها.

نعم، لا يشكل مجموعها ظهوراً في خطاب شرعي، باعتبار انه ليس بمثابة القرينة المتصلة التي تؤثر في تشكيل ظهور الخطاب عموماً او خصوصاً، بل هو

بمثابة القرينة المنفصلة الخارجية، فما في كلمات بعض المحققين عليه السلام ^(١) - من ان هذا وان اوجب الظن بكبرى الاستصحاب لدى الشارع، الا انه مادام لا يشكل ظهوراً في خطاب شرعي لا فائدة فيه ولا دليل على حجية مثل هذا الظن - غير تام، لما مر من انه لا يبعد ان يفيد الوثوق والاطمئنان بها، هذا مضافاً الى ان المجموع بمثابة القرينة المنفصلة العرفية وظهور القرينة حجة.

فالتنتيجة في نهاية المطاف: ان الصحيحة من جهة خصوصياتها الداخلية والخارجية تدل على حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة.

ثم انه قد تقدم ان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» ظاهر في انه علة للجزاء المحذوف المقدر، وهو عدم وجوب الوضوء عند عدم اليقين بالنوم او عدم وجود اماره عليه، فيكون بمثابة الصغرى للكبرى، وهي قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين ابداً بالشك» وفي مقابل ذلك رأيان اخران:

الرأي الاول: ان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» قضية انشائية.

الرأي الثاني: ان هذه الجملة بنفسها ليست جزاء، وانما مقدمة للجزاء، والجزاء قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين ابداً بالشك».

اما الرأي الاول: فقد اختاره المحقق النائيني عليه السلام ^(٢) مع اعترافه بان الجملة ظاهرة في الاخبار عن يقين الرجل بالوضوء، فإذا وقع الكلام تارة في امكان حمل هذه الجملة على الانشاء، واخرى على تقدير امكان ذلك، فما هو المعنى المنشأ فيها، وما هو القرينة على هذا الحمل، أي الحمل على الانشاء؟.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٨.

(٢) فرائد الاصول ج ٤ ص ٣٣٦.

اما الفرض الاول، فقد ذهب السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) الى انه لا يمكن حمل هذه الجملة على الانشاء، لان هذه الجملة جملة اسمية خبرية، ولا يمكن استعمالها في مقام انشاء الطلب، مثلاً قولك: «زيد قائم» لا يمكن ان يستعمل في مقام انشاء الطلب اي طلب القيام، لانه من الاغلاط لدى العرف والعقلاء، نعم ان الجملة الفعلية الاخبارية قد تستعمل في مقام انشاء الطلب مثل اعاد يعيد، وصلى ويصلى، وصام يصوم وهكذا، وعلى هذا، فحيث ان جملة «فانه على يقين من وضوئه» جملة اسمية، فلا يصح استعمالها في انشاء الطلب اي طلب الجري العملي على طبق اليقين السابق، واما استعمالها في انشاء المادة واجادها وان كان لا مانع منه، الا ان في المقام لا يمكن استعمالها في انشاء اليقين واجاده، لانه موجود واقعاً، فلا معنى لانشاءه واجاده اعتباراً، هذا.

وفيه: ان ما ذكره عليه السلام من ان الجملة الاسمية لا تستعمل في مقام انشاء الطلب صحيح، الا ان ما ذكره عليه السلام - من ان الجملة في المقام لا يصح استعمالها في انشاء المادة واجادها وهي اليقين - غير تام، لان معنى استعمال الجملة الاسمية في انشاء المادة واجادها هو انشاؤها تعبداً واجادها اعتباراً لا واقعاً، وفي المقام لا مانع من استعمال هذه الجملة في انشاء اليقين تعبداً واجاده اعتباراً في ظرف الشك، حيث ان اليقين في هذا الظرف غير موجود واقعا ومعنى انشاءه تعبداً ترتيب اثاره عليه، فالنتيجة ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام - من ان اليقين موجود في المقام، فلا معنى لانشاءه - مبني على تخيل ان المنشأ في هذه الجملة اليقين السابق وهو موجود في ظرفه فلا معنى لانشاءه واعتباره، ولكن هذا خاطئ، لان الجملة المذكورة اذا استعملت في مقام

انشاء المادة فالمنشأ هو اليقين السابق في ظرف الشك تعبدًا، والمفروض ان اليقين غير موجود في هذا الظرف.

واما ما اورده عليه بعض المحققين عليه السلام ^(١) من ان استعمال الجملة الاسمية كقولنا: «زيد عادل» وان كان لا يصح في انشاء طلب العدالة، الا انه لا مانع من استعمالها في انشاء المادة، كما في مثل «انت طالق» او «انت حر» وهكذا، والمدعى في المقام الانشائية بهذا المعنى اي انشاء اليقين تعبدًا، واعتبار المكلف على يقين من وضوئه كذلك، فهو ليس ايرادًا عليه، لانه عليه السلام يقول بذلك، وقد صرح في غير مورد ان استعمال الجملة الاسمية في مقام انشاء الطلب غير صحيح، واما استعمالها في انشاء المادة، فهو صحيح، الا انه في المقام استشكل، باعتبار ان المادة فيه وهي اليقين موجودة واقعا، فلا معنى لانشائها واعتبارها تعبدًا.

ومن هنا يظهر ان ما يرد على السيد الاستاذ عليه السلام هو ان المقصود من انشاء اليقين هو انشاؤه في ظرف الشك تعبدًا، والمفروض انه لا يقين فيه وجدانا، والمراد من انشائه في هذا الظرف هو التعبد بابقاء اليقين السابق فيه والجري عملا على طبقه.

والخلاصة، ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان اليقين في المقام حيث انه موجود فلا معنى لانشائه تعبدًا، مبني على ان يكون المراد من اليقين في الجملة المذكورة اليقين السابق كما هو الظاهر منها اذا كان مفادها الاخبار، واما اذا استعملت في مقام الانشاء، فيكون مفادها انشاء اليقين في ظرف الشك، واعتبار المكلف على يقين من وضوئه في هذا الظرف، والمفروض انه لا يقين فيه وجدانا،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣١.

فالشارع اعتبره تعبدًا، وهذا ممكن ثبوتًا من هذه الناحية، اي من ناحية البناء المذكور في هذه الجملة لا في اصل صحة استعمال الجملة الاسمية في انشاء المادة.

الى هنا قد تبين ان حمل هذه الجملة «فانه على يقين من وضوئه» على الانشاء امر ممكن ثبوتًا.

واما الفرض الثاني، فعلى تقدير امكان حمل الجملة المذكورة على الانشاء، فما هو المنشأ، وما هو القرينة على هذا الحمل؟

والجواب: اما المنشأ فيها هو ايجاد المادة اي اليقين تعبدًا واعتبارًا، وعلى هذا، فالجملة تدل على ان الشارع اعتبر الرجل الشاك متيقنًا بيقين تعبدي في ظرف البقاء وهو ظرف الشك.

و اما القرينة المبررة لهذا الحمل، فهي انها لو كانت بنفسها جزاءً للشرط، فلا بد من حملها على الانشاء، فان الجملة الخبرية لا تصلح ان تكون جزاءً للشرط، لان الجزاء مرتبط بالشرط في المقام، والشرط فيه عدم اليقين بالنوم مباشرة، او عدم قيام امارة قطعية عليه، والسؤال حينئذ عن وظيفة المكلف في هذه الحالة، ومن الواضح ان وظيفته فيها اما وجوب الوضوء عليه او عدم وجوبه، وعندئذ فلا معنى للاخبار عن انه على يقين من وضوئه، ضرورة انه غير مربوط بالشرط، هذا اضافة الى ان السائل كان يعلم بذلك باعتبار انه تكرر لما فرضه السائل في الفقرة الاولى بقوله: «الرجل ينام وهو على وضوء» الخ، وفي الفقرة الثانية: « فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال: لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بيّن»، وعلى هذا، فقوله ^(١): «فانه على يقين من وضوئه» ان كان اخبارًا، فهو تكرر لما سبق، ولا يتضمن معنى جديدًا، والتكرار حيث انه مستهجن عرفًا، فلا يمكن صدوره من المولى، فانه قرينة على حملها على الانشاء وكونها جزاءً للشرط المقدر.

فالنتيجة: ان حمل المحقق النائيني عليه السلام هذه الجملة على الانشاء انها هو بنكتة انه جزاء للشرط، ومع التحفظ على كونها اخباراً، فلا يمكن ان تكون جزاءً له، لعدم كونها مربوطة به، هذا.

ولكن قد تقدم ان جملة «فانه على يقين من وضوئه» علة للجزاء المقدر وهو عدم وجوب الوضوء، واما حملها على انها جزاء بنفسها للشرط، فهو بحاجة الى قرينة، والا فلا شبهة في ان الجملة ظاهرة في انها علة للجزاء، ورفع اليد عن هذا الظهور، وحملها على انها بنفسها جزاء بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، هذا.

وقد يقال كما قيل: ^(١) ان القرينة على هذا الحمل، وهو ظهور الجملة في فعلية اليقين المخبر عنه، وهذا لا ينسجم مع الاخبار عن اليقين الوجداني، ضرورة انه لا يقين وجداني فعلاً بالوضوء، وانما كان له يقين به سابقاً، وعندئذ فلا يمكن تطبيق قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» على اليقين في الجملة الاولى التي هي بمثابة الصغرى له، وحينئذ لا بد ان يراد من اليقين فيه نفس اليقين بالجملة الاولى وهو اليقين بالحدوث، ومعه لا يصح اسناد النقض اليه، ضرورة ان الشك في البقاء لا ينقض اليقين بالحدوث، ولا تنافي بينهما، لان اليقين بالحدوث موجود في النفس فعلاً، وكذلك الشك في البقاء، فلا معنى للنهي عن نقض اليقين بالحدوث بالشك في بقاءه.

والجواب: انه لا شبهة في ظهور روايات الاستصحاب في فعلية اليقين والشك معاً، مثلاً قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ابداً» ظاهر في فعلية كل من اليقين والشك، وهذا لا يمكن الا مع اضافة اليقين الى متعلقه في زمانه السابق وهو زمان

حدوثه، كما انه لا يمكن فرض الشك فعلا الا مع اضافته الى متعلقه في زمانه اللاحق وهو زمان بقاءه، فالنتيجة ان فعلية كل من اليقين والشك في المقام منوطة بلحاظ حيثية كل من الحدوث والبقاء، والا فلا يمكن فرض فعلية كليهما معا، وعلى هذا، فالمراد من النقض ليس نقضاً حقيقياً، فانه غير متصور، لانها متضادان فلا يجتمعان في شيء واحد، واما اذا كان احدهما متعلقاً بحدوث شيء والاخر ببقائه، فلا تنافي بينهما حتى يكون الشك ناقضاً له، فإذا لا محالة يكون المراد من النقض النقض العملي، بمعنى ان الشارع نهى عن نقض اليقين السابق في ظرف الشك عملاً، وعليه فمفاد قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ابداً» هو الزام المكلف الشاك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة بالجري العملي على طبقها وعدم رفع اليد عنها، فإذا صححة اسناد النقض بالشك الى اليقين انما هي بلحاظ العمل لا بلحاظ الاعتقاد الذهني.

فالنتيجة: ان المراد من اليقين في روايات الاستصحاب كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ابداً» هو اليقين السابق، والمراد من النقض النقض العملي لا الحقيقي، ومن هنا يظهر انه لا تعارض بين ظهور الجملة الاولى والاخبار عن اليقين الوجداني بالوضوء وهو اليقين بالحدوث، وظهور الجملة الثانية، وهي قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ابداً» في اليقين الفعلي، لان المراد منه اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث، باعتبار انه موجود في نفس المكلف فعلاً، فإذا لا تعارض ولا تنافي بينهما. وان شئت قلت: انه لا تنافي بين ظهور الجملة الاولى في الاخبار، وظهور اليقين بالوضوء فيها باليقين الوجداني وهو اليقين بالحدوث، وظهور الجملة الثانية في فعلية اليقين، اذ المراد منه اليقين السابق اي اليقين بالحدوث، فإذا لا موضوع لترجيح احدهما على الاخر بالاقوائية ونحوها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لو حمل اليقين في الجملة الاولى التي هي بمثابة الصغرى على اليقين التعبدي، فلا بد ان يراد من اليقين في الجملة الثانية التي هي بمثابة الكبرى اليقين التعبدي، فعندئذ يكون معناه لا تنقض ما هو حجة بالشك في حين ان عدم جواز نقضه بالشك هو المفروض في حجته، فعندئذ لا معنى للنهي عن نقضه بالشك فيكون اشبه بالقضية بشرط المحمول، بل لا معنى لفرض المولى شك المكلف يقيناً تعبداً اولاً، ثم يعبر عنه بالشك فان هذا نحو تهافت، ولا يمكن ان يراد من اليقين في الجملة الثانية اليقين الوجداني، اذ لا يمكن ان يكون المراد من الحد الاوسط في الصغرى اليقين التعبدي، وفي الكبرى اليقين الوجداني، لان وحدة الحد الاوسط في الصغرى والكبرى مقومة للقياس المركب منهما، وعلى هذا، فاذا كان المحمول في الجملة الاولى اليقين التعبدي والموضوع في الجملة الثانية اليقين الوجداني فلا تكون الجملة الثانية كبرى لها، بل على هذا تكون الجملتان بمعنى واحد وهو الجري العملي على طبق الحالة السابقة وعدم رفع اليد عنها، فإذا تكون الجملة الثانية تكراراً للجملة الاولى، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وهي ان المراد من اليقين في الجملة الاولى اذا كان اليقين التعبدي، فلا يمكن ان يراد من اليقين في الجملة الثانية اليقين الوجداني، لانه خلاف السياق، بل خلاف نص التركيب في تأليف القياس من الجملة الاولى والثانية، بل لا محالة يكون المراد منه في الجملة الثانية ايضاً اليقين التعبدي، ولا يلزم على هذا محذور القضية بشرط المحمول او التهافت، وذلك لان الشارع في الجملة الاولى حكم ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك تعبداً وإيجاده اعتباراً، واعتبار المكلف الشاك متيقناً باليقين السابق، وحكم الشارع بعدم نقض هذا اليقين التعبدي بالشك الناشئ من جهة اخرى، لا ان الشارع جعل شك المكلف في ظرف البقاء يقيناً تعبداً ثم نهى عن

نقضه بنفس شكه، وهذا معناه ان المولى نهى عن نقض شكه بشكه، وهذا كما ترى، لان الشارع لم يعتبر شكه في البقاء يقيناً تعبداً وجعلاً حتى يقال: ان لازم ذلك لزوم التهافت، بل الشارع حكم ببقاء اليقين السابق تعبداً في ظرف الشك وجعل المكلف متيقناً اعتباراً وتعبداً بلحاظ يقينه السابق، ومعنى ذلك الغاء شكه وعدم ترتيب الاثر عليه.

وان شئت قلت: ان شك المكلف الحاصل له بالبقاء من هنا وهناك لا يكون ناقضاً لحكم الشارع بانه متيقن بيقينه السابق فعلاً وتعبداً، فإذا اختلفت حيثية اعتباره متيقناً عن حيثية كونه شاكاً فلا يلزم محذور التهافت او القضية بشرط المحمول، لان يقينه التعبدى بالبقاء بحكم الشارع من جهة يقينه الوجداني بالحدوث لا مطلقاً، وشكه في البقاء انما هو من جهات اخرى.

هذا اضافة الى ان المراد من النقض ليس النقض بمعناه الحقيقي، ضرورة انه غير معقول، بل المراد منه النقض العملي يعني جري المكلف الشاك بالعمل على طبق الحالة السابقة، وعلى هذا فمعنى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تنقض اليقين بالشك» هو وجوب العمل على طبق الحالة السابقة والغاء الشك وعدم الاعتناء به، وهذا ينسجم مع كون اليقين فيه تعبدياً، لان معناه وجوب العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك وعدم الاعتناء به، وليس معناه نقض ما هو حجة وهو الشك بالشك حتى يقال: انه تهافت، بل معناه النقض العملي يعني على المكلف العمل بالحالة السابقة وعدم رفع اليد عنها، فإذا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تنقض اليقين بالشك» كناية عن وجوب العمل بالحالة السابقة، ومن الواضح انه لا فرق بين ان يكون المراد من اليقين فيه اليقين الوجداني او اليقين التعبدى، وحينئذ فلا موضوع لمحذور التهافت. الى هنا قد تبين ان حمل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فانه على يقين من وضوئه» على الانشاء

وان كان لا مانع منه من ناحية تطبيق الجملة الثانية عليه وهي قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك ابدًا» الا انه حيث كان على خلاف ظهور الجملة في الإخبار، فإذا رفع اليد عن ظهورها في الإخبار وحملها على الانشاء بحاجة الى قرينة ولا قرينة على ذلك لامن الداخل ولا من الخارج.

واما الرأي الثاني: وهو ان الجزاء قوله ﷺ: «ولا تنقض اليقين بالشك ابدًا» واما قوله ﷺ: «فانه على يقين من وضوئه» مقدمة للجزاء فهو رأي ضعيف جدا، ضرورة انه لو كان جزاء فلا يمكن الفصل بينه وبين الشرط بكلمة (واو)، لان الجزاء معلول للشرط ومترتب عليه فلا يعقل الفصل بينهما، هذا.

قد يقال كما قيل: ان الجزاء هو نفس قوله ﷺ: «فانه على يقين من وضوئه».

وناقش فيه المحقق الخراساني رحمته الله (١) بان الجزاء لابد ان يكون مرتبطاً بالشرط وكونه على يقين من وضوئه غير مرتبط بعدم استيقانه بالنوم، هذا.

واورد عليه المحقق الاصفهاني رحمته الله (٢)، بان الربط بينهما انما هو من جهة ملازمة

اليقين بالوضوء، لعدم اليقين بالنوم وترتبه عليه.

وفيه، انه ان اريد باليقين بالوضوء اليقين بحدوثه، فيرد عليه انه لا ملازمة بين مجرد اليقين بالحدوث وبين عدم اليقين بالنوم، فان اليقين بالحدوث اذا حدث فهو ثابت في نفسه ولم يزل سواء اشك في النوم بعد ذلك ام تيقن به، اوفقل: انه لا ملازمة بين اليقين بالحدوث وعدم اليقين بالنوم، لانه اذا حدث فهو ثابت في نفسه ولا ينعدم عن نفس الانسان وان تيقن بالنوم بعد ذلك بقاءً، وان اريد به اليقين

(١) كفاية الاصول ص ٤٤١.

(٢) نهاية الدراية ج ٣ ص ٤٣.

الفعلي وهو اليقين بالوضوء بقاءً فهو غير موجود، الا ان يراد من اليقين اليقين التعبدي، لان الجملة اذا كانت جزاء فهي بطبيعة الحال انشائية فالمنشأ حينئذ هو اليقين تعبدًا في ظرف الشك في البقاء، وحينئذ فالارتباط بين الجزاء والشرط موجود وهو الملازمة بين اليقين التعبدي بالوضوء وعدم اليقين كذلك بالنوم، ولكن تقدم انه لا يمكن حمل استصحاب عدم تحقق النوم على استصحاب بقاء الوضوء، هذا اضافة الى ان دلالة الصحيحة على جريان استصحاب بقاء الوضوء قرينة على عدم حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي اذا كانا متوافقين.

الامر الثاني: ان شيخنا الانصاري رحمته الله قد ذكر ان دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقاً مبنية على ان مفاد جملة «لا تنقض اليقين بالشك» عموم السلب، واما لو كان مفادها سلب العموم، فلا تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، ثم استظهر ان مفادها عموم السلب.

وفيه: ان هذا الاستظهار لاموضوع له، لان دوران الامر بين عموم السلب وسلب العموم انما هو فيما اذا ورد النفي على العام الوضعي، واما اذا كان وارداً على المطلق، فلا يحتمل ان يكون المراد منه سلب العموم، لان السلب متوجه فيه الى ذات المطلق لا الى اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة، فانه مدلول تصديقي وليس بتصوري، ولهذا لا يؤخذ في المدلول الوضعي لمدخول السلب حتى يكون النفي سلباً للاطلاق.

وحيث ان النفي في قوله لا تنقض اليقين بالشك «لا تنقض اليقين بالشك» وارد على ذات المطلق اي مدلول مدخوله الوضعي فلا يمكن ان يكون سلباً للعموم، بل يتعين فيه عموم

السلب، لان العموم مدلول تصديقي له مستفاد من مقدمات الحكمة ويكون في طول مدلوله الوضعي الذي هو مدخول النفي، فالنتيجة ان احتمال ان المراد من قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك» سلب العموم غير محتمل بل غير ممكن عرفاً، لان النفي حيث لم يرد على العموم فيه فلا يحتمل ذلك، هذا تمام الكلام في الصحيحة الاولى.

الصحيحة الثانية: وهي صحيحة زرارة الواردة في الصلاة» قال: قلت: اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمتُ اثره الى ان اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة، ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت، ثم اني ذكرت بعد ذلك، قال ﷺ: تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فإني لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال ﷺ: تغسله وتعيد، قلت: فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه، قال ﷺ: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذاك، قال ﷺ: لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً، قلت: فإني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله، قال ﷺ: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل عليّ ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه، قال ﷺ: لا ولكنك إنما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة، قال ﷺ: تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لانك لاتدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان

تنقض اليقين بالشك^(١) تتضمن هذه الصحيحة صوراً من الأسئلة والاجوبة.

الصورة الاولى: ما اذا صلى المكلف في ثوب نجس نسياناً، فما هو حكم صلاته، فاجاب الامام عليه السلام ببطلان صلاته ووجوب اعادتها من جديد وتطهير الثوب، وقد ورد ذلك في روايات اخرى ايضا وافتى الفقهاء على طبقها.

الصورة الثانية: ما اذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة بعض اطراف ثوبه ولم يتمكن من تشخيص موضعها بالفحص ثم صلى وبعد الصلاة وجد النجاسة في موضعها وسأل زرارة عن حكم ذلك، فاجاب الامام عليه السلام ببطلان الصلاة ووجوب اعادتها من جديد وغسل الثوب، هذا.

و حيث انه لم يفرض في هذه الفقرة من الصحيحة ان المكلف دخل في الصلاة ناسياً لنجاسة ثوبه رغم انه اذا علم بنجاسته ومانعيتها عن الصلاة، فلا يمكن له ان يدخل فيها بقصد الامتثال، فإذا لا محالة يكون لدخوله فيها مبرر وهو احد امور:
الاول: انه نسي نجاسة ثوبه ودخل في الصلاة ثم وجدها، فصلاته محكومة بالبطلان.

الثاني: انه بعد الفحص تيقن بعدم اصابة النجاسة ثوبه، ثم بعد الصلاة وجدها، فالحكم في هذا الفرض ايضا ببطلان الصلاة ووجوب اعادتها وغسل الثوب.

الثالث: انه بعد الفحص حصل له الشك في الاصابة، ولهذا دخل في الصلاة وصلى ثم بعد الصلاة وجدها، وحينئذ فمقتضى القاعدة صحة الصلاة، لان الشك المذكور شكاً سارياً يسري الى متعلق اليقين، وعندئذ فيشك في بقاء ثوبه على

(١) الوسائل ج٣- ب ٣٧ و ٤١ و ٤٤ من ابواب النجاسات ح ١.

الطهارة فلا مانع من استصحاب بقاءه عليها، فإذا صلى المكلف في ثوب محكوم بالطهارة بالاستصحاب، واما نجاسته فهي مجهولة ولا يعلم بها، ولهذا لا تكون مانعة عن الصلاة، لان المانع انما هو النجاسة بوجودها العلمي لا الواقعي، هذه هي محتملات هذه الفقرة ثبوتاً.

و اما اثباتاً، فالفقرة ظاهرة في الاحتمال الاول، لان قوله ﷺ فيها: «فلم اقدر» ظاهر في ان النجاسة لا تزال موجودة في الثوب، ولكنه لم يجدها بالفحص والطلب، ولا يدل على زوال العلم بالنجاسة بالفحص وعدم وجدانها في الثوب، ثم بعد الصلاة وجدها.

فالنتيجة: ان الاحتمال الثاني غير محتمل من قوله ﷺ: «فلم اقدر»، واما الاحتمال الثالث، فهو وان كان محتملاً، الا انه غير ظاهر فيه، بل هو ظاهر في الاحتمال الاول.

الصورة الثالثة: ما اذا علم المكلف اجمالاً باصابة النجاسة احد اطراف ثوبه، وفي مثل ذلك اوجب الامام ﷺ غسل الطرف الذي يرى المكلف انها اصابته، وفي هذه الصورة اشارة الى عدم الفرق بين العلم الاجمالي بالاصابة والعلم التفصيلي بها. الصورة الرابعة: اذا شك في الاصابة، فلا يجب عليه الفحص، وفيها اشارة الى ان الفحص غير واجب في الشبهة الموضوعية.

ثم ان هذه الصور الاربع خارجة عن محل الكلام في هذه الصحيحة، وهو الاستصحاب وغير مرتبطة به، لانها انما تضمنت بيان مسائل اخرى كما اشرنا اليها.

بقي فيها صورتان مرتبطتان بمسألة الاستصحاب..

الصورة الاولى: اذا ظن المكلف باصابة النجاسة في ثوبه ثم فحص ولم ير

النجاسة فيه، فصلّى فوجدها، فما هو حكم صلاته فيه؟ فاجاب الامام عليه السلام تغسله ولا تعيد، وعلل ذلك بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك».

الصورة الثانية: «قلت: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة؟ قال عليه السلام تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه، ثم رأيته، وان لم تشك، ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لاتدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ومحل الشاهد هاتان صورتان في هذه الصحيحة.

اما الكلام في الصورة الاولى، ففيها احتمالات:

الاحتمال الاول: انه لا يحصل للمكلف اليقين بعدم الاصابة من الفحص والنظر، بل ظل على حاله من الظن بالاصابة، ثم دخل في الصلاة، وبعد الصلاة وجدها، وحصل له اليقين بانها هي النجاسة المظنونة، وان ظنه بالاصابة كان مطابقاً للواقع.

الاحتمال الثاني: ما اذا لم يحصل له اليقين بعدم الاصابة من النظر والفحص، ولكنه بعد الصلاة وجد النجاسة، واحتمل انها نجاسة اخرى غير النجاسة المظنونة، كما يحتمل انها هي النجاسة المظنونة.

الاحتمال الثالث: ما اذا حصل له اليقين بعدم الاصابة بعد الفحص والنظر وصلى، وبعد الصلاة وجدها في ثوبه، ولكنه احتمل انها نجاسة اخرى طارئة عليه بعد الصلاة او في اثائها، كما كان يحتمل انها هي النجاسة المظنونة.

الاحتمال الرابع: نفس هذا الاحتمال، ولكنه بعد الصلاة وجدها، وعلم انها هي نفس النجاسة المظنونة.

ثم ان تمام هذه الاحتمالات تنسجم مع قاعدة الاستصحاب الا الاحتمال الرابع.

بيان ذلك:

اما الاحتمال الاول، فحيث انه ليس فيه الا الظن بالاصابة، فهو لا يكون مانعا عن جريان الاستصحاب، على اساس ان المراد من الشك الماخوذ في موضوع الاستصحاب الشك بمعناه اللغوي والعرفي، بمعنى عدم العلم الشامل للظن والشك المتساوي الطرفين والاحتمال المرجوح جميعاً، ومن هنا لاشبهة في جريان الاستصحاب سواء اكان بقاء الحالة السابقة مظنوناً أم مشكوكاً أم مرجوحاً، وعلى هذا، فيكون هذا الاحتمال من مصاديق قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك».

والخلاصة ان هذه الكبرى تنطبق على هذا الاحتمال بلحاظ حال الصلاة وما قبلها، لتوفر موضوعها في المكلف في هاتين الحالتين وان زال عنه بعد الصلاة.

و اما الاحتمال الثاني، فهو ايضا كذلك، لانه مصداق لتلك الكبرى، باعتبار انه شاك في بقاء طهارة ثوبه من حين الظن بالاصابة الى ما بعد الفراغ من الصلاة، بل هذا الاحتمال يختلف عن الاحتمال الاول، حيث انه لا يعلم فيه بان صلاته قد وقعت في النجاسة، لاحتمال ان النجاسة التي وجدها بعد الصلاة نجاسة طارئة على المكلف اثناء الصلاة او بعدها، بينما في الاحتمال الاول يعلم بانها وقعت في النجاسة، وعلى كلا التقديرين، فالكبرى تنطبق على كلا الاحتمالين، بلافرق بينهما من هذه الناحية.

واما الاحتمال الثالث، هو ما اذا حصل له العلم بعدم الاصابة من الفحص والنظر، ثم دخل في الصلاة، وبعد الانتهاء منها وجد النجاسة في ثوبه، واحتمل انها

نجاسة طارئة على الثوب بعد الصلاة او في اثنائها، كما كان يحتمل انها هي النجاسة المظنونة قبل الصلاة، فإذا زال اليقين بعدم الاصابة الحاصل من الفحص والنظر، وشك في بقاء طهارة ثوبه قبل ظن الاصابة الى بعد الفراغ من الصلاة، وعليه، فيكون هذا الاحتمال مشمولاً لكبرى قاعدة الاستصحاب.

واما الاحتمال الرابع، فهو ليس من مصاديق تلك الكبرى، لان السائل بعد الظن بالاصابة كان يحصل له العلم بعدمها من جهة الفحص والنظر، وقد دخل في الصلاة، وهو متيقن بطهارة ثوبه وعدم اصابة النجاسة له، وبعد الصلاة وجدها فيه، وعلم بانها هي النجاسة المظنونة، وكان علمه بعدم الاصابة الحاصل من الفحص والنظر غير مطابق للواقع، ولا يحتمل انها نجاسة طارئة عليه بعد الصلاة او في اثنائها، وعلى هذا، فلا شك له في بقاء طهارة ثوبه لاقبل الصلاة ولا بعدها، اما قبل الصلاة، فلانه كان يعلم بعدم الاصابة بالفحص والنظر، ومعناه انه كان متيقناً بطهارة ثوبه ودخل في الصلاة مع اليقين بطهارته، واما بعد الصلاة، فقد وجد النجاسة في ثوبه وعلم بها، فإذا لا يكون المكلف شاكاً في بقاء طهارة ثوبه اثناء الصلاة حتى يكون مشمولاً لقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك».

فالنتيجة، ان هذه الكبرى تنطبق على الاحتمالات الثلاثة الاولى، ولا تنطبق على المحتمل الرابع، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى ان هذه الكبرى، هل هي ظاهرة عرفاً في الاحتمال الاول او الثاني او الثالث؟.

والجواب ان فيه وجوها:

الوجه الاول: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام ^(١) من انها ظاهرة في الاحتمال الثالث، وقد افاد في وجه ذلك، ان قول السائل بعد الصلاة: «فرأيت فيه» لا يكون ظاهراً عرفاً في ان المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة، فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة بعد الصلاة او في اثنائها، وارادة كون المرئي خصوص النجاسة المظنونة السابقة بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، والا فهو مجمل ولا ظهور له في شيء من الاحتمالين عرفاً، نعم لو جعل مفعول قوله عليه السلام «فرأيت فيه» ضميراً يرجع الى النجاسة المعهودة سابقاً بان قال السائل: «فرأيتها فيه»، كان ظاهراً عرفاً في ان المرئي خصوص النجاسة المظنونة السابقة، وعليه، فلا موضوع للاستصحاب لابلحاط حال الصلاة، ولا بلحاط ما بعدها، اما على الاول، فلان المصلي كان متيقناً بعدم اصابة النجاسة ثوبه الحاصل من الفحص والنظر بعد ظن الاصابة، واما على الثاني، فلانه بعد الصلاة رأى النجاسة المظنونة في ثوبه، فلا شك في بقاء الطهارة لاحال الصلاة ولا بعدها، نعم لو لم يحصل العلم له بالنجاسة من الفحص والنظر، بل ظل السائل على الظن بالاصابة، فلا مانع من استصحاب بقاء طهارة ثوبه الى زمن العلم بالنجاسة وهو بعد الاتيان بالصلاة، وحينئذ فصلاته كانت مع الطهارة المستصحة، ولكن حيث لم يجعل السائل مفعول قوله: «فرأيت» ضميراً راجعاً الى النجاسة المظنونة السابقة، فلا يدل على ان المرئي هو النجاسة السابقة.

واما قول السائل: «فنظرت ولم أر فيه شيئاً» لا يبعد ان يكون تعبيراً عرفياً عن حصول اليقين بعدم الاصابة، فالنتيجة ان مفردات السؤال ظاهرة عرفاً في الوجه

الثالث، وقول الامام عليه السلام في الجملة المذكورة، وهي جملة الكبرى منطبق عليه بلحاظ بعد الصلاة، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان قوله السائل: «فرأيت فيه» وان كان في نفسه غير ظاهر في ان المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة بعد الصلاة او في اثنائها، الا ان هناك قرائن تدل على ان المراد منه النجاسة المظنونة السابقة.

القرينة الاولى: ان قول السائل: «فرأيت فيه» لما كان مسبوقاً بقوله: «اني ظننت انه اصاب ثوبي فنظرت ولم أر فيه شيئاً»، اي لم أر النجاسة المظنونة في الثوب ثم صليت فأريت فيه، كان ظاهراً عرفاً في ان المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة من جهة الظهور السياقي، حيث ان وقوعه في سياق قوله: «لم أر فيه شيئاً» منشأً لظهوره في ان المرئي بعد الصلاة النجاسة المظنونة السابقة هذا نظير قولنا: «اني ظننت ان الدم مثلاً اصاب ثوبي، فنظرت ولم أر فيه ثم صليت فأريت فيه» فانه لا يشك في ظهوره عرفاً في ان المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة وهو الدم، واحتمال انه نجاسة جديدة مجرد احتمال لا اثر له في مقابل الظهور.

القرينة الثانية: ان هذه الجملة المتضمنة للسؤال حيث انها كانت في سياق الجملتين الاوليين، فالظاهر منها عرفاً ان السؤال فيها عن حكم الصلاة الواقعة في النجس الذي كان مظنوناً وجوده قبل الصلاة، ومنشأً هذا الظهور هو ان السؤال في الجملة الاولى عن حكم الصلاة الواقعة في الثوب المنسية نجاسته، وفي الجملة الثانية عن حكم الصلاة الواقعة في الثوب المعلومه نجاسته اجمالاً، وفي هذه الجملة عن حكم الصلاة الواقعة في الثوب المظنون نجاسته، ثم بعد الصلاة علم بها، يعني تبدل ظنه بالعلم بها، ووقوع هذه الجملة في سياق الجملتين الاوليين قرينة عرفاً على ان

السائل اراد بقوله: «فرأيت فيه» رؤية النجاسة المظنونة السابقة، وسأل عن حكم الصلاة فيها، ودعوى: ان الوارد في الجملة الثانية قوله ﷺ: «فوجدته» فانه ظاهر في وجدان نفس النجاسة السابقة، واما في هذه الجملة، فغير السائل التعبير وقال: «فرأيت فيه» ولم يقل فرايته فيه، وهذا التعبير لا يدل على ان المرئي هو نفس النجاسة المظنونة السابقة، مدفوعة: اولاً: بانه لا يبعد ظهور هذا التعبير ايضاً في ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة وان لم يكن في الظهور كتعبير فوجدته وفرايته فيه. وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه غير ظاهر فيه في نفسه، الا ان دلالة عليه انها هي بضميمة القرائن الخارجية.

القرينة الثالثة: ان استغراب زرارة وتعجبه من حكم الامام ﷺ بصحة الصلاة في هذه الفقرة وعدم وجوب اعادتها قرينة عرفاً على ان المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة ووقوع الصلاة فيها، فان حكم الامام ﷺ ببطالان الصلاة الواقعة في النجاسة المنسية في الفقرة الاولى، وفي النجاسة المعلومة بالاجمال في الفقرة الثانية، وبصحة الصلاة الواقعة في النجاسة المظنونة في هذه الفقرة سبب لاستغراب زرارة وتعجبه، ولهذا سأل بقوله: «قلت لم ذلك» فلو كان المرئي النجاسة الطارئة بعد الصلاة اوفي اثنائها ولم يكن وقوعها في النجس معلوماً، فلا يكون حكم الامام ﷺ بصحتها وعدم وجوب اعادتها سبباً لاستغرابه وتعجبه، والخلاصة ان سبب استغراب زرارة هو حكم الامام ﷺ ببطالان الصلاة الواقعة في النجس في الفقرتين الاولتين، وبصحتها في الفقرة الثالثة مع انها واقعة في النجس في هذه الفقرة ايضاً، والا فلا موجب للاستغراب والتعجب.

ودعوى: انه لا يبعد ان يكون استغراب زرارة بلحاظ ان ذهنه مشوب بان المسوغ للصلاة مع احتمال اصابة النجاسة ثوب المصلي هو الظن بعد الاصابة

الحاصل من الفحص والنظر، وحيث ان هذا الظن يزول بوجدان النجاسة بعد الصلاة فيكون مترقباً بان يحكم الامام عليه السلام ببطلان الصلاة ووجوب اعاتها، فإذا حكمه عليه السلام بصحتها وعدم وجوب اعاتها سبب لاستغرابه، لانه كان على خلاف ما هو المرتكز في ذهنه وهو الحكم بالبطلان.

مدفوعة: اما اولاً، فلان المفروض في الرواية هو ظن زراة باصابة النجاسة لا احتمالها، ولا قرينة فيها على انه حصل للمصلي الظن بعدم الاصابة من الفحص والنظر وزوال الظن بالاصابة.

وثانياً: ان الاصل الاولي عدم حجية الظن لدى العرف والعقلاء، فلا يمكن ان يكون المرتكز في ذهن زراة ومخيلته ان المسوغ للدخول في الصلاة هو الظن بعدم الاصابة، فاذا زال هذا الظن من المصلي بعد الصلاة من جهة انه رأى النجاسة في ثوبه بعدها وظن انها هي نفس النجاسة السابقة، كان زراة متوقفاً بان يحكم الامام عليه السلام ببطلان الصلاة ووجوب اعاتها، وحيث انه عليه السلام حكم بصحتها وعدم وجوب اعاتها استغرب زراة، فالنتيجة انه لا يمكن ان يكون سبب استغراب زراة هو حجية الظن عنده، بل سبب استغرابه هو ما تقدم من ان زراة يفهم من حكم الامام عليه السلام ببطلان الصلاة في الفرضين الاولين ان ملاك البطلان وقوع الصلاة في النجس، ولهذا استغرب عن حكم الامام عليه السلام بصحة الصلاة، وعدم وجوب اعاتها في الفرض الثالث، مع انها واقعة في النجس في هذا الفرض ايضا.

الى هنا قد تبين ان قول زراة: «فرأيت فيه» يدل بواسطة القرائن الخارجية على ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة المظنونة.

الوجه الثاني: ان قوله عليه السلام: «فرأيت فيه» في هذه الجملة لا يكون ظاهراً في ان المرئي نفس النجاسة المظنونة السابقة، ولا ظاهراً في ان المرئي النجاسة الطارئة في

اثناء الصلاة او بعدها، فيكون مجملًا.

ولكن تقدم انه من جهة اقترانه بالقرائن العرفية يكون ظاهرًا في ان المرئي هو نفس النجاسة المظنونة السابقة لا انه مجمل.

الوجه الثالث: انه ظاهر في ان المرئي هو نفس النجاسة المظنونة السابقة، وقد سبق ان هذا الوجه هو الصحيح.

وان شئت قلت: ان هذه الجملة تنقسم الى مقطعين:

المقطع الاول، قول زرارة: « فنظرت ولم أر فيه شيئاً ».

المقطع الثاني، قوله: « ثم صليت فرأيت فيه ».

اما المقطع الاول، فهو غير ظاهر عرفاً في حصول اليقين بعدم الاصابة من النظر، لانه ليس تعبيراً عرفياً عن ذلك، بل هو تعبير عرفي عن عدم رؤية النجس في الثوب، وعدم الرؤية لا يدل على عدم وجود المرئي في الواقع، اذ ملازمة بين عدم الرؤية وعدم الوجود.

واما المقطع الثاني، فقد تقدم انه ظاهر عرفاً في ان المرئي هو نفس النجاسة المظنونة السابقة لاسيما بضميمة القرائن السياقية المتقدمة.

وعلى هذا، فهذه الجملة بمقطعيها الاول ظاهرة عرفاً في عدم حصول اليقين بعدم الاصابة، وبمقطعيها الثاني ظاهرة في ان المرئي هو نفس النجاسة المظنونة السابقة، وعلى ضوء ذلك، فظرف الاستصحاب حال الصلاة اي بلحاظ ظن المكلف باصابة النجاسة ثوبه قبل ان يصلي واستمرار ذلك الى ان صلى، ثم بعد الصلاة رأى في ثوبه نفس النجاسة المظنونة، ولا يمكن ان يكون هذا الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة، لانه يتقن بالنجاسة بعدها، فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك، ولهذا لا بد ان يكون هذا الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، ومن الواضح

ان قوله ﷺ: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» انما ينطبق على الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، ولا ينطبق بلحاظ ما بعدها، اذ بهذا اللحاظ يكون من نقض اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة، واما بلحاظ حال الصلاة، فاركان الاستصحاب تامة، وهي اليقين بالطهارة والشك في بقائها، لان المكلف كان متيقناً بطهارة ثوبه قبل الظن بالاصابة، ثم الظن بها وشك في بقاء طهارته، فيكون مشمولاً لقوله ﷺ: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» والاثر مترتب عليه وهو صحة الصلاة، وهذا لا ينطبق على قاعدة اليقين، لعدم تمامية اركانها، لان تماميتها منوطة بافتراض امور:

الاول، حصول اليقين بعدم الاصابة واستمرار هذا اليقين الى ما بعد الاتيان بالصلاة.

الثاني، ان لا يكون قول زرارة «فرأيت فيه» ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة، فكما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة، وهذا الشك شك ساري الى متعلق اليقين بعدم الاصابة.

الثالث، ان لا يوجد اليقين فيها بالفعل في افق النفس، لانه زال بالشك الذي سرى الى متعلقه، فاذا توفرت هذه الامور، فاركان القاعدة تامة، ولكن تقدم عدم تمامية شيء منها. اما الامر الاول، فلان الفحص والنظر لا يدل على اليقين بعدم الاصابة كما مر.

واما الامر الثاني، فلما عرفت من ان قول زرارة: «فرأيت فيه» ظاهر في ان المرئي هو نفس النجاسة المظنونة السابقة.

واما الامر الثالث، فلان قوله ﷺ: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ظاهر في ان اليقين موجود في افق النفس، وكذلك الشك، غاية الامر ان

متعلق الاول حدوث الشيء، ومتعلق الثاني بقاءه، ولهذا لاموضوع للقاعدة في المقام.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن حمل قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت الخ» على قاعدة اليقين، لعدم توفر اركانها وملاكاتهما في المقام.

وبعد ذلك يقع الكلام في مقامين:

الاول: ان جملة قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»، هل يدل على حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة أو لابد من الاقتصار على موردها؟

الثاني: انه على ضوء الاحتمال الاول، فالسائل كان يعلم بان صلاته وقعت في النجس، وعلى ضوء الاحتمال الثاني والثالث لا يعلم بوقوعها فيه.

اما الكلام في المقام الاول: فلاشبهة في ان هذه الجملة تدل على حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة، وهي اظهر واصرح من الصحيحة الاولى، لصراحته في التعليل والتعبير عن قاعدة الاستصحاب، واحتمال اختصاصها بموردتها غير محتمل.

ثم ان اظهرية هذه الصحيحة من الصحيحة الاولى في الدلالة على قاعدة الاستصحاب مطلقاً من جهة توفر عدة نكات ارتكازية عرفية فيها دونها.

الاولى: ان الامام عليه السلام في هذه الصحيحة قد علل جريان الاستصحاب بالصراحة بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»، ومن الواضح انه لا يمكن ان يكون هذا التعليل جزافاً وبدون نكته، والا لكان لغواً، وهو لا يمكن، فإذا لا محالة يكون مبنياً على نكته تبرر هذا التعليل، والنكته التي تبرره هي ان العلة نفس اليقين، ولا خصوصية لمعلقه،

والا كان ينبغي ان يقول الامام عليه السلام: «كنت على يقين من طهارتك الخ» فلاحاجة الى التعليل، فإذا لا محالة يكون في التعليل عناية زائدة.

فالنتيجة ان هذه الصحيحة بمقتضى التعليل فيها تدل بوضوح على حجية الاستصحاب مطلقاً.

الثانية: ان قوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» يدل بوضوح على عموم حجية الاستصحاب وعدم اختصاصها بمورد دون مورد اخر وبياب دون باب اخر وهكذا، وذلك لان معنى كلمة ينبغي تارة يكون تكليفاً، كقولنا: لاينبغي لك ان تزور الفلاني يوم الخميس مثلاً، واخرى يكون معنى هذه الكلمة وضعياً كحجية الاستصحاب، فعلى الاول لاتدل هذه الكلمة على الالتزام، وعلى الثاني تدل عليه، بمعنى ان العمل بالحالة السابقة وظيفه شرعية، ولايجوز له تركها، فاذا كان العمل بها وظيفه شرعية، فبطبيعة الحال لا يختص بمورد دون اخر وبمسألة دون اخرى، وهكذا.

والخلاصة ان جملة: «فليس ينبغي» في المقام تدل على ان وظيفة المكلف هي الجري العملي على طبق الحالة السابقة، وعدم نقض اليقين عملاً فيها بالشك، فاذا دلت على ذلك، فمقتضى اطلاقها العموم والتقييد بحاجة الى دليل، وورودها في باب الطهارة لا يكون دليلاً على ذلك، لانه كان مورد السؤال، واما جواب الامام عليه السلام، فهو بيان لو وظيفة المكلف بنحو الكبرى الكلية ومورد السؤال من احد مصاديقها.

الثالثة: ان اسناد النقض الى اليقين ظاهر عرفاً في انه مستند الى طبيعي اليقين بدون دخل لمتعلقه فيه، لانه المتفاهم العرفي منه بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لاشبهة في دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة.

واما الكلام في المقام الثاني: فيقع في اتجاهين:

الاتجاه الاول: مبني على ان قول زرارة: «فرأيت فيه» لا يكون ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، فكما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة، فإذا يجري الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة ومابعدھا، لان المكلف في كلتا الحالتين شاك في بقاء طهارة ثوبه، ومعه لا مانع من التمسك بقاعدة الاستصحاب.

الاتجاه الثاني: مبني على ان قول زرارة: «فرأيت فيه» ظاهر في ان المرئي نفس النجاسة السابقة، وقد تقدم ان هذا الاتجاه هو الاظهر.

اما على ضوء الاتجاه الاول، فارتباط جواب الامام عليه السلام بالسؤال واضح، فان زرارة سأل لم لاتعيد الصلاة، فاجاب الامام عليه السلام بقوله: «لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت الخ»، وهذا الجواب يدل على ان السائل حيث لايعلم بوقوع صلاته في النجس، فوظيفته العمل على طبق الحالة السابقة وعدم نقض اليقين بالشك.

فالنتيجة ان الارتباط على ضوء هذا الاتجاه واضح.

واما على ضوء الاتجاه الثاني، فالظاهر ان جواب الامام عليه السلام لايرتبط بسؤال زرارة، فانه سأل عن سبب عدم وجوب الاعداء، والامام اجاب بان الاعداء من نقض اليقين بالشك، مع انها في هذا الفرض من نقض اليقين باليقين بالنجاسة، لان السائل بعد الصلاة تيقن بوقوع صلاته في النجس، فإذا وجوب الاعداء مستند الى اليقين به.

والخلاصة، ان زرارة سأل عن سبب صحة الصلاة في هذه الصورة وعدم وجوب اعادتها، مع انها وقعت في النجس جزماً، وجواب الامام عليه السلام بان الاعداد من نقض اليقين بالشك لا يرتبط بهذا السؤال اصلاً، لان الاعداد لا تكون مستندة الى الشك حتى يعلل وجوبها بانه من نقض اليقين بالشك، بل هي مستندة الى اليقين بوقوعها في الثوب النجس، فوجوبها من نقض اليقين باليقين لا بالشك.

وقد اجيب عن هذه المشكلة بعدة وجوه:

الوجه الاول: ان مانعية النجاسة عن الصلاة انما هي بوجودها العلمي دون الواقعي، وعلى هذا، فحيث ان المصلي لا يعلم بنجاسة ثوبه حال الصلاة، فالمانع عنها غير موجود، فلذلك لا تجب اعادتها، وجواب الامام عليه السلام ناظر الى ان المانع عن الصلاة غير موجود اثنائها، ولهذا حكم بصحتها وعدم وجوب اعادتها.

وعلى الجملة، فجواب الامام عليه السلام بعدم نقض اليقين بالشك مرجعه الى انه لا اثر للشك في النجاسة، لان مانعيتها انما هي بوجودها العلمي لا مطلقاً.

وفيه: ان هذا الوجه لا ينسجم مع تعليل الامام عليه السلام عدم وجوب الاعداد بانك كنت على يقين من طهارتك، فان ظاهر هذا التعليل هو ان عدم وجوب الاعداد مستند الى استصحاب بقاء الطهارة لا الى عدم مانعية النجاسة بوجودها الواقعي.

الوجه الثاني^(١): ان التعليل في الجواب انما هو بلحاظ كبرى كلية التي هي مقدرة ومستترة هنا، وهي اجزاء الاثني بالمأمور به بالامر الظاهري عن الاثني بالمأمور به بالامر الواقعي، والتعليل في هذه الجملة انما يثبت الصغرى، وهي الطهارة الظاهرية بالاستصحاب، فاذا ثبتت الصغرى انطبقت عليها الكبرى، وهي اجزاء

امثال الامر الظاهري عن الامر الواقعي.

وفيه: ان هذا الجواب ايضا غير صحيح.

اما اولاً: فلان ظاهر الجواب هو ان عدم وجوب الاعداد مستند الى عدم جواز نقض اليقين بالشك، يعني الاستصحاب لا الى تلك الكبرى المقدرة هنا، لان استناده اليها بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً، فهو بحاجة الى لحاظ وتصور زائد، وهو تصور الكبرى المذكورة وتقديرها، واما اثباتاً، فهو بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، والفرض انه لا قرينة في البين لامن الداخل ولا من الخارج.

وثانياً: ان هذه الكبرى في نفسها غير ثابتة، لان مقتضى القاعدة عدم اجزاء الاثبات بالمأمور به بالامر الظاهري عن الاثبات بالمأمور به بالامر الواقعي، لان الاجزاء بحاجة الى دليل، وفي كل مورد دل دليل على الاجزاء فهو، والا فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء، وحيث انه لا دليل في المقام على الاجزاء، فمقتضى الاصل عدمه.

الوجه الثالث^(١): ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، وحيث ان الاستصحاب يثبت الطهارة الظاهرية للثوب المشكوك طهارته ونجاسته، فالصلاة فيه محكومة بالصحة واقعا، لان الشرط اعم من الطهارة الظاهرية والظاهرة الواقعية، وظهور الخلاف بعد الصلاة لا يضر بصحتها، ولا يكشف عن بطلانها، ولهذا لا يحكم بوجوب اعاتها بعد انكشاف الخلاف وكون الثوب نجسا، هذا.

وعلق السيد الاستاذ عليه السلام ^(٢) بان هذا الوجه يرجع الى الوجه الثاني وانها وجه

(١) كفاية الاصول

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٥٧.

واحد ولا فرق بينهما، لان اجزاء الامر الظاهري عن الامر الواقعي هو توسعة دائرة الواجب، وانه طبيعي الصلاة الجامع بين الصلاة المأمور بها بالامر الواقعي والصلاة المأمور بها بالامر الظاهري، ومعنى ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية هو ان الواجب طبيعي الصلاة الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاة مع الطهارة الظاهرية.

فالنتيجة: ان مآل كلا الوجهين الى وجه واحد، وهو سعة دائرة الواجب، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين عليه السلام ^(١) بانه فرق بين الوجهين، بتقريب ان معنى كون الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية هو توسعة دائرة الواجب وهو اعم من الصلاة المأمور بها بالامر الواقعي والصلاة المأمور بها بالامر الظاهري، لكون الصلاة مع الطهارة الظاهرية واجدة للملاك تماماً كالصلاة مع الطهارة الواقعية.

ومعنى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي ليس توسعة دائرة الواجب، بل معناه تضيق دائرة الوجوب وكون وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيداً بعدم الاتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية، باعتبار ان الصلاة مع الطهارة الظاهرية مفوتة للملاك ومانعة عن امكان تحصيل الملاك بعدها بالاتيان بصلاة اخرى مع الطهارة الواقعية، هذا.

وللنظر فيه مجال، اما اولاً: فلان معنى توسعة شرطية الطهارة من الخبث، وانها اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية هو ان الطهارة الظاهرية شرط واقعاً

وحقيقة كالطهارة الواقعية، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، اذ كما ان الصلاة مع الطهارة الواقعية صحيحة واقعاً ومشملة على الملاك التام كذلك الصلاة مع الطهارة الظاهرية، فانها صحيحة واقعاً ومشملة على الملاك التام، وعلى هذا، فدائرة الواجب متسعة، وهو الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاة مع الطهارة الظاهرية، وحينئذ فبطبيعة الحال دائرة الواجب على القول بالاجزاء ايضاً، وهو اعم من الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاة مع الطهارة الظاهرية ولاوجه لتقييد الوجوب في هذا الفرض.

وثانياً: ان ما ذكره عليه السلام من ان معنى الاجزاء هو تضيق دائرة الوجوب قابل للنقد ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً، فلا بد من افتراض ان استيفاء ملاك الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيد بعدم استيفاء ملاك الصلاة مع الطهارة الظاهرية، ومن الطبيعي ان هذا التقييد لا يمكن ان يكون لغواً وجزافاً وبلا نكتة تبرر هذا التقييد، وما يمكن ان يكون مبرراً له احد امرين:

الاول: ان تكون الصلاة مع الطهارة الظاهرية مشتملة على معظم مراتب ملاك الصلاة مع الطهارة الواقعية، فاذا اتى المكلف بالاولى فقد استوفى معظم ملاك الثانية، ولم يبق فيها الا مقدار قليل لا يكون بحد الالتزام، وهو لا يتطلب وجوبها، ولهذا سقط وجوبها بالاتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية.

الثاني: ان ملاك الصلاة مع الطهارة الظاهرية مضاد مع ملاك الصلاة مع الطهارة الواقعية، فمع استيفاء الاول لا يمكن استيفاء الثاني، مع انه بحد الالتزام، ويقتضي وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية، ولكن المضادة بينهما مانعة عن استيفائه، فإذا لا محالة يكون وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيد بعدم الاتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية، هذا.

ولكن كلا الامرين غير صحيح.

اما الامر الاول، فلان لازم ذلك هو ان يكون الواجب الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاة مع الطهارة الظاهرية، غاية الامر ان الاولى افضل من الثانية كالصلاة في اول الوقت بالنسبة الى الصلاة في اخر الوقت، باعتبار ان المقدار الزائد من الملاك المترتب على الصلاة مع الطهارة الواقعية لا يكون بحد الالتزام، ولهذا يجوز تركه بترك الصلاة مع الطهارة الواقعية والاكتفاء بالاتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية، كما ان المكلف مخير بين الاتيان بالصلاة في اول الوقت او في الجماعة، والاتيان بها في اخر الوقت او الفرادى رغم انه لاشبهة في ان ملاك الصلاة في اول الوقت اهم بكثير من ملاك الصلاة في اخر الوقت.

نعم، لو كان الملاك المترتب على الصلاة مع الطهارة الواقعية اهم بدرجة لايجوز تفويته، فعندئذ وان كان يتعين وجوبها، ولايجوز الاكتفاء بالاتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية مع التمكن منها، وعلى هذا، فلا يكون وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيد بعدم الاتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية، بل وجوبها مطلق، ولا بد من الاتيان بها سواء اتى بالصلاة مع الطهارة الظاهرية ام لا.

والخلاصة، ان اهمية ملاك الصلاة مع الطهارة الواقعية اذا لم تكن بحد اللزوم، فالواجب هو الجامع بينها وبين الصلاة مع الطهارة الظاهرية، والمكلف مخير بينهما كالتخير بين الصلاة في اول الوقت والصلاة في آخر الوقت، وبين الصلاة الفرادى وصلاة الجماعة.

وان شئت قلت: ان ملاك الصلاة مع الطهارة الظاهرية ان كان وافياً بملاك الصلاة مع الطهارة الواقعية او بمعظم مراتبه كان الواجب الجامع، فإذا لاموضوع للتقييد، وان لم يكن وافياً به، فلا يكون مجزياً، ويكون الواجب حينئذ خصوص

الصلاة مع الطهارة الواقعية دون الصلاة مع الطهارة الظاهرية، لان الاتيان بها لايجزي عن الاولى، ولا بد من الاتيان بالاولى وان كان اتياً بالصلاة مع الطهارة الظاهرية، وعلى هذا، فلا يعقل ان يكون وجوبها مقيداً بعدم الاتيان بها مع الطهارة الظاهرية، بل هو مطلق من هذه الناحية.

و اما اثباتاً، فلانه لادليل على هذا التقييد في مقام الاثبات حتى يكشف عن التقييد في مقام الثبوت.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره بعض المحققين عليه السلام فلا يمكن المساعدة عليه ثبوتاً واثباتاً.

واما ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام - من انه لافرق بين الوجهين، وان مرجع كليهما الى وجه واحد - مبني على القول بثبوت كبرى مسألة الاجزاء، فانه على هذا القول لا بد من الالتزام بان المأمور به بالامر الظاهري مشتمل على ملاك يفي بملاك المأمور به بالامر الواقعي او بمعظم درجاته ومراتبه بحيث لا يكون الباقي ملزماً، وعلى كلا التقديرين، فيكون الواجب الجامع بينهما، والمكلف مخير بين الاتيان به في ضمن هذا الفرد او ذاك، وكذلك الحال اذا كان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فان مرجع ذلك الى ان الواجب هو طبعي الصلاة الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاة مع الطهارة الظاهرية، وهذان الوجهان يرجعان الى وجه واحد في الواقع، والاختلاف بينهما انما هو في الصورة، هذا.

واما على القول بعدم ثبوت هذه الكبرى، فيتعين البحث عن الوجه الثاني، وهو ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية.

وبكلمة، انه لا مانع من البحث عن ثبوت كلا الوجهين معاً، فان ثبت

كلاهما، كانت النتيجة واحدة، وهي توسعة دائرة المأمور به، وان كان الثابت احدهما، فالنتيجة نفس النتيجة، وان لم يثبت شيء منهما، فلانتيجه في الين.
والخلاصة، انه لا مانع من البحث عن ثبوت كلا الوجهين، ووحدة النتيجة المترتبة على ثبوت كليهما معا لا تمنع البحث عن ثبوت كليهما معا، فما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام - من ان الوجهين يرجعان الى وجه واحد نتيجة لبحثاً وعنواناً - تام.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام ^(١) من انه ان امكن تقدير الكبرى في المقام، صح كلا الوجهين معا، والا بطل كلاهما كذلك، بيان ذلك ان التعليل في الصحيحة انما هو بالاستصحاب، اي عدم جواز نقض اليقين بالشك، وهذا التعليل انما يصح اذا امكن تقدير الكبرى في المقام، وهي كبرى كفاية الطهارة الاستصحابية واقعاً، او كبرى اجزاء الطهارة الاستصحابية من باب اجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، وعلى هذا، فان كانت هناك قرينة على التقدير، فكلا الوجهين صحيح، والا فكلاهما باطل.

غير تام، وذلك لان في الصحيحة قد علل عدم وجوب الاعداد بالاستصحاب، ومن الواضح ان الاستصحاب بنفسه لا يكون علة، لعدم وجوب الاعداد، بل من جهة انه يثبت الطهارة الظاهرية، وحينئذ فان كانت الكبرى ثابتة، وهي ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فبطبيعة الحال تنطبق على الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب، لانها من صغرياتهما، وانطبق الكبرى على صغرها ضروري، فاذا انطبقت الكبرى على الطهارة الاستصحابية، فالصلاة معها صحيحة واقعاً، لان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية،

وكذلك الحال على القول بثبوت الكبرى في باب الاجزاء، فانها تنطبق على الطهارة الاستصحابية الثابتة بالاستصحاب، فان انطباق الكبرى على الصغرى ضروري، فإذاً لا حاجة الى التقدير.

ودعوى: ان الاستصحاب انما يثبت الطهارة الظاهرية بما انها طريق الى الواقع، لان الحكم الظاهري حكم طريقي لاشأن له غير كونه طريقاً منجزاً للواقع او معذراً، لا انه موضوع للحكم الواقعي، والذي يجدي في المقام هو كون الحكم الظاهري موضوعاً للحكم الواقعي، وحيث ان الظاهر من الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب هي الطريقة الى الواقع لا الموضوعية للحكم الواقعي، فلا تنطبق عليها الكبرى.

مدفوعة: بانه لاتنافي بين طريقة الطهارة الظاهرية الى الواقع، وكونها موضوعاً للحكم الواقعي كالشرطية، اذ كما ان الطهارة الواقعية موضوع لها كذلك الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب.

وان شئت فقل: انه اذا ثبت بالدليل ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فبطبيعة الحال تكون الطهارة الثابتة بالاستصحاب موضوع للشرط.

فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله غير تام، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل يمكن تطبيق جواب الامام عليه السلام على شيء من هذه الوجوه الثلاثة أو لا؟

والجواب، ان الكلام يقع في مسألتين:

الاولى: في امكان تطبيق جواب الامام عليه السلام على احد تلك الوجوه.

الثانية: اذا لم يمكن ذلك، فهل يمكن الاستدلال بجواب الامام عليه السلام على

حجية الاستصحاب؟

اما الكلام في المسألة الاولى، فهل يمكن تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه

الاول؟

قديقال كما قيل: انه غير ممكن، وذلك لان جواب الامام عليه السلام المتمثل في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً» ظاهر في ان العلة لعدم وجوب الاعداد هو الاستصحاب حال الصلاة، حيث ان المصلي في اثناء الصلاة كان متيقناً بطهارة ثوبه ثم شك في بقائها، فيستصحب بقائها الى ان انتهى من الصلاة، ولكن المفروض ان الاستصحاب حكم ظاهري، والحكم الظاهري طريق الى الواقع ولا شأن له غير كونه طريقاً اليه للتنجيز اوالتعذير ولا ملاك له غير ملاك الواقع، فإذا استصحب بقاء الطهارة حال الصلاة ليس الا كونه عذراً للمكلف طالما يكون ثابتاً بثبوت موضوعه، وحيث انه ارتفع بارتفاع موضوعه بعد الصلاة، فلا يكون معذراً، وعليه، فمقتضى القاعدة وجوب الاعداد.

والجواب: ان الاستصحاب بما هو حكم ظاهري وان كان لا يصلح ان يكون علة لعدم وجوب الاعداد، الا ان له دخلاً فيما هو سبب وعلة لعدم وجوب الاعداد، وهو احد امرين:

الامر الاول: اذا بنينا على ان الشرط اعم من الطهارة الظاهرية والواقعية، فلا مجال لهذا الاشكال، لان المصلي اذا صلى في ثوب محكوم بالطهارة الظاهرية بالاستصحاب او بقاعدة الطهارة، فصلاته صحيحة واقعا، ولو فرض انكشف الخلاف بعد ذلك، فانه لا اثر له، لان انكشف الخلاف انما هو بالنسبة الى مطابقة الواقع وعدم مطابقته، لا بالنسبة الى صحة الصلاة وكونها واجدة للشروط، لان

الشرط اذا كان الاعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فلا يتصور فيه كشف الخلاف، وحيث ان مفاد الاستصحاب ثبوت الطهارة الظاهرية للثوب المشكوك طهارته ونجاسته الواقعتين، فهو مصداق للشرط وموضوع له، كما ان الطهارة الواقعية مصداق وموضوع له، وهذا لا ينافي كون الطهارة الظاهرية طريقاً الى الواقع، فانها من هذه الحثية معذرة على تقدير مخالفتها له، واما من حيث انها مصداق للشرط وموضوع له، فيترتب عليها الاثر واقعا، وهو صحة الصلاة.

فإذاً التعليل بالاستصحاب من جهة انه يحقق مصداق الشرط وموضوعه، وعلى هذا، فلا يكون الاستصحاب اجنبياً عن عدم وجوب الاعادة وغير دخيل فيه، وحينئذ فينسجم التعليل مع جواب الامام عليه السلام.

الامر الثاني: ان التعليل بالاستصحاب انما هو من جهة انه مانع عن احراز النجاسة.

وبكلمة، اننا علمنا من الخارج ان النجاسة مانعة عن الصلاة لا ان الطهارة شرط لها، وعلمنا ايضا ان مانعية النجاسة انما هي بوجودها العلمي الواصل المنجز لا بوجودها الواقعي، وعلى هذا، فحيث ان استصحاب بقاء الطهارة اثناء الصلاة الى ان يفرغ منها مانع عن وصولها التنجيزي، اذ لولاه لكان المانع واصلا ولو بالوصول التنجيزي ويؤدي الى ايجاب الاحتياط بالاعادة في غير هذا الثوب المشكوك طهارته ونجاسته، نعم اذا لم يجر الاستصحاب لمانع، تقوم مقامه قاعدة الطهارة، فانها مانعة عن وصول النجاسة، وعلى هذا، فاسناد صحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها الى الاستصحاب انما هو من جهة انه مانع عن وصول النجاسة ولو بالوصول التنجيزي، بحيث لولاه لكان مقتضى القاعدة وجوب الاعادة لاعدم وجوبها، هذا بحسب مقام الثبوت والتصور، واما بحسب مقام الاثبات، فهناك

روايات تدل على ان من صلى في ثوب نجس او بدن نجس جاهلاً بالنجاسة، صحت صلاته واقعا، ولا تجب عليه الاعادة لا في الوقت ولا في خارج الوقت. وبكلمة: ان هناك قرينة داخلية وقرينة خارجية على ان صحة الصلاة وعدم وجوب اعاتها مستندة الى عدم وجود المانع عنها واقعا، واما اسناد صحتها الى الاستصحاب، فانما هو بلحاظ انه يمنع عن وصول المانع. بيان ذلك:

اما القرينة الداخلية، فلان صحة الصلاة وعدم وجوب اعاتها لا يمكن ان تكون مستندة الى الاستصحاب بما هو حكم ظاهري وطريق الى الواقع، اذ لا شأن له غير التنجيز او التعذير ولا واقع موضوعي له الا ذلك، فان روح الحكم وحقيقته انما هي ملاكه، والمفروض انه لا ملاك له، وعلى هذا، فالطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب، لا قيمة لها غير كونها معذرة طالما تكون باقية، فاذا ارتفعت بارتفاع موضوعها، فلا عذر عندئذ في عدم اعادة الصلاة، باعتبار ان هذه الصلاة باطلة في الواقع، غاية الامر ان المكلف طالما يكون الاستصحاب باقيا، فهو معذور في ترك الاعادة، واما اذا ارتفع الاستصحاب بارتفاع موضوعه، فلا يكون معذورا فيه، بل لا بد حينئذ من الاعادة وان كانت في خارج الوقت، فإذا لا محالة تكون صحة الصلاة وعدم وجوب اعاتها مستندة الى شيء اخر، وهو عدم وجود مانع عنها، والاستصحاب يسد ويمنع عن وصول النجاسة ووجودها العلمي المنجز، وهذه القرينة الداخلية تشكل الدلالة الالتزامية لجواب الامام عليه السلام ثبوتا، فانه يدل بالمطابقة على ان صحة الصلاة وعدم وجوب اعاتها مستندة الى الاستصحاب، وهو الطهارة الظاهرية حال الصلاة، وبالاتزام على ان هذا الاستناد انما هو بلحاظ ان الاستصحاب يمنع عن وصول النجاسة الذي هو مانع عن الصلاة، وحيث ان

صحة الصلاة مستندة الى عدم وصول النجاسة لابلوجدان ولا بالتعبد ولا بالاصل العملي، فلا مانع من استنادها الى الاستصحاب بلحاظ الدلالة الالتزامية. **فالنتيجة:** ان التعليل بالاستصحاب انما هو بلحاظ انه مانع عن وصول النجاسة وتنجزها.

واما القرينة الخارجية، فهي متمثلة في الروايات التي تدل على صحة الصلاة في ثوب نجس او بدن نجس اذا كان المصلي جاهلاً بنجاسته. ويستفاد من هذه الروايات امران:

الاول: ان النجاسة مانعة عن الصلاة لا ان الطهارة شرط لها.

الثاني: ان مانعية النجاسة انما هي بوجودها العلمي الواصل المنجز لابوجودها الواقعي، وبضم هذه القرينة الى القرينة الاولى الداخلية، يتعين ان علة صحة الصلاة وعدم وجوب اعاتها هي ان المصلي في حال الاتيان بهذه الصلاة فاقد للمانع عنها واقعا، على اساس انه كان جاهلاً بنجاسة ثوبه بواسطة استصحاب بقاء طهارته، فانه مانع عن وصولها، ولولاه لكانت واصلة، باعتبار انه اذا لم يجر الاستصحاب ولا اصاله الطهارة، كانت وظيفة المصلي الاحتياط بالاعادة والاجتناب عن الصلاة في هذا الثوب المشكوك طهارته ونجاسته.

والخلاصة، ان القرينة الخارجية تعين المدلول الالتزامي لجواب الامام عليه السلام، فان ضمَّ القرينة الداخلية الى القرينة الخارجية في مقام الاثبات تشكل الدلالة الالتزامية لجواب الامام عليه السلام في هذه الفقرة، وحيث ان هذه الفقرة تدل على ان صحة الصلاة في ثوب مشكوك الطهارة والنجاسة وعدم وجوب اعاتها مستندة الى حجية الاستصحاب، وهي لا يمكن، على اساس ان مفاد الاستصحاب حكم ظاهري والحكم الظاهري لاشأن له الا التنجيز والتعذير طالما يكون موجوداً، واما

إذا ارتفع بارتفاع موضوعه، فلا يكون معذوراً، وفي المقام إذا علم المصلي بعد الصلاة بانه صلى في ثوب نجس، فلا يكون الاستصحاب عذراً له، وعندئذ فلا بد من الاعادة، فمن اجل ذلك تدل هذه الفقرة بالدلالة الالتزامية على ان عليّة الاستصحاب لصحة الصلاة وعدم وجوب اعاتها انها هي من جهة انه مانع عن وصول النجاسة الى المصلي، وهو مانع عن صحة الصلاة واقعاً لا وجودها الواقعي.

الى هنا قد تبين: انه لا مانع من ان تكون صحة الصلاة وعدم وجوب اعاتها مستندة الى هذا الوجه، وهو الوجه الاول.

واما تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الثاني، فهل هو ممكن أو لا؟ والجواب، انه غير ممكن، لان جواب الامام عليه السلام ظاهر في ان صحة الصلاة وعدم وجوب اعاتها مستندة الى الاستصحاب، وحيث ان الاستصحاب حكم ظاهري، فلا شأن له في المقام غير كونه عذراً للمكلف في ترك الاعادة رغم انها واجبة عليه في الواقع، فاذا ارتفع الاستصحاب بارتفاع موضوعه بعد الصلاة، فلا عذر له في ترك الاعادة، بل يجب اعاتها من جديد، ومن هنا نستكشف ان علة عدم وجوب الاعادة شيء اخر وراء الاستصحاب، واما استناده اليه باعتبار ان له دخلاً فيه، وهذا الشيء مردد بين كبرى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي او كبرى سعة دائرة الشرط، وانه اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية او كبرى عدم وجود المانع عن هذه الصلاة واقعاً، لان المانع هو النجاسة بوجودها العلمي الواصل المنجز لا بوجودها الواقعي.

فالتيجة: ان عدم وجوب الاعادة لا يكون مستنداً الى الاستصحاب بما هو مباشرة، بل لا محالة يكون مستنداً الى الكبرى المطوية في هذه الفقرة، اما الكبرى

الاولى فهي غير مطوية فيها، بل هي غير ثابتة في نفسها، واما الكبرى الثانية او الثالثة فهي وان كانت ثابتة الا ان استناده الى الثانية او الثالثة بحاجة الى قرينة تدل على ذلك وسوف نشير اليه ، فالنتيجة ان هذا الوجه مبني على كبرى اجزاء الامر الظاهري عن الامر الواقعي وهي غير ثابتة.

واما تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الثالث، فهل هو ممكن أو لا؟
والجواب: انه ممكن ثبوتاً، واما اثباتاً فهو بحاجة الى دليل، واما الاستصحاب فهو لا يصلح لذلك، باعتبار انه حكم ظاهري طريقي فلا شأن له الا تنجيز الواقع اوتعذيره، والحكم الظاهري الصالح لذلك هو ما كان موضوعاً للشرط ومصدراً له والاستصحاب لا يكون كذلك، وعلى هذا، فلا محالة نستكشف ان علة عدم وجوب الاعداد مطوية في هذه الفقرة وراء الاستصحاب على اساس ان له دخلاً فيها، واما تعيين ان تلك العلة هي سعة دائرة الشرط لا الوجه الاول فهو بحاجة الى قرينة تدل على ان الاستصحاب الذي هو طريق الى الواقع تنجيزاً اوتعذيراً موضوع للحكم الواقعي وهو الشرطية، ولكن لا قرينة على ذلك لامن الداخل ولا من الخارج.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي انه يتعين تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الاول دون الثاني والثالث، لان تطبيقه على الوجه الاول ممكن ثبوتاً واثباتاً.

اما ثبوتاً، فلان الاستصحاب بنفسه حيث انه لا يصلح ان يكون علة لصحة الصلاة وعدم وجوب اعاتها، فلا محالة يكشف بالدلالة الالتزامية على ان علتها شيء اخر وله دخل فيه وهو عدم تحقق المانع عن الصلاة، لان الاستصحاب يحقق عدم المانع عنها، ولهذا علل الامام عليه السلام عدم وجوب الاعداد بالاستصحاب.

واما اثباتا، فلان الروايات تدل على ان مانعية النجاسة علمية لاواقعية، فلو صلى المكلف في ثوب نجس جاهلاً بنجاسته، صحت صلاته واقعاً، وان انكشف الخلاف بعد الصلاة فانه لايجب اعادةها في الوقت فضلاً عن خارج الوقت.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا مانع من الاخذ بظاهر قول زاررة في هذا المقطع «ثم صليت فرأيت فيه» وهو ان المرئي نفس النجاسة المظنونة السابقة، لان تعليل الامام عليه السلام عدم وجوب الاعادة في هذا المقطع بالاستصحاب اي بعدم نقض اليقين بالشك لا يصلح ان يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور السؤال في ان المرئي نفس النجاسة المظنونة لعدم التنافي بينهما، لان التعليل بالاستصحاب لا بما هو حكم ظاهري طريقي، بل بما هو رافع لمانعية النجاسة، على اساس ما عرفت من ان الروايات تدل على ان مانعيتها انما هي بوجودها العلمي لوجودها الواقعي، فلا يضر وجودها الواقعي بالصلاة.

وان شئت قلت: انه يثبت بالروايات كبرى كلية، وهي ان النجاسة بوجودها الواقعي لا تكون مانعة عن الصلاة، ومانعيتها انما هي بوجودها العلمي، والاستصحاب في المقام حيث انه يحرز الصغرى لهذه الكبرى ويثبت ان نجاسة الثوب غير واصلة، فلا تكون مانعة واقعاً، فإذا استناد عدم وجوب الاعادة الى الاستصحاب من هذه الناحية لامن ناحية كونه حكماً ظاهرياً، هذا تمام الكلام في المسألة الاولى.

واما الكلام في المسألة الثانية: فعلى تقدير تسليم انه لا يمكن تطبيق جواب الامام عليه السلام في الصحيحة على شيء من هذه الوجوه، فهل يمكن الاستدلال به على حجية الاستصحاب مع عدم الانسجام بين السؤال والجواب، لان السؤال عن علة عدم وجوب اعادة الصلاة بعد العلم بوقوعها في النجس، والجواب بعدم جواز

نقض اليقين بالشك مع ان الاعادة بعد الصلاة من نقض اليقين باليقين لامن نقض اليقين بالشك، ولهذا لا يكون جواب الامام عليه السلام مطابقاً للسؤال، هذا.

قد يقال كما قيل^(١): ان عدم الانسجام بين السؤال والجواب قرينة على وجود خلل او سقط في الرواية، ومع هذا الاحتمال لا تكون الرواية حجة.

ولكن هذا القول غير تام، لان عدم الانسجام بين السؤال والجواب لا يكون قرينة لدى العرف على السقط او الخلل في السؤال او في الجواب، غاية الامر انه مجرد احتمال او ظن، والفرض انه لا اثر له ولا يعتنى به في مقابل الظهور الذي هو حجة، ولا فرق في ذلك بين احتمال السقط او الخلل في السؤال او في الجواب او في كليهما معاً، واما اذا كان في السؤال بان يكون السقط في قول السائل: «فأيت فيه»، ولولاه لم يكن قوله: «فأيت فيه» ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، فكما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة على المصلي اثناء الصلاة او بعدها، وعندئذ ينسجم السؤال مع الجواب.

والخلاصة، ان مجرد عدم انسجام جواب الامام عليه السلام مع السؤال لا يكشف عن وجود خلل او سقط في الرواية، غاية الامر انه يوجب الاحتمال او الظن بالسقط، ولكن لاقيمة له طالما لم يصل الى درجة الوثوق والاطمئنان، ومن الواضح ان مجرد عدم الانسجام لا يوجب الوثوق والاطمئنان بالخلل او السقط، ولعل ذلك لمصلحة لا طريق لنا اليها.

ودعوى: انه اذا كانت هناك قرينة على ان الامام عليه السلام في المقام لم يعمل بعلم الغيب، فبطبيعة الحال يكون عدم الانسجام قرينة واضحة على السقوط والخلل، بل

يحصل العلم به، اذ احتمال الغفلة غير موجود واحتمال العمد خلف الفرض.
مدفوعة اولاً: ان افتراض ان الامام عليه السلام في مقام بيان الاحكام الشرعية لا يعمل على طبق علمه بها ولو في بعض الموارد افتراض غير معقول، الا اذا كان هناك مانع عن بيان الحكم الشرعي الواقعي كالتقية او نحوها.
وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هناك قرينة على ان الامام عليه السلام في المقام لا يعمل بعلم الغيب، فمع ذلك لا يحصل الاطمئنان بالسقوط او الخلل فضلاً عن القطع به، لاحتمال ان يكون هناك مانع آخر عن مطابقة الجواب مع السؤال.
فالنتيجة: ان مجرد عدم الانسجام بين السؤال والجواب لا يكون قرينة على السقوط والخلل حتى تمتنع عن العمل بظاهر الرواية هذا.

و ذكر المحقق صاحب الكفاية رحمه الله (١) ان عدم حل اشكال عدم الانسجام بين السؤال والجواب لا يضر بالاستدلال بهذه الفقرة على حجية الاستصحاب، لان هذا الاشكال ليس مختصاً بحمل هذه الفقرة على قاعدة الاستصحاب، بل هو مشترك بين حملها عليها وحملها على قاعدة اليقين، فان الاشكال انما هو في ان الاعادة بعد الصلاة ليست من نقض اليقين بالشك، بل هي من نقض اليقين باليقين سواء أكان الشك شكاً سارياً أم لا.

وفيه: ان هذا الاشكال، اي اشكال عدم الانسجام والتوافق بين السؤال والجواب ليس ناشئاً عن حمل جواب الامام عليه السلام في هذه الفقرة على الاستصحاب حتى يقال: انه اذا لم يمكن حل هذا الاشكال بحمل الجواب على قاعدة الاستصحاب يحمل على قاعدة اليقين، اذ لا ملازمة بين الامرين، فان منشأ الاشكال

هو ان الاعادة بعد الصلاة ليست من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين، وهو كما لا ينطبق على الاستصحاب لا ينطبق على قاعدة اليقين ايضاً.

وبكلمة، ان قول السائل: «فرأيت فيه» ان كان ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، فلا يصح تعليل عدم وجوب الاعادة بعد الصلاة بعدم نقض اليقين بالشك، لان الاعادة بعدها من نقض اليقين باليقين لا بالشك.

وان شئت قلت: ان جواب الامام عليه السلام في هذه الفقرة بلحاظ حال الصلاة لا ينطبق الا على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين، واما بلحاظ حال المكلف بعد الصلاة، فلا ينطبق على قاعدة الاستصحاب، ولا على قاعدة اليقين، اما عدم انطباقه على الاولى، فلان الاعادة بعد الصلاة من نقض اليقين باليقين لا بالشك، واما عدم انطباقه على الثانية، فلانه لاموضوع لهذا الانطباق حتى لو فرض انه لم يكن من نقض اليقين باليقين بل بالشك، لانه شك في البقاء وليس شكاً سارياً.

نعم، بناء على عدم ظهور قول السائل: «فرأيت فيه» في ان المرئي النجاسة السابقة المظنونة، فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة على المصلي اثناء الصلاة او بعدها، فجواب الامام عليه السلام حينئذ ينطبق على قاعدة اليقين شريطة ان يحصل للسائل اليقين بعدم الاصابة من قوله «فنظرت ولم أر فيه شيئاً»، فاذا حصل اليقين بعدم الاصابة من هذه الجملة، ثم بعد الصلاة اذا رأى النجاسة واحتمل انها هي النجاسة السابقة المظنونة، فهذا الشك شك ساري يسري الى متعلق اليقين بعدم الاصابة، واما اذا لم يحصل اليقين بعدم الاصابة كما هو الصحيح، فجواب الامام عليه السلام ينطبق على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين.

ولبعض المحققين عليه السلام^(١) في المقام كلام وحاصله، ان وجه استفادة الاستصحاب من جواب الامام عليه السلام في هذه الفقرة ان كان ظهور قول زرارة «فرأيت فيه» في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، فعندئذ يستحيل انطباق قاعدة اليقين على المقام، واما انطباق قاعدة الاستصحاب عليه، فانما هو بلحاظ حال الصلاة، واما بلحاظ حال بعد الفراغ منها، فلا يمكن تطبيق قاعدة الاستصحاب عليه، لان الاعادة بعد الفراغ منها من نقض اليقين باليقين لا بالشك، فإذا لا يمكن الاستدلال بهذه الفقرة على حجية الاستصحاب بلحاظ حال بعد الصلاة.

وان شئت قلت: ان قول زرارة ظاهر في ان المرئي النجاسة السابقة المظنونة، وجواب الامام عليه السلام بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»، ظاهر في حجية الاستصحاب بعد الصلاة، وان الاعادة بعدها من نقض اليقين بالشك، ولا يمكن الجمع بين هذين الظهورين، ومع الحفاظ على الظهور الاول، فالاعادة بعد الصلاة من نقض اليقين باليقين بوقوع الصلاة في النجس، وعليه، فلا يمكن التمسك بظاهر هذه الفقرة وهو حجية الاستصحاب بعد الصلاة.

واما لو رفعنا اليد عن ظهور قول زرارة في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، كانت نسبة الرواية الى الاستصحاب والقاعدة على حد سواء، وحينئذ فتكون الرواية مجملة، فلا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب، هذا. وللنظر فيه مجال، أما أولاً: فلان جواب الامام عليه السلام في هذه الفقرة انما هو بلحاظ حال الصلاة، وهذا وان كان خلاف الظاهر، لان ظاهر التعليل في جواب

الامام عليه السلام هو انه بلحاظ بعد الفراغ من الصلاة، وحيث انه لا يمكن حمله على ما بعد الصلاة، فلا مانع من حمله على حال الصلاة، واما تعليل عدم وجوب الاعداد بعد الصلاة بعدم جواز نقض اليقين بالشك، فانما هو بلحاظ ان الاستصحاب اما ان يثبت ما هو شرط لصحة الصلاة واقعاً، وهو الطهارة اعم من الظاهرية والواقعية، او انه يمنع عن وصول النجاسة الذي هو مانع عن الصلاة لا واقعها، فمن اجل ذلك استند صحة الصلاة وعدم وجوب اعاتها الى الاستصحاب.

وثانياً: ان رفع اليد عن ظهور قول زرارة في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة لا يوجب اجمال الرواية وعدم ظهورها في الاستصحاب ولا في قاعدة اليقين حتى لا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب، وذلك لان قول زرارة في الجملة السابقة: «فنظرت فلم أر شيئاً» ان كان ظاهراً في حصول اليقين بعدم الاصابة، وقوله بعد هذه الجملة: «فرايت فيه» غير ظاهر في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة، فعندئذ تنطبق هذه الفقرة على قاعدة اليقين دون الاستصحاب وان لم يكن ظاهراً في حصول اليقين بعدم الاصابة كما هو الصحيح، لوضوح انه ظاهر في نفي الرؤية لا في نفي الوجود في الواقع، فهي تنطبق على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين.

فالنتيجة: ان ما ذكره بعض المحققين عليه السلام لا يمكن المساعدة عليه.

واما اذا كان الوجه في استفادة الاستصحاب هو تمامية اركان الاستصحاب عند السائل من اليقين السابق والشك اللاحق وعدم تمامية اركان القاعدة، وهي اليقين مع الشك الساري اليه، فقد يقال كما قيل: ان عدم حل هذا الاشكال لا يضر بالاستدلال بالاستصحاب، لان هذا الاشكال مصبه ظهور غير مرتبط باستفادة الاستصحاب، لانه يستفاد من الرواية حتى بغض النظر عن هذا الظهور، اي ظهور

قوله: «فرأيت فيه» في النجاسة السابقة.

فالتيجة: ان نكتة استفادة الاستصحاب لا ترتبط بهذا الظهور، لان الرواية تدل عليها وان كان قوله فرايت فيه ظاهراً في النجاسة السابقة.

ولكن هذا الاشكال اذا لم يمكن حله يضر بالاستدلال من ناحية اخرى، وهي انه يولد في الرواية احتمال وقوع السقط والخلل، ومعه لا يكون شهادة الراوي على ان هذا المقدار هو الصادر من الامام عليه السلام حجة، لانها صارت موهومة، باعتبار اقترانها بامارة عقلائية توجب ذلك، وهي التهافت وعدم الانسجام بين السؤال والجواب، وبذلك يخرج الخبر عن تحت دليل الحجية.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان قول زرارة: «فرأيت فيه» ان كان ظاهراً في ان المرئي النجاسة السابقة المظنونة، فلا يمكن انسجام السؤال مع جواب الامام عليه السلام في هذه الفقرة، لان السؤال في هذا الفرض انما هو عن سبب عدم وجوب الاعادة رغم ان الصلاة قد وقعت في النجس، وجواب الامام عليه السلام بان الاعادة من نقض اليقين بالشك لا يرتبط بالسؤال نهائياً، لانها من نقض اليقين باليقين لا بالشك، وعندئذ فلا بد اما من الالتزام بان تعليل الامام عليه السلام في الجواب عدم الاعادة، بانها من نقض اليقين بالشك انما هو بلحاظ حال الصلاة، باعتبار ان المصلي حالها كان شاكاً في بقاء طهارة ثوبه لا بلحاظ حال بعد الفراغ من الصلاة، او الالتزام برفع اليد عن هذا الظهور اي ظهور قوله «فرأيت فيه» في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة من جهة انه معارض بظهور مطابقة الجواب مع السؤال، اما على الاول فاستصحاب بقاء الطهارة حال الصلاة من جهة انه حكم ظاهري، فلا يصلح ان يكون منشأاً لعدم وجوب الاعادة بل من جهة انه محقق ما هو مصداق للشرط وهو الطهارة الظاهرية، لان الشرط اعم منها ومن الطهارة الواقعية، فاذا كانت الصلاة واجدة

للشرط، فلا تجب اعاتها، او من جهة انه مانع عن وصول النجاسة ولو تنجيزاً، على اساس ان المانع انما هو النجاسة بوجودها العلمي لا مطلقاً على ما هو ظاهر، فإذا استناد عدم وجوب الاعادة الى الاستصحاب انما هو بلحاظ احد هذين الامرين، واما على الثاني فمن جهة ان هذا الظهور معارض بظهور مطابقة الجواب مع السؤال، وحيث ان ظهور مطابقة الجواب مع السؤال اقوى من هذا الظهور لدى العرف والعقلاء، فلا بد من تقديمه عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.

هذا لو لم يمكن ان يكون جواب الامام عليه السلام بلحاظ حال الصلاة لا بلحاظ ما بعدها، وقد تقدم ان هذا الحمل ممكن، فإذا لا موجب لرفع اليد عن ظهور السؤال في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، لان الجواب حينئذ ينسجم مع السؤال، فلا تنافي بينهما، وبذلك يظهر ان عدم الانسجام بينهما لا يصلح ان يكون قرينة على وجود السقط والاخلال في الرواية.

فالنتيجة، ان الالتزام برفع اليد عن ظهور السؤال او الالتزام بالسقط والاخلال في الرواية انما هو فيما اذا لم يمكن ان يكون الجواب بلحاظ حال الصلاة، واما اذا امكن ذلك، فلا موجب للالتزام باحد هذين الامرين.

واما اذا لم يكن قوله: «فرايت فيه» ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، بان لا يكون ظاهراً لا فيها ولا في النجاسة اللاحقة الطارئة، او يكون ظاهراً في النجاسة اللاحقة الطارئة، فيكون الجواب حينئذ مطابقاً للسؤال، ولهذا ينطبق على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين كما هو ظاهر.

وبكلمة، ان اشكال عدم انسجام الجواب مع السؤال لا يكون مشتركاً بين حمل الجواب على الاستصحاب وحمله على القاعدة، ضرورة انه في فرض الاشكال

لا يمكن حمل الجواب على القاعدة، لعدم الموضوع لها، واما في فرض عدم الاشكال والانسجام بين الجواب والسؤال، فايضاً لا يمكن حمل الجواب على القاعدة، الا اذا قيل بان حمل الجملة السابقة على هذه الجملة وهي قول السائل: «فنظرت ولم أر فيه شيئاً» ظاهرة في حصول اليقين بعدم الاصابة، وعلى هذا، فاذا لم يكن قوله: «فرأيت فيه» ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة، فيكون هذا الشك شكاً سارياً يسري الى متعلق اليقين بعدم الاصابة ويشك في مطابقته للواقع، فينطبق على القاعدة دون الاستصحاب.

والخلاصة، انه اذا حصل اليقين بعدم الاصابة من النظر والفحص، فعندئذ يكون الشك في النجاسة بعد الصلاة من الشك الساري، وبه يتحقق موضوع القاعدة، هذا.

ولكن قد تقدم ان قول السائل: «فنظرت ولم أر فيه شيئاً» لا يكون ظاهراً في حصول اليقين بعدم الاصابة في الواقع، لان كلمة «لم أر فيه شيئاً» لا تكون ظاهرة عرفاً في عدم اصابة النجاسة للثوب في الواقع، بل هي ظاهرة في نفي رؤيتها وهو اعم من ان يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع او من باب السالبة بانتفاء المحمول، ولا تكون هذه الكلمة ظاهرة في شيء من الاحتمالين، لانها تعبير عرفي عن نفي الرؤية لا نفي الواقع.

هذا اضافة الى انه لا يمكن حمل الجواب عليها، لان الجواب ظاهر في ان صفتي اليقين والشك كليهما موجودة في افق النفس، وهذا لا ينطبق الا على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين، باعتبار ان اليقين فيها غير موجود لزواله بسرمان الشك الى متعلقه، ولهذا يكون انطباق الجواب عليها بحاجة الى عناية زائدة.

الى هنا قد تبين: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من ان اشكال عدم انسجام

الجواب مع السؤال مشترك بين حمل الجواب على الاستصحاب وحمله على القاعدة
لا يرجع الى معنى صحيح.

نتائج البحوث لحد الآن عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان الصحيح في تعريف الاستصحاب وحقيقته ما هو موجود في الروايات، واي تعريف له لا يوافق ما هو موجود فيها، فانه ليس تعريفاً لحقيقته، وما في كلمات الاصحاب من التعاريف لا يعبر عن حقيقة الاستصحاب.

النقطة الثانية: ان قاعدة اليقين تمتاز عن قاعدة الاستصحاب في امرين:
الاول: ان متعلق الشك في القاعدة نفس متعلق اليقين، ولهذا يكون الشك فيها من الشك الساري، بينما متعلق الشك في الاستصحاب غير متعلق اليقين، فان متعلق الاول البقاء ومتعلق الثاني الحدوث.

الثاني: ان اليقين في القاعدة قد زال بطرو الشك عليه، لاستحالة اجتماعهما في شيء واحد في آن فارد، بينما اليقين في الاستصحاب موجود فعلاً، اي في زمان الشك.

النقطة الثالثة: ان قاعدة الاستصحاب تمتاز عن قاعدة المقتضي والمانع موضوعاً ومحمولاً، ولا اشتراك بينهما في شيء، وقد فسر المقتضي في القاعدة بتفاسير متعددة، وقد تقدم نقد الجميع، ومن هنا قلنا انه ليس له تفسير صحيح في كلمات الاصحاب حتى نبحت عن دليل القاعدة.

النقطة الرابعة: ان الاستدلال على حجية الاستصحاب بالظن بالبقاء ممنوع صغرى وكبرى، اما صغرى، فلعدم حصول الظن ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه، واما كبرى، فلا دليل على حجية الظن.

واما الاستدلال بالسيرة العقلائية على العمل بالحالة السابقة، فلا يتم، اذ لا

سيرة للعقلاء على العمل بها بشكل عام، ولهذا اشكل عليها السيد الاستاذ عليه السلام، وما عن بعض المحققين عليهم السلام من ثبوت هذه السيرة في الجملة قد تقدم نقده، فالصحيح ان هذه السيرة غير ثابتة، لان جريان السيرة من العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً، فلا محالة يكون مبنياً على نكتة عقلائية تبرر جريانها، واما في الحالة السابقة، فلا توجد نكتة عامة ارتكازية حتى تبرر جريان السيرة على العمل بها.

النقطة الخامسة: ان هذه السيرة على تقدير ثبوتها، فلا مانع من اثبات امضاءها شرعاً، والآيات الناهية لا تصلح ان تكون رادعة عنها لا هنا ولا في باب حجية اخبار الثقة.

النقطة السادسة: ان ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام من انه بعد سقوط الآيات الناهية والسيرة معاً، فالمرجع يكون استصحاب بقاء حجية اخبار الثقة هناك، اما في المقام، فلا يجري هذا الاستصحاب غير تام، لا لاجل ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام، بل من جهة ما ذكرناه كما تقدم.

النقطة السابعة: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان مفاد الآيات الناهية ارشاد الى حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل، لا يمكن المساعدة عليه، لان الظاهر ان مفادها الارشاد الى عدم حجية الظن.

النقطة الثامنة: ان صحيحة زاررة وان كان موردها الوضوء فقط الا ان فيها عدة قرائن تدل على انه لا خصوصية للوضوء، وعمدتها قوله عليه السلام: «و الا فانه على يقين من وضوئه»، لانه ظاهر في ان العلة هي اليقين ولا خصوصية للوضوء، بل لا يمكن ان يراد من اليقين في هذه الفقرة اليقين بالوضوء فقط، لاستلزامه التكرار المستهجن في الصحيحة، وهو قبيح عرفاً.

النقطة التاسعة: ان اسناد النقض الى اليقين ظاهر في موضوعية اليقين وعدم دخل متعلقه في ذلك، هذا من جانب، ومن جانب اخر، ان ظهور الصحيحة السياقي الناشئ من تأكيد الامام عليه السلام على عدم نقض اليقين بالشك بمختلف الصيغ، يكشف عن اهتمام الشارع بالاستصحاب كقاعدة عامة.

النقطة العاشرة: ان قضية الاستصحاب ليست قضية ارتكازية عقلائية كقاعدة الفراغ والتجاوز، بل هي قضية تعبدية.

النقطة الحادية عشرة: ان ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني رحمته الله من ان المراد من اليقين طبيعي اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، بتقريب: ان اليقين حيث انه من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، فانه كما يكون بحاجة الى الموضوع كذلك يكون بحاجة الى المتعلق، فإذا ذكر المتعلق من باب انه لا يتحقق بدونه لا ان له دخلاً فيه، فلا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم.

النقطة الثانية عشرة: ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله من ان كلمة (ابداً) تدل على العموم غير تام، لان هذه الكلمة في نفسها لا تدل على العموم والاطلاق الا بضميمة ان قضية لا تنقض اليقين بالشك قضية ارتكازية، ولكن تقدم انها ليست قضية ارتكازية.

النقطة الثالثة عشرة: ذكر المحقق الخراساني رحمته الله ان من وضوئه متعلقاً بالظرف لا باليقين، وحينئذ فمعنى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» انه كان من وضوئه على يقين، وعليه، فاليقين في الصغرى مطلق، وفيه انه خلاف الظاهر، فان ظاهر هذا التركيب هو ان من وضوئه متعلقا باليقين لا بالظرف المقدر كما هو الحال في نظائر هذا التركيب.

وما عن بعض المحققين عليه السلام من ان الجار والمجرور في هذا التركيب ونظائره يرجع الى الظرف، لا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم، والخلاصة ان الظاهر من هذا التركيب عرفاً ان الجار والمجرور متعلق باليقين لا بالظرف.

النقطة الرابعة عشرة: ان المحقق النائيني عليه السلام قد اختار ان جملة قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» جملة انشائية لا اخبارية وان كانت ظاهرة في الثاني، هذا، واورد عليه السيد الاستاذ عليه السلام بانه لا يمكن حمل الجملة الاسمية على انشاء الطلب وان كانت مستعملة في انشاء المادة كقولك: «انت طالق» الا انها لا تستعمل في انشاء الطلب، وعلى هذا، فلا يرد عليه ما اورده بعض المحققين عليه السلام من ان الجملة الاسمية تستعمل في مقام انشاء المادة، وانما لا تستعمل في مقام انشاء الطلب، والمفروض ان هذا هو قول السيد الاستاذ عليه السلام ايضا على تفصيل تقدم.

نعم الذي يرد على السيد الاستاذ عليه السلام هو انه لا مانع من حمل هذه الجملة على انشاء اليقين في ظرف الشك.

النقطة الخامسة عشرة: ان حمل هذه الجملة على الانشاء انها هو بنكتة انها بنفسها جزاء للشرط والجزاء للشرط لا يمكن ان يكون اخبارا، وفيه ما تقدم من ان هذه الجملة علة للجزاء المحذوف لا انها بنفسها جزاء.

كما ان القول بان الجزاء قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لا يرجع الى معنى محصل.

النقطة السادسة عشرة: انه لا يمكن تطبيق الصحيحة على قاعدة المقتضي والمانع، فان الاستصحاب مطلقاً مبني على ان يكون مفاد قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» عموم السلب لا سلب العموم لا وجه له، لان المورد ليس من موارد دوران

الامر بين عموم السلب وسلب العموم، باعتبار ان النفي في المقام انما يرد على المطلق لا على الاطلاق، ومورد ذلك انما هو فيما اذا ورد النفي على العام الوضعي.

النقطة السابعة عشرة: ان الصحيحة الثانية لزارة تتضمن عدة صور من الاسئلة والاجوبة وجملة منها خارجة عن محل الكلام، وصورتان منها مرتبطتان بمسألة الاستصحاب، الاولى ما اذا ظن المكلف باصابة النجاسة في ثوبه ثم فحص ولم ير النجاسة فيه فصلى فوجدها، حكم الامام عليه السلام بصحة صلاته وغسل ثوبه، وعلل ذلك بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ... الخ».

الثانية: قوله عليه السلام: « وان لم تشك ثم رايت رطباً الى ان قال لأنك لا تدري ... الخ».

النقطة الثامنة عشرة: ان قول السائل «فصليت فرايت فيه» هل هو ظاهر في ان المرئي هو النجاسة المظنونة او انه لا يكون ظاهراً فيه، فكما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون النجاسة الطارئة بعد الصلاة او في اثائها.

والجواب: ان الظاهر هو الاول لا من جهة انه في نفسه ظاهر في ذلك وان كان هذا غير بعيد ايضا، بل من جهة القرائن الموجودة التي تدل على ان المراد من المرئي بقوله: «فرايت فيه» هو النجاسة السابقة المظنونة، وعلى هذا، فالتعليل في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» الى ان قال: «لا تنقض اليقين بالشك» انما هو بلحاظ حال الصلاة، واما على الاحتمال الثاني، فيكون التعليل بلحاظ حال ما بعد الصلاة.

النقطة التاسعة عشرة: ان دلالة هذه الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة واضحة من جهة انها تتضمن النكات الارتكازية العرفية التي تدل على العموم والاطلاق، ولهذا تكون دلالة هذه الصحيحة على حجية

الاستصحاب مطلقاً أظهر من دلالة الصحيحة الاولى.

النقطة العشرون: ان جواب الامام عليه السلام بكبرى قاعدة الاستصحاب انها ينسجم مع قول السائل: «فرايت فيه» اذا لم يكن ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة فكما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة، واما اذا كان ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، فلا ينسجم جواب الامام عليه السلام مع سؤال السائل، فانه سائل عن وجه عدم وجوب الاعداد مع العلم بان الصلاة وقعت في النجس، وجواب الامام عليه السلام بعدم نقض اليقين بالشك لا يرتبط بالسؤال، لان الاعداد من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك.

النقطة الحادية والعشرون: ان حل مشكلة عدم انسجام جواب الامام عليه السلام مع سؤال السائل في هذه الفقرة من الصحيحة انها هو بالالتزام باحد الامرين:

الاول: ان الشرط اعم من الطهارة الظاهرية والطهارة الواقعية، واما الاستصحاب بما هو حكم ظاهري طريقي لا يمكن ان يكون علة لعدم وجوب الاعداد، بل عليته انها هي من جهة انه يثبت الطهارة الظاهرية، والمفروض انها شرط واقعا.

الثاني: ان المانع عن صحة الصلاة انها هو النجاسة بوجودها العملي التنجيزي، والاستصحاب حيث انه مانع عن احرازها وتنجزها، فلا تكون مانعة واقعا، ومن هنا لو صلى المكلف في ثوب نجس واقعاً وكان جاهلاً بنجاسته، فصلاته صحيحة واقعاً، ولا تجب عليه الاعداد وان علم بعد الصلاة بنجاسته، وحيث ان كلا الامرين مستند الى الاستصحاب، فلا مانع من التعليل به.

النقطة الثانية والعشرون: ان مجرد عدم انسجام الجواب مع السؤال لا يكشف عن وجود سقط وخلل في هذه الفقرة اما في الجواب او في السؤال.

بقي هنا مسألة، وهي ان الطهارة من الخبث شرط للصلاة أو ان النجاسة مانعة عنها، وقبل الدخول في صلب المسألة ينبغي تقديم مقدمتين:

المقدمة الاولى: هل هناك فرق بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة في المضمون والمعنى أو لا؟.

المقدمة الثانية: على تقدير الفرق بينهما، فهل هناك ثمرة فقهية مترتبة على كون الطهارة شرطاً او النجاسة مانعة أو لا؟

اما الكلام في المقدمة الاولى، فهناك اقوال:

القول الاول: ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني رحمته الله (١) من انه لا فرق بين كون الطهارة شرطاً لصحة الصلاة أو النجاسة مانعة عنها في المضمون والمعنى وان كان فرق بينهما في التعبير، لان الطهارة عبارة عن عدم النجاسة بنحو العدم المحمولي.

القول الثاني: هو ان الطهارة وان كانت امراً عديماً الا انها عدم خاص وهو العدم النعتي لموضوع خاص، والنجاسة وجود نعتي لموضوع كذلك.

القول الثالث: ان الطهارة امر وجودي في مقابل النجاسة بتقابل التضاد، لان الطهارة عبارة عن النظافة، والنجاسة عبارة عن القذارة.

اما القول الاول، فقد افاده رحمته الله في وجهه ان الطهارة الواردة في لسان الروايات وكلمات الاصحاب ليست الا عبارة عن عدم النجاسة بنحو العدم المحمولي، فان النجاسة هي القذارة المنفرة للطبع شرعاً كما انها عرفاً كذلك، فالطهارة عبارة عن خلو الشيء منها، وليست كالطهارة من الحدث، فانها امر وجودي وحالة معنوية للمتوضئ، او انها عبارة عن نفس الوضوء والغسل والتيمم.

والخلاصة، ان النجاسة اذا كانت مانعة فعدمها شرط، لان ما كان وجوده مانعاً فعدمه شرط، فإذا لافرق بين القول بان النجاسة مانعة والقول بان الطهارة شرط، لان الطهارة هي عدم النجاسة، فالقول بان الطهارة شرط معناه ان النجاسة مانعة، كما ان القول بان النجاسة مانعة معناه ان عدمها الذي هو عبارة عن الطهارة شرط، وعلى هذا، فلامعنى لهذا النزاع، لانه نزاع في اللفظ والتعبير فحسب لا في المعنى.

واما القول الثاني: فقد افيد في وجهه ان الطهارة ليست عبارة عن عدم النجاسة بالعدم المطلق، وهو العدم المحمولي بان يكون التقابل بينهما من تقابل السلب والايجاب، بل هي عبارة عن العدم الخاص وهو العدم النعتي الذي هو بحاجة الى وجود موضوع في الخارج، اي اتصاف ثوب المصلي أو بدنه بعدم النجاسة، لان الشيء غير الموجود في الخارج لا يتصف بالنجاسة كما لا يتصف بالطهارة، وعلى هذا، فمانعية النجاسة تختلف عن شرطية الطهارة، فاذا كانت نجاسة الثوب مانعة عن الصلاة، كان معنى ذلك تقيد الصلاة بعدمها المحمولي، واما اذا كانت طهارته شرطاً، فيكون معنى ذلك تقيد الصلاة بعدمها النعتي، باعتبار ان الطهارة عدم نعتي للنجاسة وهو اتصاف ثوب المصلي او بدنه بها.

و اما القول الثالث: فلأن معنى الطهارة لدى العرف والعقلاء هو النظافة في مقابل النجاسة التي هي معناها القدارة، وهذا هو المتفاهم العرفي من الطهارة والنجاسة، وليست الطهارة امراً عديمياً أي عدم النجاسة لانبحو العدم المطلق ولا العدم الخاص.

والخلاصة: إن المتفاهم العرفي من الطهارة معنى ثبوتي في مقابل النجاسة لا الامر العدمي، فإذا التقابل بينهما من تقابل التضاد لا من تقابل السلب والايجاب

ولا العدم والملكة، هذه هي الاقوال في المسألة.

اما القول الاول: فهو مبني على تخيل ان النجاسة اذا كانت مانعة فعدمها شرط، واذا كان عدمها شرطاً فوجودها مانع، فإذاً يكون الاختلاف بينهما في التعبير واللفظ، واما في الحقيقة واللب، فلا اختلاف بينهما، فان معنى مانعية نجاسة ثوب المصلي شرطية عدمها، ومعنى شرطية عدمها مانعية وجودها.

ولكن هذا التخييل خاطئ جداً، وذلك لان محل الكلام في المسألة هو ان المجعول في الشريعة المقدسة هل هو مانعية نجاسة ثوب المصلي بنحو الوجود النعتي، لان الشيء غير الموجود لا يتصف بالنجاسة، أو ان المجعول شرطية طهارة ثوبه يعني شرطية عدم نجاسته بنحو العدم النعتي، لان الشيء المعدوم لا يتصف بالطهارة، فان كان المجعول مانعية نجاسة ثوبه فلا محالة يكون معنى جعلها جعل عدمها قيداً للصلاة وشرطاً لها بنحو العدم المحمولي، وليس الكلام في هذا الشرط، لان هذا الشرط مجعول بنفس جعل المانعية، ولا معنى للنزاع حينئذ في ان المجعول هل هو المانعية او الشرطية، وان كان المجعول شرطية الطهارة اي عدم اتصاف الثوب بالنجاسة فلا محالة يكون الشرط العدم النعتي، ضرورة ان المعدوم لا يتصف بالطهارة كما لا يتصف بالنجاسة، وهذا العدم الذي هو شرط عدم نعتي، واما عدم المانع الذي هو شرط مجعول بنفس جعل المانع، فهو عدم محمولي وليس النزاع فيه، لانه ليس في مقابل المانع.

فالنتيجة: ان هذا القول مبني على الخلط بين شرطية عدم المانع وبين شرطية الطهارة في مقابل مانعية النجاسة.

واما القول الثاني: فلا اشكال فيه من هذه الناحية، لان الطهارة عبارة عن عدم نجاسة الثوب بنحو العدم النعتي، وشرطية طهارة الثوب تعني اتصاف الثوب بعدم

النجاسة، ومانعية النجاسة تعني شرطية عدمها، ولكن فيه اشكالا من ناحية اخرى، وهي ان الظاهر هو ان الطهارة امر ثبوتي لاعدمي، هذا اذا قلنا: بان نجاسة ثوب المصلي او بدنه مانعة او طهارته شرط، واما لو قلنا: بان المانع عن الصلاة انما هو الثوب المتصف بالنجاسة، والشرط انما هو الثوب المتصف بالطهارة، فايضاً تختلف المانعية عن الشرطية، لانا ان قلنا بالمانعية، فالصلاة مقيدة بعدمها المحمولي، لان عدم المانع شرط، وان قلنا بالشرطية فالصلاة مقيدة بعدمها النعتي، لان الشرط حينئذ الثوب المتصف بعدم النجاسة.

ثم ان الاظهر من هذين الاحتمالين هو الاحتمال الاول دون الثاني، واما افتراض ان النجاسة في ثوب المصلي مانعة في الصلاة والطهارة، بمعنى عدم النجاسة شرط في ثوب المصلي لا في الصلاة ابتداءً، فلا يمكن المساعدة عليه، لان المستفاد من روايات الباب ان نجاسة الثوب مانعة عن الصلاة بنحو القضية الحقيقية، غاية الامر اذا صلى المصلي فيه فصلاته باطلة، وطهارة الثوب شرط للصلاة ابتداءً ومباشرة لا بالواسطة.

نعم، على هذا الفرض ايضاً تختلف مانعية النجاسة عن شرطية الطهارة، فان مانعية النجاسة تعني شرطية عدم اضافة النجاسة الى ثوب المصلي بنحو عدم المحمولي بينما شرطية الطهارة تعني شرطية اتصاف الثوب بعدم النجاسة بنحو عدم النعتي.

واما القول الثالث: وهوان الطهارة امر وجودي في مقابل النجاسة، فهو الموافق للارتكاز العرفي، لان المتبادر من لفظ الطهارة النظافة ويعبر عنها في اللغة الفارسية بـ (پاك)، وعندئذ فتختلف المانعية عن الشرطية، فان كانت النجاسة مانعة، فالطهارة ليست بشرط، وان كانت الطهارة شرطاً فالنجاسة ليست مانعة، وعلى

هذا، فالتقابل بينهما من تقابل التضاد لا الايجاب والسلب كما هو مقتضى القول الاول، ولا العدم والملكة كما هو مقتضى القول الثاني.

ثم ان الاظهر من هذه الاقوال هو القول الثالث، ومع الاغماض عنه القول الثاني، واما القول الاول، فلا يمكن المساعدة عليه كما تقدم.

الى هنا قد تبين: انه على القول بان التقابل بين مانعية النجاسة وشرطية الطهارة من تقابل السلب والايجاب، فلا معنى لهذا النزاع ولا موضوع له، فان مانعية نجاسة الثوب تعني شرطية عدمها المحمولي، لان عدم المانع من قيود الواجب وشروطه شرعاً، والا فهو ليس بمانع، وهذا خلف.

واما على القول بان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فلا مانع من هذا النزاع، لان النجاسة ان كانت مانعة، كان عدمها شرطاً بنحو العدم المحمولي، لان عدم المانع شرط، وان كانت الطهارة شرطاً، بمعنى ان الشرط هو اتصاف الثوب بعدم النجاسة، فالنجاسة لا تكون مانعة، ولا بد حينئذ من احراز هذا الاتصاف.

وكذلك الحال على القول الثالث، وهو ان التقابل بينهما من تقابل التضاد.

فالتيجة ان هذا النزاع نزاع معقول على القولين الاخيرين.

اما الكلام في المقدمة الثانية، فقد ذكر السيد الاستاذ رحمته الله (١) ان الثمرة الفقهية

لا تترتب على هذا النزاع، وقد افاد في وجه ذلك ان الشرط ليس هو الطهارة الواقعية، ضرورة ان المكلف اذا صلى معتقداً بطهارة ثوبه او بدنه، ثم بان بعد الصلاة ان ثوبه او بدنه كان نجساً صحت صلاته واقعاً، ولا تجب عليه اعادتها وان كان في الوقت بمقتضى النصوص الدالة على ذلك، وهذا معناه ان الشرط ليس هو

الطهارة الواقعية، بل اعم منها ومن الطهارة الظاهرية والاعتقادية، كما ان النجاسة بوجودها الواقعي ليست مانعة عن صحة الصلاة، والمانع انما هو النجاسة بوجودها العلمي.

والخلاصة، ان من صلى في ثوب يعلم بطهارته وجداناً او تعبداً باخبار ثقة او نحوه او بالاستصحاب او اصاله الطهارة، ثم تبين خلافه وبان انه نجس، يحكم بصحة صلاته وعدم وجوب اعادتها من جديد على كلا القولين في المسألة، وكذلك الحال اذا صلى في ثوب يحرز عدم نجاسته بالوجدان، أو بالتعبد سواء أكان بالبينة او اخبار الثقة ام كان بالاستصحاب او اصاله البراءة عن مانعيتها ثم تبين خلافه وانه كان نجساً، حكم بصحة صلاته بلافرق بين القولين في المسألة، فإذاً ليس هنا مورد يكون عدم النجاسة محرزاً ولو بالاصل العملي دون الطهارة، لان استصحاب عدم نجاسة الثوب لا ينفك عن استصحاب طهارته وبالعكس، فاذا قامت البينة على عدم نجاسة الثوب، تدل بالالتزام على طهارته وبالعكس، فإذاً لا يوجد مورد تكون الصلاة صحيحة على القول بمانعية النجاسة وباطلة على القول بشرطية الطهارة او بالعكس.

فالنتيجة: ان هذا النزاع وان كان امراً معقولاً في نفسه الا انه لا فائدة فيه ولا تترتب عليه ثمرة فقهية، فإذاً يكون البحث عنه مجرد بحث علمي هذا.

و قد اورد عليه بعض المحققين عليه السلام ^(١)، بان الثمرة تظهر بين القولين في المسألة في موردين:

المورد الاول: فيما اذا علم المكلف اما بنجاسة ثوبه او نجاسة الماء الذي توضأ

به سابقا، ففي مثل ذلك تسقط اصابة الطهارة في كل منهما من جهة المعارضة وتصل النوبة الى الاصول الطولية، وهي اصابة الاشتغال في جانب الوضوء والطهارة الحديثة، لان هذا الشك شك في صحة الصلاة مع هذا الوضوء وليس الشك شكاً في التكليف الزائد، بل شك في مرحلة الامتثال والانطباق، لان المكلف شك في ان الامتثال يحصل اذا اتى بالصلاة مع هذا الوضوء أو لا وهو مرجع لقاعدة الاشتغال، لان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

والخلاصة، ان المكلف يعلم بانه مكلف بالصلاة مع الوضوء وشاك في ان الصلاة مع هذا الوضوء مصداق لها أو لا، وفي مثل ذلك لا محالة يكون المرجع قاعدة الاشتغال واحراز الانطباق والامتثال.

واما بالنسبة الى الثوب، فعلى القول بشرطية الطهارة، فيكون المرجع قاعدة الاشتغال ايضا، لان المكلف اذا اتى بالصلاة في هذا الثوب لم يحرز فراغ ذمته عنها، لاحتمال بطلان هذه الصلاة في هذا الثوب، وفي مثل ذلك يحكم العقل بتحصيل اليقين بفراغ الذمة وعدم الاكتفاء بالظن والشك في مقام الامتثال.

واما على القول بمانعية النجاسة، فحيث انها انحلالية فبطبيعة الحال تكون نجاسة كل ثوب مانع مستقل، فإذاً يكون الشك في نجاسة هذا الثوب شك في مانعيتها وهو شك في تكليف زائد، فيكون المرجع فيه اصابة البراءة.

ودعوى: انها معارضة بأصابة الطهارة في الماء، لانها كما تكون معارضة بأصابة الطهارة في الثوب كذلك تكون معارضة بأصابة البراءة فيه، لانها في عرضها لا في طولها.

مدفوعة: بان دليل اصابة الطهارة من جهة ابتلائه بالتعارض الداخلي لا يصلح ان يعارض دليل اصابة البراءة.

نعم، هنا امر آخر وهو ان المانع نجاسة الثوب لا الثوب النجس بان تكون نجاسته حيثية تعليلية، وعلى هذا ففعلية المانعة لا تتوقف على فعلية المانع، كفعلية حرمة شرب الخمر لا تتوقف على فعلية الخمر في الخارج، فإذاً لا فرق بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة، فعلى كلا التقديرين يكون المرجع قاعدة الاشتغال، لان الشك حينئذ يكون في الامتثال وتطبيق المأمور به على الفرد المأتي به لا في اصل المانعية، لان المكلف يعلم حينئذ بمانعية النجاسة عن الصلاة وحرمتها فيها فعلاً، لان فعلية مانعيتها لا تتوقف على وجود المانع في الخارج، ومعنى ذلك ان الصلاة الواجبة على المكلف بوجوب فعلي مقيد بعدم مانعيتها، وانما يشك في انطباق هذه الصلاة الواجبة عليه على الصلاة في هذا الثوب، وهل يحصل الامتثال بها وبراءة الذمة، ومن الواضح ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال، لان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وعلى هذا، فلا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة في هذا المورد، فانه على القول بان الطهارة شرط فالمرجع قاعدة الاشتغال، اذ لا يمكن الحكم بصحة الصلاة في هذا الثوب المشكوك طهارته ونجاسته بعد ما لا يحرز طهارته، لا بالامارة ولا بالاصل العملي بسبب او اخر، فإذاً لا يمكن احراز فراغ الذمة بالصلاة فيه، فتنتطبق عليه قاعدة ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وكذلك على القول بان النجاسة مانعة كما مر، ولا فرق في ذلك بين القول بان الطهارة امر وجودي او انها امر عديمي اي اتصاف الثوب بعدم النجاسة، فانه كما لا يمكن احراز الطهارة على القول الاول بالاصول العملية من جهة المعارضة كذلك لا يمكن احراز هذا الاتصاف، اي الاتصاف بالعدم بها بنفس الملاك.

فالنتيجة: ان الثمرة لا تظهر بين القولين في المسألة في هذا المورد وما شاكلة.

المورد الثاني: ما اذا كان الشك في النجاسة الذاتية، كما اذا شك المكلف في ان ثوبه من جلد الخنزير او الكلب، ففي مثل ذلك لا تجري قاعدة الطهارة بناء على اختصاص جريانها في موارد الشك في النجاسة العرضية، وعلى هذا، فعلى القول بان الطهارة شرط، فلا يمكن احرازها لا بالاستصحاب ولا بقاعدة الطهارة، وعليه فلو صلى فيه لم يحرز فراغ ذمته عن الصلاة، ولهذا يكون المورد من موارد قاعدة الاشتغال.

واما على القول بان النجاسة مانعة، فيمكن احراز عدمها بالاستصحاب بناء على جريانه في الاعدام الازلية، لانه في زمان لم يكن فيه ثوب ولا اتصافه بالنجاسة، ثم ان الثوب وجد في الخارج ويشك في ان اتصافه بالنجاسة وجد او لا، فيستصحب عدم اتصافه بها، وبهذا يثبت ان هذا ثوب لم يكن نجسا، والجزء الاول محرز بالوجدان، والثاني بالاستصحاب، هذا.

ولكن تقدم في مستهل بحث البراءة ان الاظهر جريان اصالة الطهارة في موارد الشك في النجاسة الذاتية، وعليه فلا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة في هذا المورد ايضا، وبعد ذلك يقع الكلام في مقامين:

الاول: في تصوير مانعية النجاسة عن الصلاة تارة، وشرطية الطهارة لها تارة اخرى في مقام الثبوت والواقع.

الثاني: في النظر الى الادلة والروايات الواردة في المسألة في مقام الاثبات، وان المستفاد منها هل هو مانعية النجاسة او شرطية الطهارة؟

اما الكلام في المقام الاول: فيظهر من كلمات الاصحاب في مختلف الموارد تفسير مانعية النجاسة وتصويرها بعدة صور:

الاولى: ان المانعية صفة للنجاسة اي نجاسة ثوب المصلي او بدنه، فيقال: ان

نجاسة ثوبه مانعة عن الصلاة، فإذا معروض المانعية النجاسة نفسها كما ان معروض النجاسة الثوب.

الثانية: ان المانعية صفة لثوب المصلي النجس، وتكون نجاسته حيثية تعليلية، لعروض المانعية على الثوب، فيقال: ان ثوب المصلي اذا كان نجسا فهو مانع عن صلاته.

الثالثة: ان المانعية صفة للاضافة اي اضافة النجاسة الى ثوب المصلي، فالمانع هو الاضافة، وهي معروضها.

وعلى هذا، فعلى القول الاول، يكون المانع نجاسة ثوب المصلي وهي معروض مانعيتها، وعلى الثاني يكون المانع ثوبه المتصف بالنجاسة، واما النجاسة، فهي حيثية تعليلية لعروض المانعية على الثوب، وعلى الثالث يكون المانع الاضافة المتقومة بنجاسة ثوب المصلي.

واما تصوير شرطية الطهارة، فهي تختلف باختلاف الاقوال المتقدمة، فعلى القول الاول، ففي الصورة الاولى الشرط عدم النجاسة بنحو العدم المحمولي، باعتبار ان المانع هو نجاسة الثوب، وعدم المانع من القيود والشروط، وفي الصورة الثانية الشرط عدم الثوب النجس، وفي الصورة الثالثة الشرط عدم الاضافة.

واما على القول الثاني، فالطهارة وان كانت امراً عديمياً الا انها عدم خاص وهو العدم النعتي، اي اتصاف ثوب المصلي بعدم النجاسة، ولا فرق في ذلك بين ان تكون مانعية النجاسة بلحاظ نفسها ام بلحاظ الثوب النجس ام بلحاظ الاضافة، فالنتيجة انه على هذا القول لا تعدد صيغة الشرطية بتعدد صيغة المانعية.

واما على القول الثالث، فايضاً لا تعدد الشرطية بتعدد المانعية، لان الشرط امر وجودي عبارة عن النظافة فلا يتصور فيه التعدد.

ثم ان الظاهر من هذه الصور الثلاث والمرتكز في الاذهان منها هو الصورة الاولى.

واما الصورة الثانية، وهي ان المانع الثوب والنجاسة الطارئة عليه حيثية تعليلية، لعروض المانعية عليه، فهي بعيدة جداً وغير محتملة عرفاً.

واما الصورة الثالثة، وهي ان المانع هو الاضافة دون المضاف اليه، فهي ايضاً بعيدة جداً وغير محتملة بنظر العرف، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد اشرنا آنفاً ان مانعية النجاسة انما هي بوجودها العلمي لا الواقعي، ومن هنا ذكر المحقق النائيني رحمته الله تفسيرين لها:

الاول: ان مانعية النجاسة مقيدة بوصولها والعلم بها.

الثاني: انها مقيدة بتنجز النجاسة.

اما التفسير الاول، ففيه احتمالان:

الاول: ان يكون موضوع المانعية مركباً من جزأين: احدهما النجاسة الواقعية والاخر وصولها، وبانتفاء اي من الجزأين تنتفي المانعية بانتفاء موضوعها.

الثاني: ان يكون وصول النجاسة والعلم بها تمام الموضوع للمانعية بدون ان يكون للنجاسة الواقعية دخل فيه.

واما التفسير الثاني، ففيه ايضاً احتمالان:

الاول: ان يكون موضوع المانعية مركباً من النجاسة الواقعية وتنجزها، وبانتفاء اي منها تنتفي المانعية بانتفاء موضوعها.

الثاني: ان تنجزها تمام الموضوع للمانعية، ولا دور للنجاسة بوجودها الواقعي،

هذا.

والصحيح من هذين الاحتمالين في كل من التفسيرين هو الاحتمال الاول، اي الموضوع مركب من النجاسة الواقعية ووصولها او تنجزها دون الاحتمال الثاني لامرين:

الاول: انه لا يمكن ان يكون العلم او التنجز تمام الموضوع للمانع من دون ان يكون للواقع دور، لان العلم او التنجز متقوم بمتعلقه ذاتاً وحقيقة، لان حقيقة العلم والوصول الاضافة وهي متقومة ذاتاً وحقيقة بالمضاف اليه، وكذلك الحال في التنجز، فانه متقوم بالحكم المنجز فلا يمكن تصوره بدونه، ولهذا لو لم يكن المضاف اليه في الواقع لم تكن الاضافة موجودة، فإذا لا علم، بل جهل مركب.

ومن هنا قلنا في مبحث القطع، ان القطع الطريقي لا يمكن ان يكون تمام الموضوع، لانه متقوم ذاتاً وحقيقة بالمضاف اليه، وهو المعلوم بالعرض، فلا يعقل ان يكون تمام الموضوع للمانع بدون اي دور لما هو مقوم له ذاتاً وحقيقة، هذا نظير ان يقال ان الانسان تمام الموضوع للحكم بدون اي دور لذاتيته، وتام الكلام هناك.

الثاني: ان المستفاد من روايات الباب هو ان موضوع المانع مركب من النجاسة الواقعية ووصولها او التنجز، لا ان الوصول او التنجز تمام الموضوع لها، ومن هنا اذا اعتقد المصلي بنجاسة ثوبه او بدنه وصلى و تحقق منه قصد القرية، ثم بعد الفراغ من الصلاة تبين ان ثوبه او بدنه كان طاهراً صحت صلاته، فلو كان الوصول تمام الموضوع لم تصح.

ثم ان الكلام يقع في هذين التفسيرين من جهتين:

الجهة الاولى: هل تظهر الثمرة بينهما او لا؟

الجهة الثانية: هل يكون التفسير الثاني في مقابل التفسير الاول أو لا؟

اما الكلام في الجهة الاولى، فقد ذكر المحقق الكاظمي عليه السلام ^(١) على ما في تقريره ان الثمرة تظهر بين التفسيرين المذكورين لمانع النجاسة فيما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الثوبين وصلى صلاة العصر في احدهما وصلاة المغرب في الاخر ثم تبين نجاسة كلا الثوبين، وحينئذ فان كان موضوع المانعة النجاسة الواصلة بالعلم الوجداني او العلم التعبدى، بطلت احدى الصلاتين دون الاخرى، باعتبار ان الواصل بالعلم الاجمالي هو نجاسة احد الثوبين دون نجاسة الاخر، ولهذا يكون الباطل احدى الصلاتين بنحو الاجمال، واما اذا كان موضوع المانعة النجاسة المنجزة، فحيث ان نجاسة كلا الثوبين منجزة احدهما بالعلم الوجداني والاخر بقاعدة الاشتغال بعد سقوط الاصول المؤمنة بالتعارض فتبطل كلتا الصلاتين، هذا.

و ذكر السيد الاستاذ عليه السلام ^(٢) في تقريره الاجود خلاف ذلك، وقال ان الموضوع سواء اكان النجاسة الواصلة ام المنجزة، فلا تبطل الا احد الصلاتين وافاد في وجه ذلك، ان المأخوذ في موضوع المانعة ان كان وصول النجاسة والعلم بها، فالواصل هو نجاسة احد الثوبين دون نجاسة الاخر، واما اذا كان المأخوذ في الموضوع تنجزها، فالمنجز بالعلم الاجمالي نجاسة احدهما دون نجاسة الاخر، لان التنجز انما هو بمقدار العلم الاجمالي والمفروض انه متعلق بنجاسة احدهما، فإذاً يكون الباطل احد الصلاتين لانها تقع في الثوب وتكون نجاسته منجزة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد ذكر عليه السلام ان الباطل هو الصلاة الاولى دون الثانية، وقد علل ذلك بان المعلوم بالاجمال هو بطلان احدى الصلاتين بنحو صرف الوجود

(١) فوائد الاصول ج ٤ ص ٣٤٤.

(٢) اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٦٧.

وهو ينطبق على الصلاة الاولى، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق الكاظمي عليه السلام في المقام، وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام فيه.

اما التعليق على الاول: فلان المانعية مترتبة على وصول نجاسة ثوب المصلي والعلم بها، والمفروض في المثال عدم وصول نجاسة كل من الثوبين بحده لا وجداناً ولا تعبداً، فإذا موضوع المانعية غير متحقق في كل من الثوبين وجدانا، لان المصلي لا يعلم بنجاسة هذا الثوب لا بالوجدان ولا بالتعبد ولا بنجاسة ذاك الثوب كذلك، وعلى هذا، فالصلاة في كل منهما صحيحة واقعاً، والعلم الاجمالي بنجاسة احدهما لا اثر له بالنسبة الى المانعية، وانما له اثر بالنسبة الى الاثار المترتبة على النجاسة بوجودها الواقعي، فإذا لا اثر للعلم الاجمالي بنجاسة احد الثوبين ولا للعلم الاجمالي بوقوع احدى الصلاتين في الثوب النجس طالما لم يكن نجاسة الثوب بشخصه معلوماً تفصيلاً وجداناً او تعبداً، واما سقوط الاصول المؤمنة بالتعارض في المقام، فانما هو بلحاظ الاثار المترتبة على النجاسة بوجودها الواقعي، واما المانعية فحيث انها مترتبة عليها بوجودها العلمي، فلا يتحقق موضوعها في كل واحد من الثوبين بحده، اذ لا علم لا بنجاسة هذا الثوب ولا بنجاسة ذاك الثوب لا وجداناً ولا تعبداً، فإذا الصلاة في كل واحد منهما صحيحة واقعاً وواجدة للشروط وفاقدة للموانع، فما ذكره عليه السلام من بطلان احدى الصلاتين دون الصلاة الاخرى للعلم الاجمالي بوقوعها في الثوب النجس غير تام، لوضوح انه لا علم بوقوع هذه الصلاة بحدها في الثوب النجس ولا بوقوع تلك الصلاة، واما العلم بوقوع احدهما لا اثر له، لانه ان اريد باحدهما احدهما المفهومي، فلا وجود له في الخارج، لانه مجرد مفهوم، وان اريد

احدهما المصداقي، فهو مستحيل، وكذلك الحال بالنسبة الى الثوب، فان هذا الثوب بحده لا علم بنجاسته، فاذا لم يكن علم بنجاسته فلا مانع من الصلاة فيه وكذلك ذاك الثوب، والعلم الاجمالي بنجاسة احدهما لا اثر له، فانه ان اريد به احدهما المفهومي فلا موطن له الا الذهن، وان اريد به احدهما المصداقي وهو الفرد المردد فهو مستحيل.

واما اذا كان موضوع المانعية مركباً من نجاسة الثوب وتنجزها، فترتب الاثر عليه كالمانعية منوط باحراز الموضوع بكلا جزأيه، والمفروض ان الجزء الاول غير محرز لا وجداناً ولا تعبداً، واما الجزء الثاني فهو ان كان محرزاً على تقدير وجود الجزء الاول في الواقع إلا ان الجزء الاول غير محرز لا بالعلم الوجداني ولا بالعلم التعبدي، وانما هو احتمال ثبوته في الواقع.

فالنتيجة: ان الصلاة في كلا الثوبين صحيحة سواء اكان موضوع مانعية نجاسة ثوب المصلي مركباً من النجاسة ووصولها بالعلم الوجداني أو التعبدي ام كان مركباً من النجاسة وتنجزها، وعليه فما ذكره المحقق الكاظمي عليه السلام من بطلان احدي الصلاتين في الفرض الاول وكليتهما معا في الفرض الثاني، لا يمكن المساعدة عليه.

هذا كله فيما اذا كان موضوع المانعية مركباً من ذات النجاسة وتنجزها، فعندئذ يتوقف ترتب المانعية على احراز موضوعها بكلا جزأيه، ومن الواضح ان احراز الجزء الاول وهو ذات النجاسة اما بالعلم الوجداني او التعبدي او الاصل العملي كالاتصحاب لا يكفي طالما لا يكون الجزء الثاني محرزاً، واما اذا لم يكن شيء منهما اي لا العلم الوجداني ولا التعبدي ولا الاصل العملي وانما كان مجرد احتمال ثبوتهما في الواقع، فالموضوع غير محرز وان كان هذا الاحتمال منجزاً لها على تقدير ثبوتهما في الواقع الا ان الاحراز فلا، واما اذا كان مقيداً، فالامر ايضاً كذلك،

يعني ان الاحتمال لا يكون محرزاً، فالنتيجة انه لافرق فيما ذكرناه بين ان يكون الموضوع مركباً من ذات النجاسة ووصولها او تنجزها او مقيداً بان يكون الموضوع النجاسة الواصلة او المنجزة.

واما تعليقنا على الثاني: وهو ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام في اجود التقريرات من بطلان احدى الصلاتين على كلا التقديرين، اي سواء أكان الموضوع مركباً من النجاسة ووصولها ام من النجاسة وتنجزها ام كان مقيداً بالوصول أو التنجز، يعني ان الموضوع هو النجاسة الواصلة او النجاسة المنجزة، على أساس ان الواصل هو نجاسة احد الثوبين او المنجز هو نجاسة احدهما، فإذا لاموجب لبطلان كلتا الصلاتين في كلا الثوبين.

فيظهر مما تقدم من انه لاموجب لبطلان الصلاة اصلاً لا في هذا الثوب ولا في ذاك، لعدم احراز موضوع المانعية في شيء منهما، اما على الفرض الاول، فلعدم العلم بنجاسة كل من الثوبين بحده الخاص لا بالوجدان ولا بالتعبد، واما العلم بنجاسة احد الثوبين اجمالاً، فهو ليس موضوعاً لمانعيتها، لانه ان اريد من احد الثوبين احدهما المفهومي، فلا واقع له غير وجوده في عالم الذهن، وان اريد منه احدهما المصادقي وهو الفرد المردد، فهو غير معقول.

واما على الفرض الثاني، فقد تقدم ان الجزء الاول من الموضوع غير محرز، ونتيجة ذلك ان موضوع المانعية غير محرز في هذا الفرض لا وجدانا ولا تعبداً حتى تترتب عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان نجاسة الثوب الاخر المجهولة لا تكون منجزة، لانها خارجة عن دائرة المعلوم بالاجمال، لان المعلوم نجاسة احد الثوبين وهي منجزة بالعلم الاجمالي سواء اكانت في هذا الثوب أم ذاك، واما نجاسة الثوب المردد بين هذا

وذلك، فحيث انها مجهولة، فلا مانع من اجراء اصاله الطهارة فيه على اجمالها، ونتيجة هذه الاصاله ليست جواز استعمال احدهما دون الاخر، بل نتيجهها صحة احدي الصلاتين واقعا، لانها وقعت في ثوب لا تكون نجاسته منجزة، فاذا لم تكن منجزة لم تكن مانعة واقعا بهذا.

و قد اورد عليه بعض المحققين عليه السلام ^(١) بان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام صحيح وفني فيما اذا كان المعلوم بالاجمال ذات خصوصية معينة مميزة في الواقع، كما اذا فرضنا ان احد الثوبين لزيد والاخر لعمر و اشتبه احدهما بالاخر، والمعلوم بالاجمال هو نجاسة ثوب زيد دون نجاسة ثوب عمرو، او ان المعلوم بالاجمال هو نجاسة احدهما بالدم والاخر بالبول، ففي مثل ذلك نجاسة احدهما بالدم منجزة بالعلم الاجمالي، واما نجاسة الاخر بالبول، فهي مشكوكه، فلا مانع من اجراء اصاله الطهارة فيه.

و اما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية مميزة في الواقع، كما اذا كان الثوبان معاً نجسين بنجاسة الدم من دون تمييز بينهما، ففي مثل ذلك وان كان المكلف يحتمل نجاسة الثوب الاخر على الفرض، الا انه لا ميز لها عن النجاسة المعلومه بالاجمال، ومعه لا تجري الاصول الشرعية المؤمنة فيها، لانها بحاجة الى موضوع معين في الخارج، وليست كالبراءة العقلية، فان موضوعها عدم البيان وهو معين على كل حال، لان مصب التنجيز او التعذير ليس الوجود الواقعي، بل الوجود العلمي او الظني او الشكي، والمقدار الواصل في المقام معين في افق وصوله وهو نجاسة احدهما، لانا نعلم بنجاسة احدهما ونشك في نجاسة الاخر، فيكون

المكلف معذوراً فيها.

واما الاصول الشرعية، فحيث انها احكام مجعولة من قبل الشارع على الموضوعات الخارجية، فلا بد من تعيين موضوعها، والمفروض في المقام عدم تعيين موضوع النجاسة المشكوكة، وحيث فلا يمكن اجراء اصالة الطهارة في احدهما بعنوان اجمالي، لفرض انه لا واقع موضوعي له، لانه ان اريد به احدهما المفهومي، فلا موطن له الا الذهن، وان اريد به احدهما المصداقي، فلا وجود له في الخارج، ولا اجرائها في كل من الثوبين بعنوانه التفصيلي وبحدده الخاص بلحاظ النجاسة المشكوكة، وذلك لان النجاسة المشكوكة كالنجاسة المعلومة غير متعينة في الواقع حتى في علم الله، فكيف يمكن تعيين الشك فيها في كل ظرف.

وان شئت قلت: ان الشك في نجاسة كل واحد من الثوبين بعنوانه التفصيلي وان كان موجوداً الا ان تعيين كون هذا الشك شكاً في النجاسة المشكوكة في كل طرف لا في ذات النجاسة المعلومة لا يمكن، لعدم تعيينها في الواقع وامتيازها عن النجاسة المعلومة.

ولكن مع ذلك يمكن الالتزام بجريانها في المقام، وذلك لان جريانها انما يتوقف على ان يكون موضوعها متعيناً في الواقع اذا كان ترتب الاثر عليها متوقفاً على وجود موضوعها في الخارج كذلك، واما اذا لم يكن ترتب الاثر عليها كالأمن من العقاب ونحوه متوقفاً على وجود موضوع معين لها في الخارج، فلا مانع من جريانها، والمقام من هذا القبيل، لان المكلف اذا جرى اصالة الطهارة في احدهما بنحو الاجمال، ترتب عليها الأمن من العقاب على كليهما معاً، لفرض ان المكلف اذا صلى صلاة الظهر في احدهما وصلاة العصر في الاخر، فقد علم ببطلان احدي الصلاتين وصحة الصلاة الاخرى، ونتيجة ذلك هي ان المكلف فعلاً مأمور بصلاة

العصر، لان الصلاة الصحيحة ان كانت صلاة الظهر، فوظيفته الاتيان بها، وان كانت صلاة العصر، فهي تنقلب ظهراً، وحينئذ فوظيفته الاتيان بصلاة العصر، واما اذا لم تجز اصاله الطهارة فيه، فتبطل كلتا الصلاتين معا، لان كلتا النجاستين منجزة، واما اذا صلى المكلف صلاة الظهر في احدهما وصلاة المغرب في الاخر، فيعلم اجمالا ببطلان احدهما وصحة الاخرى واقعا، ولكن حيث ان المكلف يعلم اجمالا ببطلان احدهما، فيجب عليه الاحتياط بالجمع بينهما، واما اذا ترك الاحتياط، فيعاقب على ترك احدهما دون الاخرى، واذا لم تجز اصاله الطهارة تبطل كلتا الصلاتين معا، واذا لم يأت بهما مرة ثانية فيستحق عقابين لا عقاب واحد، وهذه الثمرة تظهر بين القولين.

و بكلمة، ان صحة احدى الصلاتين في احد الثوبين المذكورين وبطلان الاخرى وان لم يكن لها واقع موضوعي الا ان لها واقعا علميا، وبراءة الذمة والتأمين مترتبة على الواقع العلمي اي الوجود العلمي والوصولي، وكذلك العقوبة وعدم براءة الذمة.

فالتنتيجة: انه لا مانع من جريان اصاله الطهارة في احد الثوبين بنحو الاجمال بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي، وكذلك اصاله البراءة والاستصحاب، فانه لا قصور في ادلة هذه الاصول عن شمول غير المعلوم بالاجمال في المقام، لان الظاهر منها جعل التأمين الشرعي على نحو التأمين العقلي في هذه الموارد التي يكون المناط فيها الوصول والوجود العلمي لا الواقعي.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين عليه السلام من ان هنا اشكالا ثبوتيا في كيفية تصوير صحة احدى الصلاتين في احد الثوبين المزبورين وبطلان الصلاة الاخرى في الاخر، بتقريب ان الحكم بالصحة في احدهما المعين والبطلان في الاخر

لا يمكن، لان نسبة المعلوم بالاجمال والمشكوك الى كل منهما نسبة واحدة، هذا اضافة الى انه لا واقع معين للمعلوم بالاجمال ولا للمشكوك، وكذلك لا يمكن الحكم بالصحة في احدهما المردد، لانه لا وجود له في الخارج.

واما الحكم بالصحة في كل منهما، فهو لا يمكن، لان معنى ذلك ان فرض نجاسة كليهما احسن حالا من فرض نجاسة احدهما، وهو غير محتمل، كما انه مخالف لمنجزية العلم الاجمالي ووصول احدى النجاستين.

فلا يمكن المساعدة عليه، اما اولاً، فلان الأمن من العقوبة واليقين بالامثال وبراءة الذمة انما هو من اثار الوجود العلمي، فاذا علم المكلف في المقام بصحة احدى الصلاتين في احد الثوين، ترتب على العلم بصحتها براءة الذمة والأمن من العقوبة واليقين بامثال امرها وسقوطه به، وان لم يكن بامكانه تعيينها في الخارج، باعتبار انه لا واقع موضوعي مميز لها في الخارج.

وثانياً: انه لا مانع من الالتزام بصحة كلتا الصلاتين معاً، لعدم المانع من صحة الصلاة في هذا الثوب ولا في ذاك الثوب، لان موضوع المانعية مركب من النجاسة وتنجزها، وهذا الموضوع غير محرز في كل منهما بجزئه الاول وهو النجاسة، لانها مشكوكة في كل منهما، ولا علم بنجاسة هذا الثوب بعنوانه ولا ذاك الثوب، فموضوع المانعية غير محرز في كل منهما بعنوانه، واما العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، فلا اثر له بالنسبة الى المانعية، وانما له اثر بالنسبة الى ما يترتب على المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعي لابوجوده العلمي، لانه ان اريد باحدهما احدهما المفهومي، فلماوطن له الا الذهن، وان اريد به احدهما المصداقي وهو الفرد المردد، فلا واقع موضوعي له في الخارج، وان اريد به احدهما المعين، فهو خلف الفرض، لان المفروض هنا العلم الاجمالي لا العلم التفصيلي، ومن هنا يظهر انه لا فرق بين فرض

نجاسة احدهما في الواقع اونجاسة كليهما فيه.

ثم ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان المكلف اذا صلى صلاتين في الثوبين المذكورين، فقد علم اجمالاً بطلان احدهما دون الاخرى، وحيث ان المعلوم بالاجمال هو بطلان الصلاة بنحو صرف الوجود، فينطبق على الوجود الاول منها وهو الصلاة الاولى.

فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان العلم الاجمالي في المقام لم يتعلق بصرف وجود الطبيعي حتى ينطبق على الوجود الاول، بل تعلق بطلان احدى الصلاتين بعد الاتيان بهما، وهي ماردة بين صلاة العصر وصلاة المغرب مثلاً بخصوصيتها، ونسبة الصلاة الباطلة الى كل واحدة منهما على حد سواء، وفي المثال المذكور اذا صلى المكلف صلاة العصر، فانطبق المعلوم بالاجمال وهو الصلاة الباطلة عليها غير معلوم، لانها سالبة بانتفاء الموضوع، اذ لا يحصل العلم بالبطلان بالاتيان باحدى الصلاتين، وانما يحصل العلم به بعد الاتيان بكليتهما معاً، وحينئذ فنسبة الصلاة الباطلة الى كل من الصلاتين على حد سواء، فتطبيقها على الصلاة الاولى دون الثانية وبالعكس ترجيح من غير مرجح، لان نسبة المعلوم بالاجمال الى كل واحدة منهما نسبة واحدة، هذا اضافة الى ان المكلف كما يعلم اجمالاً ببطلان احدى الصلاتين كذلك يعلم اجمالاً بصحة احدهما، فاذا كان العلم بالبطلان علم بصرف الوجود، كان العلم بالصحة علم بصرف الوجود، ولازم ذلك انطبق عنوان البطلان وعنوان الصحة على الصلاة الاولى، وهو كما ترى.

ان شئت قلت: ان العلم الاجمالي بالبطلان انما يحصل بعد الاتيان بكليتا الصلاتين معاً، وعلى هذا، فبطبيعة الحال يكون المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي على وزان المعلوم بالاجمال في سائر العلوم الاجمالية، كما ان نسبة المعلوم

بالاجمال في سائر العلوم الاجمالية الى كل طرف من اطرافه على حد سواء، فلا يمكن انطباقه على احدها المعين دون الاخر، فانه ترجيح من غير مرجح، كما اذا علم بنجاسة احد الاناءين، فان نسبة المعلوم بالاجمال الى كل واحد منهما نسبة واحدة، لان العلم الاجمالي تعلق بنجاسة احدهما بحده المعين الخاص المردد بين هذا وذاك كذلك نسبة المعلوم بالاجمال في المقام، وهو بطلان احدى الصلاتين بحدها الخاص الى كل واحدة منهما كذلك على نسبة واحدة، ومتعلق العلم الاجمالي هو بطلان احدهما بحدها المعين لاصرف البطلان، ضرورة ان المكلف يعلم اجمالاً ان احدهما بخصوصيتهما الخاصة باطلة.

هذا اضافة الى ان المعلوم بالاجمال اذا انطبق على الصلاة الاولى انحل العلم الاجمالي الى علمين تفصيليين: احدهما العلم التفصيلي ببطلان الصلاة الاولى والاخر العلم التفصيلي بصحة الصلاة الثانية وهو كما ترى، لان العلم الاجمالي يختلف عن العلم التفصيلي في ان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي لا ينطبق على احد فرديه او افراده في الخارج معيناً، والا فهو علم تفصيلي لا اجمالي، وهذا خلف، بينما المعلوم بالتفصيلي ينطبق على الفرد المعين في الخارج دون الفرد المبهم.

والخلاصة، ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام في المقام غريب، ضرورة ان لازم انطباق المعلوم بالاجمال على الفرد الاول انحلال العلم الاجمالي وانقلابه الى علم تفصيلي، فالمعلوم بالاجمالي بما هو يستحيل انطباقه على الفرد المعين في الخارج، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المعلوم بالاجمال مردداً بين فردين او افراد طويلة او فردين او افراد عرضية، وهذا بخلاف الامر المتعلق بصرف وجود الطبيعة خالياً عن كافة الخصوصيات، فانه ينطبق على اول الوجود والوجود الثاني ليس مصداقاً له، فإذا كيف يقاس المعلوم بالاجمال بذلك اي بتعلق الامر بصرف الوجود.

واما الكلام في الجهة الثانية، فلا يمكن ان يكون التفسير الثاني في مقابل التفسير الاول، الا ان يراد من الوصول في التفسير الاول العلم الوجداني والحجة القاطعة، ولكن لازم ذلك ان المكلف اذا شك في نجاسة ثوبه او بدنه كان قاطعاً بعدم مانعيتها، لانها مقيدة بوصولها بالعلم الوجداني او بالحجة القاطعة كالبيئة ونحوها، والفرض انها لم تصل اليها كذلك، فإذاً يكون المكلف قاطعاً بعدم مانعية نجاسة ثوبه او بدنه على تقدير وجودها في الواقع، وعليه، فلا تجري استصحاب عدم نجاسته، لان استصحاب عدم احد جزأي الموضوع المركب انما يجري فيما اذا كان جزؤه الاخر موجوداً، واما اذا لم يكن موجوداً، فلا اثر لهذا الاستصحاب، لان وجوده وعدمه متساويان، فيكون لغواً مع ان الامر ليس كذلك، فانه لاشبهة في جريانه وترتب الاثر عليه، وهذا كاشف عن ان المراد من الوصول ليس خصوص العلم الوجداني او العلم التعبدى اي الحجة القاطعة، بل الاعم منه ومن الوصول التنجيزي، وعلى هذا، فالمراد من الوصول اعم من الوصول الوجداني والوصول التعبدى والوصول التنجيزي، بل هنا احتمال النجاسة، وهذا الاحتمال منجز اذا لم يكن اصل مؤمن في البين، وعلى هذا، فمع فرض عدم وصول نجاسته لا بالوجدان ولا بالتعبد، فلا مانع من استصحاب عدمها، اذ لولا هذا الاستصحاب لكان احتمالها منجزاً لها، فإذاً لا يكون هذا الاستصحاب لغواً.

وعلى هذا، فالتفسير الثاني لا يكون في مقابل التفسير الاول، بل هو داخل فيه.

ومن هنا فالصحيح في المقام ان يقال: ان مانعية النجاسة منوطة بالوصول اعم من ان يكون بالعلم الوجداني او العلم التعبدى او التنجيزي.

والخلاصة، ان المانع هو النجاسة الواصلة سواء اكان وصولها بالعلم الوجداني

أو بالعلم التعبدي ام بالاصل العملي، فلا وجه لجعل الوصول التنجيزي في مقابل الوصول الوجداني.

واما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الوصول التنجيزي في مقابل الوصول الوجداني والتعبدية، فهل هنا اشكال في التفسير الثاني؟

والجواب ان هناك مجموعة من الاشكالات:

الاشكال الاول: ان موضوع المانعية اذا كان مركباً من النجاسة وتنجزها، فترتب الاثر عليه منوط باحراز الموضوع بكلا جزأيه، وعلى هذا فلو علم المكلف بنجاسة ثوبه او بدنه، فلا اثر له، لان العلم انها يؤثر اذا تعلق بتمام الموضوع، واما اذا تعلق بجزء منه، فلا اثر له، لان الاثر انما يترتب على احراز الموضوع بتمام اجزائه دون احراز جزء منه، وعلى هذا، فتأثير هذا العلم يتوقف على فرض وجود المنجز في المرتبة السابقة حتى يكون متعلق هذا العلم النجاسة المنجزة، والمفروض ان تنجزها يتوقف على العلم بها وهذا دور، وعليه، فلا يمكن احراز الموضوع بالعلم الوجداني.

الاشكال الثاني: انه لا يمكن احراز هذا الموضوع باستصحاب بقاء النجاسة في الثوب او البدن، لان استصحاب بقاء جزء الموضوع المركب انما يجري اذا كان جزؤه الاخر محرزاً حتى يترتب عليه الاثر، لان بالاستصحاب يتم الموضوع ويترتب عليه الاثر وهو مانعية النجاسة، واما اذا فرضنا ان جزؤه الاخر وهو التنجز غير محرز، فلا اثر لهذا الاستصحاب، ويكون لغوا، اذ جريانه يتوقف على ان يكون الجزء الاخر للموضوع المركب محرز بالوجدان او بالتعبد او بالاصل العملي ولو في عرضه، فعندئذ يجري، وبضمه الى الوجدان او التعبد او الاصل العملي يتحقق الموضوع بكلا جزأيه، وهذا المقدار يكفي في جريان هذا الاستصحاب، لان

الموضوع اذا تحقق بكلا جزأيه، ترتب عليه الاثر وهو المانعية، واما هذا الاستصحاب فلا يمكن ان يكون للنجاسة المستصحبة، لانها لا تقبل التنجز مرة اخرى.

الاشكال الثالث: ان لازم كون موضوع المانعية مركبا من النجاسة الواقعية وتنجزها عدم الاثر للعلم الاجمالي في المقام، فاذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة احد الثوبين، فعلى ضوء ذلك لا يكون هذا العلم الاجمالي مانعاً عن جريان اصاله الطهارة في كل منهما، لان المانع عن جريانها فيهما هو لزوم المخالفة القطعية العملية وهي غير لازمة في المقام، لان المخالفة المذكورة انما تلزم اذا كان الجزء الاخر للموضوع محرزاً وهو التنجيز، والمفروض انه غير محرز، بل يرتفع بأصاله الطهارة.

و ان شئت قلت: ان العلم الاجمالي بنجاسة احد الثوبين المذكورين انما يكون مؤثراً اذا كان الجزء الاخر للموضوع موجوداً لكى يكون متعلق العلم الاجمالي تمام الموضوع، وحيث انه غير موجود فلا اثر لهذا العلم الاجمالي، هذا.

والجواب عن جميع هذه الاشكالات بامرین:

الامر الاول: ان تمام هذه الاشكالات مبني على ان جزء الموضوع التنجيز الفعلي، ولكن من الواضح انه لا يعقل ان يكون جزء الموضوع التنجيز الفعلي، بداهة انه بحاجة الى وجود المنجز له في المرتبة السابقة، لاستحالة تحقق التنجز بدون علة وسبب، بل المراد منه التنجيز الشأني بمعنى صلاحية النجاسة للتنجيز وقابليتها لذلك، وعلى هذا، فلا يلزم شيء من هذه المحاذير، لان فعلية تنجيز النجاسة انما هي بفعلية المنجز من العلم الوجداني او التعبدي او الاصل العملي كالاستصحاب، وعندئذ فاذا علم المكلف بنجاسة ثوبه ترتب عليه اثره، وهو فعلية التنجيز اي تنجيز مانيعتها، فإذا لا يتوقف تأثير العلم بالنجاسة في تنجيز مانيعتها على تحقق التنجيز في المرتبة السابقة بل يتوقف على صلاحيتها للتنجز وهي موجودة، وكذلك الحال اذا

علم اجمالاً بنجاسة احد الثوبين، فانه مؤثر في تنجيز المعلوم بالاجمال اي تنجيز مانيته، ولهذا لا تجري الاصول المؤمنة كأصالة الطهارة في اطرافه وبذلك يظهر حال استصحاب بقاء نجاسة الثوب او البدن، فانه يكفي في جريانه قابلية نجاسته للتنجز، فاذا كانت قابلة لذلك فبالاستصحاب صارت منجزة فعلا، فإذا لا اشكال في جريانه.

فالنتيجة، ان جزء الموضوع اذا كان التنجيز الشأني بمعنى قابلية نجاسته وصلاحيته له فلا اشكال في البين.

الامر الثاني: انا لو سلمنا ان جزء الموضوع التنجز الفعلي، فمع ذلك لا ترد الاشكالات المذكورة، وتقريب ذلك ان هذا الجزء وهو التنجز الفعلي في طول الجزء الاخر وهو النجاسة فيكون الموضوع مركباً من جزأين طوليين، وعلى هذا، فالجزء الثاني الذي هو في طول الجزء الاول يتحقق بنفس تعلق العلم بالجزء الاول، فاذا علم المكلف بنجاسة ثوبه، تحقق الجزء الثاني للموضوع وهو التنجز ايضاً، وكذلك يتحقق هذا الجزء بالاستصحاب فإذا لا يلزم الدور وتقدم الشيء على نفسه.

ودعوى: انه لا معنى لتنجز النجاسة، لان النجاسة حيث انها حكم وضعي لا تقبل التنجز الا من حيث ما يترتب عليها من الاحكام المولوية كالمانعية وحرمة الشرب ونحوهما، فإذا معنى تنجز النجاسة تنجز مانيته، وعلى هذا فيلزم اخذ تنجز المانعية في موضوع نفسها، وهو مستحيل، بداهة انه لا يمكن اخذ تنجز الحكم في موضوع شخصه، لاستلزامه الدور وتقدم الشيء على نفسه.

مدفوعة: بانها مبنية على الخلط بين تنجز النجاسة بمعنى استحقاق العقوبة او المثوبة عليها على تقدير الاصابة والمؤمنية على تقدير الخطأ، فان التنجز بهذا المعنى لا يتصور في ذات النجاسة وانما يتصور في الاثار والاحكام المترتبة عليها، وبين

تنجزها، بمعنى اتصاف النجاسة بالمانعية الفعلية، ومنشأ اتصافها بها وصولها او تنجزها، اما بالعلم الوجداني او العلم التعبدى او الاصل العملي كالاستصحاب اونحوه او الاحتمال فيما اذا لم يكن هناك اصل مؤمن في البين، فهذا التنجز الذي هو معلول لهذه العلة والاسباب جزء موضوع المانعية طولا، او فقل: ان التنجز المأخوذ في الموضوع هو التنجز التعليقي بنحو القضية الشرطية، وانما صار فعليا بهذه الاسباب والعلل.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان موضوع المانعية اما مركب من النجاسة الواقعية ووصولها او مقيدة به، ولا فرق بين ان يكون وصولها بالعلم الوجداني او العلم التعبدى او الاصل العملي كالاستصحاب، او مركب من النجاسة الواقعية وتنجزها او مقيدة به، ولا فرق فيه ايضا بين ان يكون تنجزها بالعلم الوجداني او التعبدى او الاصل العملي كالاستصحاب او الاحتمال هذا، ولكن الصحيح هو الفرض الاول، فانه مستفاد من روايات الباب دون الفرض الثاني، هذا كله على القول بان النجاسة مانعة.

واما على القول بان الطهارة شرط، فلا شبهة في ان الشرط ليس هو الطهارة الواقعية فحسب، ضرورة ان المكلف اذا صلى في ثوب معتقداً طهارته او استصحب طهارته او ثبتت بأصالة الطهارة ثم تبين بعد الفراغ من الصلاة ان ثوبه كان نجسا، فلا شبهة في صحة صلاته وعدم وجوب الاعادة عليه حتى في الوقت فضلا عن خارج الوقت، فلو كان الشرط الطهارة الواقعية، كانت صلاته باطلة قطعاً في هذه الموارد من جهة انها فاقدة للشرط، ومن ذلك يظهر ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية في مورد الامارات والاصول العملية والطهارة الاعتقادية في موارد القطع بها، وهذا يكشف عن سعة دائرة الشرط، وانه اعم من

الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وهذه التوسعة ليست من جهة ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام ^(١) من ان اصاله الطهارة او استصحابها تنقح موضوع الشرطية وهو الطهارة، وتجعله اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية على اساس انها حاكمة على ادلة شرطية الطهارة، وذلك لان هذه التوسعة ليست من جهة حكومة اصاله الطهارة او استصحابها على ادلة شرطية الطهارة، لان هذه الاصاله لا يمكن ان تكون حاكمة على ادلة شرطيتها، لان مفاد الاصاله الطهارة الظاهرية وهي لا يمكن ان تكون توسعة لدائرة الطهارة الواقعية، اذ لا شأن للطهارة الظاهرية الا كونها عذراً للمكلف ومؤمنة طالما تكون موجودة، فاذا ارتفعت بارتفاع موضوعها وهو الشك وتبين الخلاف، فوظيفته العمل بالواقع ولا اجزاء في البين، فاذا صلى المكلف في ثوب ثبتت طهارته بأصاله الطهارة واستصحابها وكان في الواقع نجساً، فهو وان كان تاركا للصلاة في ثوب طاهر الا انه معذور في ذلك طالما تكون الاصاله موجودة، واما اذا انكشف الخلاف وبان ان الثوب كان نجساً وان صلاته وقعت في ثوب نجس، فلا يكون معذوراً في ترك الصلاة في ثوب طاهر، بل عليه اعادتها في الوقت اذا كان انكشاف الخلاف فيه، والا ففي خارج الوقت، لان الحكم الظاهري حكم طريقي لا شأن له الا تنجيز الواقع او التعذير، فلا دخل له في مصلحة الواقع، فالنتيجة انه لا يمكن ان تكون هذه الاصاله بما انها حكم ظاهري طريقي موسعة للواقع، وتجعل الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، بل هذه التوسعة من جهة الروايات، منها صحيحة زرارة المتقدمة، هذا.

وذكر المحقق النائيني رحمته الله (١) ان الشرط هو العلم بالطهارة الجامع بين العلم
الوجداني والعلم التعبدي سواء اكان مطابقاً للواقع ام لا.
ولكن فيه اشكالان:

الاول: ان العلم لا يمكن ان يكون تمام الموضوع للشرطية، لما ذكرناه في
مستهل بحث القطع ان العلم لا يمكن ان يكون تمام الموضوع للحكم، لانه متقوم
ذاتاً وحقيقة بمتعلقه وهو المعلوم بالعرض، واما اذا لم يكن له متعلق في الواقع فهو
جهل مركب وليس بعلم، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون موضوع الشرطية مركبا
من الطهارة الواقعية والعلم بها، وحينئذ تكون الطهارة الواقعية جزء الموضوع،
وعليه فلو صلى المكلف معتقدا بطهارة ثوبه او بدنه، ثم تبين بعد الصلاة ان ثوبه
كان نجساً فصلاته محكومة بالبطلان، لانها فاقدة للشرط وهو الطهارة الواقعية، مع
انه لاشبهة في صحة صلاته وعدم وجوب الاعادة عليه حتى في الوقت فضلاً عن
خارج الوقت.

الثاني: ان العلم بالطهارة الذي هو جزء الموضوع لايشمل الاصل العملي
كأصالة الطهارة بل استصحابها ايضاً، لان الاصل العملي ليس علماً تعبدياً
كالامارات الشرعية.

وان شئت قلت: ان الامارات الشرعية كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ
ونحوهما علم عنده رحمته الله شرعاً وتعبداً، واما الاصول العملية فحيث انها ليست بعلم
تعبدى فلا تكون مشمولة لهذا التعريف، مع انه لاشبهة في صحة الصلاة في ثوب
محكوم بالطهارة بأصالة الطهارة او استصحابها، الا ان يكون مراده رحمته الله من العلم

مطلق المؤمن سواء اكان المؤمن العلم الوجداني أم الامارات المعتبرة أم الاصول العملية، وعندئذ وان كان التعريف يشمل الاصول العملية ايضاً، الا ان لازم ذلك بطلان صلاة من صلى في ثوب طاهر واقعاً برجاء انه طاهر مع عدم وجود المؤمن عليه، ثم بعد الصلاة تبين انه كان طاهراً، فلا شبهة في صحة صلاته وعدم وجوب اعادتها لا في الوقت ولا في خارج الوقت، مع ان مقتضى ما ذكره عليه السلام بطلان الصلاة في هذا الفرض، ومن هنا قيل ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية والاعتقادية سواء اكانت مطابقة للواقع ام لا، والاول كما اذا صلى المكلف معتقداً بان ثوبه نجس مع تحقق قصد القربة منه، ثم تبين بعد الصلاة انه كان طاهراً واقعاً، صحت صلاته، وكذلك اذا شك في طهارة ثوبه ولم يكن هناك اصل مؤمن كأصالة الطهارة او استصحابها وصلى برجاء انه طاهر ثم تبين بعد الصلاة انه طاهر، فايضا صحت صلاته واقعاً ولا تجب الاعادة عليه مطلقاً حتى في الوقت.

والثاني: ما اذا صلى المكلف في ثوب اثبت طهارته بأصالة الطهارة او استصحابها ثم تبين بعد الصلاة نجاسته، صحت صلاته ولا تجب عليه اعادتها من جديد.

والثالث: ما اذا صلى في ثوب معتقداً بانه طاهر، ثم بعد الصلاة تبين انه نجس، صحت صلاته ايضاً ولا تجب عليه الاعادة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان لازم صحة الصلاة واقعا وعدم وجوب اعادتها حتى في الوقت في الفرض الثاني والثالث عزل الطهارة الواقعية عن الشرطية نهائياً، فلا تكون تمام الموضوع لها ولا جزؤه، والا لم تصح الصلاة في هذين الفرضين، لانتفاء الشرط بانتفاء جزء موضوعه او تمامه.

وعلى هذا الاساس، فقد استشكل في جريان استصحاب بقاء الطهارة

الواقعية، وانه كيف يجري مع انها معزولة عن الشرطية وغير دخيلة في صحة الصلاة، فاذا علم المكلف بطهارة ثوبه، ثم شك في بقائها لم يكن له ان يستصحب بقاءها، لعدم ترتب اثر عليها وبدونه يكون لغوا.

والجواب، اولاً: ان الطهارة الواقعية ليست معزولة عن الشرطية نهائياً، بل هي من احد افرادها.

وثانياً: ان التعبد الاستصحابي تارة يكون بلحاظ الاثر المترتب على المستصحب في ظرفه اي ظرف حدوثه، واخرى يكون بلحاظ الاثر المترتب على بقاءه في ظرف الشك ظاهراً، واستصحاب بقاء الطهارة الواقعية في الصحة من قبيل الفرض الثاني، فان الطهارة الواقعية وان لم يكن لها اثر في ظرف حدوثها وثبوتها، الا ان لها اثراً بلحاظ بقاءها في ظرف الشك ومترتب عليه في هذا الظرف ظاهراً، والتعبد الاستصحابي انما هو بلحاظ هذا الاثر وترتبه على بقاءها في ظرف الشك فيه، وهذا يكفي في جريانه ولا يكون لغوا، وهذا لا ينافي عزلها عن الشرطية، فان المعزول عنها الطهارة الواقعية دون الطهارة الظاهرية، والمفروض ان الثابت بالاستصحاب انما هو الطهارة الظاهرية.

وان شئت قلت: انه يكفي في جريان الاستصحاب ثبوت الاثر بنفس التعبد الاستصحابي وان لم يكن للمتعبد به اثر في المقام، والتعبد هنا يحقق لنا الطهارة الظاهرية، وهي شرط في صحة الصلاة.

وان شئت قلت: ان الاثر الشرعي المترتب على بقاء الطهارة الواقعية في ظرف الشك انما هو صحة الصلاة في المقام، فلذلك لا مانع من جريان هذا الاستصحاب، بل لا اشكال فيه ولا كلام.

ومن هنا يظهر ان ماهو المتناول في الالسنه من ان المعتبر في جريان

الاستصحاب ان يكون المستصحب في نفسه حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي، والا فلا يجري، وحيث ان المستصحب وهو الطهارة الواقعية ليس بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلا يجري الاستصحاب فيه غير صحيح، وجه الظهور هو ان شيئاً من الامرين غير معتبر في جريان الاستصحاب، اذ يكفي في جريانه ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد بالبقاء شرعاً في ظرف الشك بلحاظ ما يترتب على بقاءه في هذا الظرف اثر وان لم يكن المستصحب في نفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له، فاذا كان لبقائه في ظرف الشك اثر كفي في جريان الاستصحاب.

وقد يستشكل في جريان استصحاب الطهارة في المقام، بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض العملي لا الحقيقي، والا فلا يعقل هذا النقض، لانهما لا يجتمعان في شي واحد حتى ينهي عن نقض اليقين بالشك، هذا اضافة الى هذا النقض امر قهري وضروري فلا معنى للنهي عنه، فإذا لا محالة يكون المراد منه النقض العملي، بمعنى وجوب العمل على طبق الحالة السابقة والجري عملاً عليها، ومن الواضح ان الجري العملي على طبقها انما هو فيما اذا كانت الحالة السابقة قابلة للتنجيز والتعذير، والا فلا معنى للتعبد الاستصحابي ببقائها ووجوب المضي عليها عملاً، هذا.

والجواب: ان الطهارة الواقعية وان كانت كذلك حدوثاً يعني غير قابلة للتنجيز والتعذير بلحاظ حدوثها، الا ان بقاءها ظاهراً في ظرف الشك بالاستصحاب معذر على تقدير عدم مطابقتها للواقع ومنجز على تقدير المطابقة، هذا.

واجاب المحقق الخراساني رحمته الله عن ذلك بجوابين:

الاول: ان الطهارة الواقعية ليست معزولة عن الشرطية نهائيا، بل هي قيد لها، لان الشرط احراز الطهارة، ولكن ظهر مما تقدم ان هذا الجواب غير صحيح، لان لازم كون الطهارة الواقعية قيداً للشرط بطلان صلاة من صلى معتقداً بطهارة ثوبه او احرز طهارته بالاستصحاب او بأصالة الطهارة، ثم بعد الصلاة تبين ان ثوبه كان نجساً، مع انه لا شبهة في صحة صلاته هذه وعدم وجوب اعادة ثوبه عليه حتى في الوقت فضلاً عن خارج الوقت.

ومن ذلك يظهر بوضوح ان الطهارة الواقعية ليست قيداً للشرط.

الثاني: ان الطهارة الواقعية وان لم تكن متصفة بالشرطية فعلاً ولكنها متصفة بها اقتضاءً، وهذا المقدار يكفي لاستصحاب بقائها.

وفيه: ان هذا الجواب ايضاً غير صحيح، لانه ان اراد بالشرطية الاقتضائية مرحلة الاقتضاء وهي مرحلة المبادئ والملاكات التي تقتضي شرطية الطهارة، وعلى هذا، فاذا شك ببقاء المصلحة في مرحلة اقتضاءها الشرطية فاستصحابها لا يجدي، لانه لا يثبت جعل الشرطية الا على القول بالاصل المثبت، وان اراد بها الشرطية في مرحلة الجعل والانشاء، فاستصحاب بقائها عبارة اخرى عن استصحاب عدم نسخها، ومن الواضح ان هذا الاستصحاب لا يثبت فعلية المجعول وهي فعلية الشرطية الا على القول بالاصل المثبت، لان فعلية المجعول انما هي بفعلية موضوعه وليست من اثار بقاء الجعل وعدم نسخه.

بقي هنا شيء، وهو ان الطهارة الواقعية وان لم تكن تمام الموضوع للشرطية

ولاجزؤه ولكنها ليست بمعزولة عن الشرطية نهائياً، لانها من احد افراد الشرطية وهو متمثل في ثلاثة افراد:

الفرد الاول: الطهارة الواقعية فانها شرط بوجودها الواقعي، ومن هنا لو صلى المكلف معتقداً نجاسة ثوبه وتحقق منه قصد القربة ثم تبين انه كان طاهراً، صحت صلاته واقعاً ولا يجب عليه الاعادة، وكذلك الحال لو صلى في ثوب برءاء انه طاهر في الواقع من دون اثبات طهارته بالاستصحاب او بأصالة الطهارة ثم تبين انه كان طاهراً، صحت صلاته واقعاً، وهذا دليل على ان الطهارة الواقعية بوجودها الواقعي شرط في صحة الصلاة، فشرطيتها لا تتوقف على علم المكلف بها، فاذا كانت موجودة في الواقع وصلى المكلف جاهلاً بوجودها ثم علم بوجودها، فصلاته صحيحة ولا تجب عليه الاعادة في الوقت ولا في خارجه.

الفرد الثاني: الطهارة الاعتقادية وان لم تكن مطابقة للواقع، كما اذا صلى المكلف في ثوب باعتقاد انه طاهر ثم بعد الصلاة تبين انه كان نجساً، صحت صلاته واقعاً ولا تجب عليه الاعادة، وهذا كاشف عن ان الطهارة الاعتقادية تكفي في صحة الصلاة.

الفرد الثالث: الطهارة الظاهرية التي تثبت بأصالة الطهارة او استصحابها، فاذا صلى المكلف في ثوب كانت طهارته ثابتة بالاستصحاب او بقاعدتها ثم بعد الصلاة تبين الخلاف وظهر انه كان نجساً، صحت صلاته ولا تجب عليه الاعادة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، يمكن تصوير التوسعة في الشرطية بانحاء اخرى:

الاول: ان يكون الشرط هو العلم الوجداني بالاعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وفيه ان هذا التفسير غير صحيح، لان لازم ذلك ان المكلف اذا

صلى في ثوب برجاء انه طاهر بدون مؤمن وبداعي الفحص فيما بعد ثم تبين طهارته، يُحكّم ببطان صلاته لفقدانها الشرط وهو العلم الوجداني بالطهارة، مع انه لاشبهة في صحتها.

الثاني: ان يكون الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وفيه ان لازم ذلك بطلان الصلاة في صورة العلم الوجداني بالطهارة اذا انكشف الخلاف، لانها حينئذ فاقدة للشرط وهو الجامع بين الطهارتين.

الثالث: ان يكون مطلق المؤمن وان لم يصل الى المكلف، وبهذا يفترق عن الوجه الاول، ولكن يرد عليه ان لازم ذلك بطلان الصلاة في موارد القطع بالنجاسة بنحو الجهل المركب او قيام امارة او اصل على النجاسة مع انكشاف الخلاف.

الرابع: ان يكون الشرط اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية والاعتقادية الوجدانية او التعبدية، ولا يرد على هذا الوجه شيء من الاشكالات المتقدمة.

ثم ان الفرق بين هذا التقسيم والتقسيم الاول هو ان هذا التقسيم انما هو في مقام بيان سنخ شرط الصلاة في كافة حالاتها، بينما التقسيم الاول انما هو بلحاظ افراد شرط الصلاة، فالنتيجة ان الطهارة على التقسيم الاول بتام افرادها الثلاثة شرط لها على سبيل مانعة الخلو.

ثم ان هذه العناصر الثلاثة من الطهارة لا تشترك في جامع حقيقي، ضرورة ان الطهارة الواقعية لا يعقل ان تشترك مع الطهارة الاعتقادية الصرفة بدون ان يكون لها مطابق في الخارج، وكذلك لا يعقل ان تشترك مع الطهارة الظاهرية، كما ان الطهارة الظاهرية لا تشترك مع الطهارة الاعتقادية.

فالنتيجة: ان هذه العناصر الثلاثة من الطهارة متباينات بالذات ولا يتصور جامع حقيقي بينهما، وعلى هذا، الاساس فاستصحاب بقاء الطهارة الواقعية ليس

من استصحاب بقاء الفرد الجامع، لعدم وجوده حتى يكون هذا الاستصحاب من استصحاب بقاء فرد، نعم ان استصحاب المصلي طهارة ثوبه او بدنه من استصحاب الفرد للطهارة الواقعية الجامعة بينه وبين سائر افرادها.

ثم ان شرطية الطهارة هل هي ثابتة للطبيعي بنحو صرف الوجود او انها ثابتة له بنحو مطلق الوجود؟

والجواب ان هنا وجهين:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله (١) من ان شرطية الطهارة ثابتة لطبيعي الطهارة الجامع بنحو صرف الوجود، ولهذا انكر جريان الاستصحاب في الفرد وفي الحصة، وقد اطال الكلام بعض المحققين رحمته الله (٢) في تقريب ذلك ثم في نقده، ولكن حيث ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله مبني على نقطة خاطئة جدا ولا واقع موضوعي لها، بداهة ان شرطية الطهارة انحلالية وتنحل بانحلال افراد الطهارة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشرط الطهارة الواقعية او الطهارة الظاهرية او الطهارة الاعتقادية، او الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، او الجامع بينهما وبين الطهارة الاعتقادية وهكذا، والشرطية في جميع هذه الفروض انحلالية، وان لكل فرد من افراد الطهارة يثبت فرد من الشرطية، وعلى هذا، فلا مانع من استصحاب الفرد والحصة، لفرض ان كل فرد موضوع للشرطية.

فالنتيجة: ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله لا يرجع الى معنى محصل، هذا تمام الكلام في مقام الشبوت والتصور.

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ٥٠.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٦٣.

الوجه الثاني: وفي مقام الاثبات، فهناك مجموعة من الروايات التي تدل على مانعية النجاسة عن الصلاة، وهذه الروايات تصنف الى عدة اصناف، ونتيجة الجمع الدلالي العرفي بينها بحمل الظاهر على الاظهر والمطلق على المقيد وهكذا، هي ان النجاسة بوجودها العلمي مانعة عن الصلاة لاجل وجودها الواقعي، بان يكون موضوع المانعية مركب من النجاسة ووصولها سواء اكان وصولها بالوجدان ام بالتعبد ام بالاصل العملي كالاستصحاب، وتام الكلام في ذلك في بحث الفقه.

و اما الروايات التي تدل على شرطية الطهارة، فعمدتها هذه الصحيحة وهي قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»^(١) بدعوى انه يدل على ان الطهارة من الخبث شرط في الصلاة اعم من ان تكون الطهارة الواقعية او الظاهرية، هذا.

وللمناقشة فيه مجال من جهتين:

الاولى: في دلالته على ان الشرط هو الطهارة.

الثانية: ان لازم ذلك بطلان الصلاة في موارد القطع الوجداني بالطهارة فيما اذا انكشف خلافه.

اما الكلام في الجهة الاولى، فلأن دلالة هذه الجملة من الصحيحة على ان الطهارة شرط والنجاسة ليست مانعة لانتخلو عن اشكال، وذلك لان التعليل فيها بقوله عليه السلام: «لأنك كنت ... الخ» لابد ان يكون بلحاظ حال المصلي في اثناء الصلاة، لانه بعد الصلاة علم بالنجاسة، ولا يمكن تطبيق التعليل بلحاظ حاله بعدها، لانه من نقض اليقين باليقين لا بالشك، ومنشأ سؤال السائل عن عدم وجوب الاعادة في

(١) الوسائل ج ٣ - ب ٣٧ من ابواب النجاسات ح ١.

هذه الصورة رغم ان الصلاة وقعت في النجس، هو ان المرتكز في ذهنه انها هو مانعية النجاسة عن صحة الصلاة فكيف لا تكون هذه الصلاة باطلة ولا تجب اعادتها، ولهذا سأل عن سبب عدم وجوب اعادتها، وهذا الارتكاز قرينة على ان تعليل الامام عليه السلام عدم وجوب الاعادة بالاستصحاب، على اساس انه مانع عن وصول النجاسة لا ان الطهارة شرط، والمفروض ان المستفاد من سائر الروايات ان المانع هو النجاسة الواصلة لا مطلق النجاسة وان لم تصل، وعلى هذا، فالتعليل لو لم يكن ظاهراً في مانعية النجاسة الواصلة وعدم مانعيتها مطلقاً، لم يكن ظاهراً في شرطية الطهارة اعم من الواقعية والظاهرية.

وان شئت قلت: ان التعليل في نفسه وان كان ظاهراً في شرطية الطهارة، الا ان هذا التعليل جواب عن سؤال السائل عن سبب عدم وجوب اعادة الصلاة رغم انها وقعت في النجس، ومنشأ هذا السؤال انها هو ارتكاز مانعية النجاسة، فمن اجل ذلك لو لم يكن التعليل ظاهراً في عدم مانعية النجاسة الواقعية لم يكن ظاهراً في شرطية الطهارة، فإذا تكون الرواية مجملة من هذه الناحية، فحينئذ يكون المرجع في المسألة سائر الروايات، وهي تدل بوضوح ان المانع انها هو النجاسة الواصلة سواء اكانت واصله بالعلم الوجداني أم العلم التعبدية أم الاصل العملي لا النجاسة الواقعية، وقد ورد فيها ان من صلى فيها في ثوب نجس جاهلاً بنجاسته، صحت صلاته واقعا ولا تجب الاعادة لا في الوقت ولا في خارجه.

هذا اضافة الى ان شرطية الطهارة الاعتقادية اذا لم تكن مطابقة للواقع لا تستفاد من شيء من الروايات، وانما المستفاد منها ان النجاسة بوجودها الواقعي لا تكون مانعة، وفي هذا الفرض حيث ان النجاسة غير واصله فلا تكون مانعة عن الصلاة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الظاهر من الروايات هو مانعية النجاسة عن الصلاة بوجودها العلمي لاجودها الواقعي، بمعنى ان موضوع المانعية مركب من النجاسة ووصولها ولايستفاد منها شرطية الطهارة، هذا تمام الكلام في الاستدلال على حجية الاستصحاب بالمقطع الاول من الصحيحة، وقد تقدم انه يدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.

نتائج البحوث المتقدمة عدة نقاط:

النقطة الاولى: هل الطهارة امر عديمي وعبرة عن عدم النجاسة بنحو العدم المحمولي، او انها عبارة عن عدم خاص وهو العدم النعتي، او انها امر وجودي وعبرة عن النظافة، فيه اقوال والصحيح هو القول الثالث.

النقطة الثانية: هل تظهر الثمرة بين القول بان الطهارة شرط والقول بان النجاسة مانعة؟. فيه قولان: قول بان الثمرة تظهر بين القولين فيما اذا علم المكلف اما بنجاسة ثوبه او نجاسة الماء الذي توضع به، فان في مثل ذلك تسقط اصاله الطهارة في كل منهما من جهة المعارضة وتصل النوبة الى الاصل الطولي وهو اصاله الاشتغال بالنسبة الى الوضوء والثوب على القول بان الطهارة شرط، واما على القول بان النجاسة مانعة، فلا مانع من جريان اصاله البراءة عن مانعية نجاسة هذا الثوب على اساس ان مانعية النجاسة انحلالية فنجاسة كل ثوب مانع مستقل.

ولكن قد يقال: ان هذه الاصاله اي اصاله البراءة عن مانعية نجاسة هذا الثوب معارضة بأصاله الطهارة في الماء، ولا يمكن جريان كلتا الاصالتين، والا فلازمه الترخيص في الدخول في الصلاة بهذا الثوب ومع الوضوء بهذا الماء، اذ معنى جواز الوضوء به جواز الدخول فيها، فإذا أصالة الطهارة في الماء كما انها معارضة

بأصالة الطهارة في الثوب كذلك انها معارضة بأصالة البراءة فيه، فانها ليست في طول اصالة الطهارة في الماء، وانما هي في طول اصالة الطهارة في الثوب، وفيه ان هذا البيان غير تام، لان دليل اصالة الطهارة في الماء من جهة ابتلائه بالتعارض الداخلي فيصبح مجملا فلا يصلح ان يعارض دليل اصالة البراءة، ولكن مع هذا لا تجري اصالة البراءة، لان المورد من موارد قاعدة الاشتغال على تفصيل تقدم.

النقطة الثالثة: ان مانعية النجاسة تتصور على صور، الصحيح انها صفة للنجاسة ومجعولة لها اي نجاسة ثوب المصلي او بدنه.

النقطة الرابعة: ان النجاسة مانعة بوجودها العلمي الواصل الى المكلف سواء اكان بالعلم الوجداني ام بالعلم التعبدى ام بالاصل العملي، فإذا موضوع المانعية مركب من النجاسة ووصولها، او مركب منها وتنجزها لابسيط، بمعنى ان موضوعها ليس الوصول او التنجز فقط، وقد تقدم تفصيل ذلك.

النقطة الخامسة: قيل ان الثمرة تظهر بين التفسيرين فيما اذا علم اجمالا بنجاسة احد الثوبين وصلى المكلف صلاتين فيهما ثم تبين ان كليهما نجس، فعلى التفسير الاول وهو ان الموضوع مركب من النجاسة ووصولها بطلت احد الصلاتين، وعلى التفسير الثاني بطلت كليهما، واشكل على ذلك السيد الاستاذ عليه السلام بان الباطل في كلا التفسيرين صلاة واحدة، والصحيح صحة كلتا الصلاتين معا على كلا التفسيرين كما تقدم.

النقطة السادسة: هل يعتبر في جريان الاصول العملية ان يكون موضوعها معينا في الخارج او لا؟. فيه قولان: قول بالاعتبار، وعلى هذا، القول فلا تجري الاصول العملية في المثال المتقدم وما شاكله، والصحيح التفصيل، فان الاثر الشرعي اذا كان مترتبا على شيء معين في الخارج دون غيره فلا تجري في المقام، وان لم يتوقف

ترتبه عليه، بل هو مترتب على أحدهما على إجماله، فلا مانع من جريانها في الجملة على تفصيل تقدم.

النقطة السابعة: ذكر السيد الاستاذ عليه السلام أن الباطل في المثال المتقدم حيث أنه إحدى الصلاتين بنحو صرف الوجود، فهو ينطبق على الصلاة الأولى.

وفيه ما تقدم من أنه لا يرجع إلى معنى صحيح، لأن العلم الإجمالي لم يتعلق بصرف وجود البطلان، بل تعلق ببطلان أحدهما المرددة بين هذه الصلاة وتلك، وهذا العلم الإجمالي إنما تعلق بذلك بعد الاتيان بكليتا الصلاتين معاً، فلو انطبق المعلوم بالأجمال على الصلاة الأولى فحسب، انحل العلم الإجمالي، وهذا خلف.

النقطة الثامنة: الصحيح أن التفسير الثاني وهو أن موضوع المانعية مركب من النجاسة وتنجزها يرجع إلى التفسير الأول، باعتبار أن المراد من الوصول فيه أعم من أن يكون بالعلم الوجداني أو العلم التعبدية أو بالأصول العملية، ومن الواضح أن المراد من الوصول بسببها التنجز، ولهذا لا وجه لجعله في مقابل الأول.

النقطة التاسعة: أن هناك مجموعة من الإشكالات على ما إذا كان موضوع المانعية مركباً من النجاسة وتنجزها، وهذه الإشكالات تندفع ببيان أمرين وقد تقدم بيانها.

النقطة العاشرة: أن شرطية الطهارة في مقام الثبوت تتصور على صور، والصحيح من هذه الصور صورة واحدة، وهي أن الشرط أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية والطهارة الاعتقادية، بمعنى أن الصلاة مع كل واحدة منها صحيحة واقعا، وهذا ليس معناه عزل الطهارة الواقعية عن الشرطية، غاية الأمر أن الشرط لا يكون منحصراً بهما، بل هي من أحد أفرادها.

النقطة الحادية عشرة: أن الظاهر من الروايات هو مانعية النجاسة بوجودها

العلمي لا شرطية الطهارة بالعلم الاجمالي.

النقطة الثانية عشرة: ان هذا المقطع من الصحيحة يدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، وهذه الدلالة مبنية على وجود قرائن داخلية وخارجية.

النقطة الثالثة عشرة: قد تبين مما تقدم ان الصحيحة الاولى من زرارة والصحيحة الثانية منه تدلان بوضوح على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة. النقطة الرابعة عشرة: ان الصحيحة الثانية اظهر دلالة من الصحيحة الاولى.

واما الكلام في المقطع الثاني:

وهو قول زرارة في الصحيحة «قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة، قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لاتدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك».

يقع الكلام هنا في مقامات:

الاول: في محتملات هذا المقطع ثبوتاً.

الثاني: ان أياً من محتملاته ينسجم مع قاعدة الاستصحاب.

الثالث: في ظهوره عرفاً في احد محتملاته.

اما الكلام في المقام الاول: ففيه احتمالان:

الاول: ان يكون المراد من الشك في قوله ﷺ: «اذا شككت في موضع منه»

الشك المقرون بالعلم الاجمالي، بمعنى ان السائل كان يعلم بان النجس اصاب ثوبه

ولكنه لا يدري موضع الاصابة، وعلى هذا، فالمراد من قوله عليه السلام: «وان لم تشك» نفى الشك عن موضع الاصابة لانفي الشك في اصل الاصابة بالشك البدوي.

وان شئت قلت: ان المنفي في هذه الجملة بقرينة مقابلة بينها وبين الجملة السابقة هو نفى الشك المقرون بالعلم الاجمالي لا اصل وجود الشك بمفاد كان التامة.

الثاني: ان يكون المراد من الشك في الجملة الاولى الشك البدوي، وعليه فبطبيعة الحال يكون المنفي في الجملة الثانية الشك البدوي، وهذا يعني ان المكلف قاطع بعدم الاصابة، هذا من جهة.

ومن جهة اخرى، هل هذه الجملة ظاهرة في الاحتمال الاول او الثاني؟! فيه وجهان: فذهب بعض المحققين (عليه السلام) الى الاحتمال الثاني دون الاول، وقد استشهد على ذلك بعدة قرائن:

القرينة الاولى: قول السائل: «ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة، قال عليه السلام: تنقض الصلاة وتعيد» فانه ظاهر في انه رأى اصل النجاسة في ثوبه بمفاد كان التامة، لا انه رأى في موضعها بعد العلم الاجمالي باصل وجودها بمفاد كان الناقصة، واما قوله عليه السلام: «اذا شككت في موضع منه» فلا يكون ظاهراً في ان السائل كان يعلم باصابة اصل النجس بمفاد كان التامة، والشك انما هو في موضع منه بمفاد كان الناقصة، بل هو ظاهر في ذات الشك، ولهذا لولا كلمة «في موضع منه» فلا شبهة في ظهوره في اصل الشك بمفاد كان التامة، واما كلمة «في موضع منه» فلا تصلح ان تكون قرينة على رفع اليد عن ظهوره في ذاك الشك لا الشك المقرون بالعلم الاجمالي، لوضوح انه ظاهر في ان المكلف شاك في اصابة النجس موضع من ثوبه، وهذا امر طبيعي، لان النجس اذا اصاب ثوباً، فلا محالة اصاب موضع منه، نعم لو

كانت في موضع معرفة لكانت قرينة على ان الشك من الشك المقرون بالعلم الاجمالي، وحيث انها نكرة فتدل على ان الشك في اصل اصابة النجاسة لموضع من الثوب.

القرينة الثانية: ان قوله عليه السلام: «تنقض الصلاة وتعيد» ظاهر في ان البطلان ووجوب الاعادة مستند الى رؤية النجاسة اثناء الصلاة التي فرضها السائل بقوله: «ان رايتہ وانا في الصلاة»، فلو كان هناك علم اجمالي باصابة النجس الثوب، والشك كان في موضع الاصابة، لكان البطلان ووجوب الاعادة مستنداً اليه، لا الى رؤية النجاسة اثناء الصلاة، لان المرئي حينئذ نفس النجاسة المعلومة بالاجمال.

القرينة الثالثة: ان هذا المقطع لو كان في مقام بيان وظيفة المكلف فيما اذا علم اجمالا بنجاسة ثوبه، لكان تكراراً للمقطع الثاني والرابع في الصحيحة، لان في المقطع الثاني فرض العلم الاجمالي بنجاسة الثوب وبعد الصلاة علم تفصيلاً بها، وفي المقطع الرابع فرض العلم الاجمالي بالنجاسة وامر الامام عليه السلام بغسله حتى يكون على يقين من طهارته، ومن الواضح ان الامر بغسله ارشاد الى انه لو لم يغسله لكانت الصلاة فيه باطلة، وحيث ان التكرار مستهجن، فهو قرينة على حمل هذا المقطع على الشك في اصل اصابة النجاسة الثوب بمفاد كان التامة، لا على الشك في موضع الاصابة بعد العلم الاجمالي بها.

فالنتيجة: ان لزوم التكرار المستهجن ولا سيما في كلام الامام عليه السلام قرينة على ان المراد من الشك في قوله عليه السلام: «اذا شككت في موضع منه» الشك البدوي لا المقرون بالعلم الاجمالي، وعليه فقوله عليه السلام في الجملة الثانية «وان لم تشك» نفي الشك في اصل وجود النجاسة بمفاد كان التامة، هذا.

ويمكن المناقشة في جميع هذه القرائن..

اما القرينة الاولى، فلأن قول السائل « ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة » وان لم يدل على انه كان يعلم بنجاسة ثوبه اجمالاً وقبل الدخول في الصلاة، الا ان قوله عليه السلام « اذا شككت في موضع منه » قرينة على انه كان يعلم اجمالاً بنجاسة ثوبه قبل الدخول في الصلاة، وذلك لان في اضافة الشك الى موضع من الثوب عناية زائدة، لوضوح انه لو كان المراد من الشك فيه الشك البدوي، وهو الشك في اصل اصابة النجاسة الثوب بمفاد كان التامة، لقال الامام عليه السلام: « اذا شككت فيه » فلا حاجة ولا مبرر لاضافة الشك الى موضع منه، ومن الواضح ان هذه الاضافة من الامام عليه السلام حيث انه لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكتة، فتدل على ان الشك المفروض في هذه الجملة الشك المقرون بالعلم الاجمالي، وهو الشك في موضع الاصابة بعد العلم بها اجمالاً بمفاد كان الناقصة.

والخلاصة، ان هذه الجملة ظاهرة في ان المكلف كان يعلم بأصل الاصابة والشك انما هو في موضعها.

واما القرينة الثانية: فلان قوله عليه السلام: « تنقض الصلاة وتعيد » وان كان في نفسه ظاهراً في ان سبب النقض والبطلان رؤية النجاسة في ثوبه اثناء الصلاة، الا ان هذه الجملة حيث كانت محفوفة بالقرينة المتصلة، وهي قوله عليه السلام: « اذا شككت في موضع منه » باعتبار انه ظاهر في ان هذا الشك من الشك المقرون بالعلم الاجمالي وان المكلف كان يعلم اجمالاً بأصل اصابة النجاسة ثوبه والشك انما هو في موضع الاصابة، فإذا لا ظهور لقوله عليه السلام: « تنقض الصلاة وتعيد » في ان النقض والاعادة مستنداً الى رؤية النجاسة اثناء الصلاة، لان احتفاه بقوله عليه السلام: « اذا شككت في موضع منه » مانع عن انعقاد ظهوره في ان بطلان الصلاة مستند الى رؤية النجاسة في اثنائها.

فالنتيجه: ان البطلان مستند الى العلم الاجمالي، ويؤكد ذلك قوله عليه السلام: «وان لم تشك ثم رأيت رطباً» فانه يدل على ان البطلان مستند الى الكشف عن وقوع الصلاة في الثوب النجس.

واما القرينة الثالثة: فلأن هذا المقطع ليس تكراراً لما في المقطع الثاني والمقطع الرابع، فان السائل في المقطع الثاني سأل بقوله: «قلت فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبت له ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام تغسله وتعيد» وهذا المقطع يدل على ان المصلي اذا علم اجمالاً بنجاسة ثوبه ولم ير موضعها، ثم فحص ولم يجده فصلّى وبعد الصلاة وجد، فصلاته باطلة وتجب عليه اعادتها من جديد، ومقتضى اطلاقه عدم الفرق في الحكم بالبطلان بين ان يحصل له العلم بعدم الاصابة او لم يحصل.

واما في المقطع الرابع، فقال السائل: «قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله، قال عليه السلام: تغسل ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك»، والسؤال في هذا المقطع انما هو عن وجوب الغسل مع سكوته عن حكم الصلاة فيه، واما في هذا المقطع فالسائل سأل بقوله: «قلت ان رأيت في ثوبي وانا في الصلاة» فالامام عليه السلام اجاب بقوله: «تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه»، فانه ظاهر في ان نقض الصلاة واعادتها انما هو في فرض ان المرئي هو النجاسة السابقة المعلومة بالاجمال بقرينة قوله عليه السلام: «اذا شككت في موضع منه»، فإذا هذا يختلف عن المقطع الثاني.

اما أولاً: فان فيه فرض السائل العلم الاجمالي باصابة ثوبه النجس قبل الدخول في الصلاة، بينما في هذا المقطع لم يفرض السائل ذلك.

وثانياً: انه فرض في المقطع الثاني وجدان النجاسة تفصيلاً بعد الصلاة، بينما

السائل في هذا المقطع رأى النجاسة تفصيلاً في اثناء الصلاة.

وثالثاً: ان السائل فرض في المقطع الثاني الفحص والطلب عن موضع النجس، بينما في هذا المقطع لا يكون منه عين ولا اثر، واما اختلافه مع المقطع الرابع فواضح، فان فيه السؤال عن الغسل لا عن الصلاة.

فالتنتيجة: ان هذا المقطع ليس تكرر للمقطع الثاني والرابع، ومن الواضح ان التكرار المستهجن عرفاً انما هو التكرار بتمام الخصوصيات، واما اذا كان التكرار من اشتماله على خصوصية زائدة او من اجل الاهتمام والتاكيد، فلا يكون قبيحاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان التكرار في المقام انما هو من السائل لا من الامام عليه السلام، ومثل هذا التكرار لا يكون مستهجناً، هذا اضافة الى ان لازم حمل الشك في قوله عليه السلام: «اذا شككت في موضع منه» على الشك البدوي مانعية نجاسة الثوب بوجودها الواقعي لوجودها العلمي، لان معنى هذا المقطع حينئذ هو ان المكلف اذا شك في انه اصاب ثوبه نجس أو لا، فدخل في الصلاة من جهة استصحاب عدم الاصابة او اصاله الطهارة وفي الاثناء رأى النجاسة في ثوبه، وعلم ان هذه النجاسة المرئية هي النجاسة المشكوكة قبل الصلاة، وحكم الامام عليه السلام بقطع الصلاة ووجوب اعادتها، يدل على ان النجاسة بوجودها الواقعي مانع، والا فعليه ان يقطع الصلاة ويغسل ثوبه او يبدله اذا كان عنده ثوب اخر، ثم يبني على الصلاة، واما اذا لم يكن ذلك، فوظيفته قطع الصلاة وغسل الثوب واعادتها من جديد، ولهذا لا يمكن حمل الشك فيه على الشك البدوي.

وبكلمة، ان في هذا المقطع احتمالين:

الاحتمال الاول: ان يكون المراد من الشك في قوله عليه السلام: «اذا شككت في موضع

منه» الشك البدوي، وعليه فيدل هذا المقطع على قطع الصلاة واعادتها من جديد اذا رأى النجاسة في الاثناء وعلم انها كانت قبل الدخول فيها.

الاحتمال الثاني: ان يكون المراد منه الشك المقرون بالعلم الاجمالي، وعليه فيكون المنفي في قوله عليه السلام: «وان لم تشك» هو الشك المقرون بالعلم الاجمالي.

وقد تقدم ان الظاهر من هذين الاحتمالين هو الاحتمال الثاني دون الاول، هذا مضافا الى انه ينافي الروايات التي تدل على ان مانعية النجاسة انما هي بوجودها العلمي لا الواقعي، فانه يدل على بطلان الصلاة مع جهل المصلي بالنجاسة، ولهذا لابد من رفع اليد عنه.

واما دلالة هذا المقطع على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، فهي مبنية على وجود قرائن فيه:

الاولى: قوله عليه السلام: «لانك لاتدري لعله شيء اوقع عليك»، فانه ظاهر في ان الشك وعدم العلم مهما كان لا يوجب رفع اليد عن اليقين السابق وعدم العلم على طبقه، سواء اكان الشك وعدم العلم ببقاء الطهارة الخبئية ام لا.

الثانية: قوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»، فان هذه الجملة بهذه الصيغة لو كان مفادها الحكم التكليفي فلا تدل على اللزوم، واما في المقام فحيث ان مفادها ليس الحكم التكليفي وانما هو الحكم الوضعي وهو حجية الاستصحاب، فتدل على اللزوم.

الثالثة: ان اسناد النقض الى اليقين ظاهر في انه بلحاظ ذات اليقين بدون خصوصية لمعلقه، والا لكان اسناده الى اليقين مجازا، كما انه ظاهر في ان اليقين تمام الموضوع لاجزؤه.

واما القرينة الخارجية، فان ورود صيغة «لا تنقض اليقين بالشك» في غير

مورد، يدل على انه لخصوصية لمورد دون مورد اخر.
الى هنا قد تبين ان هذا المقطع من الصحيحة ايضا يدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة بضميمة هذه القرائن الداخلية والخارجية، هذا تمام الكلام في الصحيحة الثانية، وهي تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة بضمائم القرائن الداخلية والقرائن الخارجية.

الصحيحة الثالثة: لزراعة عن احدهما عليه السلام: «قال: قلت له من لم يدر في اربع هو أم في ثنتين وقد احرز الثنتين، قال عليه السلام: يركع ركعتين واربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، واذا لم يدر في ثلاث هو أو في اربع وقد احرز الثلاث، قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط احدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات^(١)».

يقع الكلام في هذه الصحيحة في مرحلتين:

الاولى: في ظهور قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين... الخ»

الثانية: في تطبيق قاعدة الاستصحاب على موارد الشك وهو الشك في عدد الركعات، والموانع الموجودة في هذا التطبيق.

اما الكلام في المرحلة الاولى، فلأن الصحيحة تستبطن حالتين للمصلي:
الحالة الاولى، ما اذا شك في انه صلى اربعا او اثنتين وقد احرز الاثنتين، وفي هذه الحالة حكم الامام باتيان ركعتين واربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب

(١) الوسائل ج ٨ - ب ١٠ من ابواب الخلل في الصلاة ح ٣.

بدون ان تشير الصحيحة الى مدرك ذلك، فإذا مدرك هذا الحكم لا يخلو من ان يكون الاستصحاب او قاعدة البناء على الاقل او قاعدة البناء على الاكثر فيه وجوه: اما الوجه الاول، فهو مبني على امكان تطبيق قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذيل الصحيحة: «لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين» وهكذا على هذه الحالة، بدعوى ان الاتيان بركتين واربع سجديات عن قيام هو مقتضى استصحاب عدم الاتيان بركتين اخريتين.

واما الوجه الثاني، فهو مبني على امكان تطبيق قاعدة البناء على الاقل. واما الوجه الثالث، فهو مبني على امكان تطبيق قاعدة البناء على الاكثر، هذا.

والصحيح من هذه الوجوه الوجه الثالث. اما الوجه الاول، فلو كان مدرك الاتيان بركتين الاستصحاب، لكان مقتضاه الاتيان بهما موصولة لا مفصولة، والظاهر هو الاتيان بهما مفصولة بقرينة اشتماهما على فاتحة الكتاب الظاهر في انها جزء لهما تعيينا، فالنتيجة ان اشتمال الركعتين على فاتحة الكتاب قرينة على انها ركعتان مفصولتان، والا فلا وجه لتعين فاتحة الكتاب فيهما.

واما الوجه الثاني، فلا يمكن الاخذ به، لانه مخالف للمذهب. فإذا يتعين الوجه الثالث وهو البناء على الاكثر واتمام الصلاة، ثم الاتيان بصلاة الاحتياط، وهي ركعتان منفصلتان عن قيام بفاتحة الكتاب، فتعين فاتحة الكتاب فيهما قرينة على انفصالهما.

واما الكلام في الحالة الثانية: وهي ما اذا لم يدر المكلف في ثلاث هو او في اربع وقد احرز الثلاث، وفي هذه الحالة امر الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ باضافة ركعة اليها ولا شيء عليه،

واستند في ذلك بقوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين... الخ»
ففيها احتمالات:

الاحتمال الاول: ان مراد الامام عليه السلام من تطبيق قوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» على هذه الحالة قاعدة الاستصحاب اي استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، ومقتضى هذا الاستصحاب الاتيان بالركعة موصولة لامفصلة.
وان شئت قلت: ان المراد من اليقين فيه هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، فان المصلي قبل دخوله في الركعة المشكوكة كان متيقناً بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، وبعد دخوله فيها كان يشك في الاتيان بها وبقاء عدمها، فلا مانع حينئذ من استصحاب عدم الاتيان بها، ويترتب عليه وجوب الاتيان بها موصولة لامفصلة، واما الجملات الالية المتعاقبة كقوله عليه السلام: «لا يدخل الشك في اليقين ولا يختلط احدهما بالآخر، بل ينقض الشك باليقين ويبنى عليه... الخ» فهي جميعا ارشاد الى الاستصحاب بألسنة مختلفة، على اساس ان حقيقة الاستصحاب حقيقة عملية متمثلة في الجري العملي على طبق الحالة السابقة المتيقنة وعدم رفع اليد عنها بسبب الشك في بقائها.

وبكلمة، ان المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك، النقض العملي لا الحقيقي، فانه غير متصور، فإذا المراد من النهي عن اختلاط الشك باليقين وعدم دخول الاول في الثاني هو النهي عن الاختلاط العملي، يعني لا يختلط العمل بالشك بالعمل باليقين السابق بقرينة قوله عليه السلام: بعد هذه الجملات «ينبنى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

فإذاً هذه الفقرات المكررة جميعاً اشارة الى معنى واحد وهو الاستصحاب، اي العمل على طبق الحالة السابقة المتيقنة، وجميعها يؤكد على ذلك.

الاحتمال الثاني: ان يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» اليقين بالفراغ، بمعنى ان المكلف في هذه الحالة مأمور بتحصيل اليقين بفراغ الذمة بصلاة الاحتياط، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وقد اختار هذا الاحتمال شيخنا الانصاري رحمته الله (١) وقال: ان المراد من اليقين المزبور اليقين بالفراغ بالبناء على الاكثر واتمام الصلاة، ثم الاتيان بصلاة الاحتياط، وبذلك يحصل له اليقين بالفراغ، فان صلاته ان كانت ناقصة فهي متممة لها وان كانت تامة فهي نافلة.

وعلى هذا، فمعنى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» النقض العملي يعني عدم جواز رفع اليد عن تحصيل اليقين بالفراغ والاكتفاء بالشك فيه، وقوله عليه السلام: «لا يدخل الشك في اليقين» اي لا تجعل الشك في رتبة اليقين عملاً، لان لكل منهما حداً، ولا يجوز التجاوز عن حده، وقوله عليه السلام: «ولا يختلط احدهما بالآخر» اشارة الى انه لا تراحم بينهما في مقام العمل وان الشك لا يصلح ان يزاحم اليقين.

فالنتيجة: ان الواجب على المكلف هو تحصيل اليقين بفراغ الذمة في مقام الامتثال، ولا يكفي بالشك في هذا المقام عوضاً عن اليقين وبديلاً عنه، ولهذا امر الامام عليه السلام في ذيل هذه الفقرات المتعاقبة بالبناء على اليقين وعدم الاعتداد بالشك في جميع الحالات، هذا.

وقد ناقش بعض المحققين (قده) (٢) في الاحتمال الثاني بامرین:

الاول: ان اليقين بالفراغ غير موجود بالفعل وانما الموجود هو امر الشارع

(١) فرائد الاصول ج ٢: ص ٥٦٧ و ٥٦٨.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٧٠.

بالعمل الموجب لحصول اليقين بالفراغ، وحيث ان قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» ظاهر في ان اليقين موجود بالفعل فلا يمكن حمله عليه الا بقرينة ولا قرينة في البين.

الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم وجود اليقين بالفراغ الا ان مادة النقض لا تنسجم معه، لان مفاد قاعدة اليقين بالفراغ هو عدم جواز الاكتفاء عن اليقين به بالشك فيه، ومفاد الرواية عدم جواز نقض اليقين بالشك، وفرق بين التعبيرين، والرواية ظاهرة في الثاني دون الاول، هذا.

وللنظر في كلا الامرين مجال:

اما الامر الاول: فلأن اليقين بالفراغ وان كان غير موجود بالفعل، وانما الموجود هو امر المولى بالعمل الموجب لحصول اليقين به، الا ان المراد من نقض اليقين بالشك حيث انه ليس النقض الحقيقي، فانه غير متصور وغير معقول، فلا محالة يكون المراد منه النقض العملي، بمعنى انه لا يجوز للمكلف العمل بمقتضى الشك بديلا عن العمل بمقتضى اليقين، بل لابد من العمل بمقتضى اليقين وعدم الاعتداد بالشك.

وبكلمة: ان المراد من عدم جواز نقض اليقين حيث انه نقض عملي، فبطبيعة الحال يكون معناه انه لا يجوز للمكلف العمل بالشك بديلا عن العمل باليقين، بلا فرق في ذلك بين اليقين السابق واليقين اللاحق، بقرينة ان اسناد النقض الى اليقين اسناد مجازي وعنائي لا حقيقي، وحينئذ فلا فرق بين اليقين السابق الموجود في النفس فعلا واليقين اللاحق، هذا اضافة الى ان العمل في مورد الاستصحاب ليس عملا باليقين الا عناية، لانه عمل بالشك حقيقة، واطلاق العمل باليقين عليه عنائي، وعلى هذا، فيصح اطلاق اليقين على العمل الموجب لحصوله عناية ومجازا،

فإذاً لا فرق من هذه الناحية بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين بالفراغ، ومن هنا يظهر الجواب عن الامر الثاني: لان المراد من النقض في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» هو النقض العملي، وعليه فمعناه انه لا يجوز العمل بالشك والاكتفاء به عن العمل باليقين، وعلى هذا، فلا فرق بين التعبيرين اصلاً، ويؤكد ذلك قوله عليه السلام في ذيل هذه الجملة «لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر»، لان المراد من الدخول والاختلاط ليس الدخول والاختلاط الحقيقي فانه غير معقول، بل المراد منه انه لا يجوز للمكلف ان يخلط احدهما بالآخر، ولا يدخل الشك في حساب اليقين، وهذا المعنى ينسجم مع كلتا القاعدتين، ويؤكد ذلك ايضاً قوله عليه السلام في ذيل هذه الجملات «ولكن ينقض الشك باليقين ويبنى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» فان معناه رفع اليد عن العمل بالشك وعدم الاعتناء به، فالنتيجة ان هذه الجملة في المقام وان كانت في نفسها ظاهرة في قاعدة الاستصحاب الا ان وقوعها في سياق الجملات المتعاقبة يوجب قلب هذا الظهور، أو لا اقل من الاجمال، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ذكر شيخنا الانصاري رحمته الله (١) ان المراد من اليقين في صحيحة العلاء قال لابي عبد الله عليه السلام «رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة قال يبنى على اليقين» هو اليقين بالفراغ الحاصل من الاتيان بصلاة الاحتياط، هذا. ولكن من الواضح ان حمل اليقين فيها على اليقين بالفراغ خلاف الظاهر وبحاجة الى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة في البين لافي نفس الرواية ولا من الخارج، فإذاً لا يمكن هذا الحمل لظهورها في ان المراد منه اليقين بالركعتين مباشرة،

نعم ان هذه الصحيحة معارضة بالروايات التي تدل على البناء على الاكثر، وحيث انها موافقة للعامة فلا بد من حملها على التقية.

الاحتمال الثالث: ان المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» اليقين بالثلاث والشك في الرابعة، ومعنى عدم نقضه بالشك العمل باليقين وترتيب اثاره لا العمل بالشك، لان معنى العمل بالشك ابطال الصلاة.

وان شئت قلت: حيث ان المراد من عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم الجواز الوضعي، فلا بد ان يكون ذلك مبني على قاعدة عامة في باب الشك في عدد ركعات الصلاة كالشك بين الثلاث والاربع او الاثنتين والاربع وهكذا، وهي عدم جواز رفع اليد عن اليقين بالثلاث مثلاً والعمل بالشك، بل لا بد من ضم عمل مناسب للشك الى المتيقن حتى يحكم بصحته وترتيب الاثار عليه.

وبكلمة: ان معنى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين بالاثنيان بالركعات الثلاث بمجرد الشك في الاثنيان بالركعة الرابعة، بل عليه ان يعمل عملاً يصح عنده ما اتى به من الركعات بان يضيف اليها ركعة، فان هذه الاضافة لاتضر، لان صلاته ان كانت في الواقع تامة فهي نافلة وان كانت ناقصة فهي متممة لها، وبذلك يكون المكلف قد حافظ على اليقين ولم يرفع اليد عنه بالشك، والا لكانت صلاته باطلة، لان المكلف اذا عمل بالشك ونقض اليقين، فهو قد ابطال صلاته ولا بد من اعادتها من جديد، والجملات المتعاقبة مؤكدة له وتدل على عدم الاعتناء بالشك في حال من الحالات، ولا بد من العمل باليقين والبناء عليه ونقض الشك به والغائه عن الساحة، هذا.

وقد اورد على هذا الوجه بعض المحققين (عليه السلام) بتقريب، ان هذا الاحتمال لا ينسجم مع قوله (عليه السلام): «لا ينقض اليقين بالشك»، فان ابطال الصلاة بالشك في الركعة الرابعة ليس نقضاً لليقين بالثلاث، فان معنى نقضه به هو البناء على عدم الفراغ من ناحية الركعات الثلاث، والمفروض ان نقضه بهذا المعنى غير متحقق.

والجواب ما تقدم: من ان النقض ليس بمعناه الحقيقي فانه مستحيل، لاستحالة اجتماع اليقين والشك في موضوع واحد حتى يكون الشك ناقضاً له حقيقة، بل المراد منه النقض العملي، ونقصد بالنقض العملي رفع اليد عن اليقين وعدم ترتيب الاثر على المتيقن والاعتناء بالشك وابطال الصلاة به، ومن هنا يكون المراد من النقض في موارد الاستصحاب هو رفع اليد عن الحالة السابقة المتيقنة وعدم العمل بها، وهذا معنى نقض اليقين بالشك، ومعنى عدم نقضه به هو العمل على طبق الحالة السابقة المتيقنة، وعلى هذا، فابطال الصلاة بالشك في الركعة الرابعة معناه رفع اليد عن اليقين وترجيح الشك.

هذه هي الاحتمالات الثلاثة في تطبيق قوله (عليه السلام): «لا ينقض اليقين بالشك» على الحالة الثانية في الصحيحة، وقد تقدم انه لا ترجيح لبعضها على بعضها الاخر ثبوتاً، فانه قابل للانطباق على كل واحد من هذه الاحتمالات.

واما اثباتاً، فلان قوله (عليه السلام): «لا ينقض اليقين بالشك» حيث انه ورد بصيغة روايات الاستصحاب فلا يبعد ظهوره فيه.

وان شئت قلت: ان هذه الصيغة حيث انها صيغة الاستصحاب ومستعملة فيه، فاذا اطلقت، كان المتبادر والمنصرف منها عرفاً الاستصحاب دون قاعدة اليقين

بالفراغ ودون اليقين بالثلاث في محل الكلام، هذا تمام الكلام في المرحلة الاولى.
واما الكلام في المرحلة الثانية: فهنا مجموعة من الاشكالات على تطبيق قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» على الاستصحاب.

الاشكال الاول: انه لا يمكن ان يراد من اليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، ومن الشك فيه الشك في الاتيان بها حتى يكون مفاده استصحاب عدم الاتيان بها، لانه وان كان ظاهراً في الاستصحاب، الا انه لا يمكن الاخذ بهذا الظهور، وذلك لان مفاد الاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، ومن الطبيعي ان الاثر المترتب عليه هو الاتيان بها موصولة، لان المصلي اذا علم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سواء اكان بالعلم الوجداني ام بالعلم التعبدى ام بالاستصحاب، فوظيفته الاتيان بها موصولة، وعلى هذا، ففي المقام اذا جرى استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة عند الشك في الاتيان بها، فقد احرز المصلي عدم الاتيان بها بالاستصحاب، ويترتب عليه حينئذ اثره وهو الاتيان بها موصولة، وهذا خلاف ما عليه المذهب فلا يمكن الاخذ به، واما الاتيان بها مفصولة، فهو معناه عدم العمل بالاستصحاب.

وعلى هذا، فالمصلي اذا احرز عدم الاتيان بالركعة الرابعة سواء اكان بالعلم الوجداني ام التعبدى ام بالاصل العملي فوظيفته الاتيان بها موصولة، وهذا لا ينسجم مع الروايات الدالة على البناء على الاكثر والاتيان بها مفصولة، واذاً فالصحيحة من هذه الناحية معارضة لتلك الروايات، وحيث انها موافقة للعامة من هذه الناحية فتحمل على التقية، وعليه فما ورد من الجملات في ذيل هذه الصحيحة محمول على التقية، هذا.

وقد اجيب عن ذلك بوجه:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله (١) من انه لا مانع من تطبيق قوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» وما يليه من الجملات المتعاقبة بالصيغ المختلفة على الاستصحاب في مورد الصحيحة وهو الشك في عدد الركعات، والنكتة في ذلك ان لاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة اثرين:

الاول: وجوب الاتيان بها، ومقتضى اطلاق دليل الاستصحاب الاتيان بها موصولة.

الثاني: مانعية التشهد والتسليم المترتبة على احراز المصلي عدم الاتيان بها بالاستصحاب، لان الاستصحاب يثبت عدم الاتيان بالركعة الرابعة، ومن الواضح ان المصلي اذا احرز انه لم يات بالركعة الرابعة ولو بالاستصحاب لم يجز له الاتيان بالتشهد والتسليم، لانه زيادة عمدية مبطللة للصلاة، إذ الاتيان بهما بعد الركعة الثالثة غير مشروع، فاذا اتى بهما بقصد الجزئية فهو زيادة عمدية، وموضوع الاثر الاول عدم الاتيان بالركعة الرابعة، وتمكن المصلي من الاتيان بها، والاول محرز بالاستصحاب والثاني بالوجدان، وموضوع الاثر الثاني الاتيان بالثلاث وعدم الاتيان بالربعة، والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وعلى هذا، فلو كنا نحن وهذا الاستصحاب في المسألة، فلامناص من الالتزام بترتب كلا الاثرين معا.

ولكن هنا روايات كثيرة معتبرة تدل في المسألة على وجوب البناء على الاكثر واتمام الصلاة، ثم الاتيان بالركعة المشكوكة مفصولة، وهذه الروايات تدل على تقييد اطلاق دليل الاستصحاب بالنسبة الى الاثر الثاني وهو مانعية التشهد

والتسليم، فإذا لا يترتب هذا الاثر على الاستصحاب في المسألة، فانه لا يجري بلحاظ هذا الاثر وانما يجري بلحاظ الاثر الاول، والروايات المذكورة تدل على تقييد اطلاق دليل الاستصحاب بالنسبة الى الاثر الثاني وهو مانعية التشهد والتسليم، لان مقتضى هذه الروايات ان التشهد والتسليم لا يكون مانعا قبل الاتيان بالركعة المشكوكه، واما بالنسبة الى الاثر الاول فلا مانع من جريانه وترتيبه عليه، لان وجوب الاتيان بها لا ينافي مقتضى هذه الروايات، اذ الاستصحاب يقتضي وجوب الاتيان بالركعة المشكوكه، واما كون الاتيان بها موصولة او مفصولة فلاستصحاب لا يقتضي شيئا منهما، لان مقتضاه اصل وجوب الاتيان بها، واما الاتيان بها مفصولة، فهو مستفاد من تلك الروايات، فإذا لا تنافي بينها وبين الاستصحاب من هذه الناحية.

والخلاصة، ان التنافي بين تلك الروايات والاستصحاب انما هو في اطلاق دليله، ولهذا لا بد من رفع اليد عن اطلاقه بها، فإذا لا تنافي بينهما اصلا، ولا مانع من العمل بالروايات والاستصحاب معا في المقام، هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع، لان الامر المتعلق بالصلاة بما لها من الاجزاء والشرائط امر واحد شخصي غير قابل للتعدد والانحلال بانحلال اجزائها، والا لزم كل جزء واجب مستقل وهو كما ترى، نعم هذا الامر الواحد الشخصي ينحل بحكم العقل بانحلال اجزائها بالتحليل العقلي لا الخارجي، فيثبت لكل جزء من اجزائها حصة تحليلية عقلية من هذا الامر لا الخارجية الشرعية، وتسمى تلك الحصة بالوجوب الضمني الذي هو ليس بوجوب شرعي، ولهذا لاشأن له في مقابل الوجوب الاستقلالي ولا فاعلية له الا بفاعليته، ومن هنا تكون فاعلية الوجوب الضمني وداعويته انما هي بفاعلية الوجوب الاستقلالي وبداعويته لامستقلة، والا

لزم خلف فرض كون وجوبه ضمناً، ومن هنا لا يكون الوجوب الضمني وجوباً مجعولاً من قبل الشرع، فان المجعول من قبله انما هو الوجوب الاستقلالي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان اجزاء الصلاة اجزاء ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً، فلا يعقل ثبوت جزء بدون ثبوت سائر الاجزاء، لان ثبوته بثبوت الكل والا لكان واجبا مستقلاً لأجزاء الواجب وهذا خلف، كما انه لا يعقل سقوط جزء بدون سقوط الكل، لان سقوطه انما هو بسقوطه لامستقلاً، والا لزم كونه واجبا مستقلاً وهو خلف.

وبكلمة: ان اجزاء الصلاة حصص مرتبطة بعضها مع بعضها الاخر ثبوتاً وسقوطاً، مثلاً تكبيرة الاحرام باطلاقها ليست جزء الصلاة، والجزء انما هو حصة خاصة منها، وهي الحصة المسبوقة بالنية والملحوقه بفاتحة الكتاب، وفاتحة الكتاب باطلاقها ليست جزء الصلاة بل الجزء حصة خاصة منها وهي الحصة المسبوقة بالتكبيرة والملحوقه بالركوع وهكذا الركوع والسجود والتشهد والتسليم.

ومن ناحية ثالثة، ان الوجوب الضمني لكل جزء مشروط بالقدرة عليه، ومن الطبيعي ان القدرة عليه انما هي بالقدرة على الكل لامستقلة، والا لزم الخلف، لان القدرة على الكل تنحل بانحلال اجزاء الصلاة، وتتعلق بكل جزء حصة من القدرة وهي لا تؤثر الا بتأثير القدرة على الكل، وعلى هذا، الاساس فالركعة الرابعة باطلاقها ليست جزء الصلاة بل الجزء حصة خاصة منها وهي المسبوقة بالركعات الثلاث والملحوقه بالتشهد والتسليم، وهذه الحصة الخاصة هي الركعة الرابعة، ويكون اتصالها بما قبلها وما بعدها من المقومات الذاتية لها.

وعلى هذا، فاذا شك في الاتيان بالركعة الرابعة، فان جرى الاستصحاب اي

استصحاب عدم الاتيان بها، فلا محالة يترتب عليه وجوب الاتيان بها موصولة لا اصل وجوب الاتيان بها، بداهة ان المترتب على المستصحب بهذا الاستصحاب وجوب الاتيان بالركعة الرابعة وهي المسبوق بالركعات الثلاث والملحوق بالتشهد والتسليم لا ذات الركعة الرابعة بدون التقيد بالاتصال، لانها ليست جزء الصلاة.

والخلاصة، ان المكلف اذا احرز الاتيان بالثلاث وشك في الرابعة واجرى استصحاب عدم الاتيان بها، فلا محالة يترتب عليه وجوب اتيانها موصولة، لان جزئيتها متقومة بالاتصال بسائر الاجزاء ملحوق ومسبوق، واما ذاتها بقطع النظر عن اتصالها فلا تكون جزءاً لها، فإذا ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من ان مقتضى الاستصحاب وجوب الاتيان بذاتها بقطع النظر عن اتصالها وانفصالها، واما اتصالها فهو مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب غريب من مثله رحمته الله، لان ذاتها كما عرفت ليست جزءاً لها حتى تكون واجبة، والمفروض ان المستصحب هو عدم الاتيان بجزء الصلاة وهو الركعة الرابعة، فيترتب عليه وجوب الاتيان به، لانه من اثره الشرعي لا ان المترتب عليه وجوب الاتيان بذات الجزء، لانها ليست بجزء حتى تكون واجبة في ضمن وجوب الصلاة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مقتضى الاستصحاب في نفسه وجوب الاتيان بذات الركعة الرابعة، ومقتضى اطلاق دليله وجوب الاتيان بها موصولة، لان تقييده بالانفصال بحاجة الى عناية زائدة وقرينة، وهي روايات البناء على الاكثر، فانها تدل على الاتيان بها مفصولة، فتقيد اطلاق دليل الاستصحاب من هذه الناحية وتدل على عدم مانعية التشهد والتسليم، لان مانعيتها مترتبة على وجوب الاتيان بها موصولة وهو مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب، ومقتضى اطلاق دليل مانعية التشهد والتسليم ثبوت مانعيتها قبل الاتيان بالركعة الرابعة المشكوك الثابت

عدم الاتيان بها تعبدًا لا وجدانا، وعليه فنتيجة التقييد بهذه الروايات ارتفاع مانعيتها ظاهرا بمعنى ان التشهد والتسليم بعد البناء على الاكثر لا يكون مانعاً ظاهراً لا واقعا، لان مانعيتها بعد الركعات الثلاث وقبل الاتيان بالرابعة ثابتة في الواقع، ولازم هذا التقييد لزوم محذور اخر وهو العلم التفصيلي بعدم الامر بالركعة الرابعة، لان الصلاة في الواقع ان كانت تامة فلا امر بها، وان كانت ناقصة فالتشهد والتسليم مانع عن صحتها، فإذاً يتولد من هذا العلم الاجمالي العلم التفصيلي بعدم الامر بالركعة الرابعة، والحاصل ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من الجواب لا يرجع الى معنى محصل.

والصحيح في المقام ان يقال: ان في المسألة اموراً:

الاول: فرض ان المصلي شك في عدد الركعات كالشك بين الثلاث والاربع مثلاً.

الثاني: ان مقتضى القاعدة الاولى بطلان الصلاة بالشك في عدد ركعاتها، وتؤكد ذلك صحيحة صفوان عن ابي عبد الله عليه السلام: « اذا كنت لاتدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فأعد^(١) »

ولكن هناك روايات خاصة تدل على تعيين وظيفة المصلي في موارد الشك في عدد الركعات في الصلوات الخاصة وطريقة علاج الشك فيها وتحصيل اليقين بالبراءة منها، وهي متمثلة في الروايات التي تنص على ان من شك بين الثلاث والاربع بنى على الاكثر ويتم صلاته، ثم يأتي بركعة قائماً او ركعتين جالساً، وموضوع هذه الروايات أولاً الشكوك الخاصة لامطلق الشك في عدد الركعات،

(١) الوسائل ج ٨ - ب ١٥ من ابواب الخلل في الصلاة ح ١.

وثانياً حصة خاصة من الشك وهي الشك المتساوي للطرفين.

الثالث: ان الاحكام المترتبة على هذه الشكوك أحكام واقعية لظاهرية.

وبكلمة: ان هذه الروايات الواردة في تعيين طرق علاج الشكوك المذكورة، تدل على انها طرق واقعية لظاهرية، فان الامر بالبناء على الاكثر واتمام الصلاة بالتشهد والتسليم ثم الاتيان بصلاة الاحتياط كل ذلك وظيفة المصلي الشاك واقعا، فاذا اتى بها حصل له اليقين بالبراءة، ومن هنا اذا تبين بعد ذلك ان صلاته كانت ناقصة لم تجب الاعداد وان كان تبين الخلاف في الوقت، وقد دلت على ذلك صريحاً موثقة عمار الساباطي قال: «سالت ابا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة، فقال: الا اعلمك شيئاً اذا فعلته ثم ذكرت انك اتممت او نقصت لم يكن عليك شيء، قلت: بلى، قال: اذا سهوت فابن على الاكثر، فاذا فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت انك نقصت، فان كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وان ذكرت انك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت^(١)» وهذه الموثقة ناصة في ان الشاك اذا عمل بالطرق المذكورة قطع بالتمام على كل تقدير وحصل له اليقين بالبراءة، وعلى هذا، فالمصلي اذا لم يكن شاكا في عدد ركعات الصلاة بشكوك صحيحة، كانت وظيفته الواقعية الاتيان بالصلاة بتمام ركعاتها موصولة، والا فلا يحصل له القطع بالبراءة، بل لو اتى بها مفصولة بطلت صلاته، واما اذا كان شاكا فيها، فوظيفته واقعا في مقام الامتثال اتمام الصلاة بالبناء على الاكثر، ثم الاتيان بالركعة المشكوكة احتياطاً، فان كانت صلاته في الواقع ناقصة، فهي جزء متمم لها وان كانت تامة فهي نافلة.

(١) الوسائل ج ٨ - ب ٨ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٣.

والخلاصة، ان هذه الروايات تكشف عن أن وظيفة المصلي الشاك تختلف عن وظيفة المصلي غير الشاك في مقام الامثال، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان البناء على الاكثر واتمام الصلاة بالتشهد والتسليم ثم صلاة الاحتياط لو كان حكماً ظاهرياً، لكان المكلف يعلم اجمالاً اما بعدم الامر بصلاة الاحتياط او ان التشهد والتسليم مانع، لان الصلاة ان كانت تامة، فلا امر بصلاة الاحتياط، وان كانت ناقصة، فالتشهد والتسليم مانع، لانها في غير موضعهما، ويتولد من هذا العلم الاجمالي العلم التفصيلي بعدم الامر بصلاة الاحتياط، لان الصلاة ان كانت تامة، فلا موضوع لها، وان كانت ناقصة، فالصلاة باطلة من جهة مانعية زيادة التشهد والتسليم، ولهذا تكون هذه الاحكام جميعاً أحكاماً واقعية.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ^(١) وتبعه فيه السيد الاستاذ رحمته الله ^(٢) من ان قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» ينطبق على الاستصحاب في المقام، وهو يجري فيه، وبه يحقق موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة المشكوك مفسولة.

بيان ذلك: ان الوظيفة الواقعية تنقلب بالشك في عدد الركعات اذا كان من الشكوك الصحيحة كالشك بين الثلاث والاربع، فان وظيفة الشاك في الاتيان بالركعة الرابعة واقعا غير وظيفة العالم بعدم الاتيان بها، لان وظيفة الاول الاتيان بها منفصلة، ووظيفة الثاني الاتيان بها متصلة، وموضوع وجوب الاتيان بهامنفصلة مركب من امرين:

(١) فرائد الاصول ج ٤ ص ٣٦٢.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٣.

الاول: الشك بين الثلاث والاربع.

الثاني: عدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا.

والاول محرز بالوجدان، والثاني بالاستصحاب، فيتحقق الموضوع المركب من ضم الوجدان الى الاصل، ويترتب عليه اثره، وهو وجوب الاتيان بالركعة الرابعة منفصلة، وقد افاد في وجه ذلك ان المصلي الشاك بين الثلاث والاربع لو كان في الواقع آتياً بالركعة الرابعة، لم يجب عليه الاتيان بها مفصولة كما لا يجب عليه الاتيان بها كذلك اذا لم يكن شاكا في المسألة، وهذا معنى ان عدم الاتيان بها واقعا جزء الموضوع وجزؤه الاخر الشك، وعلى هذا، فموضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة مركب من امرين:

احدهما: الشك في الاتيان بها.

الثاني، عدم الاتيان بها واقعا، فاذا شك المصلي بين الثلاث والاربع، فالجزء الاول وهو الشك محرز بالوجدان، والجزء الثاني وهو عدم الاتيان بالركعة الرابعة محرز بالاستصحاب، وبضم الاستصحاب الى الوجدان يتحقق الموضوع المركب ويترتب عليه اثره وهو وجوب الاتيان بها مفصولة، هذا.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب ان في المسألة جهتين:

الاولى: ان وظيفة المصلي الشاك في عدد الركعات بالشكوك الصحيحة كالشك بين الثلاث والاربع مثلاً، هل تنقلب واقعا من وجوب الاتيان بالركعة الرابعة موصولة الى وجوب الاتيان بها مفصولة أو لا؟

الثانية: ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة المشكوك مفصولة هل هو

مركب من الشك وعدم الاتيان بها واقعا أو لا؟

اما الكلام في الجهة الاولى، فلأن انقلاب وظيفة المصلي الشاك في عدد

الركعات بالشكوك الصحيحة ثبوتا وان كان ممكنا بمعنى ان وظيفة الشاك فيه غير وظيفة العالم بعدم الاتيان بها في مرحلة الجعل والتشريع، لانها صنفان من المكلف ومختلفان في التكليف كالحاضر والمسافر، الا انه لا يمكن ذلك في مقام الاثبات وبالنظر الى الروايات الواردة في المسألة، وسوف يأتي البحث فيها من هذه الناحية.

واما الكلام في الجهة الثانية: فلأن موضوع وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط الشك وانه تمام الموضوع، اذ الاستفادة من موثقة عمار وغيرها ان وظيفة المصلي الشاك بين الثلاث او الرابع مثلا «البناء على الاكثر واتمام الصلاة ثم الاتيان بصلاة الاحتياط» وظيفة واقعية لا ظاهرية وموضوعها الشك، كما ان موضوع وجوب البناء على الاكثر واتمام الصلاة الشك، كذلك موضوع وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط، ومن هنا لو كانت صلاته ناقصة في الواقع، فلا يكون التشهد والتسليم مانعا، بل هو وظيفته سواء اكانت صلاته تامة ام ناقصة في الواقع.

ودعوى: ان موضوع وجوب صلاة الاحتياط مركب من الشك وعدم الاتيان بالركعة المشكوك واقعا، اذ لو كان آتيا بها بان تكون صلاته تامة في الواقع، فلا حاجة اليها ولا امر بها، فالامر بها منوط بكون صلاته ناقصة.

مدفوعة: بان الظاهر من الادلة ان صلاة الاحتياط واجبة على المصلي الشاك مطلقا طالما يكون شاكا كانت صلاته في الواقع تامة ام ناقصة، غاية الامر ان كانت صلاته ناقصة، فهي متممة لها واقعا، وان كانت تامة، فهي زيادة لاتضر، وهذا لا ينافي وجوبها واقعا.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة مركب من امرين: احدهما الشك بين الثلاث والرابع، والاخر عدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا غير تام.

أما أولاً، فلأن الموضوع اذا كان مركبا من الشك وعدم الاتيان بها، فبطبيعة الحال يكون اثبات عدم الاتيان بها بالاستصحاب ظاهرياً، باعتبار ان الاستصحاب دليل ظاهري، وعلى هذا، فاذا كان احد جزئي الموضوع محرزاً بالوجدان والاخر بالاستصحاب، فمعناه ان الموضوع محرز ظاهراً، فإذا لا محالة يكون الحكم المترتب عليه وهو وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة ظاهرياً، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

وثانياً: انه لا يمكن ان تكون مطلوبة صلاة الاحتياط ظاهرية، والا لزم القطع بعدم الامر بها، لان المصلي الشاك في الواقع اما ان تكون صلاته تامة او ناقصة ولا ثالث لهما، فعلى الاول لا امر بها، لعدم الحاجة اليها، وعلى الثاني فالصلاة باطلة، وحينئذ فلا موضوع للامر بصلاة الاحتياط، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان لازم ذلك اما عدم مطلوبة صلاة الاحتياط لو كانت صلاته تامة في الواقع، او مانعية التشهد والتسليم لو كانت ناقصة، لانها حينئذ زيادة عمدية في الصلاة.

وثالثاً: ان لازم ذلك انه لو انكشف كون صلاته في الواقع ناقصة، وجبت عليه اعادتها من جديد، لفرض ان وجوبها ظاهري، والامر الظاهري لا يجزي عن الامر الواقعي.

ورابعاً: ان ذلك مخالف لنص الروايات التي تدل على ان صلاته ان كانت ناقصة، فصلاة الاحتياط متممة لها، وان كانت تامة، فهي نافلة، وهذه الروايات تدل بوضوح على ان صلاة الاحتياط مأمور بها واقعا لظاهرها، بمعنى ان وظيفة المكلف الشاك بين الثلاث والاربع هي صلاة الاحتياط واقعا، ولا يكون مكلفا بها موصولة الا في حالة اخرى، وهي حالة العلم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة.

وقد ناقش بعض المحققين عليه السلام (١) في هذا الوجه بتقريب، انه لا يتم على ضوء مدرسته عليه السلام من ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والعلم التعبدى، ومن هنا يكون دليل الاستصحاب حاكما على الادلة الواقعية التي اخذ العلم في موضوعها او الشك، لان الاستصحاب على الاول يوسع دائرة العلم ويجعله اعم من العلم الوجداني والعلم التعبدى، وعلى الثاني ينفي الشك تعبدا، ولهذا يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي كما يقوم مقام القطع الطريقي، وفي المقام حيث ان العلم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة طريق الى الواقع وهو عدم الاتيان بها واقعا، وموضوع لوجوب الاتيان بها موصولة، فيقوم الاستصحاب مقامه، لانه علم تعبدا، فاذا كان علما، كان موضوعا لوجوب الاتيان بها موصولة لامفصولة.

وان شئت قلت: ان الاستصحاب بما انه علم تعبدى، فينفي الشك ويثبت العلم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة ظاهرا، وبذلك يتحقق موضوع وجوب الاتيان بها موصولة، باعتبار ان موضوعه هو كون المصلي عالما بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سواء اكان بالعلم الوجداني ام بالعلم التعبدى كالامارات والاستصحاب ونحوهما، فاذا كان عالما به ولوتعبداً، انتفى موضوع وجوب الاتيان بها موصولة، لانه مركب من الشك بين الثلاث والاربع مثلا وعدم الاتيان بالركعة واقعا، والاستصحاب حيث انه علم تعبدا، فهو ينفي الشك بالحكومة ويثبت العلم التعبدى بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، ومقتضاه وجوب الاتيان بها موصولة لامفصولة، وهذا خلاف الضرورة الفقهية، بل خلاف ضرورة المذهب، ولهذا لا يمكن اجراء الاستصحاب في المقام، واما اذا لم يكن المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية، بان

يكون المجعول فيه الجري العملي على طبق الحالة السابقة تعبدا، فلا يكون نافيا للشك حتى يكون رافعا لموضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة، ولهذا يختص هذا الاشكال على ضوء مدرسته عليه السلام لامطلقا، هذا.

وبإمكان المحقق النائيني عليه السلام ان يدفع هذه المناقشة بالتقريب الآتي: هو ان الاستصحاب بالنظر الى كونه علما تعبديا وان كان حاكما على الادلة الواقعية التي أخذ العلم في موضوعها او الشك، الا انه في المقام لا يمكن الالتزام بهذه الحكومة، وهي حكومة دليل الاستصحاب على الروايات التي تدل على ان وظيفة الشاك في الركعة الرابعة مثلا هي الاتيان بها مفصولة، وذلك لان تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم مشروط بان لايلزم منه كون الدليل المحكوم لغوا بان لايبقى له مورد، كما اذا كان الدليل المحكوم اخص من الدليل الحاكم، وما نحن فيه كذلك، فان الروايات الدالة على وجوب الاتيان بالركعة المشكوكة مفصولة موردها خصوص الشك في عدد ركعات الصلاة لامطلقا كالشك بين الثلاث والاربع والثنتين والاربع وهكذا، ولهذا يكون مورد هذه الروايات اخص من دليل الاستصحاب، وعليه، فلو قدمنا دليل الاستصحاب على هذه الروايات بالحكومة اي برفع موضوعها - وهو الشك - لم يبق لها مورد اصلا، ويكون جعلها حينئذ لغوا وجزافا، وهذا لا يمكن، فإذا لابد من رفع اليد عن حكومة الاستصحاب عليها، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال: اما ما قيل من ان العلم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكة طريق الى عدم الاتيان بها واقعا وهو موضوع لوجوب الاتيان بها شرعا، فلا يمكن المساعدة عليه، لانه مبني على نقطة خاطئة، وهي ان الوجوب الضمني المتعلق باجزاء الصلاة منها الركعة الرابعة وجوبا شرعيا مجعولا في الشريعة

المقدسة حتى يكون العلم بعدم الاتيان بها موضوعاً له، وقد ذكرنا غير مرة ان الوجوب المسمى بالضميني المتعلق بكل جزء وجوب عقلي تحليلي، لان الوجوب امر اعتباري، فلا يعقل ان يوجد في الخارج، والا لكان خارجياً، وهذا خلف، ولهذا قلنا: ان معنى فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، فعلية داعوية ومحركية للمكلف لا فعلية نفسه، فانها غير معقولة، لاستحالة تحقق الامر الاعتباري في الخارج، وحيث ان الوجوب المجعول للصلاة وجوب واحد، فهو محرك للمكلف نحو الاتيان بها عند تحقق موضوعه في الخارج، وعلى هذا، فمحركيته لكل جزء انما هي في ضمن محركيته للكل، ويستحيل ان تكون مستقلة، والا لزم ان يكون كل جزء واجباً مستقلاً، وهذا خلف، وعلى هذا، فالعقل يحلل الوجوب الواحد الى حصص متعددة بعدد اجزاء متعلقه، فيخصص كل حصة منها بجزء في عالم التحليل، واما في عالم العين والخارج، فلا اثر له، وعلى هذا، فوجوب الاتيان بالركعة الرابعة ليس وجوباً شرعياً حتى يكون العلم بعدم الاتيان بها موضوعاً له، بل هذا العلم علم طريقي فحسب، فاذا علم المصلي بعدم الاتيان بها، حكم العقل بلزوم الاتيان بها بداعي امثال الامر الاستقلالي المتعلق بالكل لا بها فقط، الى هنا قد تبين ان الصحيح في المسألة ما ذكرناه لا ما ذكره من ان عدم الاتيان بالركعة الرابعة موضوع لوجوب الاتيان بها شرعاً الا ان يرجع ذلك الى ما ذكرناه .

واما الاستصحاب في المقام وان كان لا مانع منه في نفسه ويترتب عليه تنجز الاتيان بها، الا انه محكوم في المقام بروايات البناء على الاكثر، فانها لا تجتمع مع الاستصحاب، اذ مقتضى الاستصحاب الاتيان بالركعة الرابعة موصولة على تفصيل يأتي في ضمن البحوث الآتية، هذا اضافة الى ان الظاهر هو ان العلم لم يؤخذ في موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة، بل هو مجرد طريق اليه، فالموضوع هو

عدم الاتيان بها واقعا، لانه تمام الموضوع، واستصحاب عدم الاتيان بها وان كان لا يثبت الموضوع لا بالعلم الوجداني ولا بالعلم التعبدي ولكنه يثبت تنجيذاً، وهذا المقدار يكفي في ترتيب اثره عليه، وهو وجوب الاتيان بها موصولة، وقد تقدم انه لا يمكن ان يكون موضوع وجوب البناء على الاكثر، وصلاة الاحتياط مركبا من الشك وعدم الاتيان بالركعة المشكوكة واقعا، والا فلازمه ان يكون وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط ظاهرياً، وهو كما ترى.

واما جواب المحقق النائيني رحمته الله عن الحكومة، فان اريد به رفع اليد عن حكومة الاستصحاب على الروايات التي تدل على ان المصلي اذا شك بين الثلاث والاربع، وجب عليه البناء على الاكثر واتمام الصلاة والاتيان بصلاة الاحتياط لا عن اصل الاستصحاب، فإذا لا يكون الشك منفيا لانه انما يكون منفيا بحكومة الاستصحاب.

فيرد عليه: ان حكومة الاستصحاب انما هي من جهة ان المجعول فيه الطريقة والعلم التعبدي، وعلى هذا، فمعنى رفع اليد عن حكومة الاستصحاب رفع اليد عن كون المجعول فيه الطريقة والعلم التعبدي، ومن الواضح ان رفع اليد عن كونه علما تعبديا معناه رفع اليد عن اصل الاستصحاب وانه لا يكون حجة، لان معنى حجته الطريقة والعلم التعبدي، فإذا كيف يمكن التفكيك بين رفع اليد عن حكومة الاستصحاب في المقام دون اصله، لان معنى رفع اليد عن حكومته رفع اليد عن حجته، فاذا لم يكن الاستصحاب حجة، فلا يمكن احراز الموضوع به بضمه الى الوجدان.

والخلاصة: انه بناء على حكومة الاستصحاب، فالجزء الاول من الموضوع وهو الشك منتف، وبناء على عدم حكومته، فالجزء الثاني منه غير محرز، فالنتيجة انه

لا يمكن احراز كلا جزأي الموضوع معا، وان اريد به أن الدليل المحكوم اذا كان اخص من الدليل الحاكم، تعين تقديم الاول على الثاني، لان العكس يستلزم كون الدليل المحكوم لغوا.

فرد عليه: ان هذا مبني على حجية الاستصحاب في باب الشك في عدد الركعات، وكانت حجيته بملاك جعل الطريقة والعلم التعبدي، واما اذا لم يكن الاستصحاب حجة فيها اصلا او كان حجة لابعنى الطريقة والعلم التعبدي، فلا يكون حاكما على تلك الروايات حتى يلزم المحذور المذكور.

وان اريد به ان لدليل الاستصحاب حيثيتين يمكن التفكيك بينهما، بان يكون حجة بالنسبة الى احدهما دون الاخرى، الاولى بلحاظ الاثر المترتب على مؤداه وهو في المقام عدم الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكة، الثانية بلحاظ الاثر المترتب على العلم والشك، والساقط بحسب الحقيقة هو الحيثية الثانية لدليل الاستصحاب من جهة الدليل المحكوم وهو الروايات التي اخذ في موضوعها شك المصلي في الركعة الرابعة مثلا، فان تقديمها على اطلاق دليل الاستصحاب انما هو بلحاظ الحيثية الثانية دون الاولى، فإذاً يكون الاستصحاب حجة بلحاظ الحيثية الاولى، وبه يحرز الجزء الثاني للموضوع.

فرد عليه: إن هذه الروايات كما تنافي الاستصحاب من الحيثية الثانية كذلك تنافيه من الحيثية الأولى، لأن مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة الإتيان بها موصولة، مع أن مقتضى هذه الروايات وجوب الإتيان بها مفصولة.

فالنتيجة: إن هذه الروايات تدل على تقييد إطلاق دليل الاستصحاب بغير موارد الشك في عدد الركعات، كالشك بين الثلاث والأربع والشتين والأربع والشتين والثلاث وهكذا. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المجعول في باب

الإستصحاب الطريقية والكاشفية، أو الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، غاية الامر أن الاستصحاب لوجرى على الاول فهو رافع لموضوع الروايات تعبدًا دون الثاني، وعلى كل حال فالاستصحاب في موارد الشك في عدد الركعات ساقط سواء أكان لسانه النظر الى الواقع أم لا.

الى هنا قد تبين ان ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني عليه السلام من الوجه فمضافاً أنه في نفسه غير تام أنه لا بد من الغائه، لما مرّ من أن الإستصحاب في باب الشك في عدد الركعات ملغى، وإن كان المجعول فيها الطريقية والكاشفية.

وقد اورد المحقق الاصفهاني عليه السلام ^(١) على ما افاده المحقق النائيني عليه السلام من ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة مركب من الشك وعدم الاتيان بها في الواقع «بايرادين:

الاول: ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكه مفصولة هو الشك فيها فحسب، وعدم الاتيان بها واقعا غير دخيل في الموضوع، لان الموضوع امر بسيط وهو الشك بين الثلاث والاربع بدون دخل اي شيء آخر فيه.

الثاني: ان الموضوع لو كان مركبا من الشك وعدم الاتيان بها واقعا، فلا يمكن وصول وجوب الاتيان بها مفصولة الى المكلف، لان وصوله منوط بوصول موضوعه وهو عدم الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكه واقعا، فاذا وصل موضوعه الى المكلف بالوصول الوجداني، ارتفع الشك والا لم يصل الموضوع، والخلاصة، ان المصلي اذا علم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، انتفى الشك، ومع انتفائه تكون وظيفته الاتيان بها موصولة، والا فالموضوع غير واصل، هذا.

وذكر بعض المحققين عليه السلام ^(١) ان هذه المقالة منه عليه السلام في المقام مبنية على مسلكه عليه السلام من ان الحكم لا يمكن ان يكون محركا وداعيا الا بالوصول الوجداني.

وفيه: ان الظاهر بل المقطوع به ان مبناه في باب الحكم ليس كذلك، ضرورة انه يكتفي في محركة الحكم بوصوله تعبدا كما في موارد الامارات، بل يكتفي بوصوله بالاستصحاب او بقاعدة الاشتغال كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص، ومن الواضح انه لا يقول بان وصول الحكم لابد ان يكون بالعلم الوجداني او موضوعه كما تشهد بذلك كتبه وآراؤه، بداهة انه من غير المحتمل ان لا يقول بتنجز الحكم في موارد الامارات الشرعية والاستصحاب وغيرهما.

وعلى هذا، فاحراز الموضوع بكلا جزأيه بمكان من الامكان ولا يلزم منه تهافت، لان الاستصحاب على مسلكه عليه السلام ليس علما تعبدا، حيث ان المجعول فيه الجري العملي على طبق الحالة السابقة، فاذا لم يكن مفاد الاستصحاب علما تعبديا، بل كان مفاده الجري العملي على طبق اليقين السابق في ظرف الشك في البقاء، فلا يكون استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة نافيا للشك تعبدا، فإذا كلا جزئي الموضوع محرز احدهما بالوجدان والاخر بالاستصحاب وهو عدم الاتيان بها.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره عليه السلام من انه لا يمكن الجمع بين احراز موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة وهو عدم الاتيان بها واقعا وبين الشك في الاتيان بها مبني على ان يكون المراد من الاحراز، الاحراز الوجداني او التعبدي، واما اذا كان المراد منه اعم من الاحراز الاحتمالي، فلا مانع من الجمع بين احراز الموضوع بكلا جزأيه هما الشك في الاتيان بالركعة الرابعة وعدم الاتيان بها واقعا، والاول محرز

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٧٧.

بالوجدان والثاني بالاستصحاب، والمفروض ان الاستصحاب حيث انه ليس علما تعبديا، فلا يكون نافيا للشك، ولهذا لا مانع من احراز الموضوع بكلا جزأيه ظاهرا. وعلى هذا، فما ذكره عليه السلام من ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة لو كان مركبا من الشك فيها وعدم الاتيان بها واقعا، فلا يمكن احراز هذا الموضوع بتمام اجزائه، لان احرازه كذلك منوط باحد امرين:

الاول: الالتزام بان الحكم الشرعي الالزامي لا يكون محركا وداعيا الا بوصوله الوجداني او التعبدي.

الثاني: الالتزام بان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والعلم التعبدي، ولكنه عليه السلام لا يقول بشيء منهما، اما الاول فلما عرفت من ان مبناه ان الحكم الشرعي الالزامي كما يصل بالعلم الوجداني او العلم التعبدي كذلك يصل بالاستصحاب وبقاعدة الاشتغال كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص، واما الثاني فلانه لا يرى ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والعلم التعبدي، بل يرى ان المجعول فيه الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك، ولهذا لا يكون رافعا للشك تعبدا.

فالنتيجة: ان الايراد الثاني من المحقق الاصفهاني عليه السلام غير تام.

واما الايراد الاول، وهو ان موضوع وجوب الاتيان بركعة الاحتياط مفصولة الشك فحسب فهو تام وصحيح، بيان ذلك ان مقتضى القاعدة هو ان الشك في عدد ركعات الصلاة مبطل لها، وتؤكد على ذلك صحيحة صفوان «ان كنت لاتدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فأعد^(١)» وقد استثنى من مقتضى القاعدة واطلاق

(١) الوسائل ج ٨ ب ١٥ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١ .

الصحيحة عدة صور من الشك فيها، وهي صور الشكوك الصحيحة كالشك بين الثلاث والاربع والشك بين الثنتين والاربع بعد اكمال السجدين والشك بين الثنتين والثلاث والاربع بعد اكمال السجدين والشك بين الثنتين والثلاث بعد الاكمال والشك بين الاربع والخمس بعده، وقد دلت مجموعة من الروايات الصحيحة على طريقة معالجة هذه الشكوك وهي كالآتي: في تمام الصور الاربع الاولى على المصلي الشاك البناء على الاكثر وتمام الصلاة ثم الاتيان بصلاة الاحتياط وهي تختلف باختلاف صور الشك، فاذا كان الشك بين الثلاث والاربع يأتي بركعتين عن جلوس، واذا كان الشك بين الثنتين والاربع يأتي بركعتين عن قيام وهكذا، وفي الصورة الخامسة يبني على الاربع ويتم صلاته ثم ياتي بسجدي السهو.

ثم ان موضوع البناء على الاكثر وصلاة الاحتياط حصة خاصة من الشك وهي الشك المتساوي للطرفين، واما اذا كان احد طرفيه ارجح من طرفه الاخر، فيجب العمل على الطرف الراجح وهو مرتبة من الظن، ومن هنا يكون الظن في عدد الركعات حجة وحكمه حكم اليقين به.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان الشك في عدد ركعات الصلاة اذا كان من الشكوك المذكورة، فهو تمام الموضوع لوجوب الاتيان بصلاة الاحتياط والبناء على الاكثر لا انه جزء الموضوع، والموضوع حصة خاصة من الشك لا الطبيعي بنحو الاطلاق.

واما ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام^(١) من ان المصلي لو كان آتيا بالركعة المشكوكه في الواقع فصلاته تامة، وحينئذ فلا امر بصلاة الاحتياط ولاوجه للامر بها، وهذا

دليل على ان الامر بها منوط بعدم الاتيان بها واقعا.

فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان مقتضى الروايات انها مأمور بها مطلقا سواء اكان المصلي آتيا بها في الواقع ام لا، ولهذا وردت في الروايات انها متممة للصلاة اذا كانت ناقصة في الواقع ونافلة اذا كانت الصلاة في الواقع تامة، فلو لم تكن مأمورا بها، فكيف تكون نافلة، بل تكون لغوا وجزافا وبلا فائدة مع ان الامر ليس كذلك.

وان شئت قلت، ان المستفاد من الروايات ان حكم الشارع بالبناء على الاكثر واتمام الصلاة ثم الاتيان بصلاة الاحتياط حكم واقعي، وان وظيفة المصلي الشاك في عدد الركعات في الشكوك المتقدمة وظيفة واقعية في مقابل وظيفة المصلي غير الشاك بالشكوك المذكورة، فإن المصلي على صنفين:

احدهما: المصلي العالم بعدد الركعات، فان وظيفته الاتيان بها موصولة.
والاخر: المصلي الشاك بالشكوك الخاصة المتقدمة التي اشرنا اليها آنفا، فان وظيفته واقعا هي البناء على الاكثر واتمام الصلاة ثم الاتيان بصلاة الاحتياط، لان الشارع جعل لكل منهما من الاول وظيفة خاصة، غاية الامر اذا صار المصلي الشاك في عدد الركعات عالما بها، تبدل الموضوع الى موضوع اخر، ومن هنا لا يكون التشهد والتسليم بعد البناء على الاكثر زيادة ان كانت الصلاة في الواقع ناقصة.

ومن هنا لو انكشف الحال بعد الاتيان بصلاة الاحتياط وعلم المصلي ان صلاته كانت ناقصة في الواقع، لم يكشف عن زيادة التشهد والتسليم ووقوعهما في غير محله، بل ليس هذا من باب كشف الخلاف وانما هو من انقلاب الموضوع وتبدله الى موضوع اخر، كما انه لو علم بان صلاته كانت تامة، فانه لا يكشف عن ان البناء على الاكثر في غير محله ولا امر به ولا بصلاة الاحتياط في الواقع، فاذا شك المصلي

بين الثلاث والاربع، فهو مأمور بالبناء على الاربع واطمام الصلاة ثم صلاة الاحتياط مطلقا اي سواء اكانت صلاته تامة في الواقع ام ناقصة، وهذا معنى ان موضوع وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط بسيط وهو الشك لا مركب.

هذا اضافة الى ان الموضوع حصة خاصة من الشك وهي الشك المتساوي الطرفين، وحينئذ فلا يمكن ان يكون الموضوع مركبا من هذه الحصة من الشك وعدم الاتيان بالركعة المشكوكة واقعا، وعلى هذا، فالاثر مترتب على الشك المتساوي لا عليه وعلى احراز عدم الاتيان بها، لان احرازه بالعلم الوجداني والظن رافع لهذا الشك وجدانا، واما احرازه بالاحتمال المساوي لاحتمال الاتيان بها، فهو نفس الشك المتساوي المأخوذ في الموضوع، فإذاً يكون أخذه اي عدم الاتيان بالركعة المشكوكة واقعا في الموضوع لغوا، لان المناط عندئذ بوجود الشك المتساوي لكلا طرفي احتماله في نفس المصلي، فاذا وجد المصلي هذا الشك في نفسه تحقق الموضوع وجدانا، واما اذا كان احد طرفيه ارجح من طرفه الاخر فلا يتحقق الموضوع وجدانا، ووقتئذ يكون المصلي مأمورا بالعمل بالطرف الراجح سواء اكان ذلك الطرف الطرف الاقل او الاكثر.

والخلاصة، انه لا شبهة في ان الروايات التي تدل على الاحكام المذكورة من البناء على الاكثر واطمام الصلاة ثم الاتيان بصلاة الاحتياط، ناصة في ان موضوعها الشك المتساوي الطرفين بعنوانه بدون دخل شيء اخر فيه، والاحكام المترتبة عليه احكام واقعية، ولا يمكن ان تكون ظاهرية كما تقدم.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله (١) من انه لا مانع من حمل قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشك» على التقية في تطبيقه على المقام لا في اصل الكبرى، ولا مانع من ان يكون تطبيق هذه الكبرى على موردها في المقام من باب التقية، باعتبار انه ليس من موردها وصغرياتها شرعا، فإذاً يكون تطبيق كبرى قاعدة الاستصحاب على المقام مبني على التقية، واما في الكبرى وهي قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» فلا تقية فيها، لانها مسوقة لبيان الحكم الواقعي الكلي المجعول في الشريعة المقدسة، وفي المقام تكون التقية في تطبيق هذه الكبرى على الشك في عدد الركعات، فانه وان كان موردا لها الا ان علماءنا (قدهم) لا يقولون بجريان الاستصحاب فيه، وكانوا يقولون بان اطلاقات روايات الاستصحاب قد قيدت بغير موارد الشك في عدد الركعات بالنصوص الخاصة الواردة فيها والاستصحاب في تلك الموارد ملغى. وان شئت قلت: ان اصالة الجهة تجري في الكبرى ولا تجري في تطبيقها على المقام، لان الحمل على التقية بحاجة الى قرينة والا فمقتضى اصالة الجهة عدم التقية التي هي من الاصول العقلائية، اما اصل الكبرى فلا مبرر لحمله على التقية، واما تطبيقها على المقام فلا بد ان يكون مبني على التقية، لان الاستصحاب لا يجري في موارد الشك في عدد الركعات، ولهذا تكون التقية في تطبيق كبرى قاعدة الاستصحاب عليه في الموارد المذكورة، هذا.

ثم انه عليه السلام اي المحقق العراقي قد ناقش في ذلك، بدعوى ان اصالة الجهة في الكبرى معارضة بأصالة الجهة في التطبيق، فكما ان مقتضى هذه الاصالة عدم التقية في الكبرى فكذلك مقتضاها عدم التقية في التطبيق ايضا، وانه تطبيق حقيقي لا صوري، وعلى هذا، فكما يحتمل ان تكون الكبرى صورية ومحمولة على التقية فكذلك يحتمل ان يكون تطبيقها صوريا، فإذاً اصالة الجهة في الكبرى تنفي اصالة الجهة في التطبيق وبالعكس، هذا.

واجاب عليه السلام عن ذلك، بان اصاله الجهة في التطبيق لا يمكن ان تعارض اصاله الجهة في الكبرى، لانها ساقطة فيه على كل حال سواء جرت اصاله الجهة في الكبرى ام لا، لانها ان جرت في الكبرى فلا تجري في التطبيق، وان لم تجر فيها سقطت اصاله الجهة فيه، بل لا موضوع لها فيه حينئذ، لان الكبرى اذا صدرت تقيه فلا معنى للبحث عن اصاله الجهة في التطبيق ولا موضوع له، هذا.

وللمناقشة فيه مجال: أما أولاً: فلان ما افاده عليه السلام من انه لاتقيه في الكبرى والتقيه انما هي في التطبيق على المقام غير تام، اذ لاتقيه فيه ايضا لوجود قرائن تدل على عدم التقيه فيه:

القرينة الاولى: قوله عليه السلام في المقطع الاول من الصحيحه «يركع ركعتين واربع سجديات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه»، فانه ظاهر في الركعتين المنفصلتين بقرينة تعين فاتحة الكتاب فيهما، اذ لو كانتا متصلتين، كان المصلي مخيراً بينها وبين التسيبحات الاربع.

القرينة الثانية: ان المرتكز في اذهان المشرعة هو تعين قراءة فاتحة الكتاب في كل صلاة مستقلة وان كانت نافلة، كما ان المرتكز في اذهانهم عدم تعين قرائتها في الركعتين الاخيرتين، بل المرتكز فيها هو قراءة التسيبحات الاربع، ونتيجة هاتين الركيزتين هي ان المراد من الركعتين الركعتين المنفصلتين.

القرينة الثالثة: ان بيان الامام عليه السلام واجبات هاتين الركعتين كفاتحة الكتاب واربع سجديات والتشهد، قرينة على انها ركعتان منفصلتان، اذ لو كانتا متصلتين فلا حاجة الى هذه العناية الزائدة بل هي لغو، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان قوله عليه السلام في المقطع الثاني، «قام فاضاف اليها ركعة اخرى» وان لم يكن في نفسه ظاهراً في الركعة المنفصلة، الا انه ظاهر في ذلك بقرينة

وحدة السياق، على أساس انه في هذا المقطع ورد في سياق المقطع الاول، وحيث ان المراد من الركعتين في المقطع الاول الركعتان المنفصلتان، فهو قرينة على ان المراد من الركعة في هذا المقطع ايضا الركعة المنفصلة.

الى هنا قد تبين انه لاتقية في الصحيحة لا في اصل الكبرى ولا في تطبيقها على موردها، وعليه فلا يمكن حمل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» على التقية في مورد الصحيحة، فإذاً يكون صدر الصحيحة قرينة على ان المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» اليقين بالفراغ وهو يحصل بالبناء على الاكثر واتمام الصلاة والاتيان بصلاة الاحتياط لا اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة.

وعلى هذا فالصحيحة تدل على الغاء الاستصحاب في موارد الشك في عدد ركعات الصلاة وناظرة الى قاعدة اليقين بالفراغ، وتؤكد ذلك الجملات المتلاحقة بعدها كقوله عليه السلام: «لا يدخل الشك في اليقين» اي لاتدخل الركعة المشكوك في الركعة المتيقنة ولا يخلط احدهما بالآخرى ولكن ينقض الشك باليقين ويبنى عليه وهكذا، لان تأكيد الامام عليه السلام: «عدم نقض اليقين بالشك» بمختلف الصيغ والتعابير قرينة عرفاً على ان المراد منه ليس الاستصحاب والا فلا يحتاج الى هذه التأكيدات. الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا مانع من حمل قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» في الصحيحة على قاعدة البناء على الاكثر وتحصيل اليقين بالفراغ بالاتيان بصلاة الاحتياط.

وثانياً: ان ما ذكره عليه السلام من ان اصابة الجهة في الكبرى معارضة بأصابة الجهة في التطبيق فلا يمكن المساعدة عليه، لانا لو سلمنا ان ما ذكره عليه السلام من الجواب عن هذه المعارضة صحيح الا انه لامعارضة بين الاصلتين المذكورتين، اما اولاً فلانه لاشبهة في جدية اصل كبرى وحجية اصابة الجهة في الجملة، فإذاً لاموضوع لاصالة الجهة

فيها، لان موضوعها الشك في جدية الكبرى، والمفروض انه لاشك في جديتها من قبل المولى، لانها في مقام بيان الحكم الواقعي لا الصوري.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم وجود الشك في جدية الكبرى، فلا مانع من التمسك بأصالة الجهة فيها، وبها يحرز ان الكبرى صدرت عن جد ولا تكون معارضة بأصالة الجهة في تطبيقها على المقام، لانها لاتجري فيه في نفسها، للعلم بان شمول الكبرى للمقام باطلاقها صوري لا واقعي ومبني على التقية. والخلاصة، ان التقية في اصل الكبرى حيث انها مشكوكه فيه، فتكون مدفوعة بأصالة الجهة، واما التقية في اطلاقها وتطبيقها على المقام، فهي متيقنة فلا تجري فيه الاصاله، لعدم الموضوع لها.

واما جوابه عليه السلام عن اشكال المعارضة بين الاصالتين، فهو مبني على ان سقوط اصالة الجهة في التطبيق انما هو من جهة عدم الاثر لها على تفصيل تقدم. وهذا الجواب وان كان يدفع المعارضة الا انه ليس فنياً.

والجواب الفني ما ذكرناه: من ان اصالة الجهة لوجرت في المقام فانما تجري في اصل الكبرى، واما شمولها للاستصحاب في المقام باطلاقها وتطبيقها عليه فهو صوري وليس بجدي، فإذا أصالة الجهة تجري في اصل الكبرى ولا تجري في اطلاقها للمقام للقطع بان انطباقه عليه صوري، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد علق بعض المحققين عليه السلام ^(١) على ما ذكره المحقق

العراقي عليه السلام من الجواب عن تعارض الاصالتين بتقريب، انا لو سلمنا ان اصالة الجهة في الكبرى معارضة بأصالة الجهة في التطبيق، فلا معنى للقول بان اصالة الجهة في

التطبيق ساقطة جزماً، معللاً بأنه لا أثر لها إلا في طول اصاله الجهة في الكبرى، فإن مثل هذا الكلام إنما يتم في الأصول العملية، فإنه لا أثر للأصل الطولي إلا في طول الأصل العملي الآخر، مثلاً لا أثر للاستصحاب في المسبب إلا في طول الاستصحاب في السبب.

وأما في الأصول اللفظية فلا يتم هذا البيان، فإنها كما تثبت مدلولها المطابقي كذلك تثبت مدلولها الالتزامي، ويكفي في جريان اصاله الجهة، ثبوت الأثر للمدلول الالتزامي وترتبه عليه، والمدلول الالتزامي لها في المقام هو تكذيب اصاله الجهة في الكبرى، وهذا المقدار يكفي في جريان اصاله الجهة في التطبيق، غاية الأمر تسقط من جهة المعارضة مع اصاله الجهة في الكبرى، لأنها ظهوران متكاذبان.

وفيه: أن هذا التعليق غير تام، أما أولاً: فإنه إن أراد بان اصاله الجهة في التطبيق تدل بالدلالة المطابقة على أن التطبيق واقعي ومطابق للارادة الجدية وليس بصوري، وبالدلالة الالتزامية تدل على تكذيب اصاله الجهة في الكبرى.

فيرد عليه: أنه لا شبهة في سقوط دلالتها المطابقة على كل تقدير أي سواء جرت اصاله الجهة في الكبرى أم لا، أما على الأول فللقطع بان تطبيقها على المقام صوري وبنحو التقية، فإذا لا موضوع لها، لأن موضوعها الشك في أن التطبيق واقعي أو صوري، ومع القطع بأنه صوري تنتفي الاصاله بانتفاء موضوعها، وعليه فلا موضوع للدلالة الالتزامية، لأنها تتبع الادلالة المطابقة.

وأما على الثاني، فالأمر أيضاً كذلك، لأن الكبرى إذا صدرت تقية فلاشك في أن التطبيق صوري، فتنتفي حينئذ اصاله الجهة فيه بانتفاء موضوعها وهو الشك في أنه صوري أو واقعي.

وثانياً: مع الأغماض عن ذلك وتسليم أنها تدل بالالتزام على تكذيب اصاله

الجهة في الكبرى، الا انه يلزم من ذلك انتفاء اصاله الجهة في التطبيق بانتفاء موضوعها، وذلك لان معنى تكذيب اصاله الجهة في الكبرى هو انها صدرت تقية، فاذا صدرت كذلك فلا محالة يكون تطبيقها على الاستصحاب في المقام سوريا لاجديا، فاذا كان التطبيق سوريا فلا موضوع لاصاله الجهة فيه، لان موضوعها الشك في انه جدي او سوريا، واما اذا كان سوريا قطعا فلا موضوع لها، فإذا يلزم من تكذيب اصاله الجهة في الكبرى عدم تكذيبها، لان تكذيبها يستلزم انتفاء اصاله الجهة في التطبيق بانتفاء موضوعها، ومع انتفاء الاصاله فيه فلا تكذيب لها، وعليه فيلزم من تكذيبها عدم تكذيبها، وما يلزم من وجوده عدمه فوجوده محال، فالنتيجة انه لا موضوع لأصاله الجهة في التطبيق على كلا التقديرين اي سواء جرت اصاله الجهة في الكبرى ام لا، لان اصاله الجهة فيه متفرعة على اصاله الجهة في الكبرى وفي طولها.

وعلى هذا، فلا معنى لافتراض المعارضة بينهما، فما ذكره عليه السلام، انها يتم فيما اذا كان التعارض بين الاصالتين في عرض واحد.

واما جواب المحقق العراقي عليه السلام، عن اشكال المعارضة بينهما، فهو مبني على ان اصاله الجهة في التطبيق لاتصلح ان تعارض اصاله الجهة في الكبرى، لانها ساقطة بسقوط موضوعها على كل تقدير.

الى هنا قد تبين ان اشكال الشيخ عليه السلام بانه لا يمكن حمل قوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» على الاستصحاب في المقام يبقى بلا حل له، لما عرفت من ان جميع الاجوبة عنه غير تامة.

ومن هنا قلنا الصحيح هو حمله على قاعدة البناء على الاكثر كما هو مورد

الصحيحة وهو عبارة اخرى عن قاعدة اليقين بالفراغ، هذا تمام الكلام في الاشكال الاول.

الاشكال الثاني: ما اورده المحقق العراقي رحمته الله على الصحيحة غير ماتقدم، بتقريب انا لو سلمنا حجية الاستصحاب في المقام الا ان هناك اشكالا اخر لا يمكن حله بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، وهو ان الواجب ايقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، ولا يمكن اثبات ذلك باستصحاب عدم الاتيان بها الا على القول بالاصل المثبت، لوضوح انه لا يثبت اتصافها بالرابعة، فإذا لا يمكن احراز ان التشهد والتسليم قد وقعا في محلها وبالتالي لا يمكن تصحيح هذه الصلاة بالاستصحاب، وعليه فمقتضى قاعدة الاشتغال وجوب اعادتها من جديد، هذا.

ثم اجاب رحمته الله عن هذا الاشكال، بان تطبيق قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» على استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكة في المقام لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكتة تبرر هذا التطبيق رغم ان الاستصحاب فيه لا يكون حجة الا على القول بالاصل المثبت، فإذا هذا التطبيق من الامام عليه السلام يدل على انه حجة في المقام، لان عدم حجية الاصل المثبت ليس بحكم عقلي ولا بدليل قطعي حتى لا يكون قابلا للتخصيص والاستثناء، وعلى هذا، فاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة يثبت ان الركعة الجديدة المأتي بها موصولة هي ركعة رابعة، والا لكان هذا التطبيق لغوا وهو لا يمكن.

وبكلمة: ان تطبيق جملة: «لا ينقض... الخ» على استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكة في المقام، يكشف بدلالة الاقتضاء عن تنزيل الركعة

الجديدة منزلة الركعة الرابعة في المرتبة السابقة حتى لا يكون هذا التطبيق لغوا، اذ حينئذ يدل الاستصحاب على هذا التنزيل بدلالة الاقتضاء وبه يثبت ان هذه الركعة ركعة رابعة، فإذا يقع التشهد والتسليم في محلها وهو الركعة الرابعة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه عليه السلام قد ناقش في هذا الجواب وحاصل المناقشة، انه بتنزيل ركعة الاحتياط وهي الركعة الجديدة منزلة الركعة الرابعة والتعبد بذلك في المرتبة السابقة، يرتفع موضوع الاستصحاب تعبدا وهو الشك في الاتيان بها، لان هذا التنزيل علم تعبدي فيكون حاكما على الاستصحاب ورافعا لموضوعه، فإذا يلزم من فرض جريان الاستصحاب في المقام عدم جريانه، وكل ما يلزم من فرض جريانه عدم جريانه فجريانه محال، وهذا بخلاف سائر مثبتات الاستصحاب كنبات اللحية ونحوه، فانه اذا فرضنا ان المولى اثبت تنزيلا وتعبدا نبات لحية شخص على تقدير بقاء حياته، فان كشف هذا التنزيل في المرتبة السابقة على تقدير بقاء الحياة، لا يقتضي رفع الشك عن الحياة فعلا، هذا.

لنا تعليقان في المقام:

التعليق الاول: على جوابه عليه السلام عن اصل الاشكال.

التعليق الثاني: على مناقشته عليه السلام في الجواب.

اما التعليق على الجواب، فلان تطبيق جملة «لا ينقض.... الخ» في المقام على استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة ان كان بالنص، فهو في نفسه ظاهر في حجية الاستصحاب المذكور وان كان مثبتا، لان دليله في المقام غير قاصر عن شموله، فلا حاجة الى الالتزام بدلالة الاقتضاء والكشف عن تنزيل الركعة الجديدة منزلة الركعة الرابعة في المرتبة السابقة، لان لغوية التطبيق، اذا لم يكن الاستصحاب مثبت

حجة في المقام، بنفسها قرينة على ان الامام عليه السلام حكم بحجتيه فيه.
واما اذا لم يكن هذا التطبيق بالنص وانما كان بالظهور العرفي وكان قابلا
لحمل على قاعدة اليقين بالفراغ، فلا يمكن الاخذ بظاهر هذا التطبيق، لان ظاهره
حجية الاستصحاب المثبت وهو لا يمكن، فإذا لابد من رفع اليد عن ظهوره وحمله
على قاعدة اليقين بالفراغ، فالنتيجة ان تطبيق جملة «لا ينقض ... الخ» على
الاستصحاب في المقام، حيث انه لم يكن بالنص، غايته انه كان بالظهور، فلا مانع من
رفع اليد عن ظهوره وحمله على قاعدة اخرى وهي قاعدة اليقين بالفراغ.

واما التعليق على مناقشته عليه السلام، فلان تنزيل الركعة الجديدة منزلة الركعة
الرابعة انما هو على تقدير عدم الاتيان بها، ومن الواضح ان هذا التنزيل التقديري لا
يكون رافعا لموضوع الاستصحاب وهو الشك في الاتيان بها فعلا، والتنزيل انما هو
على تقدير عدم الاتيان بها في الواقع، واما ان هذا التقدير ثابت او لا، فلا يدل
التنزيل على ذلك، وعندئذ فلا مانع من الاستصحاب المذكور وبه يثبت هذا التقدير
شرعا وتعبدا كما هو الحال في استصحاب بقاء الحياة، فان التعبد والتنزيل بانبات
الحية انما هو على تقدير الحياة لامطلقا، ولهذا لا يقتضي ارتفاع موضوع
الاستصحاب، وحينئذ فلا مانع من جريانه.

الى هنا قد تبين ان كلا من جوابه عليه السلام عن الاشكال الذي اثاره ونقده هذا
الجواب غير تام.

واما اصل الاشكال، فقد اجاب عنه السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) بانه لا دليل على ان
محل التشهد والتسليم الركعة الرابعة بوصفها العنواني بان يكون المعبر ايقاعها فيها،

وذلك لان المستفاد من الروايات الواردة في باب الصلاة هو اعتبار الترتيب بين ذوات اجزائها باسمائها الخاصة وعناوينها المخصوصة، بان تكون فاتحة الكتاب بعد التكبيرة والركوع بعد فاتحة الكتاب والسجود بعد الركوع والتشهد بعد الركعة الثانية والتشهد الاخير والتسليم بعد الركعة الرابعة مع شرطية عدم المنافي في البين، باعتبار انه مانع من الترتيب.

والخلاصة، ان محل التشهد والتسليم بعد الركعة الرابعة وان كانت رابعيتها بنائية ولا يعتبر وقوعهما فيها، ولا يستفاد ذلك من شيء من الادلة، وعلى هذا، فلا مانع من استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكة، ولا يكون حينئذ من الاصل المثبت ويترتب عليه تنجز وجوب الاتيان بها بتنجز وجوب الكل، وحينئذ فان اتى بها موصولة تيقن بوقوع التشهد الاخير والتسليم بعد الركعة الرابعة، واحتمال انها زيادة مانعة عن الترتيب بينهما لا اثر له طالما لم يكن منجزا، وان اتى بها مفصولة فقد وقع بعد الركعة الرابعة البنائية، وان كانت هذه الركعة في الواقع ثالثة، فالتشهد والتسليم قد وقعا بعد الركعة الرابعة وهي صلاة الاحتياط، لانها حينئذ جزء للصلاة واقعا، واما التشهد والتسليم الواقعا بعد الركعة الرابعة البنائية فلا يضران بالترتيب، هذا اضافة الى ان محل الكلام انها هو في الاتيان بالركعة الجديدة موصولة، لانه محل النقض والابرام، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد ذكر السيد الاستاذ عليه السلام انا لو سلمنا ان المعتبر هو وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بما هي رابعة، فبماكانا اثبات ذلك بالاستصحاب، بتقريب ان المصلي كان يعلم بانه دخل في الركعة الرابعة وشك في انه خرج منها أو لا، لان الركعة الرابعة في الواقع ان كانت الركعة المشكوكة، فقد دخل المصلي فيها وخرج عنها، وان كانت الركعة الجديدة، فقد دخل بها ولم يخرج عنها

بعد، وهذا التردد منشأ للشك في خروج المصلي عن الركعة الرابعة بعد دخوله فيها يقينا ولا مانع حينئذ من استصحاب بقاءه في الركعة الرابعة.

والخلاصة، ان المصلي اذا شرع في الركعة الجديدة، تيقن انه دخل في الركعة الرابعة اما من الآن او من السابق وشك في خروجه عنها وبقائه فيها، وعندئذ فلا مانع من استصحاب بقاءه فيها، وبه يثبت انه في الركعة الرابعة، فاذا كان في الركعة الرابعة وقع التشهد والتسليم في محلها، هذا.

ولكن يمكن المناقشة فيه، فانه ان كان المعتبر في صحة التشهد والتسليم وقوعهما في حال كون المصلي في الركعة الرابعة، فلا مانع من جريان هذا الاستصحاب اي استصحاب بقاءه فيها، وان كان المعتبر في صحتهما وقوعهما في الركعة الرابعة بما هي رابعة، فلا يمكن اثباته بهذا الاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، لان بقاء المصلي في الركعة الرابعة لا يثبت انها وقعا فيها بما هي رابعة بمفاد كان الناقصة الا على النحو المثبت، اوفقل: ان الاستصحاب المذكور انما يثبت اتصاف المصلي بكونه في الركعة الرابعة ولم يثبت اتصاف الركعة بكونها رابعة الا اذا قلنا بحجية الاصل المثبت، ولا يبعد ان يكون مراد المحقق العراقي رحمته الله الفرض الاول دون الثاني.

فالنتيجة: ان كلا الفرضين غير صحيح، فالصحيح هو ماتقدم من ان المعتبر بين اجزاء الصلاة الترتيب، فاذا وقع التشهد الاخير والتسليم بعد الركعة الرابعة بمفاد كان التامة بدون وجود التنافي بينهما كفى، ولا يعتبر فيهما عنوان زائد كوقوعهما في الركعة الرابعة بما هي رابعة بمفاد كان الناقصة او كون المصلي فيها، واما عنوان البعدية، فهو مرآة للترتيب المعتبر بينهما وبين الركعة الرابعة.

هذا اضافة الى ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله من الاستصحاب معارض

باستصحاب آخر، فان المصلي كما يعلم اجمالا بانه دخل في الركعة الرابعة وشك في انه خرج منها او باقي فيها، كذلك يعلم اجمالا بعدم كونه في الركعة الرابعة، اما في الركعة المشكوكه اذا كانت الركعة الجديدة هي الركعة الرابعة او في الركعة الجديدة اذا كانت الركعة المشكوكه هي الركعة الرابعة، وهذا التردد منشأ للشك في كونه في الركعة الرابعة في حال دخوله في الركعة الجديدة، فيستصحب عدم كونه فيها، وهو يعارض استصحاب بقاءه فيها.

ودعوى: ان عدم كونه في الركعة الرابعة مسبوق بعدمين:

احدهما: العدم قبل الدخول في الركعة المشكوكه كونها رابعة او ثالثة.

والآخر: العدم بعد الدخول في الركعة الجديدة.

والاول مقطوع الارتفاع اما بالدخول في الركعة المشكوكه اذا كانت هي الرابعة في الواقع، او بالدخول في الركعة الجديدة اذا كانت هي الركعة الرابعة، والثاني مشكوك الحدوث، لان الركعة الجديدة ان كانت رابعة لم يحدث العدم، وان لم تكن رابعة في الواقع فقد حدث العدم، ولهذا يشك في حدوث هذا العدم وعدم حدوثه فيها، هذا نظير ما اذا علم شخص بانه محدث ثم توضا ثم علم بصدور حدث منه، ولكنه لا يدري انه صدر منه قبل الوضوء او بعده، ففي مثل ذلك لا يمكن ان يستصحب بقاء الحدث، لانه يعلم وجدانا ان الحدث قبل الوضوء يرتفع والحدث بعده مشكوك فيه، وما نحن فيه كذلك، فان احد فردي العدم وهو العدم قبل وجود الركعة المشكوكه مقطوع الارتفاع، والعدم بعد وجود الركعة الجديدة مشكوك الحدوث، فلا حالة سابقة له حتى يجري الاستصحاب فيه.

مدفوعة: بان المقام لا يقاس بمسألة الحدث، فان في هذه المسألة اي مسألة

الحدث لا مجال للاستصحاب ولا موضوع له، اما الحدث المتيقن وهو الحدث قبل

الوضوء، فقد ارتفع بالوضوء قطعاً، واما الحدث بعده، فهو مشكوك الحدوث فلا حالة سابقة له، واما العلم الاجمالي به، فقد انحل الى علم تفصيلي بوجود الحدث قبل الوضوء، والى شك بدوي في حدوثه بعد الوضوء، وهذا بخلاف المقام، فان فيه ان كان المدعى تعلق العلم الاجمالي بعنوان عدم الدخول في الركعة الرابعة، فيكون حاله العلم الاجمالي بالحدث، لان عدم الدخول قبل الركعة المشكوكه مقطوع الارتفاع بالدخول في الركعة الجديدة، واما عدم الدخول في الركعة الجديدة، فهو مشكوك الحدوث، وحيث ان اريد باستصحاب بقاء عدم، عدم قبل الدخول في الركعة المشكوكه، فهو مقطوع الارتفاع، وان اريد به عدم بعد الدخول في الركعة الجديدة، فهو مشكوك الحدوث ولا حالة سابقة له، واما الفرد الثالث وهو المعلوم بالاجمال، فلا وجود له، لان العلم الاجمالي قد انحل الى علم تفصيلي بعدم قبل الدخول في الركعة المشكوكه، والى شك بدوي في حدوثه بعد الدخول في الركعة الجديدة، ولكن المدعى ليس ذلك، بل المدعى هو تعلق العلم الاجمالي بعدم كون المصلي في الركعة الرابعة، اما في الركعة المشكوكه او في الركعة الجديدة، وهذا العلم الاجمالي لا ينحل الى علم تفصيلي باحد فرديه وشك بدوي في فرده الاخر نعم هذا العلم الاجمالي تعلق بالجامع بان يكون احد فرديه وهو الفرد الاول على تقدير حدوثه مقطوع الارتفاع، واما الفرد الاخر وهو الفرد الثاني، فهو مشكوك الحدوث، وبذلك لا ينحل العلم الاجمالي ولا يرتفع عن الجامع، وانما ينحل بتعلق العلم التفصيلي باحد فرديه، وعندئذ فلا مانع من استصحاب المعلوم بالاجمال.

وان شئت قلت: ان المصلي يعلم اجمالاً بعدم كونه في الركعة الرابعة، اما في الركعة المشكوكه اذا كانت الركعة الرابعة هي الركعة الجديدة او في الركعة الجديدة اذا كانت الركعة الرابعة هي الركعة المشكوكه، وهذا العلم الاجمالي لا ينحل، لان

انحلال العلم الاجمالي انما هو بالعلم التفصيلي باحد طرفيه معيناً، وفي المقام ليس هنا علم تفصيلي كذلك.

قد يقال كما قيل^(١): ان استصحاب عدم كون المصلي في الركعة الرابعة لا يجري، لعدم احراز اتصال زمان الشك وهو زمان الدخول في الركعة الجديدة بزمان اليقين، لان زمان اليقين بالعدم قبل الدخول في الركعة المشكوكة، وبعد الدخول في الركعة الجديدة يشك في بقاء هذا العدم، لاحتمال انها ركعة رابعة، فإذا لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فانها ان كانت ركعة رابعة في الواقع لم يتصل زمان الشك بزمان اليقين، بل حينئذ زمان اليقين بالعدم متصل بزمان اليقين بالوجود، وحيث انا لم نحرز انها ركعة رابعة، فلا نحرز الاتصال.

والجواب، ان هذا الاحتمال بحسب الواقع لا يضر باتصال زمن الشك بزمان اليقين، لان نفس هذا الاحتمال في افق الذهن شك، فاذا دخل المصلي في الركعة المشكوكة، كان يشك في كونه في الركعة الرابعة او لا، واذا فرغ منها ودخل في الركعة الجديدة، كان ايضا شاك في كونه في الركعة الرابعة او لا، وان كان يعلم اجمالاً بكونه دخل في الركعة الرابعة، الا ان هذا العلم الاجمالي لا يضر بالشك التفصيلي في كونه في الركعة الرابعة او لا في كلتا الركعتين.

الاشكال الثالث: ايضاً ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله^(٢) من ان المصلي اذا شك في ان الركعة التي اتى بها هل هي الثالثة او رابعة، فالشك انما هو في عنوان الركعة الرابعة لا في واقعها، لان الشك لا يمكن ان يتعلق بواقعها الموضوعي، فانه كالعلم والظن

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٧٩.

(٢) نهاية الافكار ج ٤ ص ٥٩.

امر نفساني يتعلق بالعنوان الموجود في الذهن لا بالواقع الخارجي، وعلى هذا، فواقع الركعة الرابعة مردد بين كونها معلوم التحقق اذا كانت الركعة التي اتى بها المصلي رابعة في الواقع، ومعلوم العدم اذا لم تكن تلك الركعة الرابعة بان تكون ثالثة، ومن الواضح ان الفرد المردد بين كونه مقطوع الوجود ومقطوع العدم، فلا تجري فيه الاستصحاب، لعدم الشك فيه، فيكون نظير الاستصحاب في الفرد المردد في الخارج، وحيث ان الاثر الشرعي مترتب على واقع الاتيان بالركعة الرابعة لا على عنوانها الانتزاعي الذهني، فلا تجري الاستصحاب، اما في الاول فلعدم تعلق الشك بالواقع الخارجي، واما في الثاني وهو العنوان اي عنوان الركعة الرابعة، فلعدم ترتب اثر عليه، فإذا ما هو موضوع للاثر، فلا شك فيه، وما فيه شك، فلا اثر له.

والخلاصة: ان هذا الاشكال منه عليه السلام غريب، وذلك لان متعلق الشك وان كان عنوان الركعة الرابعة في الذهن الا انه ملحوظ بنحو المراتية والمعرفية الى الواقع، فالواقع مشكوك بهذا العنوان، وحينئذ فلا مانع من استصحاب عدم الاتيان بها. **فالنسبة:** انه لا مانع من استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، حيث انها مشكوك بهذا العنوان، لان متعلق الشك والعلم والظن وان كان مفهوما ذهنيا الا انه مرآة لما في الخارج ومعرف له حتى يترتب عليه اثاره، هذا.

وقد اجاب عنه بعض المحققين عليهم السلام ^(١) من انه لا مانع من استصحاب عدم الاتيان بذات الاربعة لابتدات الرابعة، فانها مرددة بين مقطوعة الوجود ومقطوعة العدم، فلا يجري الاستصحاب فيها، واما المصلي، فهو لا يعلم بانه اتى بذوات اربع ركعات او لا، وانما يعلم بانه اتى بذوات ثلاث ركعات، وما هو موضوع للاثر

الشرعي ذوات الاربع لا ذات الركعة الاولى ولا الثانية ولا الثالثة ولا الرابعة، وبما ان المكلف يشك في احدى ذوات الاربع، فلا محالة يكون مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بها، هذا.

ويمكن المناقشة فيه: اما اولاً: فلان ما ذكره عليه السلام من ان ما هو موضوع للآثر الشرعي انما هو ذوات الاربعة لا الاولى ولا الثانية وهكذا، ان اريد بذلك ان الاولى والثانية والثالثة والرابعة ليست موضوعة للآثر بنحو الاستقلال، فهو واضح ولا نقاش فيه، وان اريد به ان استصحاب عدم الاتيان بكل واحدة منها لا يجري، لعدم اثر شرعي مترتب عليه، فيرده انه يترتب عليه تنجز الاتيان بها وهكذا يكفي في جريان الاستصحاب.

وثانياً: ان احدى ذوات الاربع من العناوين الانتزاعية ولا مانع من ان يكون متعلقاً للشك مباشرة، وهذا ليس محل كلام المحقق العراقي عليه السلام، فان محل كلامه ان واقع الركعة الرابعة حيث انه مردد بين مقطوع الوجود ومقطوع العدم، فلا تجري فيه الاستصحاب، واما بعنوان الشك في احدى ذوات الاربع، فلا مانع من جريان استصحاب عدم الاتيان بها.

بقي في المقام امران:

الاول: انه بقطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة من جهة، وعن الروايات الدالة على البناء على الاكثر من جهة اخرى، هل يمكن تصحيح هذه الصلاة التي يشك المصلي فيها بين الثلاث والاربع او لا؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الاول: ما اختاره جماعة من انه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة على القاعدة وبقطع النظر عن الاستصحاب وقاعدة البناء على الاكثر، وذلك لان

المصلي في هذه الحالة أي حالة الشك بين الثلاث والاربع ليس بإمكانه الاكتفاء بهذه الصلاة، لعدم حصول اليقين بالبراءة منها، مع انه مكلف به عقلاً، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، كما انه ليس بإمكانه تصحيح هذه الصلاة بالاثنيان بركة اخرى واصافتها اليها لوجوه:

الاول: إنه اذا أضاف إليها ركعة اخرى المرددة بين كونها رابعة في الواقع أو خامسة لم يحرز ان التشهد والتسليم قد وقعا في الركعة الرابعة، ومع عدم احراز ذلك لم تحرز صحة هذه الصلاة في مقام الامثال، ومع عدم احراز صحتها، فالمرجع هو قاعدة الاشتغال.

والجواب عن هذا الوجه ما تقدم من أنه لا دليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، وانما الواجب هو الترتيب بين اجزاء الصلاة بأن يكون كل جزء بعد جزء آخر بدون وجود المنافي بينهما، وعلى هذا، فالمعتبر هو أن يكون التشهد والتسليم بعد الركعة الرابعة مع عدم وجود المنافي بينهما، والمفروض أن المكلف إذا أضاف ركعة اخرى ثم أتى بالتشهد والتسليم، فقد علم بوقوعهما بعد الركعة الرابعة جزماً، واحتمال أن ركعة اخرى التي أضافها ركعة خامسة تفصل بين التشهد والتسليم وبين الركعة الرابعة، لا يضر بالترتيب المعتبر بينهما، إذ لا أثر لهذا الاحتمال.

الثاني: إن المصلي في هذه الحالة يعلم إجمالاً بأن الركعة الجديدة لا تخلو من أن تكون زيادة مائعة عن الصلاة، أو جزء لها، فيدور الأمر بين مانعيتها وجزئيتها، وعلى هذا، فأصالة البراءة عن مانعيتها معارضة بأصالة البراءة عن جزئيتها فتسقطان معاً، فالمرجع هو أصالة الاشتغال وعدم الاكتفاء بهذه الصلاة، فلا بد من إعادتها من جديد حتى يحصل اليقين بالبراءة.

ودعوى : أن المقام من دوران الأمر بين المحذورين، فإن المصلي يعلم إجمالاً
 إمّا بوجوب الاتيان بركعة اخرى إذا كانت جزءاً لها، كما إذا كانت الصلاة ناقصة في
 الواقع، وإمّا بحرمة الاتيان بها إذا كانت مانعة، كما إذا كانت الصلاة تامة، ولهذا
 لا يتمكن من الاحتياط.

مدفوعة: بأن الوجوب والحرمة في المقام كانا ضمنين وليسا باستقلاليين حتى
 يكون من دوران الامر بين المحذورين، ولهذا يكون المصلي في المقام متمكن من
 الاحتياط باعادة الصلاة من جديد.

والجواب: إنّ أصالة البراءة لا تجري في المقام، لأن الشك فيه إنما هو في مرحلة
 الامتثال والمصلي شاك في تحقق الامتثال في هذه الحالة، وسقوط الصلاة عن ذمته
 بدون الاتيان بركعة اخرى، ومع هذا الشك فالمرجع قاعدة الاشتغال، وهي تقتضي
 الاتيان بركعة اخرى لتحصل البراءة اليقينية، واحتمال مانعيتها مدفوع بأصالة
 البراءة، وهي لا تعارض بأصالة البراءة عن جزئيتها، لأن الشك في المقام حيث إنه في
 مقام الامتثال، فلا يكون مورداً لأصالة البراءة، لأن موردها ما إذا كان الشك في
 أصل ثبوت التكليف، وجعله في الشريعة المقدسة لا ما إذا كان الشك في كيفية
 الامتثال مع ثبوت أصل التكليف، فإنه مورد لقاعدة الاشتغال، وهي تقتضي الاتيان
 بركعة اخرى، واحتمال أنها مانعة، مدفوع بأصالة البراءة عنها.
 فالنتيجة، أن هذا الوجه ايضا غير تام.

الثالث: إنّ المصلي الشاك بين الثلاث والاربع إذا أضاف ركعة اخرى كان
 يعلم إجمالاً إمّا أن التشهد والتسليم زيادة مانعة عن الصلاة، إذا كانت الركعة
 المشكوكة ركعة ثالثة في الواقع، أو أن الركعة الاخرى زيادة فيها إذا كانت الركعة
 المشكوكة ركعة رابعة، وهذا العلم الاجمالي منجّز ومانع عن جريان أصالة البراءة في

كلا طرفيه، لأن أصالة البراءة عن مانعية زيادة التشهد والتسليم معارضة بأصالة البراءة عن مانعية الركعة الجديدة، فتسقطان معاً من جهة المعارضة، وأمّا جريانها في أحدهما المعين دون الآخر، فهو ترجيح من غير مرجح، ولهذا يكون العلم الاجمالي منجزاً، ومقتضى تنجيزه عدم امكان تصحيح هذه الصلاة ووجوب اعادتها من جديد.

والجواب: إنّ هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً، هذا لا من جهة ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله (١) من أن منجزية العلم الاجمالي منوطة بسقوط الأصول المؤمّنة في أطرافه على اساس أن جعل الأصول المؤمّنة في تمام أطرافه يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو قبيح، ولهذا فلا يمكن جعلها ثبوتاً، ويكون العلم الاجمالي منجزاً ومانعاً عن جريان الأصول المؤمّنة في أطرافه.

و أمّا اثباتاً، فلا مانع من شمول أدلة الأصول المؤمّنة باطلاقها لتمام اطراف العلم الاجمالي، لان موضوعها الشك وهو متحقق في كل طرف من أطرافه، ولكنها تسقط من جهة المعارضة، ومنشأ المعارضة هو ان جريانها في الجميع يستلزم المخالفة القطعية العملية، ولهذا تقع المعارضة بينهما.

والخلاصة، أنه لولا المانع الثبوتي فلا مانع في مقام الاثبات، وهذا بخلاف المقام، إذ لا يلزم من جريان أصالة البراءة عن مانعية أطراف هذا العلم الاجمالي الترخيص في المخالفة القطعية العملية، لأن أصالة البراءة عن مانعية التشهد والتسليم في الركعة المشكوكة لا تستلزم القطع بالمخالفة، إذ كما يحتمل المخالفة يحتمل الموافقة أيضاً، فإذا لا قطع بالمخالفة.

وكذلك الحال إذا أضاف المصلي ركعة أخرى، فإن أصالة البراءة عن مانعيتها لا تستلزم الترخيص في المخالفة القطعية، إذ كما يحتمل مخالفتها للواقع يحتمل موافقتها، فإذاً لا يلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، بل من جهة أخرى وسوف نشير إليه.

والخلاصة، أن ما ذكره عليه السلام في وجه عدم تنجيز هذا العلم الاجمالي غير تام.

فلنا دعويان:

الاولى: إنَّ ما ذكره عليه السلام غير تام.

الثانية: إنَّ عدم تنجيز هذا العلم الاجمالي إنما هو من جهة أخرى.

أمَّا الدعوى الاولى، فقد ذكرنا في محله أن المانع عن جريان الأصول العملية في اطراف العلم الاجمالي إثباتي لا ثبوتي، إذ لا مانع ثبوتاً من جعل الأصول المؤمّنة في تمام أطراف العلم الاجمالي، لأن حكم العقل بتنجيز الواقع بالعلم الاجمالي ووجوب الطاعة وقبح المعصية حكم تعليلي، أي معلق على عدم الترخيص من قبل الشارع في المخالفة، وإلا فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، ضرورة أن المولى إذا رخص في ترك الواجب أو فعل الحرام لمصلحة ما، فلا وجوب حيثئذ ولا حرمة ولا موضوع عندئذ لحكم العقل.

وأمَّا المانع الإثباتي، فهو قصور أدلة الأصول المؤمّنة عن شمول أطراف العلم الإجمالي، لأنها بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلاني منصرف عنها على تفصيل تقدم، فإذاً لا مانع من تنجيز العلم الاجمالي من هذه الناحية، أي من ناحية عدم جريان الأصول المؤمّنة في أطرافه.

وأمَّا الدعوى الثانية، فقد ظهر مما تقدّم أن عدم تنجيز العلم الاجمالي ليس من

جهة ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله، بل من جهة أخرى وهي أن أصالة البراءة لا تجري عن مانعية التشهد والتسليم، لعدم ترتب أثر عملي على مانعتهما، حتى تجري الأصالة بلحاظ ذاك الأثر.

أما عدم ترتب الأثر الشرعي عليها، فلأن المصلي في هذه الحالة إذا تشهد وسلم، لم يحكم بصحة صلاته بمقتضى قاعدة الاشتغال، لأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وحينئذ تجب اعادةها من جديد، ولا فرق في ذلك بين أن يكون التشهد والتسليم مانعاً أو لا، لأن هذه الصلاة محكومة بالبطلان ووجوب الاعادة مطلقاً بمقتضى قاعدة الاشتغال، فإذا لا أثر لمانعتهما، ولهذا فلا تجري أصالة البراءة عنها، لأنها إنما تجري في مورد يكون الحكم قابلاً للتنجيز لولا جريانها، والمفروض أن مانعتهما عن هذه الصلاة غير قابلة للتنجز في نفسها، حيث إن وجودها وعدمها في المقام سيان، ومن هنا لا عقاب عليهما، والعقاب إنما هو على ترك الصلاة وهي مورد لقاعدة الاشتغال دون أصالة البراءة، فإذا لا معارض لأصالة البراءة عن مانعية الركعة الجديدة.

وعلى هذا فيجب على المصلي في هذه الحالة اضافة ركعة أخرى، ثم يتشهد ويسلم بمقتضى قاعدة الاشتغال، فإذا صنع ذلك حكم بصحة صلاته، لأنه يقطع بعدم النقص، ومانعية الزيادة المحتملة، مدفوعة بأصالة البراءة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن بإمكان المصلي إثبات صحة هذه الصلاة بالأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم كون الركعة الجديدة زيادة في الصلاة بنحو الاستصحاب في العدم الازلي، بتقريب أنه في زمن لم تكن هذه الركعة موجودة، ولا اتصافها بالزيادة، ثم بعد ذلك وجدت هذه الركعة، ولكن يشك في اتصافها بالزيادة وأنه تحقق أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها بناء على ما هو الصحيح

من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، وعلى هذا، فوجود الركعة محرز بالوجدان، وعدم اتصافها بالزيادة محرز بالاستصحاب، فالنتيجة أن هذه ركعة من الصلاة ولم تكن زائدة فيها، وعليه فتنتفي مانعيتها المحتملة بانتفاء موضوعها وهو الزيادة، وحيث فلا يبقى مجال، لأصالة البراءة عنها.

ودعوى: أن استصحاب عدم زيادة الركعة الجديدة معارض باستصحاب عدم زيادة التشهد والتسليم، وذلك للعلم الاجمالي بوجود الزائد وهو متمثل إمّا في الركعة الجديدة او التشهد والتسليم في الركعة المشكوكة، فإذا استصحاب عدم زيادة الركعة الجديدة بنحو الاستصحاب في العدم الازلي معارض باستصحاب عدم زيادة التشهد والتسليم كذلك فيسقطان معاً، فالمرجع هو قاعدة الاشتغال، ومقتضاها وجوب إعادة هذه الصلاة من جديد.

مدفوعة: بأن استصحاب عدم زيادة التشهد والتسليم لا يجري في نفسه، لعدم ترتب اثر عملي عليه قابل للتنجيز والتعذير طالما لا يثبت كون الركعة المشكوكة ركعة رابعة، وهو لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت، فمن أجل ذلك لا يجري هذا الاستصحاب، فإذا يبقى استصحاب عدم زيادة الركعة الجديدة بلامعارض.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي أن بإمكان المصلي تصحيح هذه الصلاة بمقتضى القاعدة، بقطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة وعن الروايات الدالة على قاعدة البناء على الاكثر، وعليه فالقول بصحة هذه الصلاة على القاعدة هو الاظهر.

الامر الثاني: هل يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة؟

والجواب، أن الكلام فيه يقع في موردين:

الاول: هل يمكن تصحيحها بهذا الاستصحاب فقط؟

الثاني: هل يمكن تصحيحها به بضميمة روايات البناء على الاكثر؟

أمّا الكلام في المورد الاول، ففيه قولان:

القول الاول: إنه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة بنفس الاستصحاب المذكور،

وقد يستدل على هذا القول بوجوه:

الوجه الاول: إنّ هذا الاستصحاب حيث إنه في مقام الامتثال فلا يجري، لأنّ الشك في هذا المقام إذا كان فيه كان في سقوط التكليف بعد الفراغ عن ثبوته وهو مورد لقاعدة الاشتغال، فإذا شك المكلف في أنه صلى وكان في الوقت، فالمرجع قاعدة الاشتغال، لأنّ الشك في سقوط التكليف لا في ثبوته، وأمّا استصحاب عدم الاتيان بالصلاة في الوقت، فهو لا يجري، لعدم ترتب أثر عملي عليه بعد حكم العقل، بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، ومعه يكون الاستصحاب لغواً، وأمّا في المقام، فعند شك المصلي بين الثلاث والاربع وان كان مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، إلاّ أن ما يترتب عليه وجوب الاتيان بها ظاهراً، والفرض أن قاعدة الاشتغال تحكم بوجوب الاتيان بها كان هناك استصحاب أم لا، ولهذا يكون الاستصحاب في المقام لغواً وبلا فائدة.

والجواب: أمّا بناء على ضوء مدرسة المحقق النائيني رحمته الله من أن المجعول في

باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية والعلم التعبدية، فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام، لأنه حينئذ يكون حاكماً على قاعدة الاشتغال ورافعاً لموضوعها تعبداً.

فالنتيجة على ضوء هذه المدرسة هي تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال.

وأما بناء على ما قويناه من أن الاستصحاب كما أنه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول المحرزة أيضاً، بل هو من الاصول غير المحرزة كأصالة البراءة ونحوها، فأيضاً لا مانع من جريانه في المقام في عرض قاعدة الاشتغال، وحينئذ يكون تنجز التكليف مستنداً إلى كليهما معاً لا إلى خصوص قاعدة الاشتغال، فإنه ترجيح من غير مرجح، لأن نسبة الواقع إلى كليهما نسبة واحدة، فلا يمكن ان يكون تنجزه مستنداً إلى أحدهما دون الآخر، فلا محالة يكون مستنداً إلى كليهما عند الاجتماع، كما هو الحال في اجتماع علتين متسانختين على معلول واحد، لأن المؤثر فيه مجموعهما لا كل واحدة منها بنحو الاستقلال، فإنه مستحيل ولا إحداها دون الاخرى، لأنه ترجيح من غير مرجح.

الوجه الثاني: إنَّ المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، والمستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له.

أما الأول، فلأن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعياً، بل هو وجوب تحليلي عقلي، لأن الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة وجوب واحد في عالم الاعتبار، ولا يعقل انحلاله في ذاك العالم، وأما في عالم الخارج فيستحيل أن يوجد فيه، وإلا لكان خارجياً وهذا خلف، نعم إذا تحقق موضوعه في الخارج، صارت محركته فعلية بالنسبة إلى متعلقه لانفسه، وحينئذ فالعقل يحلل هذه المحركة إلى حصص متعددة بعدد اجزاء متعلقه، فكل حصة منها متعلقة بجزء منه مربوطة بحصة اخرى منها متعلقة بجزء آخر منه وهكذا، ولهذا تكون أجزاء الصلاة ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً، فلا

يمكن ثبوت جزء بدون ثبوت الكل، وإلا فهو ليس بجزء وهذا خلف، كما لا يمكن سقوط جزء بدون سقوط الكل، وإلا فمعناه أنه غير مربوط به.

والخلاصة، أن هذه الحصة ليست حكماً شرعياً حتى يجري الاستصحاب بلحاظها.

والجواب: إنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل يكفي في جريانه أن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز أو التعدير، والمفروض أن المستصحب في المقام قابل للتنجيز، لأن المصلي إذا أجرى استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، تنجز وجوب الاتيان بها بحكم العقل بداعي امثال الوجوب الاستقلالي، لأن تنجز كل جزء من أجزاء الصلاة إنما هو بتنجز الكل لابنفسه، وإلا لزم أن يكون كل جزء واجباً مستقلاً وهذا خلف، وحيث إن هذا الاستصحاب يثبت عدم الاتيان بالركعة الرابعة، فيترتب عليه تنجز الاتيان بها بتنجز الاتيان بالكل، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب.

الوجه الثالث: إنه لا يترتب على هذا الاستصحاب صحة هذه الصلاة واليقين بفراغ الذمة عنها إلا على القول بالأصل المثبت، لأن المصلي إذا أجرى استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة وأتى بها، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال أن هذه الركعة زيادة في الواقع وموانعة عن الصلاة، والاستصحاب المذكور لا ينفي هذه الزيادة المحتملة إلا على القول بالأصل المثبت، لأنه لا يثبت أن الركعة الجديدة ركعة رابعة في الواقع ولا تكون زيادة.

فالنتيجة: إنه لا يمكن إثبات صحة هذه الصلاة واليقين بالفراغ منها بهذا الاستصحاب إلا على القول بأن مثبتاته حجة.

والجواب: إن محل الكلام في المقام، إنما هو في صحة هذه الصلاة بهذا

الاستصحاب بقطع النظر عن روايات البناء على الاكثر، والمفروض أن هذا الاستصحاب يثبت صحة هذه الصلاة ظاهراً، واحتمال مانعية الزيادة المحتملة مدفوعة بأصالة البراءة، أو باستصحاب عدم زيادة هذه الركعة الجديدة، فإذا ثبت الاستصحاب المذكور بضميمة أصالة البراءة عن مانعية الزيادة المحتملة، أو استصحاب عدمها صحة هذه الصلاة.

فالنتيجة، أنه بضم استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة إلى استصحاب عدم كونها زيادة في الصلاة يثبت صحتها والأمن من العقوبة عليها، فالمصلي متيقن بعدم النقص في هذه الصلاة، وأما الزيادة، فهي مدفوعة بالاصل.

الوجه الرابع: إنَّ استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يثبت أن الركعة الجديدة ركعة رابعة إلا على القول بالأصل المثبت، وبدون إثبات اتصاف هذه الركعة بالرابعة، فلا يمكن الحكم بصحة هذه الصلاة، على اساس أن عنوان ركعات الصلاة من الركعة الاولى والثانية والثالثة والرابعة من العناوين القصدية المميزة كعنوان الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، فلو أتى المكلف بأربع ركعات بدون قصد عنوان الظهر أو العصر لم تقع ظهراً ولا عصرّاً بل تقع لغواً، وكذلك الحال في الركعات، فلو أتى المكلف بركعة بدون قصد عنوان الاولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة لم يقع شيء منها، وعلى هذا، فإذا لم يأت المصلي بالركعة الجديدة بعنوان الرابعة لم تقع رابعة.

فالنتيجة، أنه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة بهذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

والجواب: إنَّ المعتبر في صحة الصلاة قصد عنوانها الخاص واسمها المخصوص كعنوان الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، فإن هذه العناوين

من العناوين القصدية المقومة المميزة إذا كانت لها شريكة، وأمّا إذا لم تكن لها شريكة، فلا تكون مميزة كصلاة المغرب، فإن عنوان المغرب من العناوين القصدية المقومة بدون ان يكون مميزاً، لعدم الشريك لها.

و أمّا عنوان الركعة الاولى والثانية والثالثة والرابعة، فليس من العناوين القصدية، حتى يقال أن استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يثبت إتصافها بعنوان الرابعة إلا على القول بالأصل المثبت، فإذا أتى المصلي بذوات الركعات الاربع بدون أن يقصد الاولى بعنوانها، وكذلك الثانية والثالثة والرابعة صحت صلاته، فإن المعتبر هو الترتيب بينها، وعنوان الاولى والثانية والثالثة والرابعة من العناوين الانتزاعية المنتزعة من اعتبار الترتيب بينها وليست من العناوين القصدية المقومة لها.

وعلى هذا فالواجب على المصلي بمقتضى الاستصحاب هو الاتيان بركعة اخرى لا بقصد أنها رابعة، فإنه غير معتبر في صحتها.

فالنتيجة، أن هذا الوجه لا يرجع الى معنى محصل.

الوجه الخامس: إنّ هذا الاستصحاب لا يثبت وجوب الاتيان بالركعة الرابعة، لأن وجوب الاتيان بها كذلك مشروط بالقدرة عليه، كما هو الحال في كل تكليف، والمصلي في المقام لا يحرز أنه قادر على الاتيان بها، لأن الركعة المشكوكة إن كانت ركعة رابعة في الواقع، فلا يكون المصلي قادراً على الاتيان بها مرة اخرى، لاستحالة تحصيل الحاصل، وإن كانت ركعة ثالثة فهو قادر على الاتيان بها، وحيث إنه لا يعلم بالحال فلا يحرز أنه قادر على الاتيان بها، ومع عدم احراز المصلي قدرته على الاتيان بها، فلا يمكن أن يكون وجوبها موجهاً إليه، إلا مشروطاً بعدم إتيانها في الواقع، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون الحكم الظاهري مشروطاً بمطابقته للواقع، وإلا

فيستحيل وصوله إلى المكلف، لأن المكلف ان علم بمطابقته للواقع، انتفى الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه وان لم يعلم بها لم يصل إليه، لأن احرازه منوط باحراز شرطه وهو مطابقته للواقع، ولهذا يستحيل أن يكون الحكم الظاهري مشروطاً بمطابقته للواقع، وفي المقام وجوب الاتيان بالركعة الرابعة الثابت بالاستصحاب لا يمكن أن يكون موجهاً إلى المصلي إلا مشروطاً بعدم اتيانه بالركعة الرابعة في الواقع، إذ لا يمكن توجيهه إليه مطلقاً، لعدم إحراز أنه قادر على الاتيان بها، ولهذا لا بد أن يكون وجوب الاتيان بالركعة الرابعة على المصلي مشروطاً بمطابقة الاستصحاب للواقع وهو غير معقول، لأن المصلي ان علم بالمطابقة، انتفى وجوب الاتيان بها بانتفاء شرطه، وإن لم يعلم بها لم يحرز وصوله إليه، لأن احراز وصوله منوط باحراز شرطه، ولهذا لا يمكن جريان هذا الاستصحاب في المقام.

والجواب: إنَّ هذا الوجه مبني على أن يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه أو موضوعاً له، وحيث إن في المقام لا يمكن اثبات الحكم الشرعي وهو وجوب الاتيان بالركعة الرابعة، فلهذا لا يجري استصحاب عدم الاتيان بها، لعدم كون المستصحب موضوعاً لحكم شرعي ولا هو في نفسه حكم شرعي.

ولكن تقدم أنه لا يعتبر هذا الشرط في جريان الاستصحاب، بل يكفي في جريانه أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد من قبل الشارع تنجيلاً أو تعديراً وان لم يكن بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له، وحيث إن المستصحب في المقام وهو عدم الاتيان بالركعة الرابعة قابل للتنجيز واستحقاق العقوبة على تركها، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ويترتب عليه حكم العقل بلزوم الاتيان بها، وهذا المقدار يكفي في جريانه وان لم يكن المستصحب في نفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، يمكن إجراء هذا الاستصحاب بلحاظ اثبات وجوب الكل الاستقلالي، لأن المصلي إن كان آتياً بالركعة الرابعة في الواقع، كما إذا كانت الركعة المشكوكة هي الركعة الرابعة في الواقع، فيسقط عنه وجوب الكل بالتشهد والتسليم، وإن لم يكن آتياً بها لم يسقط وجوب الكل الاستقلالي بهما، وحيث إن المصلي لا يعلم بالحال وأنه أتى بها أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم الاتيان بها، ويترتب عليه وجوب الكل الاستقلالي ظاهراً، وعدم سقوطه بالتشهد والتسليم كذلك.

ومن ناحية ثالثة، قد تقدم سابقاً أنه لا يمكن أن يكون هذا الاستصحاب بلحاظ الوجوب الضمني، لما تقدم من أن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعياً معمولاً في الشريعة المقدسة حتى يكون استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة بلحاظ هذا الوجوب، بل هو وجوب تحليلي عقلي، ولهذا لا وجود له إلا في عالم التحليل العقلي، فإذا لا يمكن أن يكون الاستصحاب بلحاظه، وإن بنينا فرضاً على أن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً في نفسه أو موضوعاً له، لأن الوجوب الضمني ليس بحكم شرعي، هذا.

وذكر بعض المحققين (عليه السلام) ^(١) أنه لا مانع من تعلق الوجوب الضمني بالجامع بين الركعة الرابعة في هذه الصلاة والركعة الرابعة في الصلاة الأخرى والجامع بينهما مقدور، إذ يكفي في القدرة على الجامع القدرة على أحد فرديه، والمفروض أن بإمكانه رفع اليد عن هذه الصلاة والاتيان بصلاة أخرى، لأن المصلي لا يحرز قدرته على الاتيان بالركعة الرابعة في هذه الصلاة، لا بالجامع بين الركعة الرابعة فيها

والركعة الرابعة في الصلاة الاخرى، هذا.

وفيه: إنه لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من أن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعياً مجعولاً في الشريعة المقدسة في عالم الجعل والاعتبار، ومتعلقاً بالجامع بين الركعة الرابعة في هذه الصلاة والركعة الرابعة في الصلوات الاخرى.

نعم، لوقلنا بأن الوجوب الضمني وجوب شرعي فلا محالة يكون متعلقه الجامع، لأنه يتبع الوجوب الاستقلالي، ولاشبهة في أن متعلق الوجوب الاستقلالي الجامع، يعني طبعي الصلاة الجامع بين افراده.

هذا إضافة إلى أن محل الكلام إنما هو في تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، وأما رفع اليد عن هذه الصلاة والاتيان بصلاة اخرى، فهو خارج عن محل الكلام ولاشبهة في صحتها.

إلى هنا قد تبين عدم تمامية جميع هذه الوجوه، فإذاً الصحيح القول الثاني وهو أنه يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة كما تقدم.

و أما الكلام في المورد الثاني: وهو تصحيح هذه الصلاة - التي يكون المصلي شاكاً فيها بين الثلاث والأربع - باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة بضميمة روايات البناء على الأكثر، فقد اختارته مدرسة المحقق النائيني رحمته بتقريب: أن موضوع وجوب البناء على الأكثر مركب من الشك في الركعة الرابعة وعدم الاتيان بها واقعا، فإذا شك المصلي بين الثلاث والاربع، فالروايات المذكورة تدل على وجوب البناء على الاكثر، والاتيان بالركعة بين الثلاث والأربع، فالروايات المذكورة تدل على وجوب البناء على الاكثر، والاتيان بالركعة الرابعة مفصولة، وموضوع هذا الوجوب مركب من الشك وعدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعاً، والأول محرز بالوجدان، والثاني بالتعبد وهو الاستصحاب، وبضم الوجدان إلى

الاستصحاب يتحقق الموضوع المركب، وحينئذ فيجب عليه الاتيان بها مفصولة، وقد تقدم الكلام من هذه الناحية موسعا، وقلنا هناك أن هذا التقريب غير صحيح، وأن موضوع وجوب الاتيان بركعة الاحتياط ليس مركباً من الشك وعدم الاتيان بالركعة الرابعة، بل الظاهر من الروايات أن موضوع وجوب الاتيان بها حصة خاصة من الشك، وهي الشك المتساوي الطرفين لاطيعي الشك ولا المركب، وأن الحكم المترتب عليه حكم واقعي لظاهري، وتفصيل كل ذلك قد سبق موسعا فلا حاجة الى الاعادة.

وفي المقام ليس الكلام من هذه الناحية، بل من ناحية اخرى وهي أن مدرسة المحقق النائيني عليه السلام قد ذهبت إلى أن المَجْعُول في الشريعة المقدسة في المقام حكمان موجهان إلى نوعين من المكلف:

أحدهما: المكلف الذي كان متيقناً بعدم الاتيان بالركعة الرابعة.

والآخر: المكلف الذي كان شاكاً فيه. والمَجْعُول في حق الأول وجوب الصلاة المقيدة بالركعة الرابعة موصولة، وفي حق الثاني وجوب الصلاة المقيدة بالركعة الرابعة مفصولة، فيكون هنا وجوبان وملاكان في الواقع.

وقد أفاد المحقق النائيني ^(١) والسيد الأستاذ ^(٢) عليهما السلام في وجه ذلك أن تكليف المصلي الشاك بين الثلاث والاربع، غير تكليف المصلي المتيقن بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، فإن وظيفة الشاك في عدد الركعات هي الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة، أو الاتيان بالركعتين كذلك، وأما وظيفة المتيقن بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، فهي

(١) فرائد الاصول ج ٤ ص ٣٦٢. اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٠.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٣.

الاتيان بها موصولة، فإذا يكون الواجب على النوع الاول من المصلي حصة خاصة من الصلاة، وهي الصلاة المقيدة بالاتيان بالركعتين الاخيرتين، أو الركعة الرابعة مفصولة، وأمّا الواجب على الصنف الثاني، فهو حصة خاصة اخرى مباينة للأولى، وهي الصلاة المقيدة بالاتيان بها موصولة، وموضوع وجوب الحصة الاولى مركب من الشك وعدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا، والجزء الأول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وعلى هذا، فاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة موضوع لحكم شرعي وهو وجوب ركعة الاحتياط، وعليه، فلا يكون هذا الاستصحاب من الاستصحاب في مرحلة الامتثال، بل هو من الاستصحاب في مرحلة الجعل، فيثبت موضوع الحكم الشرعي في هذه المرحلة، هكذا ذكره المحقق النائيني والسيد الأستاذ عليه السلام، وما ذكرناه مجرد دعوى في المسألة بدون إقامة اي برهان على ذلك، أو الاتيان بنكته تبرر هذه الدعوى، هذا.

والتحقيق في المسألة أن يقال: اما تعدد التكليف ثبوتاً في المقام فهو وإن كان ممكناً بأن يفترض وجود ملاك ملزم قائم بالصلاة المقيدة بالاتيان بالركعتين الاخيرتين أو الركعة الرابعة متصلة، والخطاب بها موجه الى المصلي المتيقن بعدم الاتيان بهما أو بخصوص الاخيرة، ووجود ملاك ملزم آخر مباين للأول قائم بالصلاة المقيدة بالاتيان بهما أو بها منفصلة، والخطاب بها موجه الى نوع آخر من المصلي وهو المصلي الشاك في الركعتين الاخيرتين أو الركعة الرابعة، وتعدّد الملاك لا محالة يوجب تعدّد جعل الحكم، لأن حقيقة الحكم وروحه الملاك، وأمّا الحكم بما هو اعتبار صرف فلا قيمة له.

ولكن لا يمكن الالتزام بذلك في مقام الاثبات لأمرين:

الامر الاول: إنّ المصلي إذا شك بين الثلاث والأربع مثلاً، فهو في هذه الحالة

مخير بين أن يتم هذا الفرد من الصلاة بالبناء على الأكثر وإتمام الصلاة ثم الاتيان بصلاة الاحتياط، وأن يرفع اليد عن هذه الصلاة ويستأنفها من جديد بالاتيان بالركعة الرابعة موصولة، وهذا التخيير يكشف بوضوح عن أن الواجب عليه طبعي الصلاة الجامع بين الحصة المقيدة باتيان الركعة الرابعة مفصولة، والحصة المقيدة باتيانها موصولة، ولا يحتمل تعين اتمام هذا الفرد عليه وعدم جواز تركه والاتيان بفرد آخر.

ودعوى: أن قطع الصلاة محرم، وعليه، فلا محالة يتعين عليه إتمام هذا الفرد، ولا يجوز له رفع اليد عنه واختيار فرد آخر.

مدفوعة: أمّا أولاً، فلأنه لا دليل على حرمة قطع الصلاة إلا دعوى الاجماع، ولا يمكن الاعتماد على هذا الاجماع، وقد ذكرنا غير مرة أنه لا يمكن الاعتماد على الاجماع مطلقاً إلا إذا فرض وصوله إلينا يداً بيد وطبقة بعد طبقة من زمن الأئمة عليهم السلام، وهذا مجرد افتراض، ضرورة أنه لا واقع موضوعي له ولا طريق لنا الى ذلك، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن هذا الاجماع تام، إلا أن القدر المتيقن منه غير المقام، ولانعلم بثبوت هذا الاجماع فيه.

و ثانياً: على تقدير تسليم أن هذا الاجماع تام وشامل للمقام إلا أن تعين إتمام هذا الفرد من الصلاة إنما هو من جهة حرمة قطعه، لا أنه وظيفته بالذات، كما هو الحال في المصلي غير الشاك، فإنه يتعين عليه اتمام هذا الفرد الذي هو بيده من جهة حرمة قطعه، وهذا ليس معناه أنه وظيفته الواجبة عليه بالذات، لأن وظيفته كذلك إنما هي طبعي الصلاة الجامع بين هذا الفرد وسائر الافراد، وهذا الفرد فرد للواجب لا أنه واجب، فإذا تعين إتمامه عليه إنما هو من جهة حرمة قطعه لا من جهة اخرى، وما نحن فيه كذلك.

والخلاصة، أن المقام نظير ما إذا تعذر أحد فردي التخير، فإنه حينئذ يتعين عليه الفرد الآخر، وهذا التعين بالعرض لا بالذات، وفي المقام أيضا تعين الإتمام إنما هو بالعرض، أي من جهة حرمة القطع، وإلا فلا يجب إتمامه، فيجوز له رفع اليد عنه واختيار فرد آخر.

ودعوى: أن هذا التخير لا يكشف عن أن الواجب هو طبعي الصلاة الجامع بين الحصة المقيدة باتيان الركعة الرابعة متصلة والحصة المقيدة باتيانها منفصلة، فإن هذا كما يمكن أن يكون من جهة وحدة الوجوب والواجب، يمكن أن يكون من جهة تبديل موضوع وجوب الاتصال بموضوع وجوب الانفصال، فإن المصلي طالما يكون شاكا في الركعة الرابعة، فوظيفته الاتيان بها منفصلة عن الصلاة، وأما إذا أراد رفع اليد عنها واستئناف الصلاة من جديد، يتبدل شكه في الاتيان بالركعة الرابعة باليقين بعدم الاتيان بها، وحينئذ فوظيفته الاتيان بها متصلة، لأن وظيفته الانفصالية قد انتفت بانتفاء موضوعها، وقد تحققت وظيفته الاتصالية بتحقيق موضوعها، وهذا بيد المصلي وله هذا التبديل، فإذا لا يكشف هذا التخير عن وحدة الوجوب والواجب حكماً وملاكاً في مرحلة الجعل والاعتبار.

مدفوعة: بأنه وإن كان للمصلي الشاك في الركعة الرابعة هذا التبديل، إلا أن الظاهر هو أن هذا التبديل إنما هو تبديل في طريقة الامتثال، فإن المصلي إذا شك بين الثلاث والاربع، فهو مخير بين أن يتم هذه الصلاة بالبناء على الأكثر ثم الاتيان بركعة الاحتياط، وبين أن يرفع اليد عنها باختيار فرد آخر من الصلاة والاتيان بها موصولة، فهذا التخير ثابت له عقلاً، لأنه تخيير في كيفية الامتثال وهي بيد المكلف، فله أن يمثل وجوب الصلاة بالطريقة الاولى طالما يكون شاكا، وله أن يرفع اليد عن هذا الفرد من الصلاة واختيار فرد آخر للامتثال بالطريقة الثانية، ومن الواضح

أن هذا التخيير يكشف عن وحدة التكليف حكماً وملاكاً كما هو الحال في سائر موارد التخيير، فإذاً التخيير يكون في طريقة الامتثال بين افراد الصلاة التي تختلف باختلاف حالات المكلف من الشك في عدد الركعات واليقين في عددها.

ودعوى: أن التكليف يتعدد حكماً وملاكاً في مرحلة الجعل بتعدد الحالات الطارئة على المكلف، كحالة عدم التمكن الطارئة عليه وحالة العجز عن الطهارة المائية وهكذا، فإن التكليف يختلف باختلاف هذه الحالات جعلاً وملاكاً، لأن الواجب على العاجز عن القيام الصلاة جالساً، وعلى العاجز عن الطهارة المائية الصلاة مع الطهارة الترابية.

مدفوعة: أمّا أولاً: فلأن تعدّد التكليف في هذه الموارد إنما هو من جهة أنه لا يمكن ان يكون الواجب واحداً حكماً وملاكاً وهو الجامع بين الحالتين، حتى يكون المكلف مخيراً بين فرديه، لأن التخيير بين هذه الحالات غير معقول، ولا بد من التعيين، وهو مساوق لتعدد التكليف جعلاً وملاكاً، وأمّا في المقام، فالمكلف مخير بين الحالتين، ولا مضادة بينهما، وهذا يكشف عن أن الواجب هو الجامع بينهما جعلاً وملاكاً، فلا موجب للالتزام بالتعدد.

وثانياً: الظاهر أن الواجب واحد ملاكاً وجعلاً، وهو الجامع بين الحالات الطارئة على المكلف مطلقاً، غاية الامر تارةً يكون الواجب الجامع بين فردين طوليين، واخرى يكون بين فردين عرضيين.

الامر الثاني: إن روايات البناء على الاكثر ظاهرة في أنّها في مقام بيان كيفية الامتثال، وطريقة تحصيل اليقين بفراغ الذمة عن التكليف الثابت فيها في هذه الحالة، وهي حالة الشك في عدد الركعات بالشكوك الصحيحة.

وإن شئت قلت: إن هذه الروايات في مقام تعليم كيفية امتثال وجوب الصلاة

الثابت في ذمة المكلف في المرتبة السابقة وطريقة الخروج عن عهده وتحصيل اليقين بفراغ الذمة عنه، فإذا لا اشعار فيها على أن المصلي الشاك بالشكوك المذكورة مكلف بتكليف آخر جعلاً وملاكاً غير التكليف المصلي العالم بالحال فضلاً عن الدلالة، لأنها في مقام علاج مشكلة الشك وبيان طريقة الامتثال وكيفيته في هذه الحالة، وإليك نص بعض الروايات المذكورة، كموثقة عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة فقال: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته، ثم ذكرت أنك اتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء. قلت: بلى. قال: إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت أنك نقصت، فإن كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنك كنت نقصت كان ماصليت تمام ما نقصت^(١)» وهذه الموثقة ناصة في أمّها في مقام بيان كيفية الامتثال وطريقة الخروج عن عهدة التكليف الثابت في الذمة وتحصيل البراءة اليقينية عنه في هذه الحالة، أي حالة سهو المصلي، وتدل بوضوح على أن ثبوت التكليف في الذمة مفروغ عنه، وإنما الكلام في الخروج عن عهده في هذه الحالة وهي تبين كيفية الخروج.

الى هنا قد تبين: ان هذه الروايات لاتدل على تعدد التكليف جعلاً وملاكاً، وأن تكليف المصلي الشاك في عدد الركعات غير التكليف المصلي العالم بها، فإذا لادلل عليه، فما يظهر من المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدهما) من أن هذه الروايات تدل على تعدد التكليف جعلاً وملاكاً بتعدد حال المصلي لا يرجع الى معنى صحيح، فإنه لا اشعار في هذه الروايات على ذلك فضلاً عن الدلالة والظهور.

(١) الوسائل ج ٨ ب ٨ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٣.

خاتمة

وهي أن المشهور بين الاصوليين هو أن الوجوب المتعلق بالصلاة ينحل الى وجوبات متعددة بعدد اجزائها فيتعلق بكل جزء منها حصة من هذا الوجوب، وهذه الوجوبات وجوبات ضمنية وحصل لوجوب واحد متعلق بالصلاة.

ولكن ذكرنا غير مرة ان ذلك لا يرجع الى معنى محصل ومعقول، لأن الوجوب المجعول للصلاة أمر اعتباري ولا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الاعتبار والذهن، وهو أمر بسيط وفعل للمعتبر مباشرة، ويوجد بمجرد الاعتبار، ولا يعقل التركيب فيه ولا التسبب، كما لا يعقل أن يوجد في الخارج، وإلا لكان خارجيا لا اعتباريا، وهذا خلف.

والخلاصة، أن الوجوب حيث إنه امر اعتباري غير قابل للتجزئة والتحليل، فإن القابل لذلك إنما هو الأمور التكوينية الخارجية، فإنها قابلة للتجزئة والتحليل والتركيب والتسبب، وأمّا فعلية الوجوب بفعلية موضوعه في الخارج، فليس معناها فعلية الوجوب بما هو اعتبار، لاستحالة فعليته ووجوده في الخارج، وإلا لكان خارجيا، بل معناها فعلية محركته وداعويته المكلف نحو الاتيان بالواجب، لأن فعلية الوجوب انما هي بجعله، وليست له فعلية اخرى غير وجوده الجعلي والاعتباري، ومن هنا قلنا إن فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ليست من مراتب الحكم، لان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار.

وأما متعلقه في عالم الاعتبار مباشرة، فهو مفهوم الصلاة، ولكن بنحو المراتية الى واقعها الخارجي والفئائية فيه، وأنه يدعو المكلف الى ايجادها فيه، ولا يعقل أن يسري من عالم الاعتبار والجعل الى عالم الخارج، ومن الواضح أن الصلاة الخارجية

مركبة من الاجزاء المتعددة، ومقيدة بقيود متعددة، وأمّا مفهوم الصلاة في عالم الاعتبار والذهن، فهو غير قابل للتجزئة والتحليل، بل هو مجرد مفهوم بسيط، غاية الامر أنه مرآة الى الخارج وفان فيه، ولهذا يكون وجوبها محركا عند تحقق موضوعه في الخارج، فإذا كان المكلف بالغاً عاقلاً قادراً ودخل عليه الوقت، كان وجوب الصلاة محرکاً له وداعياً الى الاتيان بها، فالداعوية والمحركة من الامور التكوينية، والمؤثر فيها ليس الوجوب بما هو اعتبار، بل المؤثر فيها ملاكه الذي هو حقيقة الوجوب وروحه، وهو امر تكويني لا اعتباري.

نعم، أن هذه الداعوية والمحركة تنحل بانحلال اجزاء الصلاة، فتكون لكل جزء منها حصة من المحركة والداعوية المرتبطة بحصص اخرى ولسائر اجزائها ثبوتاً وسقوطاً، ولعل مراد المشهور من الوجوب الضمني المحركة والداعوية الضمنية، باعتبار أن الوجوب يدعو الى الكل، والدعوة الى الكل تستلزم الدعوة الى اجزائه ضمناً.

وأمّا الوجوب الضمني، فهو غير معقول، لأن الوجوب بما هو اعتبار يستحيل أن ينحل الى حصص متعددة المترابطة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الصلاة ينحل بانحلال اجزائها، فيثبت لكل جزء منها حصة منه، مثلاً الوجوب المتعلق بالصلاة ينحل الى وجوبات ضمنية متعددة بعدد اجزاء الصلاة، وهل هذا الوجوب الضمني المتعلق بالجزء يسقط باتيانه أو لا؟.

والجواب، أن فيه أقوالاً:

القول الاول: إنه يسقط باتيان الجزء، فاذا كبر المصلي سقط وجوبه الضمني.

القول الثاني: إنه يسقط باتيان الجزء مشروطاً بشرط متأخر، مثلاً وجوب

التكبيرة يسقط بالاتيان بها مشروطاً باتيان الجزء الاخير من الصلاة وهو التسليم، فإذا كبر المصلي وقرأ وركع وسجد الى أن سلّم، فإذا سلّم كشف عن سقوط الوجوب الضمني المتعلق بالتكبيرة وما بعدها.

القول الثالث: إنه لا يسقط عن أي جزء طالما يكون المصلي في الصلاة، فإذا سلّم وفرغ عنها سقط الوجوب الضمني عن جميع الاجزاء الطولية في وقت واحد وهو وقت الفراغ من الصلاة.

أمّا القول الاول، فهو لا يرجع الى معنى محصل، لأن المفروض أن وجوب التكبيرة وجوب ضمني، وهو حصة من الوجوب الاستقلالي، فلا يعقل سقوطه بدون سقوط الوجوب الاستقلالي المتعلق بالكل، لأن سقوط الوجوب الضمني إنما هو بسقوط وجوب الكل، وثبوته إنما هو بثبوته، وإلا لم يكن وجوبه ضمنياً، وهذا خلف.

وأمّا القول الثاني، فقد اختاره السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) بدعوى أن الوجوب الضمني المتعلق بالتكبيرة يسقط بالاتيان بها مشروطاً بشرط متأخر، وهو الاتيان بالتسليمة التي هي الجزء الاخير من الصلاة، هذا.

وفيه: الظاهر أنه لا يمكن المساعدة عليه، لأن سقوط الوجوب عن كل جزء من الصلاة منوط بسقوط الوجوب الاستقلالي عن الكل، وسقوطه عن الكل إنما هو بالفراغ من الصلاة، وهو يتحقق بالاتيان بالجزء الاخير منها، فإذا أتى به سقط الوجوب عن الكل، وبسقوطه سقط جميع الوجوبات الضمنية في نفس هذا الآن، لا أن سقوط الوجوب عن الجزء الاول مشروط بالاتيان بالجزء الاخير بنحو الشرط

المتأخر، لما مرّ من أن سقوط الوجوب الضمني عن كل جزء منوط بسقوط الوجوب عن الكل، وإلا فيستحيل سقوطه، بداهة أنه لو سقط بدون سقوط الوجوب عن الكل، فلازمه أن لا يكون وجوبه ضمناً بل مستقلاً، وهذا خلف، كما أن ثبوته لكل جزء منوط بثبوته للكل.

فالنتيجة، أن ما اختاره السيد الأستاذ عليه السلام لا يبعد أن يكون مرده الى ما ذكرناه. وأما القول الثالث، وهو أن الوجوبات الضمنية لجميع الاجزاء تسقط في آن واحد وهو أن سقوط الوجوب عن الكل، فهو الصحيح.

نستعرض نتائج البحوث حول الصحيحة الثالثة لزرارة في النقاط التالية:

النقطة الاولى: إنّ حكم الامام عليه السلام - على المصلي الشاك بين الاثنتين والأربع بعد احرار اثنتين باتيان ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب - مبني على قاعدة البناء على الاكثر، لا على استصحاب عدم الاتيان بالركعتين الاخيرتين، ولا على قاعدة البناء على الاقل.

النقطة الثانية: إنّ محتملات قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» ثلاثة:

الاول: قاعدة الاستصحاب.

الثاني: قاعدة اليقين بالفراغ.

الثالث: قاعدة بناء على الاقل، وقد يعبر عنها بقاعدة اليقين، هذا.

وقد اورد بعض المحققين عليهم السلام على تطبيق جملة لا ينقض على القاعدة الثانية بأمرين، وقد تقدم النظر في كلا الامرين على تفصيل قد مضى.

النقطة الثالثة: قد ناقش بعض المحققين عليهم السلام في تطبيق الجملة المذكورة على

القاعدة الثالثة أيضاً، ولكن في مناقشته عليه السلام نظر، إذ لا مانع من تطبيقها عليها ثبوتاً،

وأما إثباتاً، فهي وإن كانت ظاهرة في الاولى وهي الاستصحاب، إلا أنه لا مانع من حملها على الثانية والثالثة أيضاً كما تقدم.

النقطة الرابعة: إنّ هناك مجموعة من الاشكالات في تطبيق قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» على قاعدة الاستصحاب. منها أنه وإن كان ظاهراً في قاعدة الاستصحاب، حيث إن اليقين فيه ظاهر في اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، والشك فيه ظاهر في الشك في الاتيان بها، إلا أنه لا يمكن الاخذ بهذا الظهور، لأن مقتضى الاستصحاب الاتيان بها موصولة، مع أن بناء المذهب على الاتيان بها مفصولة.

النقطة الخامسة: ذكر المحقق الخراساني رحمته الله أنه لا مانع من تطبيق قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» وما يليه من الجملات المتعاقبة على قاعدة الاستصحاب، بدعوى أن لاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة أثرين:

الاول، وجوب الاتيان بها، ومقتضى اطلاق دليله الاتيان بها موصولة.
الثاني، أن مانعية التشهد والتسليم مترتبة على احراز المصلي عدم الاتيان بها، والمفروض أنه احرز عدم الاتيان بها بالاستصحاب، ونرفع اليد عن الاثر الثاني بالروايات الدالة على البناء على الاكثر، فإنها مانعة عن جريان الاستصحاب بالنسبة الى هذا الاثر، وأما بالنسبة الى الاثر الاول، فلا مانع من جريانه، لأن مقتضى اطلاقه وان كان الاتيان بها موصولة، إلا أنه مقيد بالروايات المذكورة التي تدل على وجوب الاتيان بها مفصولة، فإذا ثبت بالاستصحاب أصل وجوب الاتيان بها، ويثبت بهذه الروايات وجوب الاتيان بها مفصولة.

النقطة السادسة: إنّ حصة خاصة من الركعة الرابعة جزء الصلاة، وهي الحصة المسبوقة بالركعات الثلاث والملحوقه بالتشهد والتسليم، والاستصحاب إنما

يثبت عدم الاتيان بهذه الحصة، فإذا يترتب عليه الاتيان بهذه الحصة، وليس مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب وجوب الاتيان بها مطلقاً ولو مفصولة، لانها مطلقاً ليست جزء الصلاة، فإن جزءها حصة خاصة منها، فما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام من أن الاستصحاب في نفسه يقتضي أصل وجوب الاتيان بها، واطلاق دليله يقتضي الاتيان بها مفصولة غريب جداً.

النقطة السابعة: إن مدرسة المحقق النائيني عليه السلام قد تبنت على انقلاب الوظيفة الواقعية - من وجوب الاتيان بالركعة المشكوكه موصولة الى الاتيان بها مفصولة واقعا - اذا كان الشك فيها من الشكوك الصحيحة كالشك بين الثلاث والاربع مثلاً، فإن وظيفة الشاك في الرابعة وجوب الاتيان بها مفصولة، ووظيفة العالم بعدم الاتيان بها وجوب الاتيان بها موصولة، فإذا هنا صنفان من المكلف ونوعان من التكليف جعلاً وملاكاً.

وفيه أن هذا وان كان ممكناً ثبوتاً، ولكنه لا يمكن الالتزام به إثباتاً كما مر.

النقطة الثامنة: إن موضوع وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط بسيط، وهو حصة خاصة من الشك، وهي الشك المعتدل المتساوي الطرفين، ولا يكون مركباً من الشك وعدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا، كما تبنت عليه مدرسة المحقق النائيني عليه السلام، وقد تقدم أنه لا يمكن الالتزام به.

النقطة التاسعة: إنه لا يمكن تطبيق قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» على استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة على ضوء مدرسة المحقق النائيني عليه السلام، على اساس أنه عليه السلام يرى أن المجعول فيه الطريقية والعلم التعبدية، فإنه على هذا يثبت عدم الاتيان بها وينفي الشك فيه، باعتبار أنه علم تعبدية، ونتيجة ذلك نفي موضوع

وجوب الاتيان بها مفصولة، واثبات موضوع وجوبه موصولة، وهذا خلاف ضرورة المذهب، ولهذا لا يمكن الالتزام بهذا التطبيق.

النقطة العاشرة: إنّ جواب المحقق النائيني عليه السلام عن حكومة الاستصحاب على الروايات الامرة بالبناء على الاكثر، غير تام على تفصيل تقدم.

النقطة الحادية عشرة: إنّ المحقق الاصفهاني عليه السلام قد أورد على ما أفادته مدرسة المحقق النائيني عليه السلام بايرادين:

الاول: إنّ موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة بسيط وهو الشك بين الثلاث والاربع، لامركب.

الثاني: إنّ موضوعه لو كان مركباً، فلا يمكن وصوله الى المكلف، لانه بمجرد وصوله انقلب الى موضوع آخر، هذا.

وغير خفي ان الايراد الاول تام، واما الايراد الثاني، فقد ذكر بعض المحققين عليه السلام أنه مبني على مسلكه من أن الحكم لا يكون محركاً وداعياً إلا بالوصول الوجداني، ولكن الظاهر ان مسلكه عليه السلام في باب الحكم ليس كذلك، إذ لا شبهة في أنه يرى محركة الحكم وداعويته في موارد الامارات والاصول العملية، بل في الشبهات قبل الفحص، ومع هذا ما ذكره عليه السلام غير تام على تفصيل قد مر.

النقطة الثانية عشرة: إنّ وجوب صلاة الاحتياط وجوب واقعي مطلقاً، حتى فيما إذا كانت الصلاة الاصلية تامة.

النقطة الثالثة عشرة: إنه لا مانع من أن يكون تطبيق قوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» على المقام مبنياً على التقية، بأن تكون التقية في التطبيق لا في اصل الكبرى، لأنها في مقام بيان الحكم الواقعي وهو حجية الاستصحاب، كقاعدة عامة واصالة

الجهة في التطبيق لا يمكن أن تعارض أصالة الجهة في الكبرى.

وفيه أن ما ذكره عليه السلام غير تام، فلا تقيّة في الصحيحة لافي التطبيق ولا في اصل الكبرى، ولا معارضة بين الأصلتين على تفصيل تقدم.

النقطة الرابعة عشرة: إنّ الصحيح هو حمل قوله عليه السلام - في الصحيحة لا ينقض اليقين بالشك - على قاعدة البناء على الاكثر، ولا يمكن حمله على الاستصحاب.

ذكر المحقق العراقي عليه السلام أن هنا إشكالاً آخر لا يمكن حلّه بالاستصحاب إلا على القول بالاصل المثبت، وهو أن الواجب على المصلي إيقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، ولا يمكن اثبات كونها رابعة بالاستصحاب المذكور، ثم أجاب عليه السلام عن ذلك بأن تطبيق قوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» على الاستصحاب لا يمكن أن يكون جزافاً، فإذا لا محالة يدل هذا التطبيق بدلالة الاقتضاء على حجية الاستصحاب في المقام وان كان مثبتاً، ولكنه عليه السلام ناقش في هذا الجواب.

النقطة الخامسة عشرة: إنّ جوابه عليه السلام عما ذكره ومناقشته في جوابه كليهما مورد للنظر والنقد على ماتقدم تفصيله.

النقطة السادسة عشرة: إنّ المعتبر في صحة التشهد والتسليم هو الاتيان بهما بعد الركعة الرابعة، ولا يعتبر في صحتها أن يقعا بعدها بمفاد كان الناقصة، أي اتصاف الركعة بالرابعة، فإذا لا إشكال، والاشكال مبني على الفرض الثاني.

النقطة السابعة عشرة: ذكر المحقق العراقي عليه السلام أن الشك - كالظن والعلم - انما تعلق بعنوان الركعة الرابعة لابواقها، وأمّا واقعها فحيث إنه مردد بين الفرد المعلوم التحقق في الخارج والفرد المعلوم العدم، فلا يجري فيه الاستصحاب، لأنه من الاستصحاب في الفرد المردد.

وفيه : إنّ الشك وإن كان متعلقاً بعنوان الركعة الرابعة لا بواقعها، إلا أن تعلقه به إنما هو بعنوان المراتية والمعرفية للواقع، فإذاً الواقع مشكوك بهذا العنوان، وحينئذ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، هذا.

وقد اجاب عنه بعض المحققين (عليه السلام) بجواب آخر، وهو لا يخلو عن اشكال كما تقدم.

النقطة الثامنة عشرة: إنه يمكن تصحيح هذه الصلاة - التي كان المصلي يشك في الاتيان بالركعة الرابعة فيها - على القاعدة، وبقطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بها، وعن قاعدة البناء على الاكثر على تفصيل تقدم.

النقطة التاسعة عشرة: هل يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة أو لا؟ فيه قولان: القول الاول إنه لا يمكن، وقد استدل على هذا القول بوجوه، وقد تقدم نقد جميع هذه الوجوه وعدم تمامية شيء منها، فإذاً، الصحيح القول الاول، وهو امكان صحة هذه الصلاة بالاستصحاب المزبور.

النقطة العشرون: هل تصحيح هذه الصلاة - بروايات البناء على الاكثر واتمام الصلاة، ثم الاتيان بصلاة الاحتياط - يحتاج الى استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة أو لا؟

فيه قولان، فذهبت مدرسة المحقق النائيني (عليه السلام) إلى أنه بحاجة إلى الاستصحاب، بدعوى أن موضوع وجوب البناء على الاكثر مركب من الشك في الركعة الرابعة مثلاً وعدم الاتيان بها واقعا، والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وفيه أن الامر ليس كذلك، لأن موضوعه بسيط، وهو الشك المعتدل المتساوي للطرفين على تفصيل تقدم.

النقطة الحادية والعشرون: ذهب مدرسة المحقق النائيني عليه السلام إلى أن المكلف بالصلاة على نوعين:

أحدهما: الشاك في الاتيان بالركعة الرابعة، والآخر: العالم بعدم الاتيان بها. ووظيفة الاول في الشريعة المقدسة جعلاً وملاً غير وظيفة الثاني كذلك، فإن وظيفة الاول وجوب البناء على الاكثر واطمام الصلاة ثم الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة، ووظيفة الثاني الاتيان بالركعة الرابعة موصولة.

وفيه: إن ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن إثباتاً على تفصيل تقدم. النقطة الثانية والعشرون: المشهور بين الأصوليين أن الوجوب المتعلق بالصلاة ينحل الى وجوبات متعددة بتعدد أجزائها، فيتعلق بكل جزء منها جزء من الوجوب.

وفيه: إن الوجوبات الضمنية وجوبات تحليلية عقلية لاشريعة، وعلى تقدير تسليم أنها وجوبات ضمنية شرعية، فهل يسقط وجوب كل جزء بالاتيان به مطلقاً، او مشروطاً بالاتيان بسائر الاجزاء، أو أنه لا يسقط طالما يكون المصلي في الصلاة، فإذا فرغ عنها سقط وجوب الكل في آن واحد، لأن سقوط الوجوب عن كل منها إنما هو بسقوط الوجوب الاستقلالي المتعلق بالكل.

الرواية الرابعة: رواية اسحاق بن عمار قال: «قال لي ابو الحسن الاول عليه السلام اذا شككت فابن على اليقين، قال قلت: هذا أصل، قال: نعم^(١)»
هذه الرواية حيث إنها في مقام إعطاء ضابط كلي في موارد الشك، فمحتملاتها ثلاثة:

(١) الوسائل ج ٨ ب ٨ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢.

الاول: إنّ مفادها قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ في مقام الامثال

الثاني: إنّ مفادها قاعدة اليقين.

الثالث: ان مفادها قاعدة الاستصحاب.

أما المحتمل الاول: فقد اختاره شيخنا الانصاري رحمته الله بتقريب أن هذه الرواية تدل على قاعدة عامة، وهي تحصيل اليقين بالفراغ في مرحلة الامثال، وعدم الاعتناء بالشك في هذه المرحلة، فإذا مفاد الرواية إرشاد الى حكم العقل في هذه المرحلة، حيث إنه يحكم بتحصيل اليقين بالفراغ وعدم الاكتفاء بالشك ولا بالظن، على أساس أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

ولكن حمل الرواية على هذا المحتمل خلاف الظاهر، أمّا أولاً: فلأن الرواية بمقتضى صدورها من المولى ظاهرة في المولوية، وحملها على الإرشاد الى حكم العقل في المرتبة السابقة بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، وحيث إنها غير موجودة لا في نفس الرواية ولا من الخارج، فلا يمكن حملها على الارشاد.

ودعوى: أن ورودها في باب الشك في عدد ركعات الصلاة قرينة على أنها وردت في مقام الامثال وتحصيل اليقين بالفراغ مدفوعة: بأن ورودها في هذا الباب وإن كان في نفسه يصلح أن يكون مبنياً على ترجيح احتمال الإرشادية على احتمال المولوية، إلا أنه لا يصلح أن يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور الرواية في المولوية. وثانياً: إنّ قوله عليه السلام: «فابن على اليقين» ظاهر في اليقين الفعلي الموجود في نفس المصلي، وعلى هذا، فلا يمكن حمله على قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ، باعتبار أن اليقين في هذه القاعدة غير موجود فعلاً، وحمله عليها يتطلب أن يراد من اليقين في

الرواية سببه وهو ركعة الاحتياط، فإن المكلف إذا أتى بها بعد الفراغ من الصلاة حصل له اليقين بالفراغ سواء أكانت صلاته تامة في الواقع أم ناقصة، وهذا بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الرواية ولا من الخارج.

فالنتيجة، أن ما اختاره شيخنا الانصاري رحمته الله من أن مفاد الرواية قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ غير تام، ولا يمكن الالتزام به.

وأما المحتمل الثاني وهو حمل الرواية على قاعدة اليقين، فهو أيضاً لا يمكن لسببين:

الاول: إن قوله عليه السلام: «فابن على اليقين» ظاهر في فعلية اليقين، وأنه موجود في نفس المصلي كالشك، والمفروض أن اليقين في قاعدة اليقين غير موجود فعلاً، لأنه كان موجوداً وزال بالشك الساري، وعلى هذا، فحمل اليقين على اليقين السابق الذي زال فعلاً بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الرواية ولا من الخارج، فإذا لا يمكن أن يراد من اليقين في الرواية اليقين الذي هو غير موجود فعلاً، هذا إضافة الى أن قاعدة اليقين قاعدة غير معهودة في اذهان العرف والعقلاء ونادرة، بينما قاعدة الاستصحاب قاعدة معهودة في الازهان وعقلائية، وهذه المعهودة بمثابة القرينة اللبية المتصلة التي هي مانعة عن ظهور الرواية في قاعدة اليقين، وموجبة لحملها على قاعدة الاستصحاب.

الثاني: إن قوله عليه السلام في ذيل هذه الرواية: «قال قلت: هذا أصل، قال: نعم.» ينسجم مع قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين، فإن قاعدة الاستصحاب قاعدة عامة تجري في جميع ابواب الفقه، بينما قاعدة اليقين قاعدة شاذة نادرة غير معهودة لدى العرف والعقلاء، بل لادليل عليها، ولهذا فذيل الرواية قرينة على ان المراد من الأصل هو قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن حمل هذه الرواية على قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ ولا على قاعدة اليقين، لأن حملها على كل واحدة منهما بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، وحيث إنها غير موجودة فيتعين حملها على قاعدة الاستصحاب. وبكلمة: إن الرواية تدل على وجود اليقين في نفس المكلف في ظرف الشك، وهذا لا ينطبق إلا على قاعدة الاستصحاب، لأن هذه القاعدة مبنية على فعالية اليقين والشك معاً، غاية الأمر أن متعلق اليقين هو الحدث، ومتعلق الشك البقاء، فاليقين مستبطن في ظرف الشك، فيكون المعنى إذا شككت في شيء وكان لك يقين بحدوثه فابن عليه، وأما حذفه في الرواية وعدم ذكره لأمرين:

الاول: إن قوله عليه السلام: «فابن على اليقين» يدل على أن اليقين موجود فعلاً في نفس المكلف، وهو لا محالة يكون اليقين بالحالة السابقة، باعتبار أن بقائها مشكوك فعلاً.

الثاني: وجود الملازمة بين الشك واليقين غالباً وعادة، إذ ما من شك إلا ويوجد معه يقين بالحالة السابقة، ولا إقل من اليقين بالعدم الذي هو الأصل في الأشياء.

فالنتيجة: إن الرواية من حيث الدلالة تامة، ولكنها ضعيفة من ناحية السند، فلا يمكن الاستدلال بها، هذا.

الرواية الخامسة: رواية الخصال عن الصادق عليه السلام عن إباطه عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين^(١)».

(١) الوسائل ج ١ ب ١ من ابواب نواقض الموضوع ح ٦.

وفي هذه الرواية احتمالان:

الاحتمال الاول: ان مفادها قاعدة اليقين.

الاحتمال الثاني: إنّ مفادها قاعدة الاستصحاب.

أمّا الاحتمال الاول، فيمكن تقريبه باحد وجهين:

الوجه الاول: إنّ الرواية ظاهرة في اتحاد المشكوك مع المتيقن، ومقتضى اطلاقها وعدم وجود القرينة على الخلاف أنه متحد معه في تمام الجهات حتى من حيث الزمان، فإذا لا تنطبق هذه الرواية إلا على قاعدة اليقين، لأن المشكوك في هذه القاعدة متحد مع المتيقن حتى في الزمان، بينما يكون المشكوك في قاعدة الاستصحاب متحد مع المتيقن ذاتاً لا زماناً، لان زمان المشكوك فيها غير زمان المتيقن.

الوجه الثاني: إنّ الرواية ظاهرة في أن زمن الشك فيها غير زمن اليقين، وهذا لا ينطبق إلا على قاعدة اليقين، حيث إن المعتبر فيها أن يكون زمن الشك متأخراً عن زمن اليقين، بينما لا يعتبر ذلك في قاعدة الاستصحاب، فإن زمان الشك فيها قد يكون متأخراً عن زمان اليقين، وقد يكون مقارناً له، وقد يكون متقدماً عليه، وحيث إن الرواية ظاهرة في تأخر حدوث زمن الشك عن زمن اليقين، فلا تنطبق إلا على قاعدة اليقين، هذا.

وللمناقشة في كلا الوجهين مجال:

أمّا الوجه الاول: فلأن الرواية لاتدل على أكثر من اتحاد المشكوك مع المتيقن ذاتاً، وأمّا من جميع الجهات حتى في الزمان، فلا اشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة، لوضوح أن صدق المضي على اليقين لا يتوقف على أكثر من اتحادهما ذاتاً وإن اختلفا زماناً.

وعلى هذا فالرواية تدل على قاعدة الاستصحاب، لأن القدر المتيقن من الاتحاد هو الاتحاد بينهما ذاتاً، وأمّا زماناً، فهو بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، ولاقرينة عليه لافي نفس الرواية ولا من الخارج، بل القرينة على العكس، لأن معهودية الاستصحاب في الاذهان كقاعدة عامة في المسائل الفقهية وانس الذهن بها، وعدم معهودية القاعدة وندرتها قرينة على حمل الرواية على الاستصحاب دون القاعدة.

و أمّا الوجه الثاني، فيمكن نقده بامور:

الامر الاول: إنّ قاعدة اليقين ليست قاعدة عقلائية مركزة في الاذهان، بل لو ثبتت، فهي قاعدة شرعية صرفة، بينما قاعدة الاستصحاب قاعدة عقلائية معهودة مركوزة في الاذهان في ابواب الفقه كافة، وعلى هذا، فضم معهودية الاستصحاب في الاذهان الى عدم معهودية القاعدة فيها، يصلح أن يكون قرينة على حمل الرواية على الاستصحاب دون القاعدة.

الامر الثاني: ان الرواية وان كانت ناصة في أن زمان الشك متأخر عن زمان اليقين، إلا أن ذلك لا يصلح أن يكون قرينة على حملها على القاعدة، لأن الغالب في الاستصحاب أيضاً تأخر زمن الشك عن زمن اليقين، ولهذا يكون التعبير عن الاستصحاب غالباً بصيغة «لا تنقض اليقين بالشك» والغالب فيها تأخر زمن الشك عن زمن اليقين، وأمّا كون زمان الشك فيه مقارناً لزمان اليقين أو متأخراً عنه فهو نادر، فإذا لاتصلح هذه الصيغة في الرواية ان تكون قرينة على حمل الرواية على القاعدة دون الاستصحاب، وعليه ففي الرواية احتمالان:

الاول: ان يكون الشك حادثاً بعد اليقين، وسارياً الى متعلقه ورافعاً له.

الثاني: إنّ يكون حادثاً بعد حدوث اليقين ولكن متعلقه غير متعلق اليقين،

ولهذا لا يؤدي الى زواله، وكلاهما موجود فعلاً في النفس، فإن المكلف كما أنه شاك فعلاً في بقاء الحالة السابقة، كذلك هو على يقين فعلاً بحدوثها سابقاً، ولا ظهور للرواية في الاحتمال الاول، حتى يتعين حملها على القاعدة دون الاستصحاب، فإذا حملها على كل من الاحتمالين بحاجة الى قرينة، والقرينة على حمل الرواية على الاحتمال الثاني موجودة وهي متمثلة أولاً، بان التعبير عن الاستصحاب في الروايات بهذه الصيغة أمر متعارف، وثانياً: إن ارادة قاعدة الاستصحاب من مثل هذه الصيغة معهودة في الازهان ومأنوسة فيها، بينما قاعدة اليقين ليست قاعدة معهودة في الازهان، بل هي مغفول عنها، ومن الواضح أن مجموع هذين الأمرين يصلح أن يكون قرينة على تعين إرادة الاستصحاب من الرواية دون القاعدة.

الامر الثالث: إن قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» ظاهر في فعلية اليقين ووجوده في أفق النفس فعلاً كالشك، ومن الواضح أن هذا لا ينطبق إلا على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين، لأن اليقين فيها قد زال عن أفق النفس بسراية الشك الى متعلقه، ولا يكون فيها إلا الشك فقط.

ودعوى: أن حكم الامام عليه السلام بالمضي على يقينه إنما هو بلحاظ يقينه السابق الزائل فعلاً بالشك الساري، لا اليقين الموجود في أفق النفس فعلاً كالشك.

مدفوعة: بأن ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أن إرادة ذلك من الرواية بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، ولا عناية لاثبوتاً، لانه بحاجة الى لحاظ زائد، ولا إثباتاً لا في نفس الرواية ولا من الخارج.

الى هنا قد تبين: أنه لامناس من حمل الرواية على قاعدة الاستصحاب، ولا يمكن حملها على قاعدة اليقين، على اساس إشتغالها على خصوصيات ونكات وقرائن التي أشرنا إليها، فانها تمنع عن ارادة القاعدة منها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن هناك وجوهاً أخرى استدلت بها على اختصاص الرواية بالاستصحاب فقط، ولا يمكن حملها على القاعدة.

الوجه الاول: ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام^(١) - على ما في تقرير بحثه - من أن استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ، وإن كان صحيحاً ولا كلام فيه، إلا أن الكلام في أنه بنحو الحقيقة أو المجاز، فإن كان موضوعاً للجامع بين المتلبس والمنقضي، كان استعماله فيه حقيقياً، وإلا مجازياً، هذا في المشتق.

و أمّا الجامد فلا يتصور فيه استعماله في المنقضي عنه المبدأ، لأنه ينقضي بانقضاء المبدأ، فانه نفس المبدأ لا ذات لها المبدأ، مثلاً: الانسان نفس الانسانية لا أنه ذات لها الانسانية، ولهذا ينتفي الانسان بانتفاء الانسانية، فلا يعقل بقاء الانسان مع انتفاء الانسانية حتى يطلق لفظ الانسان عليه، بل اطلاقه من الاغلاط، وحيث إن اليقين من الجوامد، فلا يعقل بقاءه مع انتفاء اليقينية، ضرورة أنه ينتفي بانتفائها، ولا يوجد في أفق النفس إلا الشك، وحينئذ فلا معنى لاطلاق لفظ اليقين عليه، لأنه اطلاق على المعلوم أو على الشك، ومن هذا القبيل الممكن والممتنع والواجب، وعلى هذا، فإرادة القاعدة من الرواية مبنية على استعمال لفظ اليقين في قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» على المنقضي عنه المبدأ وهو اليقينية، لأن اليقين ينتفي بانتفائها، حيث إنه متقوم بها ذاتاً وحقيقة كالانسان الذي هو متقوم بالانسانية، وينتفي بانتفائها، فلا يعقل بقاءه، فإذا لاموضوع للاستعمال الذي هو متقوم ذاتاً وحقيقة بشيئين متغايرين هما اللفظ والمعنى، ومع انتفاء المعنى، فلا يعقل الاستعمال، بل هو مجرد لقلة اللسان، ولهذا لا يمكن حمل الرواية على قاعدة اليقين، هذا.

وغير خفي أن ما ذكره رحمته الله مبني على الخلط بين استعمال اليقين في الرواية في اليقين المنقضي، وبين أن يراد منه فيها اليقين السابق الزائل فعلاً، فإن الذي لا يمكن هو الأول دون الثاني.

وإن شئت قلت: إن إرادة القاعدة من الرواية لا تتطلب إستعمال اليقين فيها في المنقضي لكي يقال إنه غير معقول، بل تتطلب ارادة اليقين السابق الزائل من اليقين في قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» يعني يعمل على طبق يقينه السابق الزائل فعلاً، ولا مانع من ذلك ثبوتاً، ولكن إرادته من الرواية بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة لا في نفس الرواية ولا من الخارج.

والخلاصة، أن استعمال اليقين في المنقضي مما لا معنى له، لأن اليقين كسائر الجوامد متقوم بالمبدأ ذاتاً وهو اليقينية، وبزواله يزول، بينما لا مانع من إرادة اليقين السابق منه الزائل فعلاً، وحيث أن معنى الماضي على طبقه، أي العمل على مقتضاه لا على مقتضى الشك الفعلي.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله ^(١) من أن ترتب الشك على اليقين كما يمكن أن يكون زمانياً يمكن ان يكون رتبياً، فالرواية على الأول تدل على قاعدة اليقين، وعلى الثاني على قاعدة الاستصحاب.

وفيه: أولاً: إن الرواية لا تدل على القاعدة وإن كان ترتب الشك على اليقين زمنياً، لأنها إنما تدل عليها إذا كان حدوث الشك بعد حدوث اليقين، وكان سارياً الى متعلقه.

وبكلمة: إن ترتب الشك على اليقين في القاعدة وإن كان زمانياً، حيث إن

المعتبر فيها أن يكون زمن حدوث الشك متأخراً عن زمن حدوث اليقين، وأمّا زمن المشكوك فيها فهو متحد مع زمن المتيقن، بمعنى أن المتيقن في زمانه صار مشكوكاً فيه في نفس هذا الزمان، وأمّا في الاستصحاب، فلا يعتبر أن يكون زمان حدوث الشك متأخراً عن زمان حدوث اليقين، فإنه قد يكون متأخراً عنه وقد يكون مقارناً معه، وقد يكون متقدماً عليه وإن كان الغالب الاول، فإذا مجرد كون ترتب الشك على اليقين زمانياً لا يدل على القاعدة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد تقدم أنه لا يمكن حمل هذه الرواية على القاعدة، بل لابد من حملها على الاستصحاب، لما فيها من النكات والقرائن الموجودة المرتكزة.

ومع الاغماض عن ذلك، أن ما ذكره عليه السلام من الترتب الرتبي بينهما، إن اراد به ترتب المعلول على العلة، أو المسبب على السبب، أو المشروط على الشرط، فيرد عليه أنه لا يوجد ترتب بين صفتي الشك واليقين، لانبחו ترتب المعلول على العلة، ولا المسبب على السبب، ولا المشروط على الشرط لا في الخارج ولا في الذهن، أمّا في الذهن، فلأنهما صفتان متضادتان موجودتان فيه، بدون أن ترتبط إحدهما بالآخرى بنحو من انحاء الارتباط، وأمّا في الخارج، فلأن الشك لا يترتب على اليقين ترتب المعلول على العلة، بداهة أن حدوث الشك لا يكون معلولاً لحدوث اليقين، وإن اراد به ترتب الطبعي بينهما بأن يكون اليقين مقدماً رتبة على الشك، فيرد عليه أنه أيضاً خلاف الضرورة والوجدان.

فالنتيجة، أن ما ذكره عليه السلام من الترتب الرتبي بينهما لا يرجع الى معنى محصل.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام (١) من أن اليقين مرآة للمتيقن في

الخارج ولا يرى إلا المتيقن فيه، لأنه فان فيه ومتحد معه اتحاد العنوان مع المعنون، ولهذا يكتسب اليقين ما هو للمتيقن من صفة التقدم، والشك ما هو للمشكوك من صفة التأخر، فإذا يكون تأخر الشك عن اليقين إنما هو بلحاظ تأخر المشكوك عن المتيقن.

وفيه: إنَّ اليقين إنما هو متحد مع المتيقن بالذات في أفق الذهن، وهو الصورة الموجودة فيه، فإن هذه الصورة يقين وعلم بلحاظ العالم، ومتيقن ومعلوم بالذات بلحاظ المعلوم، والمتيقن كالايجاد والوجود، لأنها شيء واحد، والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار، وعلى هذا، فواقع اليقين هو الصورة الموجودة في الذهن، وهي وإن كانت طريقاً الى المتيقن في الخارج ومرآة له وفان فيه، إلا أنه لا يكتسب منه صفة يكون فاقداً لها، ومن هنا لو كان الشك حادثاً في زمن حدوث اليقين مع كون المتيقن متأخراً عن المشكوك، فلا يصح أن يقال من كان على يقين فشك، لأنه ظاهر في أن زمن حدوث الشك متأخر عن زمن حدوث اليقين، وهذا دليل على أن الشك لا يكتسب صفة التأخر عن المشكوك، وإلا لصح أن يقال: من كان على يقين فشك. فالنتيجة: إنَّ ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله غير تام.

الى هنا قد تبين: أن دلالة هذه الرواية على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة وإن كانت تامة، لا يمكن حملها على قاعدة اليقين على تفصيل تقدم، إلا أنها ضعيفة من ناحية السند، فلا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب.

الرواية السادسة: مكاتبة على بن محمد القاساني « قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أو لا؟ فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه

الشك صم للرؤية وافطر للرؤية^(١) .

ذكر شيخنا الانصاري رحمته الله^(٢) أن هذه الرواية أظهر الروايات في هذا الباب من حيث الدلالة على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، وافاد السيد الاستاذ رحمته الله^(٣) أن نظره في ذلك ليس الى أن دلالتها أظهر من دلالة الصحيحة الاولى والثانية على حجية الاستصحاب، بل نظره الى أن دلالتها على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة أظهر من دلالتها على حجيته كذلك، لاحتمال اختصاص الصحيحة الاولى بموردها وهو الوضوء لامطلقا، والثانية بالطهارة لا مطلقا، وهذا الاحتمال غير موجود في هذه الرواية، وكيف كان، فالرواية تدل على حجية الاستصحاب، وتقريب دلالتها على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، لأن اليقين فيها، حيث إنه غير مسبوق باليقين لا في كلام الراوي ولا في كلام الامام عليه السلام، فلهذا لا يحتمل أن يكون اللام فيه للعهد، فإذا لا محالة يكون للجنس كما هو الظاهر، ولهذا تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، ولا يحتمل أن تكون مختصة بموردها وهو اليقين بشهر شعبان، والشك في دخول شهر رمضان، أو اليقين بشهر رمضان، والشك في دخول شهر شوال.

وعلى هذا فقوله عليه السلام: « اليقين لا يدخل فيه الشك » يدل على أن اليقين لا يكون مدخولاً بالشك ومنقوضاً به، فإذا شك في دخول شهر رمضان، فالمرجع هو استصحاب عدم دخوله، لان اليقين بشهر شعبان لا ينقض بالشك، وإذا شك في

(١) الوسائل ج ١٠ ب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان ح ١٣ .

(٢) فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٧٨ .

(٣) مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٧ .

دخول شهر شوال، فالمرجع هو استصحاب عدم دخوله، لأن اليقين بشهر رمضان لا يكون مدخولاً بالشك فيه، ويدل على ذلك في كلا الموردين قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «صم للرؤية وافطر للرؤية» فإنه يدل على أن الصوم لا يجب إلا عند رؤية هلال شهر رمضان، والافطار لا يجوز إلا عند رؤية هلال شهر شوال.

فالتيجة، أنه لا يجب الصوم في يوم الشك، كما لا يجوز الافطار فيه، وأما إطلاق الدخول وإرادة النقض منه ليس غريباً، لأنه وارد في الصحيحة الثالثة لزرارة المتقدمة، ثم إن المراد من الدخول في الرواية ليس معناه الحقيقي، ضرورة أنه لا يعقل دخول الشك في اليقين حقيقة وواقعاً، لأنهما صفتان متضادتان في عالم الذهن، فيستحيل اجتماعهما في شيء واحد، فإذا لا محالة يكون المراد منه الدخول العنائي، وعبرة عن عدم الاعتناء بالشك والجري عملاً على طبق اليقين، هذا.

ولكن هناك مجموعة من الإشكالات:

الإشكال الاول: إنَّ السؤال في هذه الرواية عن وجوب الصوم في يوم شك أنه من رمضان أو لا، ووجوب الافطار في يوم شك أنه من شوال أو لا.

وجواب الامام عليه السلام عن ذلك بقوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» بظاهره لا ينسجم مع السؤال، لأن عدم دخول الشك في اليقين يكون من الواضحات الاولى، وأنه كناية عن أن ما يترتب على اليقين لا يترتب على الشك، بمعنى أن المراد هو عدم دخول الشك في اليقين تنزيلاً وتعبداً، يعني أن ما يترتب على اليوم المتيقن من رمضان لا يترتب على اليوم الشك منه وهو وجوب الصوم، والقرينة على ذلك كلمة (فيه) في قوله عليه السلام: «لا يدخل فيه الشك» ولم يقل لا يدخل بالشك، فإن معناه على الأول أن يوم الشك من رمضان لا يدخل في اليوم المتيقن في الحكم وهو وجوب الصوم، فإذا الرواية أجنبية عن الدلالة على الاستصحاب، ومما يؤكد

ذلك كلمة (فيه) في قوله عليه السلام: «لا يدخل فيه الشك» فإن هذه الكلمة ظاهرة في أن يوم الشك من رمضان ليس كيوم المتيقن منه، وأما معناه على الثاني هو أن اليقين غير مدخول ومنقوض بالشك، وحيث إن الرواية ظاهرة في المعنى الاول، فلا محالة يكون المراد من اليقين، اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، لا اليقين بشهر شعبان في الاول وبشهر رمضان في الثاني، وعلى هذا، فالرواية أجنبية عن الدلالة على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.

ثم إن المراد من اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، اليقين الطريقي لا الموضوعي، لأن اليقين والعلم المأخوذ في لسان الدليل ظاهر في أنه مأخوذ بنحو الطريقة والكاشفية لا الموضوعية، كما هو الحال في كلمة التبين، والرؤية المأخوذة في لسان الدليل، فإنها ظاهرة في أنها مأخوذة بنحو الطريقة والكاشفية لا الموضوعية، لان أخذها بنحو الموضوعية بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً.

فالنتيجة: إن هذا الأشكال وارد على الرواية، لأنها ظاهرة في أن يوم الشك لا يدخل في يوم اليقين، ومن الطبيعي أن المراد من الدخول هو الدخول التنزيلي، يعني أن يوم الشك لا يدخل في اليوم المتيقن تنزيلاً في الاثر وهو وجوب الصوم، وحمل ذلك على ان اليقين لا ينقض بالشك خلاف الظاهر وبحاجة الى قرينة، فإن هذا الحمل إنما يصح إذا كانت الرواية هكذا: «اليقين لا يدخل بالشك» وحينئذ فتكون ظاهرة في أن اليقين لا ينقض به.

الاشكال الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن في هذه الرواية

احتمالين:

الاحتمال الاول: إنّ يكون المراد من اليقين فيها هو اليقين بشهر شعبان، والمراد من الشك فيها الشك في بقاءه وعدم دخول شهر رمضان، وعلى هذا، فتكون مفادها أن اليقين غير مدخول بالشك، أي غير منقوض به، فإذا تدل الرواية على حجية الاستصحاب.

الاحتمال الثاني: إنّ المستفاد من الرواية بضميمة روايات صوم يوم الشك، هو أن المراد من اليقين اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، والمراد من الشك هو يوم الشك في أنه من رمضان أو لا، وعلى هذا، فيكون مفادها أن يوم الشك من رمضان لا يدخل في يوم اليقين منه، وهذا كناية عن أن يوم الشك ليس بمنزلة اليوم المتيقن من رمضان في الأثر وهو وجوب الصوم.

والخلاصة، أن المستفاد من الرواية أمور:

الاول: إنّ اليقين بدخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم دون يوم الشك، فإنه ليس موضوعاً له، ولا يكون منزلاً بمنزلة اليوم المتيقن.

الثاني: إنّ اليقين بدخول شهر شوال موضوع لوجوب الافطار دون يوم الشك فلا يجوز الافطار فيه، لأنه ليس بمنزلة اليوم المتيقن.

الثالث: إنّ الرواية قد عبرت عن الأول بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «صم للرؤية» وعن الثاني بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «افطر للرؤية» هذا.

وقد علق بعض المحققين عليه السلام (١) على هذا الوجه بأمرين:

الاول: إنّ حمل اليقين في الرواية على اليقين بدخول شهر رمضان والشك

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٩٣.

على الشك في دخوله خلاف الظاهر وبحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الرواية، حيث لم يذكر اليقين بشهر رمضان لافي كلام الامام عليه السلام ولا في كلام الراوي في السابق، حتى يكون قرينة على هذا الحمل ولا من الخارج، لأن الظاهر من اليقين في الرواية طبعي اليقين، واللام فيه للجنس، وكذلك الحال في الشك، هذا.

والجواب: إنّ السؤال فيها إنما هو عن وجوب الصوم في يوم الشك، والامام عليه السلام اجاب بقوله «اليقين لا يدخل فيه الشك» وقد اتى بكلمة (فيه) لا، وهذا لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكتة، والنكتة فيه أن يوم الشك من رمضان لا يكون محكوماً بحكم اليوم المتيقن من رمضان، يعني أنه لا يكون من افراد المتيقن تنزيلا، فإذا كلمة (فيه) تصلح أن تكون قرينة على أن المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، والمراد من الشك هو الشك في دخوله في كلا الموردين.

نعم، لو كان بدل كلمة (فيه) حرف الباء «اليقين لا يدخل بالشك» فلا يصلح حينئذ حمل اليقين على اليقين بدخول شهر رمضان أو شوال، بل لابد عندئذ من حمله على اليقين السابق وهو اليقين بشهر شعبان واليقين بشهر رمضان والشك في بقائهما، وعلى هذا، فالرواية تدل على حجية الاستصحاب.

والخلاصة، أن كلمة (فيه) في قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» لو لم تكن ظاهرة في أن المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان أو دخول شهر شوال، والمراد من الشك الشك في الدخول، فلا ظهور لها في أن المراد منه اليقين السابق، فالرواية مجملة، فلا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب، ولا على قاعدة اخرى وهي عدم الحاق اليوم المشكوك باليوم المتيقن، لأن اليقين في الرواية ظاهر في طبعي اليقين، وحمله على أي منهما بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على شيء منهما لا في

الداخل ولا من الخارج.

الثاني: إنّ حمل قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» على عدم دخول الشك فيه في الحكم، بمعنى أنه لا يجب الصوم في اليوم المشكوك كونه من رمضان، وإنما يجب في اليوم المتيقن أنه من رمضان، وعليه فتكون المغايرة بينهما في الحكم، يعني أن حكم يوم الشك غير حكم اليوم المتيقن، وهذا الحمل خلاف الظاهر وليس بعرفي، وهذا بخلاف حمله على نقض اليقين وفساده موضوعاً على اساس المضادة بين اليقين والشك، ومعنى إدخال الشك في اليقين افساده وانتقاضه، هذا.

والجواب، أن الوارد في الرواية لو كان هكذا «اليقين لا يدخل بالشك» كان ظاهراً في الانتقاض والافساد، لأن المعنى حينئذ أن اليقين غير مدخول بالشك، أي غير منقوض به، ولكن الوارد في الرواية «اليقين لا يدخل فيه الشك» وكلمة (فيه) ظاهرة في أن اليوم المشكوك لا يدخل في اليوم المتيقن، ومن البديهي أن المراد من الدخول ليس الدخول الحقيقي كدخول الشخص في البيت، بل المراد منه الدخول التنزيلي، يعني أن اليوم المشكوك من رمضان لا يكون بمنزلة اليوم المتيقن منه في الحكم، بل هما متغايران موضوعاً وحكماً، ولو كان مراد الامام عليه السلام في المقام إفساد اليقين بالشك وانتقاضه به، كان المناسب الاتيان بحرف الباء بدل كلمة (فيه)، يعني أن اليقين لا يدخل بالشك، فإذا الاتيان بكلمة (فيه) إنما هو لنكتة أنها تدل على أن اليوم المشكوك من رمضان لا يدخل في اليوم المتيقن منه تنزيلاً في الحكم، ومن هنا فرق بين التعبيرين بنظر العرف، هما التعبير بصيغة (اليقين لا يدخل بالشك) والتعبير بصيغة: (اليقين لا يدخل فيه الشك)، فالنتيجة أن هذا التعليق أيضاً غير تام.

الاشكال الثالث: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله (١) من أن المراد من اليقين اليقين اللاحق، وهو اليقين بدخول شهر رمضان وشوال، والمراد من الشك الشك في دخولهما، فإذا لا محالة يكون المراد من اليقين المتيقن، ومن الشك المشكوك، والسؤال حيث إنه عن حكم اليوم المشكوك كونه من رمضان، فجواب الامام عليه السلام هو أن حكمه ليس كحكم اليوم المتيقن كونه من رمضان، فإذا مفاد هذه الرواية مفاد روايات يوم الشك، والامام عليه السلام نهى عن ادخال اليوم المشكوك في اليوم المتيقن من رمضان، وقد علق على هذا الوجه بأمور:

الوجه الاول: ما اورده بعض المحققين رحمته الله (٢) من أن مفاد روايات صوم يوم الشك وإن كان كذلك، إلا ان حمل هذه الرواية على ذلك بالتقريب الذي عرفت خلاف الظاهر، وأما الدخول فهو على أي حال لم يستعمل في معناه الاصيلي، حتى ولو اخذنا بتفسير المحقق النائيني رحمته الله، فإن دخول يوم الشك في شهر رمضان ليس كدخول انسان في الدار، بل لابد ان يراد منه معنى مسامحي، وليس ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله أولى من حمل الدخول على النقض والافساد.

والجواب، أنه لا يمكن ان يراد من الدخول في الرواية معناه الحقيقي، بل لابد أن يراد منه معنى عنائي ومسامحي، غاية الامر أن الدخول إن كان متعدياً بحرف الباء، كان ظاهراً في أن المراد منه النقض والافساد، وإن كان متعدياً بكلمة (فيه)، كان ظاهراً في أن المراد منه التنزيل، بمعنى أن اليوم المشكوك من رمضان لا يكون مثل اليوم المتيقن منه في وجوب الصوم، ولهذا يكون ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٣.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٩٢.

أولى من حمل الدخول على النقض والافساد.

الوجه الثاني: ما اورده السيد الاستاذ عليه السلام^(١) - من أن حمل اليقين على المتيقن والشك على المشكوك - خلاف الظاهر، وبحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الرواية ولا من الخارج، هذا.

والجواب: إنَّ القرينة على هذا الحمل موجودة في نفس الرواية، وهي كلمة (فيه) في قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» فإنها تدل على أن المراد من عدم دخول الشك في اليقين، عدم دخول اليوم المشكوك في اليوم المتيقن، بقرينة أن السؤال عن يوم الشك.

نعم، لو كان الوارد في الرواية «اليقين لا يدخل بالشك» لكان ظاهراً في النهي عن النقض والافساد، وحيث أن يكون مفادها حجية الاستصحاب.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام^(٢) أيضاً من أن المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» لو كان اليقين بدخول شهر رمضان، والمراد من الشك الشك في دخوله، فيصح تفريع قوله عليه السلام: «صم للرؤية» فإنه متفرع على اليقين بدخول شهر رمضان.

واما قوله عليه السلام: «وافطر للرؤية»، فلا يمكن أن يكون تفريعاً عليه، لأنه متفرع على وجوب الصوم يوم الشك، وعدم جواز الافطار فيه، وجوازه عند رؤية هلال شهر شوال، ولا يكون متفرعاً على عدم وجوب الصوم في يوم الشك، ووجوبه في اليوم المتيقن انه من رمضان، فإذا عدم صحة هذا التفريع قرينة على أن المراد من

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٧.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٧.

اليقين هو اليقين السابق، أي اليقين بشهر شعبان، والمراد من الشك الشك في بقاءه ودخول شهر رمضان.

وبكلمة: أنه لو كان المراد منه عدم إدخال اليوم المشكوك في رمضان، لما كان التفريع بالنسبة الى قوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» صحيحاً، فإن صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان واجب، لقوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» مع أنه يوم مشكوك في كونه من رمضان، فكيف يصح تفريع قوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» الدال على وجوب صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» بناء على أن يكون المراد منه عدم دخول اليوم المشكوك فيه في رمضان، وعدم وجوب الصوم فيه، هذا.

والجواب: إن هذه الرواية في مقام بيان أن يوم الشك في كونه من رمضان أو شعبان لا يدخل في رمضان، يعني لا يجب صومه من هذه الناحية، ولانظر لها الى عدم وجوب الصوم فيه من ناحية اخرى أيضاً، وهي استصحاب بقاء شهر شعبان، ولا مانع من هذا الاستصحاب، كما أن يوم الشك في كونه من رمضان أو من شوال لا يدخل في شهر شوال، ولا يجب الافطار فيه من هذه الناحية، وهذا لا ينافي عدم وجوب الافطار فيه من ناحية اخرى أيضاً، وهي استصحاب بقاء شهر رمضان، وعلى هذا، فقوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» كما ينطبق على اليوم المشكوك كونه من شعبان أو رمضان، كذلك ينطبق على اليوم المشكوك كونه من رمضان أو شوال، فإذا، قوله عليه السلام: «صم للرؤية» تفريع على الاول، وقوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» تفريع على الثاني.

ودعوى: أن الكلام إنما هو في حجية دلالة هذه الرواية على الاستصحاب، فإذا كيف يمكن التمسك بهذا الاستصحاب، فإنه يتوقف على دلالة هذه الرواية

على حجيته، وهي أول الكلام.

مدفوعة: بأن حجية الاستصحاب بواسطة صحاح زرارة المتقدمة أمر مفروغ عنه، والكلام في دلالة هذه الرواية وغيرها على حجية الاستصحاب بعد الفراغ عن دلالة الصحاح الثلاثة على حجيته، فإذا لا مانع من التمسك بالاستصحاب بقطع النظر عن ان دلالة هذه الرواية على حجية الاستصحاب تامة أو لا.

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن هذه الرواية ناظرة الى أن يوم الشك من رمضان لا يدخل في رمضان، فلا يترتب عليه حكمه، ويوم الشك من شوال لا يدخل في شوال، فلا يترتب عليه حكمه وهو وجوب الافطار.

الاشكال الرابع: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله (١) من أنه لا يمكن حمل هذه الرواية على الاستصحاب، وقد افاد في وجه ذلك أن ترتب وجوب الصوم على دخول شهر رمضان إنما هو بمفاد كان الناقصة، أي اتصافه بـرمضان لا بمفاد كان التامة، وعلى هذا، فلا يمكن أن يراد من اليقين اليقين السابق، حتى يكون مفاد الرواية حجية الاستصحاب، لأن استصحاب بقاء شهر شعبان وعدم دخول شهر رمضان لا يثبت اتصاف هذا الزمان بعدم كونه من رمضان، وكذلك الحال بالنسبة الى استصحاب بقاء شهر رمضان وعدم دخول شهر شوال، فإنه لا يثبت عدم كونه من شهر شوال إلا على القول بالأصل المثبت.

و إن شئت قلت: إن الاستفادة من الروايات - الدالة على وجوب الصوم في شهر رمضان والافطار في شهر شوال - أن موضوع الوجوب ليس ثبوت شهر رمضان بمفاد كان التامة، حتى ينتفي باستصحاب عدم ثبوته، ولا وجوب الافطار

مترتب على ثبوت عيد الفطر بنحو مفاد كان التامة، لكي يتتفي وجوبه باستصحاب عدم ثبوته، بل موضوع وجوب الصوم على الأول ثبوت شهر رمضان بمفاد كان الناقصة، وعلى الثاني ثبوت يوم العيد كذلك، فإذا المأخوذ في الموضوع اتصاف الزمان بكل من شهر رمضان ومن يوم العيد، ومن الواضح أن نفي مفاد كان الناقصة باستصحاب عدم مفاد كان التامة من الاستصحاب المثبت، إذ لا يمكن نفي اتصاف الزمان بشهر رمضان باستصحاب عدم وجوده، إلا على القول بالأصل المثبت، هذا.

والجواب: إنّ هذا البيان غير تام، لأن اتصاف الشهر برمضان قيد للواجب وهو الصوم، وعنوان مميز له لا أنه قيد للوجوب، لأن قيد الوجوب وموضوعه شهر رمضان بمفاد كان التامة، وإتصافه بصفة رمضان قيد للواجب وعنوان خاص واسم مخصوص له، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «صم للرؤية وافطر للرؤية» فإنه ظاهر في أن وجوب الصوم مترتب على رؤية الهلال بمفاد كان التامة، وكذلك وجوب الافطار، ومن هذا القبيل قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» فإنه ظاهر في أن وجوب الصوم مترتب على شهود الشهر بمفاد كان التامة، وأما متعلق الوجوب - وهو الصوم - فقد قيد بضمير يرجع الى الشهر وهو شهر رمضان، فإذا لا مانع من استصحاب عدم دخول شهر رمضان، ويترتب عليه عدم وجوب الصوم، لأن موضوعه شهر رمضان بمفاد كان التامة، والاستصحاب ينفي موضوعه، فإذا ينتفي الوجوب بانتفاء موضوعه.

وقد اجيب عن ذلك: بأن عدم حجية الأصل المثبت إنما هو لعدم الدليل على حجيته لامن جهة وجود الدليل على عدم حجيته، وعلى هذا، فلو دلت هذه الرواية على حجية الاستصحاب، وكان الاستصحاب مثبتاً، فلا مانع من الالتزام

بحجته، هذا.

وغير خفي أن هذا الجواب مبني على اختصاص الرواية بموردها الخاص فقط، بحيث لا يمكن حملها إلا على الاستصحاب، ولكن تقدم أنه لا مانع من أن يراد من اليقين اليقين اللاحق دون اليقين السابق، بل لو فرضنا أن الرواية ظاهرة في الاستصحاب، فلا بد من رفع اليد عن ظهورها، بقريضة أن الاستصحاب قاصر عن اثبات لوازم المستصحب العادية أو العقلية، إلا على القول بحجية مثبتاته.

الى هنا قد تبين أن هذه الرواية لاتدل على أن المراد من اليقين اليقين السابق، لعدم قرينة على ذلك، بل الظاهر منه طبعي اليقين واللام للجنس، وحينئذ فحملة على اليقين اللاحق أقوى وأظهر من حملة على اليقين السابق على تفصيل تقدم. هذا اضافة الى أن الرواية ضعيفة سنداً، فلا يمكن الاعتماد عليها.

الرواية السابعة: صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر، اني اعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه، فقال: ابو عبد الله عليه السلام «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجّسه^(١)».

وغير خفي: إنّ دلالة هذه الصحيحة على حجية الاستصحاب واضحة، ولكنها تواجه مشكلتين:

الاولى: إنّها معارضة بصحيحة اخرى لعبد الله بن سنان، قال: «سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجري ويشرب الخمر فيرده،

(١). الوسائل ج ٣ - ب ٧٤ من ابواب النجاسات ح ١.

أيصلي فيه قبل أن يغسله، قال: لا يصلي فيه حتى يغسله» فإنها تدل على عدم جواز الصلاة فيه قبل أن يغسله، فتكون مخالفة للصحيفة الأولى ومعارضة لها.

وقد يقال كما قيل: إنه يمكن الجمع بينهما عرفاً بحمل الظاهر على النص الذي هو من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي، لان الصحيفة الأولى ناصة في الترخيص للصلاة في الثوب المذكور، والصحيفة الثانية ظاهرة في المنع وعدم الترخيص للصلاة فيه، وعلى هذا، فلا بد من رفع اليد عن ظهور الصحيفة الثانية بأنصية الصحيفة الاولى تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على النص، هذا.

وغير خفي: أن هذا القيل لا أصل له، لأنه مبني على أن يكون مفاد كلتا الصحيفتين حكماً تكليفاً، فعندئذ لا بد من حمل الظاهر على النص، ولكن الامر ليس كذلك، لأن مفاد الصحيفة الاولى إرشاد الى عدم المانع من الصلاة فيه، ومفاد الصحيفة الثانية إرشاد الى وجود المانع من الصلاة فيه، فإذا لا يكون مفاد إحداهما أظهر او أنص من مفاد الاخرى، وعليه فالمعارضة بينهما مستقرة، وحيث لا ترجيح لاحدهما على الاخرى، فتسقطان معاً من جهة المعارضة، وحينئذ فالمرجع هو أصالة البراءة عن مانعية لبس هذا الثوب عن الصلاة، فإذا لا تدل الصحيفة على حجية الاستصحاب.

الثانية: أنه على تقدير تسليم دلالتها على حجيته الاستصحاب، إلا أنها لا تدل على حجيته كقاعدة عامة، وإنما تدل على حجيته في موردها فقط وهو باب الطهارة.

ودعوى: أن ارتكازية الاستصحاب لدى العرف والعقلاء تصلح أن تكون قرينة على التعدي عن موردها إلى سائر الموارد.

مدفوعة: بما تقدم من أن قضية الاستصحاب ليست قضية ارتكازية لدى

العرف والعقلاء وثابتة في اعماق نفوسهم، بل هي قضية تعبدية كما اشرنا إليها في غير مورد، وعلى تقدير تسليم أنها قضية ارتكازية، ولكنها ليست بدرجة تصلح ان تكون قرينة لبية متصلة موجبة لظهور الصحيحة في حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.

فالتيجة: إنّ ارتكازية الاستصحاب ليست بدرجة تكون قرينة على التعدي. نعم، هنا نكتة اخرى في نفس الصحيحة، وهي تعليل استصحاب بقاء طهارة الثوب وجواز الصلاة فيه بقوله: «فإنك كنت أعرتة اياه وهو طاهر» فإن هذا التعليل يدل على ان العبرة بجريان الاستصحاب إنما هي بوجود الحالة السابقة والشك في بقائها، ولا خصوصية لكون الحالة السابقة متمثلة في الطهارة فيها، لأن ذكرها في الصحيحة باعتبار أنها مورد السؤال، لا أن لها خصوصية.

وإن شئت قلت: إن تعليل الامام عليه السلام جريان استصحاب بقاء الطهارة بسبقها لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكتة، لأن الرواية تدل على حجية الاستصحاب بدون هذا التعليل، فإذا بطبيعة الحال يكون مبنياً على نكتة وهي أن العبرة في جريان الاستصحاب إنما هي بوجود الحالة السابقة سواء أكانت طهارة شيء أم نجاسته أم شيئاً آخر، فلا خصوصية للطهارة، وتما العلة للاستصحاب إنما هو بوجود الحالة السابقة مهما كان وجودها بلا خصوصية للشكل واللون والعنوان، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، أن هذه الصحيحة تمتاز عن سائر الروايات في نقطتين:

الاولى: إنّ كلمة اليقين غير مذكورة فيها، لأن المذكور فيها إنما هو الحالة السابقة، وعلى هذا، فلوقلنا: إن الروايات المشتملة على كلمة (اليقين) لا تدل على حجية الاستصحاب في موارد الامارات، من جهة أنها لا تفيد اليقين، وجريان الاستصحاب بمقتضى هذه الروايات منوط باليقين بالحالة السابقة، والفرض أن

الإمارة ليست بيقين، ولكن لا مانع من الاستدلال بهذه الصحيفة على حجية الاستصحاب في موارد الأمارات، باعتبار أنها خالية عن لفظ اليقين، هذا.

وفيه أولاً: إنّ اليقين وإن كان غير مذكور فيها في مقام الإثبات إلا أنه موجود في مقام الثبوت والواقع كما هو الظاهر من سياق الصحيفة.

والخلاصة، أنه لاشبهة في دلالة الصحيفة على أن المعير كان متيقناً بطهارة ثوبه، فإذا اليقين مأخوذ فيها ثبوتاً وإثباتاً.

وثانياً: إنّ لاشبهة في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي، والمفروض أن اليقين بالحدوث في روايات الاستصحاب طريق إلى الواقع وهو حدوث الشيء وموضوع للاستصحاب، بل أنها تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية والكاشفية عند جماعة من المحققين الأصوليين ولهذا لا مانع من جريان الاستصحاب في موارد الأمارات.

والخلاصة، أن أدلة حجية الأمارات حاکمة على روايات الاستصحاب، وتدل على توسعة دائرته بتوسعة موضوعها، وتجعله أعمّ من اليقين الوجداني واليقين التعبدية، هذا.

وفيه، ما سوف يأتي من أن قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية والكاشفية محل اشكال بل منع، لأن أدلة حجيتها التي عمدتها السيرة العقلائية إنما تدل على قيامها مقام القطع الطريقي فقط، دون الأعمّ منه ومن القطع الموضوعي.

الثانية: إنّ هذه الصحيفة خالية عن كلمة (النقض) الوارد في سائر روايات الاستصحاب، وعلى هذا، فلاشكال الذي ورد - على أن سائر روايات الباب لا تشمل موارد الشك في المقتضي من جهة عدم صدق النقض على رفع اليد عن الحالة

السابقة في هذه الموارد - غير وارد على هذه الصحيحة، ولا مانع من شمولها لموارد الشك في المقتضي من جهة أنه لا يعتبر في شمولها لها صدق النقض، هذا.

وفيه: إنه لا فرق بين الصحيحة وسائر روايات الباب من هذه الجهة:

أما أولاً: فلأن روايات الباب جميعاً تشمل موارد الشك في المقتضي كما تشمل موارد الشك في الرفع، واشتمالها على كلمة (النقض) لا يمنع عن شمولها لموارد الشك في المقتضي، وسوف يأتي تفصيل ذلك في ضمن البحوث القادمة.

وثانياً: لو سلمنا أن الروايات الواردة بصيغة لا تنقض اليقين بالشك أو ما شاكلها لا تشمل موارد الشك في المقتضي في نفسها وبدون قرينة، إلا أن الصحيحة أيضاً كذلك، ولكن من جهة أخرى، وهي أنها وردت في موارد الشك في الرفع، والتعدي منها الى موارد الشك في المقتضي بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، وعلى هذا، فإن كان هناك ارتكاز على عدم الفرق بين موارد الشك في الرفع وموارد الشك في المقتضي، أو قرينة عامة على ذلك، فهو قرينة على التعدي في كلا الموردين وإلا فلا.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي أن دلالة هذه الصحيحة على حجية الاستصحاب في نفسها تامة كقاعدة عامة، إلا أنها سقطت من جهة المعارضة.

روايات الحل وروايات الطهارة

قد يستدل بهما على حجية الاستصحاب.

بيان ذلك: أن الطائفة الأولى قد جاءت بهذه الصيغة: « كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام^(١) » أو ما شاكلها.

والطائفة الثانية: قد جاءت بهذا النص: « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر^(٢) ».

والمحتملات في كلتا الطائفتين أمور:

الاول: إنَّ يكون مفادهما حكماً واقعياً، بأن يكون مفاد الأولى الحلية الواقعية، ومفاد الثانية الطهارة الواقعية.

الثاني: إنَّ يكون مفادهما حكماً ظاهرياً، فمفاد الأولى الحلية الظاهرية، ومفاد الثانية الطهارة الظاهرية.

الثالث: إنَّ يكون مفادهما الاستصحاب، أي استمرار الحلية والطهارة إلى زمان العلم بالحرمة والقذارة بعد الفراغ عن أصل ثبوتها في الشريعة المقدسة.

الرابع: ان يكون مفادهما الحكم الواقعي والحكم الظاهري معاً، بأن تدل الأولى على ثبوت الحلية الواقعية واستمرارها ظاهراً إلى زمان العلم بالحرمة، والثانية تدل على ثبوت الطهارة الواقعية واستمرارها ظاهراً إلى زمان العلم بالنجاسة.

(١) الوسائل ج ١٧ ب ٤ من ابواب مايكتسب به ح ١ و ٤.

(٢) الوسائل ج ٣ ب ٣٧ من ابواب النجاسات ح ٤ .

الخامس: إنَّ يكون مفادهما الحكم الظاهري والاستصحاب معاً. السادس: أن يكون مفادهما الحكم الواقعي مع الاستصحاب.

السابع: ان يكون مفادهما الحكم الواقعي والظاهري مع الاستصحاب. هذه هي محتملات روايات الحل والطهارة ثبوتاً.

أما المحتمل الاول: وهو أن يكون مفادهما الحكم الواقعي، فيمكن تقريبه بأن الشيء المأخوذ فيها موضوعاً للحلية والطهارة ظاهر في الشيء بعنوانه الاول، وحيث فلا محالة تكون الحلية والطهارة الثابتة له واقعية لا ظاهرية، لأن موضوع الحكم الظاهري الشيء بعنوان ثانوي وهو عنوان المشكوك.

وعلى هذا، فالشيء في قوله عنه: « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر » ظاهر في الشيء بعنوانه الاول، فإذا بطبيعة الحال تكون الطهارة المجعولة له طهارة واقعية، ولا يمكن ان تكون ظاهرية، لأنها إنما تثبت للشيء المشكوك طهارته ونجاسته في الواقع، وكذلك الحال في قوله عنه: « كل شيء حلال » فان الشيء فيه ظاهر في الشيء بعنوانه الاول، وعليه فلا محالة تكون الحلية المجعولة له حلية واقعية، وأما العلم المأخوذ في ذيلهما، فهو مأخوذ بنحو الطريقية والكاشفية، فكأن المولى قال كل شيء حلال حتى يكون حراماً وكل شيء نظيف حتى يكون قذراً، فإذا يكون وجود العلم وعدمه على حد سواء، هذا نظير قوله تعالى: «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر^(١) » لأن التبين المأخوذ في الآية مأخوذ بنحو الطريقية الصرفة ولا دخل له في الحكم ايضاً، لأن موضوع جواز الأكل والشرب الليل الواقعي إلى طلوع الفجر الواقعي، ولا اثر للتبين إلا كونه طريقاً

اليه، ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «صم للرؤية وافطر للرؤية» لأن الرؤية المأخوذة فيه ظاهرة في أنها مأخوذة بنحو الطريقية والكاشفية فلا موضوعية لها، بل لا يحتمل أن تكون لها موضوعية في المقام، هذا.

والجواب: إنَّ ذيل هذه الروايات في كلا البابين وهو قوله ﷺ: «حتى تعلم» قرينة على أن مفادها الحكم الظاهري، يعني الحلية الظاهرية والطهارة الظاهرية، لأن صدرها بقطع النظر عن ذيلها، وإن كان ظاهراً في الحكم الواقعي، إلا أن ذيلها قرينة مانعة عن هذا الظهور، وموجب لظهوره في الحكم الظاهري، لوضوح أن قوله ﷺ: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» ظاهر في أن الغاية قيد للموضوع وهو الشيء، فإذاً يكون المراد من الشيء المشكوك الذي لا يعلم حرمة أو حليته، ومن المعلوم أن الحكم المجعول له حكم ظاهري، وكذلك الحال في قوله ﷺ: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» فإنه ظاهر في أن الغاية قيد للشيء، وعليه، فلا محالة يكون المراد منه الشيء المجهول الذي لا يعلم بأنه طاهر أو نجس في الواقع، ومن الطبيعي أن الطهارة المجعولة له طهارة ظاهرية.

وإن شئت قلت: إنه لا يمكن حمل العلم في هذه الروايات على العلم الطريقي المحض، نعم هو طريق صرف بالنسبة الى الواقع، وهو الحرمة الواقعية والقذارة الواقعية، وأمّا بالنسبة الى الحلية والطهارة المجعولة له في صدرها، فهو قيد لموضوعهما، إذ لا شبهة في أنها ظاهرة في أن العلم غاية للشيء وقيد له، ولا قرينة على الخلاف، وعلى هذا، فالذيل قرينة على أن المراد من الشيء في قوله ﷺ: «كل شيء» ليس الشيء بعنوانه الأولي، بل المراد منه الشيء المشكوك طهارته ونجاسته في قوله ﷺ: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» والشيء المشكوك حليته وحرمة في قوله ﷺ: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» وعليه، فبطبيعة الحال الطهارة

المجعولة في الأول طهارة ظاهرية، والحلية المجعولة في الثاني حلية ظاهرية، هذا كله فيما إذا كان العلم غاية للموضوع وهو الشيء، كما هو الظاهر عرفاً.

وأما إذا كان غاية للحكم وقيداً له، فأيضاً الامر كذلك، لأن قيد الحكم يرجع الى قيد الموضوع لباً، إذ لا يمكن أن يكون الموضوع مطلقاً والحكم الثابت له مقيداً، لوضوح أن طهارة الشيء إذا كانت مقيدة بعدم العلم بنجاسته، فلا محالة يرجع هذا التقييد لباً الى تقييد الشيء، ضرورة أنه باطلاقه ليس موضوعاً لها، وإنما هو موضوع لها إذا لم يعلم بنجاسته، لان الطهارة المقيدة بعدم العلم بالنجاسة طهارة ظاهرية لا واقعية، لأن الطهارة الواقعية لا يعقل أن تكون مقيدة به، وإلا لزم خلف فرض أنها طهارة واقعية، والمفروض ان موضوع الطهارة الظاهرية الشيء المشكوك طهارته ونجاسته في الواقع، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام».

فالنتيجة: أنه لا يمكن أن يكون مفاد هذه الروايات الحكم الواقعي.

وأما المحتمل الثاني: وهو أن يكون مفادها الطهارة والحلية الظاهرتين، فقد ظهر وجهه مما تقدم آنفاً، وهذا الاحتمال هو الاحتمال الصحيح.

و أما المحتمل الثالث: وهو أن يكون مفادها قاعدة الاستصحاب، فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الاخذ به إثباتاً، لأنه يتوقف على تقدير كلمة (استمرار) فيها من ناحية، ومفروغية ثبوت أصل الطهارة والحلية للشيء من ناحية اخرى، بأن يكون مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» أي كل شيء نظيف ونظافته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، ومن الواضح أن ارادة هذا المعنى بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الرواية ولا من الخارج، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: (كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام) فإن حمله على أن

مفاده استمرار الحلية بعد الفراغ عن أصل ثبوتها خلاف الظاهر، وبحاجة الى قرينة ولا قرينة على ذلك، لوضوح أن كل قضية ظاهرة في ثبوت المحمول للموضوع وحملها على استمرار المحمول بعد الفراغ عن أصل ثبوتها بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، ومن هنا لاشبهة في ظهور الرواية الأولى في ثبوت النظافة للشيء المشكوك فيه، والثانية في ثبوت الحلية له من دون اشعار فيها باستمرارهما، فضلاً عن الدلالة عليه.

فالنتيجة: إنه لا يمكن أن يكون مفاد هذه الروايات قاعدة الاستصحاب.
وأما المحتمل الرابع: وهو أن يكون مفاد هذه الروايات الحكم الواقعي والظاهري معاً، فقد اختاره المحقق الخراساني^(١) في حاشيته على الرسائل للشيخ الانصاري^(٢).

ويقع الكلام هنا في مقامين:

الاول: هل يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في دليل واحد؟
الثاني: أنه على تقدير امكان الجمع بينهما، هل يمكن الجمع بينهما مع الاستصحاب أو لا؟

أما الكلام في المقام الاول: فقد ذكر صاحب الكفاية^(٣) أن قوله^(٤): «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» يدل على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، وكذلك قوله^(٥): «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» فإنه يدل على الحلية الواقعية

(١) كفاية الاصول ص ٤٥٢.

ملاحظة: ان مختار المحقق الخراساني في حاشية الرسائل هو الاحتمال السابع لا الاحتمال الرابع، نعم، ذهب في الكفاية الى الاحتمال الرابع.

والظاهرية كذلك.

وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: إنّ للشيء إطلاقاً افرادياً، وبهذا الاطلاق يشمل جميع أنواع الاشياء وأصنافها، وله اطلاقاً احوالياً، وبهذا الاطلاق يشمل جميع حالاته في مختلف الموارد، مثلاً الماء باطلاقه الاحوالي يشمل تمام حالاته الطارئة عليه، كالبرودة والحرارة والملوحة والحلاوة وغيرها، ومن جملة حالاته حالة الشك.

وعلى هذا، فالطهارة المجعولة للشيء بلحاظ إطلاقه الافرادي طهارة واقعية، والطهارة المجعولة له بلحاظ حالة الشك في طهارته ونجاسته في الواقع طهارة ظاهرية، وأمّا الطهارة المجعولة له بلحاظ كونه بارداً أو حاراً أو مالحاً أو حلواً وهكذا، فهي طهارة واقعية.

والخلاصة، أن الطهارة المجعولة للشيء إن كانت بلحاظ اطلاقه الافرادي، فهي طهارة واقعية، وأمّا الطهارة المجعولة له بلحاظ اطلاقه الاحوالي، فهي تختلف، فقد تكون طهارة واقعية، وقد تكون طهارة ظاهرية، كالطهارة المجعولة له بلحاظ الشك في طهارته ونجاسته في الواقع، وكذلك الحال في قوله ﷺ: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» فإنه يدل على الحلية الواقعية بلحاظ اطلاقه الافرادي، وأمّا بلحاظ اطلاقه الاحوالي، فدلالته على حليته تختلف من حالة الى حالة اخرى، أوفقل: إنه يدل على الحلية الواقعية له في تمام حالاته الطارئة عليه، إلا حالة الشك في حليته وحرمة في الواقع، فإنه يدل على الحلية الظاهرية في هذه الحالة، ولا يمكن أن تكون حليته فيها واقعية، لأن موضوع الحلية الواقعية لا يكون مقيداً بعدم العلم بالحرمة، هذا.

ولنأخذ بالنقد عليه، وهو أن الشيء باطلاقه الاحوالي لايشمل حالة الشك في

حكمه، لأنها ليست حالة طارئة عليه مباشرة، وإنما هي من حالات حكمه كذلك، والاطلاق الاحوالى إنما يشمل الحالات الطارئة عليه مباشرة، فإنها من حالاته، وأمّا الحالة الطارئة عليه بالواسطة، فهي ليست حالة له إلا بالعناية، وعلى هذا، فالشيء باطلاقه الاحوالى لا يشمل حالة الشك في حكمه، فإنها ليست حالة له حقيقة، وإنما هي حالة لحكمه، فإذا لا يدل الحديث على طهارته في هذه الحالة ولا على حليته فيها، حتى يقال إنها طهارة أو حلية ظاهرية.

فالنتيجة: إنّ كلا الحديثين يدل على الطهارة الواقعية سواء أكانت الدلالة بلحاظ الاطلاق الافرادى أم الاحوالى.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم أن حالة الشك في حكم الشيء في الواقع مشمولة للاطلاق الاحوالى، فمع ذلك لا يتم ما افاده عليه السلام، لأنه مبني على أن يكون معنى الاطلاق الاحوالى هو الجمع بين الحالات الطارئة عليه بأن يكون لجميع هذه الحالات دخل في الحكم، ولكن هذا المعنى خاطئ لواقع موضوعي له، لأن الاطلاق ليس معناه الجمع بين القيود، بل معناه إمّا رفض القيود وعدم دخل شيء منها في موضوع الحكم، لأن الموضوع هو الطبيعي الجامع بدون دخل أي خصوصية من الخصوصيات الطارئة فيه، مثلاً موضوع الطهارة طبيعي الماء سواء أكان بارداً أم حاراً، حلواً أم مالحاً، قليلاً أم كثيراً وهكذا، ولادخل لشيء من هذه الخصوصيات في الموضوع منها خصوصية الشك في حكمه، وإلى ذلك ذهب جماعة من المحققين منهم السيد الأستاذ عليه السلام^(١)، ولهذا قال: إن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، فالاطلاق أمر وجودي وهو رفض القيود كالتقييد، أو عدم لحاظ القيد كما

قويناه، وعلى هذا، فيكون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، فالاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد، فالموضوع للطهارة حينئذ طبيعي الماء بدون لحاظ أي قيد من القيود معه، وإلا لكان مقيداً، وهذا خلف، وعلى هذا، فلا دخل لشيء من حالاته وقيوده في الموضوع منها حالة الشك، ومن الطبيعي أن الطهارة الثابتة للمطلق طهارة واقعية مطلقاً، أي سواء وجد المطلق في ضمن هذه الحالة أو تلك، بعد فرض أنه لا دخل لها في الموضوع، هذا.

وذكر بعض المحققين عليه السلام ^(١) أنه يمكن توجيه ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام من الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتقريب آخر.

وحاصل هذا التقريب، هو أن قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» قد خصص بغير الاعيان النجسة، كما أن قوله عليه السلام: «كل شيء حلال» قد خصص بغير الأعيان المحرمة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن رفع التنافي بين العام والخاص إنما هو بتقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص، وهذا يتصور على نحوين:

الاول: تقييده بعدم عنوان المخصص بوجوده الواقعي.

الثاني: تقييده بعدم عنوانه بوجوده العلمي، بمعنى أن الخارج من قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» النجس المعلوم نجاسته، فالمشكوك باق تحت العام واقعا، وحيث إن التنافي بينهما يرتفع بكل من التقيدين، فلا بد من الاختصار على الثاني، فإنه يوجب تخصيص العام بأقل مقدار ممكن، لأن الخارج عن العام حينئذ النجس المعلوم نجاسته لامطلقاً، فالمشكوك باق تحت العام، كما أن الخارج من

قوله ﷺ: «كل شيء حلال» الحرام المعلوم حرمة لا الحرام بوجوده الواقعي، فإذا، الفرد المشكوك باق تحت العام، ولهذا يكون الخارج عن العام على الفرض الثاني أقل من الخارج عن العام على الفرض الاول، ومن هنا لا موجب للالتزام بالفرض الاول، لأن إخراج الزائد عن العام بلامبرر بعدما يمكن الاقتصار على الأقل ورفع التنافي به، وعلى هذا، فالخارج عنه النجس المعلوم فقط دون النجس بوجوده الواقعي، ومن الواضح أن الطهارة المجعولة للشيء المشكوك طهارته ونجاسته ظاهرة لاواقعية، فإذا يدل قوله ﷺ: «كل شيء نظيف» على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، وكذلك قوله ﷺ: «كل شيء حلال... الخ».

وبكلمة: إن الباقي تحت قوله ﷺ: «كل شيء نظيف» حينئذ أعم من الافراد بعناوينها الأولية، والافراد بعناوينها المشكوك، مثلاً الخارج منه الدم المعلوم نجاسته، والخمر المعلوم نجاستها، والبول المعلوم نجاسته وهكذا، وأمّا الدم المشكوك أو البول المشكوك أو الخمر المشكوك وهكذا، فحيث إن الشك في وجودها مساوق للشك في نجاستها فهي باقية تحت العام واقعاً، وعلى هذا، فالباقي تحت العام صنفان من الافراد:

أحدهما: الافراد بعناوينها الأولية كالماء والخل ونحوهما.

والآخر: الافراد بعناوينها المشكوك كالشك في نجاسة الكبريت ونجاسة الاسير ونحوهما بنحوالشبهة الحكمية، أو الشك في نجاسة مائع من جهة الشك في أنه خل أو خمر أو ماء أو بول بنحو الشبهة الموضوعية، وهكذا.

ويدل العام على أن المجعول للصنف الأول من الافراد وهو الطهارة الواقعية، والمجعول للصنف الثاني منها وهو الطهارة الظاهرية.

ولايرد على هذا التقريب الاشكال المتقدم، وهو الاشكال الذي أورد على

التقريب الذي ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن التمسك بالاطلاق الاحوال مبنى على أن يكون معنى الاطلاق هو الجمع بين القيود، ولكن تقدم أن هذا التفسير للاطلاق خاطئ جداً، ولا واقع موضوعي له، فإن الاطلاق إما بمعنى رفض القيود وعدم دخلها في الحكم أصلاً، أو بمعنى عدم لحاظ القيد كما مر، وأمّا هذا التقريب، فهو مبنى على أن الخارج من العام النجس المعلوم فحسب، والحرام المعلوم كذلك، وأمّا المشكوك نجاسته وحرمته في الواقع، فهو باق تحت العام.

ولكن هذا التقريب أيضاً غير صحيح، لأن العلم حيث إنه لم يؤخذ في لسان الدليل الخاص، فلا محالة يكون التخصيص عبارة عن تقييد اطلاق موضوع العام بعدم عنوان المخصص بوجوده الواقعي لا العلمي، بيان ذلك: أن العام جاء بهذا اللسان: «كل شيء نظيف».

وقد ورد عليه تخصيصات تارة بلسان أن البول نجس، واخرى بلسان أن الدم نجس، وثالثة بلسان أن الخمر نجسة وهكذا، ومن الواضح أن هذه التخصيصات تقييد لموضوع العام، وهو الشيء بعدم البول وبعدم الدم، لا بعدم البول المعلوم أو بعدم الدم المعلوم، إذ لم يؤخذ العلم في لسان دليل التخصيص، وكذلك قوله عليه السلام: «كل شيء حلال» فإنه قد خصص بما دل على حرمة شرب الخمر تارة، وعلى حرمة أكل مال الغير تارة اخرى وهكذا، ومن الواضح أن هذا التخصيص تقييد لموضوع العام، وهو الشيء بعدم شرب الخمر وأكل مال الغير بدون إذنه، لا بعدم شرب الخمر المعلوم ولا بعدم اكل مال الغير المعلوم، فاذاً، يدل الدليل الخاص على تقييد موضوع العام، وهو الشيء بما لا يكون بولاً أو دماً أو ماشاكل ذلك في الفرض الاول، وما لا يكون خمر او افقاعا او مال الغير وغير ذلك في الفرض الثاني، كما هو الحال في سائر الموارد التخصيص.

فالنتيجة: إنَّ هذا التقريب وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه لا يمكن الالتزام به اثباتاً.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن دلالة هذه الروايات على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، والحلية الواقعية والظاهرية كذلك، هذا.

وقد نوقش على كلا التقريبين بعدة مناقشات:

المناقشة الاولى: ما ذكرها المحقق النائيني رحمته الله (١) من أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتين، لأنه متأخر عن الشك تأخر الحكم عن الموضوع، والشك متأخر عن الحكم الواقعي من باب تأخره عن متعلقه، ونتيجة ذلك هي أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتين، وعلى هذا، فلا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد، والا لزم تقدم ما هو متأخر، وتأخر ما هو متقدم، وهو مستحيل.

والجواب عنه: أولاً أن الحكم الظاهري وإن كان متأخراً عن الشك رتبة بملاك تأخر الحكم عن موضوعه، والشك أيضاً متأخر عن الحكم الواقعي رتبة بملاك تأخره عن متعلقه، إلا أن ذلك لا يستلزم تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، لأن تأخر الشيء عن شيء آخر رتبة أو تقدم شيء على شيء آخر كذلك لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكتة بعدما كانا متقارنين زماناً، والنكتة في ذلك هي أن تقدم العلة مثلاً على المعلول رتبة قضاء لحق العلية، والشرط على المشروط كذلك قضاء لحق الشرطية، والموضوع يتقدم على حكمه قضاء لحق الموضوعية وهكذا، وأما الحكم الواقعي، فلا يكون علة للحكم الظاهري ولا شرطاً له ولا موضوعاً

ولامتعلقا له، ومن هنا عدم العلة لا يكون متقدما على المعلول رتبة، لعدم الملاك لتقدمه عليه رتبة، وكذلك عدم الشرط على المشروط، مع ان عدم العلة في مرتبة العلة، وعدم الشرط في مرتبة الشرط وهكذا، وعلى هذا، فلا ملاك لتقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري رتبة، ومن هنا يكون قياس المساوات في باب الرتب العقلية عديم النتيجة.

ودعوى: أن تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري من جهة انه ماخوذ في موضوعه، لانه جزؤه وجزؤه الآخر الشك.

مدفوعة: اولا، ان لازم ذلك هو تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبة واحدة وهي مرتبة الموضوع.

وثانيا، ما قيل من ان الشك في الحكم الواقعي بوجوده الذهني للناظر في عالم الذهن - وهو صورة الحكم - موضوع للحكم الظاهري، لا الشك في الحكم بوجوده الواقعي وهو الحكم بالحمل الشائع، حتى يكون واقع هذا الحكم جزء الموضوع، فإذا ما هو موضوع للحكم الظاهري ومقدما عليه طبعا ليس هو الحكم الواقعي بالحمل الشائع، بل هو الحكم الواقعي بالحمل الاولي، وهو صورة الحكم في الذهن، نعم فعليه الحكم الظاهري تتبع فعليه الحكم الواقعي ومتأخرة عن فعليته طبعا، ولكن ليس الكلام في هذه المرحلة، والكلام انما هو في مرحلة الجعل، وفي هذه المرحلة لا ملاك لتقدم الحكم الواقعي بالحمل الشائع على الحكم الظاهري، بل هما متقارنان زماناً ورتبة.

إلى هنا قد تبين ان تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري رتبة مبني على ان يكون الحكم الواقعي مأخوذاً في موضوع الحكم الظاهري بوجوده الواقعي اي بالحمل الشائع، لابوجوده العلمي الذي هو حكم بالحمل الاولي لا بالحمل الشائع.

والجواب، ان هذا القول غير تام، لان متعلق الشك وان كان الحكم الواقعي بوجوده الذهني، باعتبار ان الشك كالعلم لا يمكن ان يتعلق بالشيء بوجوده الواقعي مباشرة، الا ان تعلقه به بنحو المرآتية والفنائية لانبوه الموضوعية، اذ لا شبهة في ان الشك في الحكم الواقعي بالحمل الشائع موضوع للاصول العملية، منها اصاله الطهارة واصله الحلية ونحوهما، لا الشك فيه بوجوده الذهني، فانه مجرد مرآة كسائر المفاهيم الذهنية، وحينئذ وان كان الحكم الواقعي متقدماً رتبة على الحكم الظاهري، الا انه لا يمنع من الجمع بينهما في جعل واحد، لان التقدم الرتبي لا ينافي المعية الزمانية، والمفروض ان الجعل امر زمني وواقع في الزمان، واما الرتب العقلية، فلا واقع موضوعي لها في عالم الزمان، وانما هي في عالم التحليل، فاذا كان الحكم الظاهري والواقعي متقارنين زماناً، فلا مانع من جعلهما في آن واحد وفي زمان فارد، ضرورة انه لا مانع من الجمع بين الامرين الطولين رتبة، ومتقارنين زماناً في جعل واحد، باعتبار أن الامر الزماني يقع في عالم الزمن لا في عالم الرتب، فان الجمع بين المرتبتين في مرتبة واحدة يستلزم هذا المحذور، واما اذا كان الجعل بلحاظ عالم الزمان، فلا يلزم المحذور المذكور من الجمع بين شيئين متقارنين زماناً في جعل واحد، لان المحذور انما يلزم من الجمع بين شيئين طوليين زماناً في جعل واحد وزمان فارد.

وعلى هذا، فحيث ان الحكم الظاهري والحكم الواقعي متقارنان زماناً، فلا مانع من انشائهما بجعل واحد، وان كانا طوليين رتبة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان السيد الاستاذ عليه السلام قد افاد ان ما ذكره المحقق

النائيني عليه السلام من المحذور مبني على المشهور من ان معنى الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، حيث انه عليه السلام قد اختار هذا المبني في باب الانشاء، ولهذا بني على انه لا يمكن ايجاد الحكم الواقعي والحكم الظاهري معا بايجاد واحد وانشاء فارد، والا لزم محذور تقدم ماهو متأخر وتأخر ماهو متقدم، وهو مستحيل.

واما بناء على ما حققناه من ان الانشاء عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفساني، فلا مانع من ابراز شيئين طوليين بمبرز واحد، فللمولى اعتبار الطهارة الواقعية، واعتبار الطهارة الظاهرية في طولها، وابرازهما بمبرز واحد، ولا محذور فيه. فالنتيجة، ان المحذور انما يلزم على مبني المشهور في باب الانشاء من انه عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، واما بناء على ماهو الصحيح من انه عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز، فلا محذور في الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وابرازهما بمبرز واحد وانشاء فارد، هذا.

وللمناقشة فيه مجال: اما أولاً: فلان الصحيح في مسالة الانشاء هو مبني المشهور دون مبني السيد الاستاذ عليه السلام، وتفصيل ذلك قد تقدم موسعا في مستهل بحث الاصول.

وثانياً: ان الحكم الظاهري وان كان متأخرا رتبة عن الحكم الواقعي الا انه مقارن له زمنا، فاذا كان مقارنا معه كذلك، فلا مانع من الجمع بينهما في انشاء واحد في زمن فارد، لما مر من ان الانشاء امر زماني لارتيبي، فإذا لاقيمة للتقدم الرتبي في هذا الباب بعد التقارن الزمني، والمفروض ان الجعل والانشاء ليسا بلحاظ عالم الرتب العقلية الذي لا واقع موضوعي له في الخارج، وانما هو بلحاظ عالم الزمان، باعتبار انه امر زماني وواقع في الزمان.

وثالثا: ان معنى ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز هو استعمال المبرز فيه، فاذا قال البائع: (بعت كتابي هذا) فقد قصد استعمال صيغة (بعت) في الملكية الاعتبارية، وتدل على ابرازها في الخارج.

وعلى هذا، فاذا كان هناك اعتباران من البائع، اعتبار ملكية كتابه - مثلا - لزيد واعتبار ملكية داره لعمرو، ثم قال بعت، وقصد بصيغة (بعت) ابراز ملكية كليهما معا، فيلزم حينئذ محذور استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، وقد تقدم في مستهل بحث الاصول ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن اثباتا، الا بقريضة واضحة تدل على ان المتكلم بلفظ الاسد - مثلا - اراد تفهيم معنيين هما الحيوان المفترس والرجل الشجاع، وعليه، ففي المقام وان امكن استعمال لفظ التنظيف في الطهارة الواقعية والظاهرية معا ثبوتا، الا انه في مقام الاثبات بحاجة الى قريضة واضحة تدل على ذلك، ولاقريضة على ذلك في قوله ﷺ: «كل شيء نظيف» ولا في قوله ﷺ: «كل شيء حلال»، وعلى هذا، فلا فرق بين المبنيين من هذه الناحية، فكما انه على مبنى المشهور لا مانع من انشاء الطهارة الواقعية والظاهرية معا بانشاء واحد ثبوتا، واما اثباتا، فهو بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتا، فكذلك على مبنى السيد الاستاذ ﷺ، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما يمكن ان يكون ملاكا، لاستحالة الجمع بين الطهارة الظاهرية والظاهرة الواقعية في انشاء واحد، وكذلك بين الحلية الظاهرية والحلية الواقعية احد امرين:

الامر الاول: ما تقدم من انه يلزم من ذلك تقدم ما هو متأخر، وبالعكس.

ولكن قد مر انه غير تام بعد ما كانتا متقارنتين زمانا.

الامر الثاني: ان لازم الجمع بينهما في ايجاد واحد وانشاء فارد، انحلال ايجاد

واحد الى ايجادين، وانشاء واحد الى انشاءين.

احدهما: انشاء الطهارة الواقعية.

والاخر: انشاء الطهارة الظاهرية.

ولافرق في ذلك بين ان تكون الطهارة الظاهرية في طول الطهارة الواقعية رتبة او في عرضها كذلك، فانه على كلا التقديرين لا يمكن انشاءهما بانشاء واحد، والا لزم انحلال انشاء واحد الى انشاءين وهو مستحيل، لان الانشاء فعل اختياري للمنشيء، فاذا كان الصادر منه فعلا انشائيا واحدا، فلا يمكن ان ينحل الى فعلين انشائيين قهرا، اويتولد منه انشاء آخر كذلك، فان كل ذلك لا يتصور في الامور الاعتبارية، وانما هو من خصائص الامور التكوينية.

والجواب: ان الانشاء امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار، وهو قائم بالمعتبر مباشرة وفعل اختياري له، ولا يتصور فيه السببية والمسببية والعلية والمعلولية والتوليد والتولد والانحلال، لان كل ذلك من خصائص الامور التكوينية، ولا يعقل في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها الا في عالم الاعتبار والذهن، لانها فعل اختياري للمعتبر مباشرة، والانحلال والتوليد والتسبيب فيها قهرا خلف فرض انها فعل اختياري له بنحو المباشر، فإذا افترض انحلال انشاء واحد الى انشاءين قهرا غير معقول وخلف، حيث ان الانحلال والتأثير والتأثر انما يتصور في الامور التكوينية لا الاعتبارية كما عرفت.

واما تعدد المنشأ في عالم الاعتبار بانشاء واحد، فايضا لا يمكن، لان المنشأ في هذا العالم عين الانشاء، ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود في الامور التكوينية، فاذا كان الانشاء واحدا فالمنشأ لا محالة يكون واحدا، ولا يمكن ان يكون الانشاء واحدا والمنشأ متعدداً، هذا بلحاظ مرتبة الجعل والانشاء، فان في هذه المرتبة

لا فرق بين الانشاء والمنشأ والجعل والمجعول الا بالاعتبار، واما بلحاظ مرتبة المجعول خارجا، وهي مرتبة فعليته بفعلية موضوعه في الخارج فلا يرتبط بالجعل، فان تعدده في هذه المرتبة ووحدته فيها انما هو بتعدد موضوعه في الخارج ووحدته فيه، ولا يرتبط من هذه الجهة بالجعل اصلا، لان الجعل واحد، ولكن المجعول في مرتبة متعددة بتعدد موضوعه في الخارج لا بتعدد الجعل، ولا يعقل ان يكون مستندا الى الجعل، بل هو امر قهري لا يرتبط بالشارع، ولهذا قلنا ان هذه المرتبة ليست من مراتب الحكم، وعلى هذا، فالطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية مجعولتان بجعل واحد في مقام الانشاء والجعل، واما تعددهما خارجا فانما هو بتعدد موضوعهما في الخارج.

إلى هنا قد تبين: انه لا مانع من الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وبين الحلية الواقعية والحلية الظاهرية في جعل واحد في مقام الاثبات، واما تعددهما في الخارج، فانما هو بتعدد موضوعهما فيه.

المناقشة الثانية: ان الموضوع في روايات الحل والطهارة، اما ان يكون واحدا او متعددا، اما على الاول، فالطهارة المجعولة او الحلية لا تخلو من ان تكون واقعية او ظاهرية، اذ لا يمكن الجمع بينهما في موضوع واحد، لان موضوع الطهارة الواقعية الشيء بعنوانه الاول، وموضوع الطهارة الظاهرية الشيء بعنوان المشكوك فيه، فإذا لا يمكن الجمع بينهما في موضوع واحد، واما على الثاني، فلان موضوع الطهارة والحلية الواقعية الشيء بعنوانه الاول، وموضوع الطهارة والحلية الظاهرية الشيء بعنوان ثانوي، وعلى هذا، فان كان المراد من الشيء في هذه الروايات الشيء بعنوانه الاول، فالحكم المجعول له حكم واقعي، ولا يمكن ان يكون ظاهريا، لان موضوع الحكم الظاهري مباين لموضوع الحكم الواقعي، وان كان المراد منه فيها الشيء

بعنوان ثانوي وهو عنوان المشكوك فيه، فالحكم المجعول له حكم ظاهري، ولا يمكن ان يكون واقعيا.

وبكلمة: ان المجعول في هذه الروايات لا يخلو من ان الشك مأخوذ في موضوعه او لا، ولا ثالث في البين، فعلى الاول يكون الحكم المجعول فيها حكما ظاهريا، ولا يمكن ان يكون واقعيا، وعلى الثاني يكون حكما واقعيا، ولا يمكن ان يكون ظاهريا، وعلى هذا، فيستحيل الجمع بينهما، لان موضوع الطهارة والحلية الواقعية الشيء بعنوانه الاول، وموضوع الطهارة والحلية الظاهرية الشيء بعنوان مشكوك الطهارة والحلية في الواقع، ولهذا لا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد لامرين:

الامر الاول: ان هذا الجعل الواحد من حيث انه جعل للحكم الواقعي، فلا بد ان يكون النظر الى الشيء بعنوانه الاول، ومن حيث انه جعل للحكم الظاهري، فلا بد ان يكون النظر اليه بعنوان كونه مشكوكا بحكمه الواقعي، ومن الواضح ان هذين النظيرين متهافتان، فلا يمكن الجمع بينهما في شيء واحد، في آن واحد .

الامر الثاني: ان الجمع بين جعل الحكم الظاهري والحكم الواقعي في انشاء واحد لا يمكن، لانه من حيث كونه جعلاً للطهارة الواقعية، فلا بد ان يكون النظر الى ثبوتها في مرحلة الجعل فحسب، ومن حيث كونه جعلاً للطهارة الظاهرية، فلا بد ان يكون جعل الطهارة الواقعية امرا مفروغا عنه في المرتبة السابقة، والنظر متوجه الى جعل الطهارة الظاهرية بعد الفراغ عن جعل الاول، ومن الطبيعي انه لا يمكن الجمع بين كون الروايات ناظرة الى ثبوت الطهارة الواقعية في مرحلة الجعل، وكونها ناظرة الى ثبوت الطهارة الظاهرية في هذه المرحلة، ضرورة انه على الاول،

فالروايات غير ناظرة الى ثبوت الطهارة الظاهرية، وعلى الثاني، فالروايات تدل على ان ثبوت الطهارة الواقعية امر مفروغ عنه في المرتبة السابقة بدليل آخر، فإذا يلزم من الجمع بينهما في دليل واحد الجمع بين امرين متناقضين، هما النظر الى ثبوت الطهارة الظاهرية وعدم النظر الى ثبوتها، النظر الى ثبوت الطهارة الواقعية، والنظر الى ان ثبوتها امر مفروغ عنه في المرتبة السابقة.

ويمكن المناقشة في كلا الامرين:

اما الامر الاول: فلأن الشيء المأخوذ في لسان روايات الحل والطهارة يشمل باطلاقه الشيء المشكوك حكمه في الواقع ايضاً، وعلى هذا، فلا مانع من جعل الطهارة لطبيعي الشيء في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف»، لانها تنحل حينئذ الى الطهارة الواقعية للاشياء بعناوينها الاولى، والى الطهارة الظاهرية للاشياء بعناوينها الثانية وهي العناوين المشكوك فيها، وكذا جعل الحلية لطبيعي الشيء في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال» فانها تنحل الى الحلية الواقعية للاشياء بعناوينها الاولى، والحلية الظاهرية لها بعناوينها الثانية وهي العناوين المشكوك فيها.

واما الامر الثاني: فقد ذكر بعض المحققين عليه السلام (١) ان النظر المفروغ عنه في ثبوت الطهارة الواقعية انما هو النظر المفروغ عنه في ثبوت عنوان الطهارة في الذهن لا الى واقعها، لان موضوع الطهارة الظاهرية الشك في الطهارة بوجودها الذهني لا بوجودها الواقعي، فإذا لا يلزم الجمع بين نظرين متهافتين في شيء واحد، اذ النظر الى الطهارة الواقعية نظر الى ثبوتها في الشريعة المقدسة وجعلها فيها، واما النظر المفروغ عنه، فانما هو الى الطهارة بوجودها الذهني لا الواقعي.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٠٢.

فالنتيجة، انه لا مانع من الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية في جعل واحد في مقام الثبوت والواقع، بان يراد من النظافة في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» اعم من النظافة الواقعية والنظافة الظاهرية، لان جعل النظافة الظاهرية يتوقف على النظر المفروغ عنه في ثبوت النظافة الواقعية في الذهن لا في الواقع، وكذلك لا مانع من ان يراد من الحلية في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال» الحلية الواقعية والظاهرية معا في مقام الثبوت والواقع، وجعل الحلية الظاهرية له يتوقف على النظر الافراعي الى ثبوت الحلية الواقعية في الذهن لا في الواقع، فإذا لا مانع من ان يكون كل من رواية الحل والطهارة متكفلاً للحكم الواقعي والظاهري معا في مقام الثبوت والواقع.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان النظر المفروغ عنه الى عنوان الطهارة في الذهن ليس بنحو الموضوعية، بل هو بنحو المرآتية والفنائية الى الفراغ عن ثبوت الطهارة الواقعية في الخارج، كما ان موضوع الطهارة الظاهرية ليس الشك في الطهارة بوجودها الذهني، بل الشك فيها بوجودها الخارجي، غاية الامر ان متعلق الشك عنوان الطهارة في الذهن، لان الشك كالعلم لا يتعلق بشيء خارجي مباشرة، بل يتعلق بمفهوم وعنوان ذهني الذي هو مرآة للخارج وفان فيه.

والخلاصة، ان موضوع الطهارة الظاهرية ليس الشك في عنوان الطهارة في الذهن، لانه ليس موضوعا لها، بل هو مرآة لما هو الموضوع لها وهو الطهارة الواقعية، فإذا، المأخوذ في موضوع الطهارة الظاهرية الشك في الطهارة الواقعية التي هي طهارة بالحمل الشائع، لا الشك في عنوان الطهارة في الذهن الذي ليس بطهارة بالحمل الشائع، وانما هي طهارة بالحمل الاولي، لان اصالة الطهارة واصالة الحلية كسائر الاصول العملية، ولاشبهة في ان موضوعها الشك في الحكم الواقعي الذي

هو حكم بالحمل الشائع، لا الشك في عنوان الحكم في الذهن، وصورته فيه الذي هو حكم بالحمل الاولي لا بالشائع الصناعي.

وعلى هذا، فلو كانت روايات الطهارة والحلية ناظرة الى جعل الطهارة الظاهرية والحلية، فبطبيعة الحال تدل على الفراغ عن جعل الطهارة الواقعية او الحلية الواقعية، لا على الفراغ عن عنوان الطهارة او الحلية في الذهن، بدون الدلالة على الفراغ عن جعل الطهارة الواقعية او الحلية، لوضوح ان دلالتها على الفراغ عن عنوان الطهارة او الحلية في الذهن ليست بنحو الموضوعية، بل بنحو المراتية والفنائية بحيث لا يرى المتكلم والمخاطب الا الفراغ عن الطهارة او الحلية الواقعية.

هذا تمام الكلام في المقام الاول.

واما الكلام في المقام الثاني: فهل يمكن ان يستفاد من قوله عليه السلام: «حتى تعلم انه قدر» في ذيل حديث الطهارة، ومن قوله عليه السلام: «حتى تعرف انه حرام» في ذيل حديث الحلية قاعدة الاستصحاب أو لا؟

والجواب، ان فيه قولين:

وقد اختار المحقق الخراساني رحمته الله (١) القول الاول، بدعوى ان قوله عليه السلام: «حتى تعلم انه قدر» يدل بنفسه على استمرار ما ثبت من الحكم في صدره وهو الطهارة، فانها مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، وقوله عليه السلام: «حتى تعرف انه حرام» ظاهر في انه غاية لاستمرار الطهارة لا لاصل ثبوتها، فكأن الامام عليه السلام قال: «كل شيء طاهر» وطهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، وحيث ان الغاية لهذا الاستمرار العلم بالنجاسة، فلا محالة يكون هذا الاستمرار ظاهريا تعبديا، ومن المعلوم انا لا نعني

بالاستصحاب الا الاستمرار الظاهري الى زمان العلم بالخلاف.
وبكلمة: ان صدر الحديث حيث انه يدل على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، فيكون ذيله غاية لكتبيهما معاً، فإنه كما يدل على استمرار الطهارة الواقعية ظاهراً الى زمان العلم بالنجاسة، كذلك يدل على استمرار الطهارة الظاهرية بعد ثبوتها الى زمان العلم بها، هذا غاية مايمكن ان يقال في وجه ما اختاره عليه السلام ^(١) في تعليقه على رسائل الشيخ عليه السلام من الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية وقاعدة الاستصحاب جميعاً، وكذلك الحال في روايات الحل، فانه عليه السلام قد جمع فيها بين الحلية الواقعية والحلية الظاهرية وقاعدة الاستصحاب، بمعنى أنها تدل بصدرها وذيلها على الجميع.

ويمكن المناقشة فيه من وجوه:

الوجه الاول: إن هذا البيان لو تم فانما يتم فيما اذا كان مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» الطهارة الواقعية، وكذلك مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» وحينئذ فكلمة (حتى) في ذيلها تدل على استمرار الطهارة الواقعية والحلية الواقعية الى زمان العلم بالنجاسة والحرمة، فهنا جعلان ومجعولان ودالان ومدلولان، فالدال على جعل الطهارة والحلية الواقعتين صدر الحديث، والدال على استمرارهما ظاهراً ذيل الحديث، وهذا الاستمرار هو الاستصحاب، اذ لا نقصد به الا استمرار بقاء الحكم السابق الى زمان العلم بالخلاف، وكأن الامام عليه السلام قال: «كل شيء طاهر واقعاً، وطهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، وكل شيء حلال واقعا، وحليته مستمرة الى زمان العلم بالحرمة».

(١) حاشية الآخوند على فرائد الاصول ص ٣١٤.

واما اذا كان المراد من الطهارة والحلية الطهارة والحلية الظاهريتين، فاستمرارهما انما هو باستمرار موضوعهما، وهو عقلي لا انه مجعول بجعل آخر لموضوع آخر، لان الغاية وهي العلم بالنجاسة والحرمة غاية لأصل ثبوت الطهارة والحلية الظاهريتين، باعتبار انها قيد له على اساس ان موضوعها الشيء المشكوك فيه، وعليه فاستمرارها باستمرار موضوعها عقلي، وليس من الاستصحاب في شيء.

وعلى هذا، فان كان المراد من النظافة في قوله ﷺ: «كل شيء نظيف» النظافة الواقعية، فالغاية وهي العلم بالقذارة غاية لاستمرارها لا لأصل ثبوتها وجعلها، لوضوح ان الطهارة الواقعية لا تكون مغياة بالعلم بالنجاسة، وان كان المراد منها الطهارة الظاهرية، فالغاية غاية لأصل ثبوتها، لانها قيد لموضوعها وهو الشيء المقيد بالشك في طهارته ونجاسته في الواقع، وعليه، فيكون استمرارها باستمرار موضوعها الى زمان العلم بالنجاسة عقلياً، وهو ليس من الاستصحاب في شيء، لان الاستصحاب امر مجعول في الشريعة المقدسة بجعل مستقل، وكذلك الحال في قوله ﷺ: «كل شيء حلال» فانه ان كان المراد من الحلية الحلية الواقعية، فالغاية غاية لاستمرارها لا لأصل ثبوتها وجعلها، وان كان المراد منها الحلية الظاهرية، فالغاية غاية لأصل ثبوتها، لانها قيد لموضوعها وهو الشيء المقيد بالشك في حليته وحرمته، واستمرارها انما هو باستمرار موضوعها على اساس الملازمة بين الحكم وموضوعه، وهذه الملازمة حيث انها عقلية، فلا يمكن تطبيق الاستصحاب عليها، هذا اضافة الى ان هذا الاستمرار قطعي، فلاشك فيه حتى يكون مورداً للاستصحاب، ثم ان معنى هذا ليس ان الاستصحاب لا يجري في الحكم الظاهري، اذ لا مانع من جريانه فيه اذا شك في بقاءه في مرحلة الجعل من جهة الشك في النسخ، نعم لا يجري

الاستصحاب فيه في مرحلة الفعلية، لعدم تصور تحقق موضوع الاستصحاب فيه في هذه المرحلة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل يمكن ان يراد من النظافة اعم من النظافة الواقعية والنظافة الظاهرية، ومن الحلية اعم من الحلية الواقعية والحلية الظاهرية؟

والجواب، انه لا يمكن، فان لازم ذلك ان تكون الغاية على الاول غاية لاستمرارها لا لأصل ثبوتها وجعلها، وعلى الثاني تكون الغاية غاية لأصل ثبوتها لا لاستمرارها، ومن الواضح انه لا يمكن الالتزام بذلك، فان الغاية لا تخلو من ان تكون غاية لأصل ثبوت الطهارة او الحلية او غاية لاستمرارها، فلا يمكن ان تكون غاية لكليهما معاً، لان الطهارة او الحلية ان كانت واقعية، فالغاية غاية لاستمرارها ظاهراً الى زمان العلم بالخلاف، ولا يمكن ان تكون غاية لأصل ثبوتها واستمرارها معاً.

ومن هنا عدل عليه السلام عما ذكره في تعليقه على الرسائل للشيخ الانصاري عليه السلام الى ما في الكفاية، وبنى فيها على ان قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» يدل بصدوره على الطهارة الواقعية، وبذيله على قاعدة الاستصحاب، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» فانه بصدوره ظاهر في الحلية الواقعية، وبذيله على قاعدة الاستصحاب.

وبكلمة: ان ما ذكره عليه السلام في الكفاية هو الصحيح، اذ لا يمكن ان يراد من النظافة والحلية في الحديثين المذكورين النظافة والحلية الواقعتين والظاهرتين معاً، لان ذلك لا يمكن ثبوتاً واثباتاً كما مر، واما اذا كان المراد منهما النظافة والحلية الظاهرتين، فلا يدلان على الاستصحاب، لان استمرارهما حينئذ انما هو باستمرار موضوعهما وهو الشك، وهذا الاستمرار لا يمكن ان يكون استصحاباً كما تقدم

آنفا.

نعم، يتصور الشك في الحكم الظاهري تارة من ناحية نسخه، واخرى من ناحية سعته وضيقه في مرحلة الجعل.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من ان الحديثين يدلان بذيلهما على قاعدة الاستصحاب، فلا بد له من الالتزام بانهما يدلان بصدرهما على الطهارة والحلية الواقعتين.

والخلاصة، ان الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية لو سلمنا انه ممكن ثبوتا، وكذلك الجمع بين الحلية الواقعية والحلية الظاهرية، الا ان الدليل في مقام الاثبات قاصر عن الدلالة على الجمع بينهما، نعم لو كان الدليل دالاً عليه في مقام الاثبات، لكانت الغاية غاية لاستمرار الطهارة والحلية الواقعتين، واما بالنسبة الى الطهارة والحلية الظاهريتين، فهي غاية لاصل ثبوتها في الشريعة المقدسة، ولكن ذلك مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، اما اولاً، فلانه لا اطلاق لصدر الحديث لكي يشمل باطلاقة كلا الحكمين معاً، وثانياً انا لو سلمنا ظهور الصدر في الاطلاق، الا ان هذا الظهور مصادم مع ظهور الذيل، وهو ظهوره في ان الغاية في المقام لا تخلو من ان تكون غاية لثبوت الطهارة والحلية، او غاية لاستمرارهما، فلا يمكن ان تكون غاية لهما معاً، وهذا الظهور حيث انه ظهور القيد فيتقدم على ظهور المقيد وهو ظهور صدر الحديث، على اساس ان ظهور القرينة يتقدم على ظهور ذي القرينة.

والخلاصة، ان هذه الغاية لا تخلو من ان تكون غاية لاستمرار الطهارة ظاهراً او غاية لاصل ثبوتها وجعلها في الشريعة المقدسة، ولا يمكن ان تكون غاية لكلا الامرين معاً، ولهذا عدل رحمته الله عما في تعليقه على رسائل الشيخ رحمته الله الى ما في الكفاية، وقد اختار فيها ان قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» متكفل بصدوره

جعل الطهارة الواقعية، وبذيله الاستصحاب، وكذلك قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان الاستصحاب المستفاد من ذيله لا يمكن ان يكون بالنسبة الى كلا الحكمين معا هما الحكم الظاهري والحكم الواقعي، ضرورة انه لا ينسجم مع الحكم الظاهري، لان استمرار الحكم الظاهري باستمرار موضوعه امر قهري لا يرتبط بالاستصحاب كما مر آنفا.

الوجه الثاني: ان ما ذكره عليه السلام في الكفاية ايضا غير صحيح، لانه مبني على ان يكون المراد في قوله عليه السلام: «كل شيء» الشيء بعنوانه الاول كما هو الظاهر منه عن اطلاقه، واما ارادة الشيء المشكوك فيه، فهو بحاجة الى دليل يدل على تقييده بالشك، فإذا تكون الطهارة المجعولة له طهارة واقعية ولا يمكن ان تكون ظاهرية، وعلى هذا فلا محالة تكون الغاية غاية لاستمرارها، ولا يمكن ان تكون غاية لاصل ثبوتها، ضرورة ان الطهارة الواقعية لا يمكن ان تكون مغياة بالعلم بالقذارة، هذا.

ولكن هذا البيان غير تام، لان الشيء وان كان في نفسه ظاهرا في الشيء بعنوانه الاول، فان تقييده بقيد زائد بحاجة الى دليل، ولكن الدليل على هذا التقييد في المقام موجود، وهو ظهور الغاية في انها غاية لأصل ثبوت الطهارة، بمعنى انها قيد للشيء الذي هو موضوع للطهارة، فإذا يكون المراد من الشيء في الحديث الشيء المشكوك في طهارته ونجاسته، ومن الطبيعي ان ظهور القيد مقدم على ظهور القيد وهو المطلق والخاص على العام والغاية على ذيلها، كل ذلك على اساس تقدم ظهور القرينة على ظهور ذيلها، فانه من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، واما ظهور الغاية في انها قيد للشيء في الحديث فهو واضح، فان الضمير في قوله عليه السلام: «حتى تعلم انه قدر» يرجع الى الشيء، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف انه

حرام» فان الغاية فيه ظاهرة في انها قيد للشيء، على اساس ان الضمير في قوله عليه السلام: «انه» يرجع الى الشيء، فإذا يكون المراد من الشيء المشكوك في حليته وحرمة في الواقع.

ودعوى: ان العلم في قوله عليه السلام: «حتى تعلم» طريق الى الواقع، وليس بغاية. مدفوعة: اما اولاً: فلان لازم ان الحديث لا يدل بذيله على قاعدة الاستصحاب هو ان مفاده الطهارة الظاهرية فحسب، اذ لو كان صدره دالاً على الطهارة الواقعية، لكان ذيله ظاهراً في قاعدة الاستصحاب. وثانياً: ان هذا الحمل خلاف الظاهر، لان الظاهر منه هو ان العلم غاية وقيد للشيء.

وثالثاً: ان لازم ذلك هو تقييد الطهارة الواقعية بعدم القذارة الواقعية وهذا لغو، لانه من تقييد احد الضدين بعدم الضد الآخر، نظير ان يقال: ان السيارة متحركة مادامت لم تسكن، وساكنة مادامت لم تتحرك وهكذا، فان هذا التقييد لغو وجزاف، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، بان يقول: ان هذا الشيء طاهر واقعا اذا لم يكن قذراً وبالعكس، ومن هنا قلنا: ان قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» ظاهر في ان المجعول فيه الطهارة الظاهرية، بقرينة ظهور الغاية في انها غاية لاصل ثبوت الطهارة للشيء المشكوك فيه، باعتبار انها قيد له لا انها غاية لاستمرارها بعد الفراغ عن ثبوتها، لان كل قضية ظاهرة في ثبوت المحمول للموضوع لا في استمراره له بعد ثبوته، لانه بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة على ذلك في كلا الحديثين في المقام.

والخلاصة، انه لاشبهة في ان قوله عليه السلام: «حتى تعلم انه قدر» ظاهر في ان العلم صفة للشيء، بقرينة رجوع الضمير في قوله عليه السلام: «انه» يرجع الى الشيء، فإذا لا محالة

يكون المجعول في كلا الحديثين الطهارة والحلية الظاهريتين، لان ثبوت كل منهما يكون مغيباً بالعلم، واما استمراره باستمرار موضوعه، فهو عقلي وليس بالجعل.

الوجه الثالث: ان كلمة (حتى) لاتدل على الاستمرار، بمعنى ان مفادها ليس انشاء استمرار مدلول صدر الحديث، بل مفادها الانتهاء ككلمة (الى) وتدل على ان ما بعدها غاية لما قبلها، وهو مدلول الصدر، واستمراره الى الغاية عقلي، على اساس استمرار الحكم باستمرار موضوعه، وهو الشك الى ان تحقق الغاية وهي العلم بالقذارة في المقام.

ودعوى: ان كلمة (حتى) وان كانت لاتدل على الاستمرار، الا ان اطلاق المعني يدل عليه، فإذاً يكون الاستمرار ثابتاً بالتعبد الظاهري، وهذا هو الاستصحاب، والمستصحب هو الحكم الثابت في صدر الحديث.

مدفوعة: اما اولاً: فلان الاستمرار حينئذ يكون مدلول الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة لامدلول دليل الاستصحاب، ومحل الكلام انما هو في ثبوت هذا الاستمرار بالاستصحاب.

وثانياً: ان مدلول الاطلاق ليس هو استمرار الحكم الثابت في صدر الحديث، بل مدلوله عدم تقييد الحكم بالزمان الاول، ولازم ذلك هو استمراره عقلاً باستمرار موضوعه، ولا يرتبط بالاستصحاب في شيء، لان الاستصحاب بقاء الحكم واستمراره بجعل مستقل.

هذا اضافة الى اننا لو سلمنا ان كلمة (حتى) تدل على الاستمرار، الا انها لاتدل على الاستمرار بالمعنى الاسمي الذي هو مفاد الاستصحاب، لان معناها حرفي، وهو الاستمرار النسبي القائم ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيه في الذهن او الخارج، على اساس ان المعنى الحرفي معنى نسبي متقوم بشخص وجود طرفيه،

لأنهما من المقومات الذاتية له كالجنس والفصل والنوع، وعلى هذا، فكلية (حتى) لا يمكن أن تكون قيداً للاستمرار، لأنها مندكة في شخص طرفيها، ولهذا لا تكون ملحوظة مستقلة، فإذا لا تصلح أن تدل على استمرار حكم الصدر إلى زمان تحقق الغاية، فإن لازم ذلك أن تكون الغاية قيداً لمفاد (حتى) وهو الاستمرار، ومن الواضح أنها لا يمكن أن تكون قيداً له، إلا أن يكون الاستمرار معنى اسمياً وملحوظاً مستقلاً، فعندئذ ترجع الغاية إليه، نعم لو كان الحديث هكذا: «كل شيء نظيف ونظافته مستمرة إلى زمان العلم بالقذارة» كانت الغاية قيداً لهذا الاستمرار وترجع إليه، لأنه معنى اسمي مستقل بالذات، ومفاد (حتى) معنى حرفي، ولا يمكن أن ترجع الغاية إليه، بل ترجع إلى أحد طرفيه وهو الطهارة لا إلى نفس الاستمرار، لأنه نسبة بينها وبين الغاية ومتقومة بوجوديهما ولا وجود لها إلا بوجودهما، ولهذا لا يمكن تقييدها بدون تقييد طرفيها أو أحدهما، فإذا كانت الغاية قيداً لثبوت الطهارة أو الحلية، فاستمرارها باستمرار موضوعها، وهو أمر قهري عقلي لا شرعي.

إلى هنا قد تبين بطلان مجموعة من محتملات روايات الباب:

المحتمل الأول: أنه لا يمكن أن يكون المجعول فيها الحكم الواقعي والظاهري معاً، لأن ذلك لو سلمنا أنه ممكن ثبوتاً إلا أنه لا يمكن ذلك إثباتاً، لأنه خلاف ظاهر هذه الروايات وهي روايات الطهارة والحلية، وحيث أن الظاهر منها عرفاً كون المجعول فيها حكماً واحداً وهو الحكم الظاهري، لظهور تلك الروايات في أن الغاية قيد للشيء المأخوذ في لسانها.

المحتمل الثاني: أنه لا يمكن أن يكون مفاد هذه الروايات أموراً ثلاثة ثبوتاً

وأثباتاً:

١- الحكم الواقعي. ٢- الحكم الظاهري. ٣- قاعدة الاستصحاب.

المحتمل الثالث: انه لا يمكن ثبوتها واثباتا ان يكون صدرها متكفلا للحكم الظاهري وذيلها قاعدة الاستصحاب.

المحتمل الرابع: انه لا يمكن ان يكون صدرها متكفلا للحكم الواقعي وذيلها قاعدة الاستصحاب، فان ذلك وان كان ممكنا ثبوتها الا انه لا يمكن اثباتا. بقي هنا احتمالان:

الاول: ان يكون مفاد هذه الروايات قاعدة الاستصحاب فقط.

الثاني: ان يكون مفادها الحكم الواقعي فحسب، هذا.

ولكن كلا الاحتمالين خاطيء، ولا واقع موضوعي له.

اما المحتمل الاول، فلأن ارادة قاعدة الاستصحاب من قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» تبني على ان يكون مفاده استمرار النظافة بعد الفراغ عن اصل ثبوتها، ولكن لا يمكن حمل قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» على ذلك، ضرورة انه كسائر القضايا ظاهر في ثبوت المحمول للموضوع لا في استمراره بعد الفراغ عن اصل ثبوته، فانه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتها واثباتا، ولا عناية في المقام لا في الداخل ولا من الخارج، ولهذا لا يمكن ان يكون مفاد هذه الروايات قاعدة الاستصحاب.

واما المحتمل الثاني، فلأن ارادة الحكم الواقعي من هذه الروايات تركز على مقدمتين:

المقدمة الاولى: ان يكون المراد من العلم المأخوذ في ذيل هذه الروايات العلم الطريقي الصرف بدون أي دخل له في الحكم.

وان شئت قلت: انه ليس بغاية في المقام، وانما هو مأخوذ بنحو الطريقة والمعرفية الصرفة، على اساس ان الحكم الواقعي لا يمكن ان يكون مغيبا بالعلم،

لانه ثابت في الواقع كان هناك علم به ام لا.

والدليل على هذه المقدمة هو ان الشيء المأخوذ في لسان هذه الروايات ظاهر في الشيء بعنوانه الاول، ومن الطبيعي ان الحكم المجعول واقعي، وعلى هذا، فظهور المصدر في ذلك قرينة على ان المراد من العلم المأخوذ في ذيلها العلم الطريقي الصرف، هذا.

ولكن لا يمكن الأخذ بهذه المقدمة، وذلك لانه لاشبهة في ظهور العلم المأخوذ في ذيلها في غائيته للحكم المجعول في تلك الروايات، وتدل على ذلك ايضا كلمة (حتى)، فان هذه الكلمة ناصة في انه غاية لا طريق، فإذا حمّله على الطريقية والمعرفية المحضة بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك، والخلاصة ان العلم وان كان في نفسه ظاهرا في الطريقية، الا انه في هذه الروايات ظاهر في انه قيد للحكم وغاية له، وعلى هذا، فتقع المعارضة بين ظهور الشيء في صدر هذه الروايات في الشيء بعنوانه الاول، وظهور ذيلها في ان العلم غاية للحكم المجعول له، ولكن لا بد من تقديم ظهور القيد على ظهور المقيّد من باب تقديم ظهور القرينة على ظهور ذيها، وهذا من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، فإذا لا تكون المعارضة بينهما مستقرة.

والخلاصة، انه لاشبهة في ظهور هذه الروايات في ان العلم غاية لأصل ثبوت الحكم للشيء، وحيث ان هذا الحكم لا يمكن ان يكون حكما واقعيًا، لان الحكم الواقعي لا يمكن ان يكون مغيبًا بالعلم، فلا محالة يكون حكما ظاهريًا، فاذا كان حكما ظاهريًا، فالمراد من الشيء المشكوك حكمه في الواقع، وعلى هذا، فالمجعول في هذه الروايات الطهارة والحلية الظاهريتين، لان الأولى مغياة بالعلم بالقذارة، والثانية مغياة بالعلم بالحرمة.

المقدمة الثانية: ان العلم مأخوذ في موضوع النجاسة كما يظهر من صاحب
الحدائق رحمته الله.

وغير خفي، ان هذه المقدمة خاطئة جداً، ولا واقع موضوعي لها، وذلك لانه
ان اراد رحمته الله بذلك ان النجاسة المجعولة في الشريعة المقدسة انما هي مجعولة للبول
المعلوم والدم المعلوم وهكذا، فيرد عليه انه خلاف نص الروايات التي تدل على ان
النجس هو البول الواقعي والدم الواقعي وهكذا. لا البول والدم المعلومين في
الخارج.

وان اراد رحمته الله بذلك ان العلم بالنجاسة مأخوذ في موضوع نفسها في مرحلة
الجعل.

فيرد عليه: انه مستحيل، بدهة انه لا يمكن اخذ العلم بالنجاسة في مرحلة
الجعل في موضوع نفسها في هذه المرحلة، لاستلزامه الدور وتوقف الشيء على
نفسه.

وان اراد رحمته الله ان العلم بالنجاسة في مرحلة الجعل مأخوذ في موضوع نفسها في
مرحلة المجعول. فيرد عليه ان هذا وان كان ممكناً ثبوتاً الا انه لا دليل عليه في مقام
الاثبات.

فالنتيجة: ان ما ذكره صاحب الحدائق رحمته الله لا يرجع الى معنى محصل.

إلى هنا قد تبين: ان الصحيح من محتملات هذه الروايات المحتمل الاول،
وهو ان المجعول فيها قاعدة الطهارة وقاعدة الحلية دون سائر المحتملات، لما مر من
انها ظاهرة في ان الغاية فيها غاية لاصل ثبوت الطهارة والحلية، فإذا لا يمكن
الاستدلال بهذه الروايات على قاعدة الاستصحاب، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان عمدة الدليل على حجية قاعدة الاستصحاب،
الصحيحة الاولى والثانية لزرارة، فانها تدلان على حجته كقاعدة عامة كما تقدم.
فالنتيجة في نهاية المطاف: انه لاشبهة في حجية الاستصحاب كقاعدة عامة في
جميع ابواب الفقه، هذا تمام كلامنا حول الروايات التي استدل بها على حجية
الاستصحاب، والنظر الى مدلولها سعة وضيقا، وكيفية دلالتها وتمييز صحيحها عن
سقيمها، وما يدل عليها وما لا يدل عليها، ومعالجة الاشكالات الواردة عليها.

أركان الاستصحاب

اما الكلام في الجهة الرابعة، فيقع في اركان الاستصحاب ومقوماته الذاتية وهي ثلاثة:

الركن الاول: اليقين بالحدوث.

الركن الثاني: الشك في البقاء، وقد يعبر عن هذا الركن بوحدة القضية المتينة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً.

الركن الثالث: ان يكون للحالة السابقة اثر عملي مترتب على بقائها في ظرف الشك.

اما الركن الاول: فلاشبهة في ركنية اليقين بالحدوث للحكم الاستصحابي بمقتضى الروايات التي تنص على ذلك بصيغة: «لا تنقض اليقين بالشك ابدا» تارة، وبصيغة: «لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» تارة اخرى وهكذا، وهذه الروايات بهذه الصيغ الخاصة ناصة في ان اليقين بالحدوث ركن اساسي للاستصحاب وموضوع له.

ثم ان اليقين بالنسبة الى الحالة السابقة وان كان طريقاً اليها، الا انه بالنسبة الى الحكم الاستصحابي موضوع، وعلى هذا فلا يمكن فعلية الاستصحاب الا بفعلية اليقين بالحالة السابقة مع فرض تحقق سائر اركانه، ولهذا لا يكفي في جريان الاستصحاب مجرد وجود الحالة السابقة في الواقع بدون تعلق اليقين بها.

فالتيجة: ان مقتضى ظاهر الصحيحة الاولى لزرارة والصحيحة الثانية له ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب، هذا.

وقد يناقش في هذا الركن من زاويتين:

الزاوية الاولى: ان مقتضى التعليل الوارد في صحيحة عبد الله بن سنان المقدمة وهو قوله عليه السلام: «لأنك أعرته اياه وهو طاهر» ركنية المتيقن دون اليقين، والا لكان الامام عليه السلام يقول: «لأنك اعرته اياه وكنت على يقين من طهارته» وحيث ان الصحيحة مسوقة بالصيغة الاولى دون الثانية، فتدل على ركنية المتيقن دون اليقين، هذا.

وقد اجيب عن ذلك: بان التعليل وحده لا يدل على الاستصحاب، لان الامام عليه السلام بعد ما اجاب بجواز الصلاة في الثوب المعار قبل غسله، علل بقوله: «لأنك أعرته اياه وهو طاهر»، وهذا التعليل مقدمة للاستصحاب، باعتبار انه يتضمن بيان الحالة السابقة بدون الدلالة على الاستصحاب، فان الدليل عليه هو قوله عليه السلام: «ولم تستيقن انه نجسه» يعني انك شك في بقاء طهارته، فالمجموع حينئذ يدل على انه لا يجوز للمكلف رفع اليد عن الحالة السابقة ما لم تستيقن على خلافها. وعلى هذا، فضم قوله عليه السلام: «ما لم تستيقن أنه نجسه» الى التعليل، يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على ان المعير حينما اعار ثوبه كان على يقين من طهارته، هذا.

و قد نوقش في هذا الجواب: إنَّ المجموع لا يدل على ذلك، على اساس ان كلا منهما لا يدل على ان المعير كان على يقين من طهارته، غاية الامر ان التعليل يدل على ان الثوب كان طاهرا، اما ان المعير كان متيقنا بطهارته، او ان طهارته ثابتة عنده بالبينة، فالتعليل لا يدل على الاول ولا على الثاني، فانه مجمل من هذه الناحية، فإذا لم يثبت كون المعير كان على يقين من طهارة ثوبه الذي اعاره.

فالتيجة: ان قوله عليه السلام: «ولم تستيقن انه نجسه» ينسجم مع كلا الفرضين، ولا

ظهور له في الفرض الاول، لانه يدل بالدلالة الالتزامية على ان الثوب الذي اعاره كان طاهراً، اما ان طهارته ثابتة باليقين الجزمي عنده او ثابتة بالبينه او خبر الثقة، فلا قرينة على الاول ولا على الثاني، فيكون مجملاً.

وقد يقال، ان التعليل تعبير عرفي عن ان المعير كان على يقين من طهارة ثوبه الذي اعاره، وكناية عن ذلك.

والجواب، انه ليس تعبيراً عرفياً اعتيادياً لدى العرف والعقلاء عن ذلك وان كان محتملاً، الا ان الظهور فيه فلا، وعلى هذا فالتعليل في صحيحة عبد الله بن سنان ظاهر في ركنية المتيقن دون اليقين، ولكن هل يصلح هذا التعليل ان يعارض صحيحتي زرارة، فان مقتضاهما ركنية اليقين بالحدوث، ومقتضى التعليل في هذه الصحيحة ركنية المتيقن.

وعلى هذا، فان قلنا بان التعليل مجمل من هذه الناحية، فلا معارض للصحيحتين، وان قلنا بان التعليل في الصحيحة ظاهر في ركنية المتيقن دون اليقين، فهل يصلح ان يعارض ظهور الصحيحتين في ركنية اليقين دون المتيقن.

والجواب، انه لا يصلح لذلك، لان التعليل على تقدير ظهوره فيه فلا يقاوم ظهورهما في ركنية اليقين، لانه اقوى واطهر من ظهوره في ركنية المتيقن، فإذاً لا بد من تقديمهما على الصحيحة من باب تقديم الاظهر على الظاهر.

هذا اضافة الى ان المتفاهم العرفي من قوله عليه السلام: «لأنك اعرتة اياه وهو طاهر» بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو ان المعير كان على يقين من طهارة ثوبه، ولا سيما بضميمة قوله عليه السلام: «ولم تستيقن انه نجسه» فانه شاهد عرفاً في انه كان متيقناً بطهارة ثوبه حينما اعاره اياه ولم تستيقن انه نجسه، غاية الامر احتمال ان يكون المراد من اليقين، اليقين التعبدى كالبينه او نحوها لا اليقين الوجداني الواقعي، وهذا

الاحتمال بعيد.

إلى هنا قد تبين ان التعليل في الصحيحة لا يصلح ان يعارض ظهور الصحيحتين في ركنية اليقين.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان ظهور التعليل في الصحيحة يصلح ان يكون معارضا لظهور الصحيحتين، الا ان هذه الصحيحة معارضة في نفسها بصحيحة اخرى لعبد الله بن سنان، وتسقط من جهة هذه المعارضة، فإذا لا معارض للصحيح المتقدمة.

الزاوية الثانية: ان اليقين بالحدوث لو كان ركنا للاستصحاب ومقوما له، فلا محالة يدور الاستصحاب مداره وجوداً وعدمًا.

وعلى هذا، فلا يجري الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة، كاخبار الثقة ونحوها، باعتبار انه لا يقين بثبوت الحكم الواقعي في مواردنا، لانها لا تفيد اليقين بالواقع، واما الحكم الآخر وهو الحكم الظاهري، فمضافا الى ان الاستصحاب لا يجري فيه كما سوف نشير اليه انه غير مجعول في مواردنا، لان معنى حجيتها ليس جعل الحكم الظاهري المائل للحكم الواقعي على تقدير المطابقة، والمخالف على تقدير عدم المطابقة، وقد ذكرنا في محله انه لا جعل ولا مجعول في باب الامارات، وانما هو امضاء من الشارع للسيرة العقلائية الجارية على العمل باخبار الثقة، وهذا الامضاء منشأ لانتزاع الحجية لها شرعا، وهي بمعنى المنجزية والمعدرية يعني القاطع للعدر، ونتيجة ذلك انه اذا قام خبر الثقة على نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس، وبعد زوال تغيره بنفسه لا محالة يشك في بقاء نجاسته، فلا يمكن جريان الاستصحاب، لعدم اليقين بالحالة السابقة، وكذلك الحال اذا قامت البيئة على نجاسة شيء، ثم شك في بقاء نجاسته بسبب او آخر، فلا يمكن جريان

الاستصحاب، لعدم اليقين بالحالة السابقة، هذا.

ولكن لا يمكن الاخذ بهذه النتيجة، اذ لاشبهة في جريان الاستصحاب في موارد الامارات في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً عند المشهور، وفي الشبهات الموضوعية فقط عندنا.

وقد اجيب عن هذه المناقشة بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله ^(١)، وما ذكره يرجع الى جوابين:

الاول: ان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب، ولا الحدوث في نفسه وبوجوده الواقعي، فان ماهو ركن ومقوم له هو الشك في البقاء، وحيث ان الشك في البقاء لا يتصور الا في فرض الحدوث، فإذا لا محالة تكون ركنية الشك في البقاء انما هي على تقدير الحدوث، فاذا شك المكلف في بقاء شيء على تقدير الحدوث، فيجري فيه الاستصحاب، ومقتضاه التعبد ببقائه على تقدير حدوثه في الواقع، وبذلك يمكن دفع الاشكال عن جريان الاستصحاب في موارد الامارات، فاذا قام خبر الثقة على حرمة وطهي الحائض، وحيث اذا رأت المرأة الدم في ايام عادتھا الوقتية او بصفة الحيض لم يجز وطؤها، واما اذا انقطع الدم عنها وقبل ان تغتسل، وشك في بقاء حرمة وطئها، فلا مانع من استصحاب بقائها على تقدير ثبوتها، ومرد هذا الى اثبات الملازمة بين الحدوث والبقاء تعبداً، اذ التعبد ببقاء شيء على تقدير حدوثه يرجع الى ثبوت الملازمة بينهما تعبداً بنحو القضية الشرطية، وعلى هذا، فالدليل على احد طرفي القضية هو الدليل على الطرف الآخر، واما الدليل على الملازمة، فانما هو دليل الاستصحاب.

الثاني: ان المراد من اليقين الذي هو من اركان الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى، وهو الامارات المعتبرة شرعا، بتقريب ان اليقين المأخوذ في لسان روايات الاستصحاب يقين طريقي لاموضوعي.

وان شئت قلت: ان اليقين المأخوذ في لسانها مأخوذ بنحو الطريقية والكاشفية المحضة لا بنحو الموضوعية، وحيث ان الامارات المعتبرة شرعا كاخبار الثقة ونحوها تقوم مقام اليقين الطريقي بمقتضى ادلة حجيتها، لان مفادها توسعة دائرة اليقين، وجعله اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى، فإذا لا محالة يكون المراد من اليقين في روايات الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى، ولهذا تشمل موارد الامارات المعتبرة شرعا.

فالتيجة، ان اليقين بالحدوث الذي هو ركن للاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى، وبذلك يفترق هذا الجواب عن الجواب الاول، هذا.

وقد اورد السيد الاستاذ رحمته الله (١) على الجواب الاول بان الملازمة بين الحدوث والبقاء التي ادعاها رحمته الله فان اراد بها الملازمة الواقعية، بمعنى ان مفاد الاستصحاب هو الاخبار عن الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، فيرد عليه:

أولاً: ان هذه الملازمة غير ثابتة بين حدوث الاشياء وبقائها لا وجدانا ولا ظنا.

اما الاول، فهو واضح. واما الثاني، فلأن بقاء الاشياء بعد حدوثها ليس على وتيرة واحدة، لان الشيء قد يبقى بعد حدوثه آناً ما، وقد يبقى بعده ساعة او اقل او اكثر وهكذا، ومن الواضح ان هذا الاختلاف يكشف جزماً عن عدم ثبوت الملازمة

الواقعية بين الحدوث والبقاء، ولا فرق في ذلك بين الاشياء التكوينية والاشياء التشريعية من هذه الناحية.

نعم، ان الاشياء التشريعية بعد جعلها تبقى بقاء ملاكاتها ومبادئها وموضوعاتها لا من اجل الملازمة، ومن هنا اذا شك في بقاء حكم بعد حدوثه، فلا يمكن ان يحكم ببقائه من جهة الملازمة، وانما يحكم به من جهة التعبد الاستصحابي. **فالتيجة**، ان ثبوت الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، خلاف الضرورة والوجدان.

وثانيا: ان لازم ذلك ان يكون دليل الاستصحاب دليلا اجتهاديا ويكون مفاده الاخبار عن ثبوت الملازمة بين الحدوث والبقاء، وبعد ثبوت هذه الملازمة، فاذا دلت الامارة كاخبار الثقة على حدوث شيء بالمطابقة دلت على بقاءه بالالتزام، لان الدليل على الملزوم دليل على اللازم وبالعكس، والدليل على احد المتلازمين دليل على الملازم الاخر.

الى هنا قد تبين ان هذه الملازمة لا يمكن ان تكون واقعية، والا لزم ان يكون الاستصحاب دليلا اجتهاديا لا اصلا عمليا، وهو كما ترى.

وان اراد عليه السلام بها الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، ونقصد بها الملازمة بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء.

فيرد عليه: انه لا يمكن الالتزام بذلك في موارد العلم الاجمالي، فان اطرافه قد تنجزت به، وحينئذ فاذا انحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالنسبة الى بعض الاطراف، وشك بدوي بالنسبة الى بعضها الاخر، فلازم ذلك بقاء تنجز الاطراف، على اساس الملازمة بين تنجزها حدوثا وتنجزها بقاء، مع انه لاشبهة في ارتفاع تنجزها بقاء بارتفاع العلم الاجمالي، لاستحالة بقاء المعلول مع ارتفاع علته، ولا اظن

ان يلتزم بذلك احد حتى هو عليه السلام، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام، وحاصل هذا التعليق: ان من المعلوم قطعاً ان صاحب الكفاية عليه السلام لم يرد من الملازمة، الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، لانها خلاف الضرورة والوجدان، مضافاً الى ان مفاد الاستصحاب ليس اثبات الملازمة الواقعية، وعلى هذا، فمراده عليه السلام من الملازمة بين الحدوث والبقاء احد تفسيرين، الاول تفسيرها بالملازمة الظاهرية بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، واما ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من انتقاض ذلك بموارد العلم الاجمالي، فلا يتم ذلك، لان دليل الاستصحاب انما يدل على تنجز البقاء على تقدير تنجز الحدوث اذا كان الدليل المنجز للحدوث باقياً وغير زائل، كما هو الحال في موارد الامارات، فانها تدل على تنجز الاحكام الشرعية في حال حدوثها، ولا تدل على تنجزها عند الشك في بقائها، والدادل على ذلك هو دليل الاستصحاب، فان مفاده تنجز بقائها عند الشك فيه على تقدير تنجز حدوثها، واما اذا لم يبق المنجز للحدوث، كما اذا نسخ او ظهر بطلانه، فلا يجري استصحاب بقائه لاثبات تنجزه في الزمن الثاني.

واما في موارد العلم الاجمالي، فحيث ان العلم الاجمالي قد انحل وزال، فلا يبقى المنجز لاطرافه في ظرف الحدوث، ولهذا لا يجري استصحاب بقاء تنجزها بعد الانحلال.

والخلاصة، ان تنجز اطراف العلم الاجمالي مستند اليه على كلا القولين في المسألة، هما القول بالاعتضاء والقول بالعلية، غاية الامر ان تنجزها على القول بالاعتضاء يستند اليه بالواسطة في نهاية المطاف، وعلى القول بالعلية مستند اليه مباشرة، واما اذا انحل العلم الاجمالي، فقد ارتفع تنجزها بارتفاع علته، واما تنجزها

مرة اخرى، فهو بحاجة الى دليل كالاستصحاب ونحوه، ولا دليل عليه.
وبكلمة، ان الامارة تدل على تنجز الشيء حدوثا، ولا تدل على تنجزه بقاء،
مثلا ما دل على نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس وتنجز نجاسته لا يدل على
تنجزها عند الشك في بقائها بعد زوال التغير عنه بنفسه، ولكن لا مانع من
استصحاب بقائها، لاثبات تنجزها في هذه المرحلة وهي مرحلة البقاء.
وعلى هذا، ففي المثال المذكور مقتضى الاستصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير
بعد زوال تغيره بنفسه، لان ما دل على نجاسته اذا تغير باحد اوصاف النجس، فلا
يدل على بقاء نجاسته بعد زوال تغيره بنفسه بالالتزام، ضرورة انه غير ناظر الى
هذه الحالة اصلا.

إلى هنا قد تبين: انه لا مانع من الالتزام بثبوت هذه الملازمة الظاهرية في
نفسها، ولا يرد عليه ما اورده السيد الاستاذ عليه السلام من النقض، الا انه لا يمكن الالتزام
بها في مقام الاثبات بالنظر الى روايات الاستصحاب، لان مفادها هو التعبد بالبقاء،
اي بقاء اليقين تنزيلا وعملا، فإذا لابد من التصرف في اليقين وتوسعة دائرته بارادة
الاعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى، وسوف ياتي الكلام فيه، وليس مفادها
التعبد بتنجز بقاءه على تقدير تنجزه حدوثا، ضرورة انه لا يمكن حمل الروايات
على ذلك.

الثاني: ان يكون مراده عليه السلام من الملازمة الملازمة بين حدوث شيء واقعا وبقائه
ظاهرا، وحينئذ فيكون مفاد دليل الاستصحاب ثبوت الملازمة بين حدوث الشيء
واقعا وبقائه ظاهرا، بمعنى انه يدل على التعبد بالبقاء ظاهرا على تقدير حدوثه
واقعا، فإذا لا يرد على هذا التفسير ما اورده السيد الاستاذ عليه السلام من الاشكال والنقض

على التفسير الاول.

والخلاصة، ان مدلول دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء ظاهرا، وترتيب آثاره كذلك على تقدير حدوثه واقعا من دون النظر الى ان حدوثه موضوع للاثر أو لا.

وقد علق بعض المحققين عليه السلام ^(١) على مقالة المحقق الخراساني عليه السلام تعليقا اخر، وهو ان الحدوث الماخوذ في دليل الاستصحاب، فتارة يكون اخذه بملاك ان الشك في البقاء لا يتصور الا مع الحدوث، لا بملاك ان الحدوث ركن للاستصحاب، واخرى بملاك ان مصب التعبد الاستصحابي الشك في البقاء على تقدير الحدوث. اما على الاول، فالشك في البقاء هو الشك في الوجود الثاني للشيء بعد وجوده الاول، لان البقاء وجود ثان للشيء بعد وجوده الاول الذي يمثل الحدوث.

وعلى هذا، فتارة يكون الشك في البقاء وعدم البقاء ملحوظا بشرط لا، اي بشرط عدم احتمال آخر، وهو احتمال عدم البقاء من جهة احتمال عدم الحدوث، واخرى يكون الشك في البقاء وعدمه ملحوظا بشرط شيء، اي بشرط احتمال آخر ايضا، وهو احتمال العدم بعد العدم، اي احتمال عدم البقاء من جهة عدم الحدوث.

فعلى الاول - وهو ما اذا كان الشك في البقاء وعدمه مشروطا بعدم احتمال آخر، وهو الشك في عدم البقاء من جهة الشك في عدم الحدوث - يكون معناه اليقين بالحدوث، لان اليقين به ينفي الاحتمال الثالث، وهو احتمال العدم بعد العدم، واما الحدوث، فبوجوده الواقعي لا ينفي هذا الاحتمال مالم يكن على يقين به، لان اليقين به ينفي الاحتمال المذكور وهو الاحتمال الثالث، ويوجب حصره في احتمال البقاء وعدم البقاء، اي احتمال الوجود بعد الوجود واحتمال العدم بعد الوجود، ومن

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٢١ - ٢٢٤.

الواضح ان حصره في هذين الاحتمالين وعدم احتمال ثالث مساوق لليقين بالحدوث.

وان شئت قلت: ان الشك في بقاء شيء اذا كان محصورا في احتمالين يكون احدهما معلوما اجمالا، هما احتمال بقاءه في الزمن الثاني، واحتمال عدم بقاءه فيه وارتفاعه، ولا يكون لهما احتمال ثالث، وهو احتمال عدم بقاءه من جهة احتمال عدم حدوثه، فانه مساوق لليقين بالحدوث، واليقين به ينفي الاحتمال الثالث ويجعل الاحتمال محصورا فيهما فقط، فاذا تيقن شخص بطهارة ثوبه ثم شك في بقاء طهارته او عدم بقاءها وارتفاعها في الزمن الثاني، فلا يوجد هناك احتمال ثالث وهو احتمال عدم بقاءها من جهة احتمال عدم حدوثها، لفرض انه على يقين بحدوثها.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان احتمال بقاء الحالة السابقة اذا دار امره بين الاحتمالين لا ثالث لهما، فهو ملازم لليقين بالحدوث، وعلى الثاني وهو ان الشك في البقاء وعدمه ملحوظ بشرط احتمال آخر، وهو احتمال عدم بقاءه من جهة احتمال عدم حدوثه، فلا يكون اليقين بالحدوث ركنا، اذ لا يقين فيه، بل مجرد احتمال حدوث الحالة السابقة، وفي هذا الفرض لا يمكن جريان استصحاب بقاء الحالة السابقة، ضرورة انه مع الشك في حدوثها، فلا يمكن جريان استصحاب بقاءها الا تقديرا، وهو لا يكفي في جريانه، لان ظاهر روايات الاستصحاب، وهو الشك في بقاء الحالة السابقة حقيقة لاتنزila وتقديرا.

وان شئت قلت: ان لازم ذلك هو جريان الاستصحاب بمجرد احتمال حدوث الحالة السابقة وهو كما ترى، ولا يلتزم به حتى هو عليه السلام، لان ذلك خلاف صريح الروايات الدالة على الاستصحاب، حيث انها ناصة في ان المعبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء الظاهر في البقاء الفعلي لا التقديري وبنحو القضية

الشرطية، لانه ليس بقاء، ومن هنا يظهر حال الاحتمال الثاني ايضا، وهو ان يكون مصب التعبد الاستصحابي الشك في البقاء على تقدير الحدوث.

وجه الظهور هو ان مرجع هذا الاحتمال الى ان مصب التعبد الاستصحابي الملازمة بين الحدوث والبقاء، وحيث ان الملازمة غير مجعولة، وانما المجعول هو منشأ انتزاعها وهو التعبد بالبقاء مشروطا بالحدوث، فإذا يرد عليه نفس الاشكال الذي يرد على الاحتمال الاول، وهو جريان الاستصحاب بمجرد احتمال الحدوث، ولازم هذا انكار ركنية اليقين بالحدوث، وكذلك ركنية الشك في البقاء فعلا، لان روايات الاستصحاب ظاهرة في ركنية اليقين بالحدوث، والشك في البقاء الفعلي لا التعليقي وبنحو القضية الشرطية.

فالتنتيجة: ان الاحتمال الثاني يرجع الى الاحتمال الاول، فلا فرق بينهما في المعنى، وانما الفرق بينهما في صيغة التعبير، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال: ان الكلام تارة يقع في جريان الاستصحاب عند الشك في بقاء شيء على تقدير الحدوث ثبوتا، واخرى يقع في جريانه فيه اثباتا وبالنظر الى روايات الباب.

اما الكلام في الفرض الاول: فلا مانع من جريان استصحاب بقاء شيء على تقدير حدوثه ثبوتا ولامحذور فيه، لان مفاده التعبد بالبقاء وتنجزه في هذه المرحلة على تقدير تنجز حدوثه كما في موارد الامارات، فما ذكره فليس من ان الاستصحاب لا يجري بمجرد احتمال حدوث الحالة السابقة، فلا يمكن المساعدة عليه، لانه ان اراد بذلك عدم جريانه في مقام الثبوت، فهو غير تام، اذ لا مانع منه في هذا المقام ولا محذور فيه، وان اراد به عدم جريانه اثباتا، فهو انما يتم اذا لم يكن الاحتمال المذكور حجة، واما اذا كان حجة كما في موارد الامارات، فلا مانع من جريانه.

وبكلمة واضحة: ان جريان الاستصحاب في موارد الامارات الشرعية كاخبار الثقة ونحوها ليس من جهة اليقين بالحالة السابقة، اذ لا يقين بها في موارد، واما اليقين التعبدى، فالمفروض انها ليست بيقين تعبدى، لان معنى حجيتها المنجزية والمعدنية لا العلم التعبدى، فإذا جريان الاستصحاب فيها يتصور على احد نحويين:

النحو الاول: ان يكون مورد التعبد الاستصحابى الشك في البقاء معلقا على الحدوث، بان يقول: ان كان الشيء الفلانى حادثا، فهو باق، فيكون بقاءه مشروطا بحدوثه، فحدوثه شرط للتعبد الاستصحابى في القضية الشرطية، ويكون من قبيل قيد الوجوب الذي لا يسري اليه الوجوب لا من قبيل قيد الواجب الذي يسري اليه الوجوب، اي الى تقيده به كطهارة البدن واللباس والطهارة من الحدث والقيام ونحوها، فانها قيد للصلاة والوجوب متعلق بها مقيدة بهذه القيود والشرائط، والحدوث في المقام ليس مورداً للتعبد الاستصحابى، بل هو شرط له.

النحو الثانى: ان يكون مورد التعبد الاستصحابى الملازمة بين الحدوث والبقاء، وحيث ان هذه الملازمة غير مجعولة على مسلكه عليه السلام، فإذا لا محالة يكون المجعول ما هو منشأ انتزاعها، وهو التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، فإذا يرجع هذا الاحتمال الى الاحتمال الاول، وهو ان التعبد بالبقاء معلق على الحدوث، بمعنى ان الحالة السابقة ان كانت حادثة فهي باقية، والا فلا، هذا.

وغير خفى، ان جواب صاحب الكفاية عن شبهة جريان الاستصحاب في موارد الامارات ظاهر في النحو الاول، بل ناص فيه دون النحو الثانى، فانه لازم للاول لا انه فرض مستقل، لان مفاد الاستصحاب بالمطابقة التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، وبالاتزام الملازمة بينهما، كما هو الحال في القضية الشرطية، فان

مفادها بالمطابقة ثبوت الجزاء على تقدير تحقق الشرط، وبالالتزام الملازمة بينهما، لان ما دل على ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط بالمطابقة، يدل على ثبوت الملازمة بينهما بالتزام، فإذا ليس دلالة دليل الاستصحاب على التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث في مقابل دلالة على الملازمة، لانها لازمة لدلالته على التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، فإذا لاوجه لجعل الاحتمال الثاني في مقابل الاحتمال الاول.

وان شئت قلت: انه من غير المحتمل ان يكون مدلول دليل الاستصحاب ثبوت الملازمة بين الحدوث والبقاء ابتداء، ضرورة ان الركن الاساسي للاستصحاب الشك في البقاء، فإذا لا محالة يكون مورد التعبد الاستصحابي الشك في البقاء اما فعلا وتنجيذا كما اذا كان حدوث الحالة السابقة متيقنا، او تعليقا كما اذا كان حدوثها محتملا كما في موارد الامارات المعتبرة شرعا.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره صاحب الكفاية من الجواب عن شبهة جريان الاستصحاب في موارد الامارات ممكن ثبوتا، ولا مانع من الالتزام به كذلك.

واما الكلام في الفرض الثاني: وهو مقام الاثبات والنظر الى روايات الاستصحاب، فلا شبهة في ان ظاهر هذه الروايات ركنية اليقين بالحدوث، فان كلمة (يقين) ظاهرة في اليقين الوجداني، اذ اليقين التعبدي ليس يقين حقيقة، ولا شبهة في ان قوله ﷺ: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ظاهر في ان اليقين بالحالة السابقة هو اليقين الوجداني، وكذلك الشك في بقائها، وارادة الاعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة لا في نفس الروايات ولا من الخارج، ومن الطبيعي ان اليقين بالحدوث اذا كان وجدانيا فعليا كان الشك في بقائه ايضا كذلك، ولا يمكن ان يكون تعليقا، لان هناك احتمالين لاثالث لهما، هما احتمال

بقاء الحالة السابقة واحتمال ارتفاعها وعدم بقائها، واما احتمال عدم بقائها من جهة احتمال عدم حدوث الحالة السابقة، فهو منفي باليقين بحدوثها.

وبكلمة: ان انكار ركنية اليقين بالحدوث للاستصحاب، انكار لظهور الروايات في موضوعية اليقين، لانه بالنسبة الى الواقع وان كان طريقا، الا انه بالنسبة الى التعبد الاستصحابي موضوع، وحمله على كونه طريقا اليه ايضا ومراة له بحاجة الى قرينة تدل عليه، ولاقرينة على ذلك.

إلى هنا قد تبين انه لامناص من الاخذ بظهور الروايات في كون اليقين المأخوذ في لسانها مأخوذا بنحو الموضوعية بالنسبة الى الحكم الاستصحابي.

فالتنتيجة، ان جوابه الاول عن مشكلة جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعبرة غير تام في مقام الاثبات، لانه مخالف لظهور الروايات وان كان لا مانع منه في مقام الثبوت.

واما جوابه الثاني^(١) - وهو ان اليقين بالحدوث الذي هو ركن للاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، على اساس ان الامارات المعبرة يقين بحكم الشارع - فتقريبه ان اليقين المأخوذ في لسان روايات الاستصحاب قد اخذ بنحو الطريقة والكاشفية الصرفة، ولا يكون مأخوذا في الموضوع بنحو الطريقة ولا بنحو الصفية، فاذا كان اليقين المأخوذ في لسانها كذلك، فتقوم الامارات المعبرة شرعا مقامه، فانها انما لا تقوم مقام القطع الموضوعي وان كان بنحو الطريقة، فإذا لا محالة يكون المراد من اليقين المأخوذ في لسان الروايات المذكورة اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، ولا فرق بينهما حينئذ في اثبات الواقع وترتيب آثاره.

وفيه: ان هذا الجواب مبني على الخلط والاشتباه، لان اليقين الماخوذ في لسان روايات الاستصحاب طريق بالنسبة الى المتيقن وهو الحالة السابقة، وليس الكلام في طريقة اليقين وموضوعيته من هذه الناحية، اي بالنسبة الى المتيقن، اذ لاشبهة في انه طريق اليه لا موضوع، وانما الكلام في طريقته وموضوعيته بالنسبة الى الحكم الاستصحابي، ولاشبهة في انه موضوع بالنسبة اليه لا طريق.

والخلاصة، ان اليقين الماخوذ في لسان هذه الروايات طريق بالنسبة الى المتيقن وهو الحالة السابقة، وموضوع بالنسبة الى الحكم الاستصحابي، لوضوح ان قوله **عنه**: «لا تنقض اليقين بالشك» ظاهر في ان اليقين مأخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي، وهو عدم جواز نقض اليقين بالشك، فكل من اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها موضوع للاستصحاب، فاذا كان اليقين مأخوذاً في موضوع الاستصحاب وان كان بنحوالطريقة، فلا تقوم الامارات المعتبرة مقامه على مسلكه **عليه** بل مطلقاً، فإذاً هذا الجواب ايضا لا يحل مشكلة جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة شرعاً كاخبار الثقة ونحوها.

ودعوى: ان ما ذكره صاحب الكفاية **عليه** من ان اليقين في روايات الاستصحاب قد اخذ مرآة وفانيا في المتيقن، غير معقول، فان اليقين لا يمكن ان يكون فانياً في متعلقه سواء أكان بالحمل الاولي ام بالحمل الشائع الصناعي. اما على الاول، فلأن مفهوم اليقين بالحمل الاولي الانكشاف وهو مرآة لأفراده وفانٍ فيها، لا في المتيقن، لانه مباين له.

واما على الثاني، فلأن مفهوم اليقين بالحمل الشائع صورة موجودة في النفس، وهي ليست مرآة للمتيقن وفانية فيه، ضرورة انه لاصلة بينهما، لان مفهوم اليقين مباين لمفهوم المتيقن، ولايمثله لالحمل الاولي ولا بالحمل الشائع، هذا.

ويمكن دفع هذه الدعوى: بان غرض صاحب الكفاية عليه السلام من الفناء والمرآتية ليس فناء مفهوم اليقين في مفهوم المتيقن، لان مفهوم اليقين سواء أكان بالحمل الاولي ام بالحمل الشائع لا يكون فانيا فيه ومرآة له، بل مراده فناء مصداق اليقين فيه وهو اليقين الخارجي، فاذا تيقن زيد بموت عمرو - مثلاً، - فان لوحظ موته في الذهن كصورته فيه التي هي علم بالحمل الشائع ومتيقن بالذات، فهو مبين للمتيقن بالعرض، وان لوحظ في الخارج بحيث لا يرى الا موته فيه، فهو عين المتيقن فيه، فيكون يقينه مرآة للمتيقن وفانيا فيه.

واما ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام من سراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي الى مفهومه الكلي، فهو غير صحيح، لان مفهوم اليقين بالحمل الاولي مفهوم آلي ومرآتي وهو الانكشاف بنفسه، لا ان الآلية والمرآتية تسري اليه من مصداقه، وعلى هذا، فمفهوم اليقين الانكشاف وهو مرآة لمصاديقه وافراده فان فيها لافي المتيقن، فإذا مراده عليه السلام من فناء اليقين في المتيقن وكونه مرآة له، فناء مصداق اليقين في مصداق المتيقن، بمعنى انه لا يري الا المتيقن في الخارج.

وبكلمة: ان للعلم الموجود في افق النفس اضافتين، اضافة الى المعلوم بالذات، واطافة الى المعلوم بالعرض، والاولى صورة في الذهن وموجودة مستقلة فيه وهي اليقين بالحمل الشائع، والثانية ملحوظة بنحو المعنى الحرفي، باعتبار ان من عنده هذا اليقين لا يرى الا المتيقن في الخارج، لانه مرآة له وفان فيه، ومعنى الفناء ليس فناء المفهوم في مصداقه حتى يقال، ان فئاته في المتيقن غير معقول، بل المراد ان المتيقن بالكسر لا يرى الا المتيقن بالفتح في الخارج.

ومن هنا يكون اطلاق العلم حقيقة انما هو على هذه الاضافة لا اضافته الى

المعلوم بالذات، فانها علم تصوري لا تكشف عن الواقع، واطلاق العلم عليه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً.

فالنتيجة، ان هذا الاشكال غير وارد عليه.

قد يقال كما قيل: ان المراد من اليقين في روايات الاستصحاب المتيقن، ولا مانع من ان يراد من اليقين المتيقن، فإذا لا يكون اليقين بالحدوث ركناً، بل الركن هو نفس المتيقن بوجوده الواقعي.

وعلى هذا، فلا مانع من جريان الاستصحاب في موارد الامارات، باعتبار ان الركن هو المتيقن بوجوده الواقعي لا العلمي.

والجواب، ان ذلك وان كان ممكناً ثبوتاً الا انه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لان اليقين الماخوذ في لسان روايات الباب ظاهر في ان الركن هو نفس اليقين بالحدوث، وحمله على المتيقن وانه كناية عنه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً.

اما الاول، فلا بد من لحاظ المتيقن بدل اليقين، واما الثاني، فلانه بحاجة الى وجود قرينة تدل عليه، ولا قرينة على ذلك في نفس الروايات ولا من الخارج، فإذا لا مناص من الاخذ بظاهر هذه الروايات في ركنية اليقين دون المتيقن، لان النهي عن نقض اليقين بالشك يقتضي كون المراد من اليقين نفسه لا المتيقن، كما هو المناسب عرفاً وارتكازاً.

الى هنا قد تبين ان ما اجاب به المحقق الخراساني رحمته الله عن شبهة جريان الاستصحاب في مورد الامارات المعتبرة من الوجهين غير تام.

الوجه الثاني: ما ذكره مدرسة المحقق النائيني رحمته الله ^(١) منهم السيد الاستاذ رحمته الله ^(٢) من ان المجعول في باب الامارات الطريقية والعلم التعبدى، وعلى هذا، فادلة حجية الامارات تكون حاكمة على روايات الاستصحاب، وتوسع دائرة موضوعها وهو اليقين، وتجعل الاعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى.

بيان ذلك، ان روايات الاستصحاب ظاهرة في ان اليقين الماخوذ في موضوع التعبد الاستصحابى وهو اليقين الوجداني، وحيث انه ماخوذ فيه بنحو الطريقية والكاشفية، فادلة حجية الامارات تحكم عليها، وتوسع دائرة اليقين، وتدل على ايجاد فرد آخر منه وهو اليقين التعبدى، وعلى ضوء ذلك، فمقتضى اطلاق ادلة حجيتها ترتيب آثار الواقع على مؤدياتها، وترتيب آثار العلم على نفسها اي نفس الامارات، باعتبار انها علم ويقين بمقتضى ادلة اعتبارها، فيكون حالها بالنسبة الى روايات الاستصحاب كحال قوله عليه السلام «الفقاع خمر استصغره الناس» بالنسبة الى ادلة حرمة الخمر، فانه حاكم عليها، ويدل على توسعة دائرة موضوعها، وانه اعم من الخمر الحقيقي والخمر التنزيلى.

وحيث ان مدرسة المحقق النائيني رحمته الله قد تبنت على قيام الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقية والكاشفية، فإذا لا مانع من قيام الامارات مقام اليقين في جريان الاستصحاب، اذ نتيجة هذه الحكومة هي ان اليقين بالحالة السابقة الذي هو من اركان الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى، وبما ان الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها يقين

(١) اجود التقارير ج ٢ ص ٣٨٧.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٩٩.

تعبدني، فلا مانع من جريان الاستصحاب في مواردنا.

وبكلمة: ان ماذكرته مدرسة المحقق النائيني عليه السلام مبني على ركيزتين:

الركيزة الاولى: ان اليقين الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته هو اليقين الطريقي، يعني انه ماخوذ في موضوعه بما انه طريق الى الواقع وكاشف عنه، لا بما انه صفة وحالة استقرار للنفس.

الركيزة الثانية: ان مفاد ادلة الاعتبار جعل الطريقة والعلمية للامارات، وعلى هذا، فاذا جعل الشارع اخبار الثقة طريقا وعلمًا، فقد وجد فردا آخر من العلم واليقين وهو العلم التعبدني، وعليه، فبطبيعة الحال ما يترتب على العلم الوجداني بما هو طريق يترتب على العلم التعبدني كذلك، ولا فرق في ذلك بين كون الاثر مترتباً على مؤداه او على نفسه، فان ما يترتب على مؤدى العلم يترتب على مؤدى الامارات، وما يترتب على نفس طريقة العلم، يترتب على نفس طريقة الامارة، ونتيجة ذلك هي جريان الاستصحاب في موارد الامارات، على اساس ان الركن اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدني، هذا.

وللنظر فيه مجال، أما اولاً: فقد ذكرنا في محله موسعا ان طريقة الامارات الظنية كطريقة القطع، غاية الامر ان الاولى ظنية والثانية قطعية، وكلتاهما ذاتية تكوينية وغير قابلة للجعل ثبوتاً، لان الجعل الشرعي انما يتعلق بشيء يكون وجوده بالجعل الشرعي كالاحكام الشرعية، لا بالجعل التكويني، بداهة انه لا يمكن ان يتعلق الجعل الشرعي بالامر التكويني، ومن هنا لو فرضنا ان المولى في مقام الاثبات قال، جعلت اخبار الثقة طريقاً وعلماً بالواقع، فمعناه ان ما يترتب على طريقة القطع يترتب على طريقة الامارة ايضاً، لا ان المولى اوجد الطريقة والعلمية لها بعد مالم تكن، لانها امر ذاتي، فلا يمكن ايجادها بالجعل الشرعي.

والخلاصة، ان جعل الطريقة والعلمية في مقام الثبوت والواقع غير ممكن، وعلى هذا، فلو كان لسان ادلة اعتبار الامارات في مقام الاثبات لسان الجعل، فلا بد من التاويل والتوجيه، وحمله على التنزيل، بمعنى ان الشارع نزل الطريقة الناقصة للامارات منزلة الطريقة التامة للقطع في الاثر، مع ان لسان ادلة الاعتبار ليس لسان الجعل كما سوف نشير اليه.

وعلى هذا، فيتساءل ان الطريقة والعلمية اذا لم تكن مجعولة في باب الامارات فما هو المجعول فيها شرعاً؟.

والجواب، انه لا جعل ولا مجعول في باب الامارات اصلاً، وذلك لان عمدة الدليل - على حجية الامارات كاخبار الثقة ونحوها - السيرة القطعية من العقلاء الجارية على العمل بها، وحيث انه لا يمكن ان تكون السيرة العملية للعقلاء على شيء جزافاً وبلا نكتة تبرر جريانها عليه وتعبداً، ضرورة ان التعبد لا يتصور في عمل العقلاء بشيء، لانه انما يتصور في الاحكام الشرعية والعمل بها، لا في بناء العقلاء، لان بنائهم على العمل بشيء لا يمكن ان يكون بلانكتة واقعية.

وعلى هذا، فالنكتة التي تبرر جريان سيرة العقلاء على العمل بأخبار الثقة دون اخبار غير الثقة، وظواهر الالفاظ دون ظواهر غيرها انما هي اقربيتها الى الواقع نوعاً واقوائيتها من غيرها كذلك، وهذه النكتة ذاتية تكوينية واقعية لاجعية.

واما من قبل الشارع المقدس فليس هنا إلا إمضاء هذه السيرة واقرارها، ويكفي في الامضاء عدم ورود الردع عنها والعمل بها، وهذا الامضاء منشأ لانتزاع الحجية لها شرعاً، وهي بمعناها اللغوي القاطع للعدر، باعتبار انها منجزة للواقع على تقدير الاصابة ومعدرة على تقدير الخطأ.

واما الآيات والروايات التي استدلت بها على حجية اخبار الثقة، فمضافاً الى

ان مدلولها ليس جعل الطريقة والعلمية لها انها ليست في مقام التأسيس، بل في مقام التاكيد والتقرير للسيرة وامضائها.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان المجعول في باب الامارات الطريقة والعلمية، فمع ذلك في قيامها مقام اليقين الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته اشكال، بل منع لامرين:

الامر الاول: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام من ان ما بنى عليه المحقق النائيني عليه السلام في مدرسته من ان الامارات كاخبار الثقة تقوم مقام القطع الموضوعي اذا كان الماخوذ في الموضوع جهة طريقيته وكاشفيته، اما اذا كان الماخوذ فيه جهة صفتيته وحالة استقراره في النفس، فلا تقوم مقامه.

وبكلمة: ان العلم والقطع واليقين جميعها مشترك في حيثية الكشف عن الواقع، ومختلف في بعض الخصائص، مثلا العلم اسم للكشف المطابق للواقع، بينما القطع ليس اسما له خاصة بل للاعم، ولهذا يقال الله عالم، ولا يقال الله قاطع، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان العلم اسم لحيثية كشفه عن الواقع، بينما اليقين اسم لحيثية صفتيته في الذهن وحالة الاستقرار للنفس، ولهذا لا يصح ان يقال ان الله تعالى على يقين او متيقن، باعتبار ان اليقين صفة قائمة بالنفس، وعلى هذا، فحيث ان الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته كلمة اليقين، فالظاهر منها انها ماخوذة فيه بنحو الصفتيه لا الكاشفية والطريقة، وعلى هذا، فالامارات بمقتضى ادلة حجيتها لا تقوم مقامه، انما تقوم مقام القطع الماخوذ في الموضوع

بنحو الطريقة والكاشفة دون الصفية.

وبما ان الماخوذ في موضوع التعبد الاستصحابي اليقين لا العلم والقطع، فالظاهر منه ان الماخوذ فيه جهة صفيته في النفس واستقراره فيها، بينما اذا كان العلم او القطع ماخوذاً فيه، كان ظاهراً في ان الماخوذ فيه جهة طريقتيه، فإذا لا تقوم الامارات مقامه، لان ادلة حجية الامارات غير ناظرة الى قيامها مقام القطع من هذه الناحية، وانما هي ناظرة الى قيامها مقامه من جهة طريقتيه الى الواقع، ومن هنا قال المحقق النائيني رحمته الله ان قيام الامارات مقام القطع الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة يكون على القاعدة، لانها بمقتضى ادلة حجيتها فرد من الطريق والعلم، والاثار الشرعي مترتب على كلا الفردين الحقيقي والعنائي.

واما اذا كان القطع ماخوذاً في الموضوع بنحو الصفية، فلا تقوم الامارات مقامه، لان ادلة الاعتبار لا تدل على انها صفة في النفس كالعلم والقطع، وحيث ان الماخوذ في لسان روايات الاستصحاب اليقين الظاهر في الصفية دون العلم والقطع، فلا تقوم الامارات مقامه بمقتضى ادلة حجيتها، لانها لا تدل على انها صفة كاليقين، ولهذا فلا حكومة لها عليها.

ويمكن المناقشة فيه، لان ما ذكره رحمته الله من الفرق بين هذه العناصر الثلاثة وهي اليقين والعلم والقطع في بعض الخصائص التي اشار اليها وان كان صحيحاً، الا انه فيما اذا لم تكن هناك مؤنة زائدة ومناسبة اخرى تدل على ان العلم او القطع ماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة، وكذلك الحال بالنسبة الى اليقين.

وعلى هذا، فحيث ان في روايات الاستصحاب يكون الماخوذ في الموضوع اليقين بالطهارة في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك او اليقين بالوضوء» فالظاهر منه ان الماخوذ فيه جهة طريقتيه الى المتيقن بالعرض، وهو

الطهارة الخارجية، لاجهة صفتيه.

وبكلمة: ان في روايات الاستصحاب قرينة على ان اليقين الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين الطريقي، لان الماخوذ في الموضوع اليقين بالوضوء في الصحيحة الاولى، واليقين بالطهارة في الصحيحة الثانية، وعلى هذا، فاليقين في قوله ﷺ: « لا تنقض اليقين بالشك » هو اليقين بالحالة السابقة سواء أكانت الحالة السابقة الوضوء ام الطهارة ام غيرها، ومن الواضح ان هذا اليقين ملحوظ بنحو الطريقية الى الواقع وهو المتيقن بالعرض، فاذاً، يكون الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة لابها هو يقين، ويكون النهي عن نقض اليقين بالشك انما هو نهى عن نقض اليقين بالحالة السابقة، ومن الطبيعي انه يقين طريقي لاصفتي.

ودعوى: ان اخذ اليقين في موضوع الاستصحاب في كافة رواياته دون العلم او القطع، فلا يمكن ان يكون بلا نكتة، والنكتة فيه ليست الا من جهة ظهور كلمة اليقين في صفتيه للنفس، وهي الاستقرار والثبات والطمأنينة، وهذا بخلاف كلمة العلم او القطع، فانها ظاهرة في الطريقية، فاذاً اخذ اليقين في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته جميعاً انما هو من جهة هذه النكتة، وعليه فلا تقوم الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها مقامه.

مدفوعة: بان لفظ اليقين وان كان ظاهراً في ذلك، الا انه لابد من رفع اليد عن هذا الظهور في روايات الاستصحاب، وحمله على ان الماخوذ فيها جهة كاشفيته عن الواقع وطريقته اليه لاجهة صفتيه، لان الماخوذ في الموضوع فيها هو اليقين بالحالة السابقة في الخارج، حتى تكون قابلة للتعبد ببقائها في ظرف الشك، ومن الواضح ان الماخوذ فيه جهة اضافته الى المتيقن بالعرض، وهي متمثلة في كاشفيته وطريقته الى

الواقع، فان ما يمثل صفتيته هو جهة اضافته الى المتيقن بالذات، وهو المتيقن في افق النفس، وهو عين اليقين ذاتا وحقيقة.

والخلاصة، ان الماخوذ في موضوع الاستصحاب، حيث انه حصة خاصة من اليقين وهي اليقين بالحدوث، فلا محالة يكون الماخوذ فيه جهة اضافته الى المتيقن بالعرض لاجهة صفتيته.

ودعوى: ان الماخوذ في الموضوع جهة اضافته الى المتيقن بالعرض مع حالة وصفيته وثباتيته في النفس.

مدفوعة: بان الظاهر هو ان الماخوذ في الموضوع جهة اضافته من دون خصوصية زائدة، لان اخذها بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا، فلانه بحاجة الى لحاظ زائد، واما اثباتا، فلانه لاقرينة على ذلك لافي نفس روايات الباب ولا من الخارج.

وعلى هذا، فما هو نكتة ان المأخوذ في روايات الاستصحاب كلمة اليقين فحسب دون العلم والقطع.

والجواب: ان نكتة ذلك ان كلمة اليقين هي التي تناسب اسناد النقض اليه دون كلمة العلم او القطع، فان اسناد النقض الى العلم او القطع وان كان صحيحا، الا ان اسناده الى اليقين ابلغ وانسب بنظر العرف والعقلاء من اسناده الى العلم او القطع، لان اليقين بنظر العرف احكم واتقن من العلم والقطع، على اساس ان اليقين حصة خاصة من العلم، وهي العلم الوجداني المنطقي.

فالنتيجة: ان اخذ اليقين في موضوع الاستصحاب دون العلم والقطع انما هو بنكتة ان اسناد النقض اليه انسب وابلغ من اسناده الى العلم او القطع.

الامر الثاني: ان ماذكرته مدرسة المحقق النائيني رحمته الله من ان المجعول في باب

الامارات، حيث انه الطريقية والعلمية، فتقوم الامارات مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقية غير تام، فانه على تقدير تسليم ان المجعول فيها الطريقية والكاشفية، فمع ذلك لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي ايضا، هذا لا من جهة ما ذكره بعض المحققين ^(١) من ان اليقين الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين الصفتي دون الطريقي، ولهذا لا تقوم الامارات مقامه، فانه غير تام، لما مر من ان اليقين الماخوذ في موضوعه اليقين الطريقي، اي اضافته الى المتيقن بالعرض وهو الحالة السابقة، لا اضافته الى المتيقن بالذات.

بل من جهة اخرى، وهي ان ادلة الاعتبار تدل على ان المجعول في باب الامارات الطريقية والعلمية ثبوتا، وتدل عليها ادلة الاعتبار في مقام الاثبات، مثلا اخبار الثقة علم بالواقع تعبدا وطريقا اليه كذلك.

ونتيجة ذلك ان الواقع كما يثبت بالعلم الوجداني كذلك يثبت بالعلم التعبدية، وعلى هذا، فمفاد ادلة الاعتبار هو طريقية الامارات الى الواقع وكاشفيتها عنه، وكونها علما تعبديا به، وليس مفادها ان طريقيتها كطريقية العلم الوجداني، حتى يترتب عليها ما يترتب على طريقية العلم الوجداني من الآثار، ومن الواضح ان سعة المجعول انما هي بمقدار سعة الجعل، والجعل انما تعلق بطريقيتها الى الواقع، وكونها علما به تعبدا، لا بطريقيتها مطلقا حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على نفس طريقية العلم الوجداني.

وبكلمة: ان جعل الطريقية للامارات في مقام الثبوت يتصور على نحوين:
الاول: ان الشارع جعلها طريقا الى اثبات الواقع فحسب، وترتيب آثاره من

دون النظر الى ان طريقتيها كطريقة العلم او لا.

الثاني: ان الشارع جعل الطريقة والعلمية التعبدية لها مطلقا، اي بالنسبة الى آثار الواقع وآثار الطريقة الحقيقية معا، وتظهر النتيجة بين التصورين، فعلى التصور الاول لا تقوم الامارات مقام القطع الموضوعي، وعلى الثاني تقوم مقامه اذا كان الماخوذ في الموضوع جهة طريقتيه وكاشفيته لاجهة صفتيته، هذا بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الاثبات، فالظاهر هو ان ادلة الاعتبار ناظرة الى الفرض الاول، وتدل على التعبد بطريقتيها الى اثبات الواقع، وترتيب آثاره بدون النظر الى ان طريقتيها كالطريقة الحقيقية التكوينية.

والخلاصة، ان مفاد هذه الادلة هو ان الشارع جعلها طريقا الى الواقع، وترتيب آثاره لامطلقا، حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على الطريقة الحقيقية، فإذا، ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني رحمته الله - من ان الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها، كما تقوم مقام القطع الطريقي كذلك تقوم مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة - لا يمكن المساعدة عليه، لوضوح ان مفادها التعبد بطريقتيها الى الواقع، ومن الواضح ان سعة طريقتيها بمقدار سعة التعبد بها، والمفروض ان التعبد بطريقتيها انما هو بالنسبة الى الواقع فقط لامطلقا، لان الطريقة التعبدية قابلة للتقييد، وليست كالطريقة الحقيقية التكوينية كطريقة العلم الوجداني، فاذا جعل الشارع خبر الثقة طريقا الى الواقع، فمعناه انه علم به شرعا وتعبد لا مطلقا، ضرورة انه في السعة والضيق يتبع سعة الجعل وضيقه، وحيث ان ادلة الاعتبار في مقام الاثبات تدل على ان الشارع جعلها طريقا الى الواقع، ولا تدل على ان الشارع جعلها طريقا مطلقا كطريقة العلم، حتى يترتب على طريقتيها ما يترتب على

طريقة العلم من الآثار، نعم لو كان مفاد دليل الاعتبار تنزيل الامارة منزلة العلم بالواقع، لأمكن القول بان مقتضاه انها مثل العلم مطلقا، حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على العلم، فانها مترتبة عليها بمقتضى اطلاق هذا التنزيل، هذا. ولكن ليس للتنزيل في أدلة الاعتبار عين ولا اثر، لان عمدتها سيرة العقلاء، وليس مفادها التنزيل.

ودعوى: ان سيرة العقلاء جارية على العمل بالامارات مطلقا، بمعنى انهم كما يعاملون مع مؤدياتها معاملة الواقع، وترتيب آثاره عليها، كذلك يعاملون مع الامارات معاملة العلم بالواقع، بترتيب آثاره عليها إذا كان العلم موضوعا لها. مدفوعة: بانه لاشبهة في ان سيرتهم قد جرت على العمل بها بالنسبة الى الواقع، وترتيب آثاره على مؤدياتها، واما جريانها على العمل بها على اساس تنزيلها منزلة العلم مطلقا، فهو غير ثابت بل الثابت خلافه.

والخلاصة، انه لاسيرة لهم على تنزيلها منزلة العلم، والمفروض انه لا اطلاق لها، لانها دليل لبي، فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منها، وهو جريانها على العمل بها بملاك طريقتها الى الواقع، وترتيب آثاره على مؤدياتها.

الى هنا قد تبين: ان الامارات بمقتضى دليل اعتبارها انما تقوم مقام القطع الطريقي فحسب، ولا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقا، حتى الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة.

الوجه الثالث: ان معنى حجية الامارات ليس المنجزية والمعدرية، ولا جعل الطريقة والعلمية التعبدية، بل معناها جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي في صورة مطابقة الامارة للواقع، والحكم المخالف له في صورة مخالفتها له، وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب في موارد الامارات بتقريب، ان المكلف يعلم بوجود

الجامع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مرحلة الحدوث، واما في ظرف الشك في البقاء، فقد ارتفع الحكم الظاهري قطعاً بارتفاع دلالة دليله وهو الامارة، لانها تدل عليه في ظرف الشك، وانما تدل على حدوثه في ظرف اليقين بتحقق موضوعها، واما في ظرف الشك في بقاء موضوعها، فلا دلالة لها اصلاً، وعندئذ فبطبيعة الحال يشك في بقاء الجامع في ضمن فرد آخر وهو الحكم الواقعي فيستصحب بقاءه، اذاً فلا اشكال في جريان الاستصحاب في موارد الامارات، وناخذ بمثال لذلك، وهو ما دل على ان الماء اذا تغير بأحد اوصاف النجس تنجس، وعلى هذا فحيث ان مفاد الامارة جعل الحكم الظاهري المائل او المخالف، فنعلم اجمالاً بوجود الجامع بين النجاسة الظاهرية والنجاسة الواقعية، وحينئذ فاذا زال تغيره بنفسه فقد خرج عن مورد الامارة، لانها لاتدل على نجاسته في هذه الحالة، فإذاً ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء دليله، ويشك في بقاء الجامع في ضمن فرد آخر وهو النجاسة الواقعية، فيستصحب بقاءه، هذا.

وفيه، ان جريان هذا الاستصحاب مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام الاستصحاب الكلي، لان الحكم الظاهري الذي هو معلوم الحدوث قد ارتفع يقيناً، واما الحكم الواقعي، فهو مشكوك الحدوث من الاول، لان الجامع ان كان في ضمن فرد متيقن حدوثه فقد ارتفع يقيناً، وان كان في ضمن فرد آخر فهو مشكوك الحدوث من الاول، فإذاً لا يجري الاستصحاب، لان المعبر في جريانه ان يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، والمفروض ان الامر ليس كذلك، لان ماهو متيقن قد ارتفع يقيناً، وما هو متعلق الشك مشكوك الحدوث من الاول، فإذاً لا يكون الشك في المقام شكاً في البقاء بل شكاً في الحدوث، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في حدوث فرد آخر مقارنة لحدوث الفرد المتيقن او مقارنة

لارتفاعه، هذا.

ولكن شيخنا الانصاري^(١) قد ابدى الفرق بين الفرضين، فذهب الى جريان استصحاب الجامع في الفرض الاول دون الفرض الثاني، مثلاً: اذا علم بان زيدا دخل في الدار، وشك في دخول عمرو معه فيها مقارناً، ثم علم بان زيدا قد خرج من الدار، ويشك في بقاء الجامع وهو الانسان فيها في ضمن عمرو، ففي مثل ذلك بنى^{عليه السلام} على جريان استصحاب الجامع وهو الكلي، هذا في الفرض الاول، واما في الثاني كما اذا علم بدخول زيد في الدار ثم علم بخروجه عن الدار، وشك في ان عمرو دخل الدار مقارناً لخروجه عنها أو لا، فلا يجري استصحاب الجامع، هذا.

ولكن الصحيح عدم جريان الاستصحاب في كلا الفرضين بملاك واحد وهو ان الشك ليس متمحضاً في البقاء، اي بقاء المتيقن السابق، ومن الواضح ان من اركان الاستصحاب ان يكون الشك متمحضاً في بقاءه، وتام الكلام قد تقدم.

ثم انه هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الجامع على ضوء سائر الآراء في الحكم الظاهري.

الرأي الاول: ما قويناه من ان الحكم الظاهري حكم طريقي لا شأن له في مقابل الحكم الواقعي، فانه مجعول للحفاظ على مبادئ الاحكام الواقعية وملاكاته وفي طولها، لان منشأ جعله انما هو اهتمام المولى بالحفاظ عليها في موارد الاختلاط والاشتباه، فإذاً ليس هنا حكم ظاهري مستقل ناشئ عن ملاك، كذلك في عرض الحكم الواقعي حتى يعلم المكلف بوجود الجامع بينهما في موارد الامارات.

الرأي الثاني: ان الحكم الظاهري في صورة المطابقة مع الحكم الواقعي من ذلك

فيه، ولا وجود له الا وجوده، وفي صورة المخالفة معه لا وجود للحكم الظاهري، ولهذا لا يتصور جامع بينهما، بل لا موضوع لتصوره.

الرأي الثالث: ان الحكم الظاهري اذا كان مطابقا للحكم الواقعي فهو من ذلك فيه، ولا وجود له في مقابل وجوده، واما اذا كان مخالفا له، فهو موجود في مقابل الحكم الواقعي، وعلى هذا، فاذا قامت الامارة على وجوب شيء فيعلم بثبوت حكم له الجامع بين الحكم الظاهري والواقعي، لان الامارة ان كانت مطابقة للواقع فالحكم الواقعي موجود، وان كانت مخالفة له فالحكم الظاهري موجود، فيعلم حينئذ اجمالا بوجود احدهما، وعليه فاذا ارتفع الحكم الظاهري بارتفاع الأمانة، يشك في بقاء الجامع في ضمن فرد آخر وهو الحكم الواقعي، وعندئذ فلا مانع من استصحاب بقاءه، وهذا الاستصحاب داخل في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، باعتبار ان المكلف علم بان الجامع وجد بوجود احدهما، ثم ارتفع الحكم الظاهري، فيشك في بقاء الجامع نظير ما اذا علم بوجود انسان في الدار اما بدخول زيد فيها او عمرو، فان كان زيد فهو قد خرج عنها جزما، وان كان عمرو فهو باق فيها، وهذا منشأ للشك في بقاء الجامع وهو وجود الانسان، فلا مانع من استصحاب بقاءه.

والخلاصة، انه لا مانع من جريان هذا الاستصحاب، هو استصحاب بقاء الجامع في نفسه، الا انه لا يجري من جهة اخرى، وهي عدم ترتب اثر عملي على الجامع على كل تقدير، لان الجامع ان كان في ضمن الحكم الظاهري المخالف للواقع، فهو غير قابل للتنجيز الا على القول بالسببية في باب الامارات، واما اذا كان في ضمن الحكم الواقعي، فهو مشكوك الحدوث، ومقتضى الاصل عدم حدوثه.

وان شئت قلت: ان الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري في موارد الامارات ليس موضوعا للاثر الشرعي، لان الجامع بينهما عنوان احدهما، ومن المعلوم ان الاثر غير مترتب عليه، لانه مترتب على الحكم الواقعي او الظاهري، ولا يترتب على عنوان احدهما الذي هو عنوان انتزاعي لا واقع موضوعي له الا في عالم الذهن، والمفروض ان الحكم الظاهري مقطوع الارتفاع بقاءً والحكم الواقعي مشكوك الحدوث، فإذا لا يكون هناك شك متمحض في البقاء ولا في الحدوث، وسيأتي تفصيل ذلك في محله.

الوجه الرابع: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام ^(١) من ان جريان الاستصحاب في موارد الامارات يتصور باربعة صور:

الصورة الاولى: ان تكون الامارة دالة على الحدوث في الشبهة الموضوعية، ويكون الشك في البقاء ايضا بنحو الشبهة الموضوعية، كما اذا فرض ان الثوب كان نجسا، ثم قامت البينة على تطهيره بالماء، او اخبر الثقة بذلك، ثم شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فلا مانع من استصحاب بقاء طهارته، او استصحاب عدم ملاقاته المنقح لموضوع الحكم الظاهري.

وقد افاد في تقريب ذلك، ان البينة تدل على طهارة هذا الثوب بالمطابقة وعلى استمرارها بالالتزام طالما لم يكن ملاقيا للنجس، لوجود الملازمة بين طهارة شيء وبقاء طهارته ما لم ينجس بالملاقاة، والحكم الظاهري كما يكون مجعولا على طبق الدلالة المطابقة، كذلك يكون مجعولا على طبق الدلالة الالتزامية، وعلى هذا، فاذا شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فلا مانع من استصحاب

بقائها طالما لم يعلم بالملاقاة، هذا.

وفي جريان هذا الاستصحاب نظر بل منع، لان موضوع الطهارة الظاهرية لا يزال باقيا، فاذاً لاشك في بقاء الطهارة الظاهرية حتى يستصحب بقائها، وانما الشك في بقاء الطهارة الواقعية، واستصحاب بقائها انما يثبت الطهارة الظاهرية، والمفروض انها ثابتة ولا شك فيها، ولهذا يكون هذا الاستصحاب لغواً، وسيأتي تفصيل ذلك.

وغير خفي ان هذا التقريب تام على مسلكه عليه السلام في تفسير الحكم الظاهري، وكذلك على مسلكنا في تفسيره.

الصورة الثانية: ان تكون الامارة دالة على الحدوث في مورد الشبهة الحكمية، ويكون الشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية، كما اذا فرضنا ان ثوبا كان نجسا فغسلناه بالماء مرة واحدة، وفرضنا ان الامارة تدل على كفاية الغسل مرة واحدة في التطهير، ثم شككنا في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، حكم هذه الصورة حكم الصورة السابقة، فلا مانع من جريان الاستصحاب على كلا المسلكين في تفسير حقيقة الحكم الظاهري.

الصورة الثالثة: ان تكون الامارة دالة على الحدوث بنحو الشبهة الموضوعية، ويكون الشك في البقاء بنحو الشبهة الحكمية، كما اذا ثبتت بالبينة او بخبر الثقة تغير الماء الكر باحد اوصاف النجس ثم ارتفع التغير بنفسه، فيشك في بقاء نجاسته، فيستصحب بقاء نجاسته، وقد افاد في وجه ذلك ان المستصحب في هذه الصورة النجاسة الواقعية دون الظاهرية.

ودعوى: ان الحكم الواقعي غير معلوم الحدوث.

مدفوعة: بان هذه الدعوى انما تتم اذا لوحظت نجاسة هذا الماء بالخصوص،

وان الفقيه لا يستطيع ان يستصحب في الشبهات الحكمية، الا اذا وجد الموضوع في الخارج، واما بناء على ما مضى من ان الفقيه يلحظ في الشبهات الحكمية الموضوع بنحو الفرض والتقدير ويجري الاستصحاب فيها، فلا يرد هذا الاشكال، لان الفقيه كان يلحظ طبيعي الماء المتغير، وهو مقطوع النجاسة، وفرض زوال تغيره بنفسه، فيشك في بقاء نجاسته، فيتمسك باستصحاب بقائها، ويثبت ان نجاسته تبقى بعد زوال تغيره.

وللمناقشة فيه مجال، لان الفقيه كان يلحظ الموضوع في القضايا الحقيقية بنحو الفرض والتقدير في الخارج، وهي القضايا الشرعية التي دلت عليها الامارات كاخبار الثقة ونحوها، فاذا دل خبر الثقة على نجاسة الماء الكر اذا تغير باحد اوصاف النجس، فانه قضية حقيقية، حيث ان المولى فرض وجود الماء الكر المتغير، وحكم عليه بالنجاسة، وهذا الحكم قد وصل الينا بالدليل الظني وهو خبر الثقة.

وعلى هذا فالفقيه في مقام عملية الاستنباط يتصور طبيعي الماء المتغير باحد اوصاف النجس، ويتصور ثبوت النجاسة له في الشريعة المقدسة بالدليل الظني كخبر الثقة او نحوه، فإذا لا قطع للفقيه بثبوت النجاسة له واقعا، بل هو ظان بثبوتها له بدليل ظني معتبر، فما ذكره عليه السلام على ما في تقرير بحثه من ان الفقيه يلحظ طبيعي الماء المتغير وهو مقطوع النجاسة، غير تام، ضرورة انه كيف يكون مقطوع النجاسة، مع ان الدليل الدال على نجاسته دليل ظني لا قطعي.

والخلاصة، ان اليقين بحدوث الحكم في الشبهات الحكمية منوط بكون الدليل عليه قطعيا، وهذا قليل جدا، فان الدليل على ثبوت الحكم في اكثر الشبهات الحكمية دليل ظني كاخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة، والفقيه في مقام عملية الاستنباط انما يستنبط الاحكام الشرعية الكلية من هذه الادلة الظنية التي وردت

بنحو القضية الحقيقية، ومن هنا لا تتجاوز نسبة القطع بالحكم الشرعي في المسائل الفقهية جميعاً عن نسبة خمسة في المائة بنسبة تقريبية.

وعلى هذا، فاليقين بالحدوث الذي هو ركن للاستصحاب غير موجود غالباً في الشبهات الحكمية في تمام ابواب الفقه، ونتيجة ذلك عدم جريان الاستصحاب فيها في حكم الواقعي، لعدم اليقين بالحدوث فيه.

الصورة الرابعة: ان تكون الامارة دالة على الحدوث في الشبهة الحكمية والشك في البقاء ايضاً يكون بنحو الشبهة الحكمية، كما لو دلت الامارة على وجوب صلاة الجمعة في يومها في زمن الحضور، وشككنا في بقاء وجوبها في زمن الغيبة. والاشكال انما هو في جريان الاستصحاب في هذه الصورة، فإذا المرجع فيها احد الوجوه المتقدمة، هذا.

ولكن تقدم المناقشة في تلك الوجوه جميعاً.

ومن هنا، فالصحيح في المقام ان يقال في دفع هذه الشبهة انه لا ريب في ظهور روايات الاستصحاب في ان اليقين بالحدوث ركن له، كما انه لاشبهة في ظهور كلمة (اليقين) في نفسها في جهة صفتيه للنفس واستقراره فيها، ولكن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية تقتضي ان يكون المراد منه في هذه الروايات الحجة القاطعة للعدر، ولا خصوصية لعنوان اليقين بما هو يقين، وذلك لوجود قرائن ومناسبات فيها، وهي تقتضي ان يكون المراد من اليقين فيها مطلق الحجة والمنجز، لا بملاك انه صفة وطريق الى الواقع، وهذه القرائن والمناسبات كما يلي:

القرينة الاولى، ان الحالة السابقة في المقام لا بد ان تكون قابلة للتعبد الشرعي والتنجز حدوثاً وبقاءً، والا فلا اثر لليقين المتعلق بها، فان وجوده بالنسبة اليها كعدمه على حد سواء، هذا لا بمعنى ان اليقين ليس بطريق اليها، بل هو طريق اليها

وكاشف عنها، لان طريقيته ذاتية، بل هي عين ذاته، بل بمعنى انه لا يكون حجة شرعا ومنجزا لها عقلا، لان العقل لا يحكم بلزوم التحرك على طبقه، واستحقاق العقوبة على مخالفته، ومن الواضح أن اليقين بشيء انما يكون حجة ومحركا اذا كان ذلك الشيء قابلا للتعبد الشرعي المولوي كوجوب شيء او حرمة آخر، وهذه المناسبة الارتكازية تقتضي ان المراد من اليقين المأخوذ في روايات الاستصحاب انما هو اليقين بملاك انه منجز للواقع وحجة ومحرك للمكلف نحو العمل به، لا بملاك انه صفة قائمة بالنفس وطريق الى الواقع.

القرينة الثانية: ان اهتمام الشارع بالحفاظ على الحالة السابقة بما لها من الملاك حتى في ظرف الشك في بقائها وعدم جواز رفع اليد عنها، يكشف عن ان المناط انما هو بثبوت هذه الحالة وتنجزها ووصولها الى المكلف، بلا فرق بين ان يكون وصولها اليه باليقين الوجداني او بالامارة المعتبرة، ولا خصوصية لليقين بما هو يقين الا بلحاظ كونه من اظهر مصاديق الحجة والمنجز، فاذا ثبت حدوث الحالة السابقة ووصل الى المكلف وتنجز وان كان وصوله بالتعبد الشرعي، فالشارع لا يرفع اليد عنها عند الشك في بقائها، بل يحكم ببقائها بمقتضى دليل الاستصحاب، لان الدليل الاول قاصر عن شمول هذه الحالة وعدم امتداد دلالة اليها.

والخلاصة، ان اهتمام الشارع بالحالة السابقة حتى في ظرف الشك في بقائها انما هو بملاك ثبوتها شرعا وتنجزها بلا خصوصية للمنجز، فان المناط انما هو بثبوت الحالة السابقة شرعا وتنجزها سواء أكان ثبوتها بالعلم الوجداني ام بالعلم التعبدي.

القرينة الثالثة: ان النهي عن نقض اليقين بالشك انما هو بالعناية، ضرورة انه لا يقين في ظرف الشك حتى ينهى الشارع عن نقضه، واما النهي عن نقض اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث، فانما هو بلحاظ ما يترتب على المتيقن من الآثار، والا

فلا يمكن نقضه في مرحلة الحدوث بالشك في مرحلة البقاء، واما اذا كانا في زمن واحد، فيكون الانتقاض قهريا فلامعنى للنهي عنه، فإذا لا محالة يكون المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك، وهو النهي عن النقض عنه عملا، يعني عدم العمل بالحالة السابقة ورفع اليد عنها وعدم الاعتداد بها في ظرف الشك في بقائها، وعلى هذا فاذا كان المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك النقض العملي وانه كناية عن وجوب العمل بالحالة السابقة وعدم جواز رفع اليد عنه في ظرف الشك في بقائها وترتيب آثارها عليها في هذا الظرف، فمن الواضح ان ثبوت الحالة السابقة شرعا وتنجزها في مرحلة الحدوث من جهة، واهتمام الشارع بالحفاظ عليها حتى في ظرف الشك في بقائها من جهة أخرى، يتطلبان العمل بالحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها وعدم جواز رفع اليد عنها حتى في هذا الظرف، بلا فرق فيه بين ان يكون ثبوتها باليقين الوجداني او التعبدى، فإذا المناط انها هو بثبوت الحالة السابقة وتنجزها بالحجة سواء أكانت الحجة يقينا ام امارة.

إلى هنا قد تبين ان نتيجة هذه القرائن العرفية والمناسبات الارتكازية، هي ان المراد من اليقين المأخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته مطلق المنجز والحجة، ولا خصوصية لليقين الا باعتبار انه من اظهر مصاديق الحجة والمنجز، ولعل ذكره في روايات الاستصحاب انها هو على اساس هذه النكتة لا من اجل خصوصية له، فالقرائن المذكورة تقتضي ان اخذ اليقين في رواياته انها هو بملاك انه حجة.

ودعوى: ان الظاهر عرفا من الشيء المأخوذ في لسان الدليل هو انه بعنوانه موضوع للحكم وان كانت كذلك، الا انه اذا لم تكن هناك قرينة على رفع اليد عن هذا الظهور، والا فلا بد من رفع اليد عنه.

واما في المقام، فلفظ اليقين المأخوذ في لسان روايات الاستصحاب وان كان ظاهراً في اليقين الوجداني، الا ان القرائن والخصوصيات الموجودة في نفس هذه الروايات تصلح ان تكون قرينة عرفاً على ان المراد منه الحجة شرعاً.

وان شئت قلت: ان روايات الاستصحاب انما هي في مقام تعيين الوظيفة العملية للمكلف في مرحلة الشك في بقاء الوظيفة السابقة المولوية، ومن الواضح انه لا فرق بين ان يكون ثبوتها بالعلم الوجداني او بالامارة المعتمدة الشرعية، لان المناسبات الارتكازية العرفية المذكورة بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور اليقين في الموضوعية، وموجبة لظهوره في ان اخذه انما هو بملاك انه حجة ومنجز للحالة السابقة من جهة، وانه اظهر افراد الحجة من جهة اخرى.

وقد استشكل بعض المحققين عليه السلام^(١) على حمل اليقين في روايات الاستصحاب على المنجز بأمرين:

الاول: ان اليقين ظاهر عرفاً في معناه الموضوع له وهو الصفة القائمة بالنفس، وحمله على المنجز بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، لان المدلول الوضعي اللغوي لليقين ذات اليقين لا مطلق المنجز، ولم يثبت اصطلاح شرعي او عرفي على خلافه.

الثاني: انه لو حمل اليقين على مطلق المنجز والمعذر اي مطلق المنجز، فماذا نقول في الشك الماخوذ في لسان الروايات مقابل اليقين، كما في قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين بالشك» فانه ظاهر في ان الشك الماخوذ فيه ضد اليقين وناقض له، وحيث ان فان كان المراد اليقين معناه العرفي واللغوي هو ذات اليقين، كان المراد من الشك مايقابله ويناقضه وهو عدم اليقين او ضده، وان كان المراد منه المنجز، كان المراد من

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٢٧.

الشك عدم المنجز وما يقابله ويناقضه، فعلى الاول يكون الشك مقابل اليقين بمعناه العرفي اللغوي لا في مقابل المنجز، وعلى الثاني يلزم من ذلك حكومة كل الاصول العملية على الاستصحاب، لانه قد اخذ في موضوعه عدم المنجز والمعذر وكل اصل عملي منجز او معذر، وهذا مما لا يقول به احد، هذا.

وكلا الاشكالين غير تام.

اما الاشكال الاول، فلما تقدم من ان لفظ اليقين وان كان ظاهرا في الصفة القائمة بالنفس، الا ان في نفس روايات الاستصحاب قرائن ومناسبات عرفية ارتكازية تصلح ان تكون قرينة مانعة عن ظهور لفظ اليقين في معناه الموضوع له، او لا اقل انها قرينة على رفع اليد عن ظهوره في معناه وحمله على المنجز والحجة.

واما الاشكال الثاني، فلأن الحالة السابقة اذا كانت ثابتة تنجيزا بالاصل العملي كأصالة الاحتياط، فلا يجري استصحاب بقائها، لان بقائها كذلك انما هو ببقاء موضوعها وهو الشك والجهل بالواقع وهو عقلي وليس من الاستصحاب في شيء ومن هذا القبيل ما اذا ثبتت طهارة شيء بأصالة الطهارة او حلية شيء بأصالة الحل، فان استمرار هذه الطهارة او الحلية باستمرار موضوعها الى زمان العلم بالقذارة او الحرمة امر قهري، وليس من الاستصحاب في شيء، وحكومة الاصول العملية على الاستصحاب انما تتصور فيما اذا جرى الاستصحاب في موارد الاصول العملية كاستصحاب بقاء الطهارة الظاهرية او الحلية الظاهرية، باعتبار ان موضوع هذا الاستصحاب مقيد بعدم المنجز او المعذر، وعلى هذا فالمنجز او المعذر وان كان اصلا عمليا، فهو حاكم على الاستصحاب بل وارد عليه، لانه رافع لموضوعه وجدانا، والمفروض ان الاستصحاب لا يجري في موارد حتى يلزم هذا المحذور الذي لا يلتزم به احد، باعتبار انه لا موضوع له فيها وهو الشك، واما استصحاب بقاء

النجاسة على خلاف اصاله الطهارة، او استصحاب بقاء الحرمة على خلاف اصاله الحلية وهكذا، فهو يجري ويقدم عليهما.

إلى هنا قد تبين: ان الاستصحاب حيث انه لا يجري في موارد الاصول العملية، فلا مانع من ان يراد من الشك في مقابل اليقين عدم المنجز، لان المنجز او المَعْدَر حينئذ متمثل في اليقين الوجداني او الامارة المَعْتَبَرَة، كما ان اليقين الناقض في قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه ييقن آخر» لمنجز أو المَعْدَر المتمثل في اليقين او الامارة المَعْتَبَرَة، فلا يشمل الاصل العملي، فإذا لا اشكال من هذه الناحية، لان موضوع الاستصحاب عندئذ مقيد بعدم المنجز الخاص، وهو اليقين الوجداني او الامارة المَعْتَبَرَة لاغيرهما، وعلى هذا، معنى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه ييقن آخر» اي لا ترفع اليد عملاً عن المنجز للحالة السابقة بعدمه، ولكن ترفع اليد عنه بمنجز آخر، والمراد من المنجز في كلا الموردین كما عرفت اما اليقين الوجداني او الامارة المَعْتَبَرَة شرعاً.

هذا تمام كلامنا في جريان الاستصحاب في موارد الامارات المَعْتَبَرَة شرعاً كاخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة ونحوهما.

لحد الآن قد تبين ان المراد من اليقين بالحالة السابقة الذي هو ركن الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني والامارة المَعْتَبَرَة شرعاً فحسب. واما الكلام في جريان الاستصحاب في موارد الاصول العملية الشرعية، فيقع في مقامين:

الاول: في موارد الاصول العملية الشرعية غير المحرزة.

الثاني: في موارد الاصول العملية المحرزة.

اما الكلام في المقام الاول، فلا يجري الاستصحاب في موارد تلك الاصول

العملية الشرعية، كأصالة البراءة واصالة الاحتياط واصالة الطهارة واصالة الحلية.
اما الاستصحاب في الحكم الواقعي، فلعدم اليقين بحدوثه وثبوته، لان مفاد
الاصول المذكورة ليس اثبات الاحكام الواقعية لا وجدانا ولا تعبدا.

ودعوى، ان ماهو ركن للاستصحاب هو المنجز للحكم الواقعي اوالمعذر،
والمفروض ان تلك الاصول بين ماهو منجز للواقع وما هو معذر له، وان كانت
صحيحة الا انه لاشك في بقاء هذا المنجز او المعذر، لانه باق قهرا طالما يكون
موضوعه باقيا وهو الشك في الواقع، وهذا ليس من الاستصحاب في شيء، وينتفي
كذلك بانتفاء موضوعه، مثلا الطهارة الظاهرية التي هي مدلول اصالة الطهارة
معذرة، وهي مستمرة باستمرار موضوعها، وهذا الاستمرار ليس من الاستصحاب،
لانه امر قهري وعقلي، واما اذا علم بالقذارة، فتنتفي الطهارة الظاهرية بانتفاء
موضوعها، فإذا لا يتصور الشك في بقاء هذه الطهارة الظاهرية المعذرة.

واما الاستصحاب في الحكم الظاهري المنجز او المعذر، فلا يتصور فيه الشك
في بقاءه في موارد الاصول المذكورة، مثلا مفاد اصالة الحلية الحلية الظاهرية،
وموضوعها الشيء المشكوك حليته وحرمته في الواقع، وهذه الحلية الظاهرية مغياة
بعدم العلم بالحرمة، فطالما يكون الشك وعدم العلم بالحرمة موجودا، فالحلية
الظاهرية باقية ومستمرة باستمرار موضوعها، وقد تقدم ان استمرار الحكم
باستمرار موضوعه عقلي، ولا يرتبط بالاستصحاب، لان الاستصحاب حكم مجعول
في الشريعة المقدسة، واذا ارتفع الشك وتبدل عدم العلم بالحرمة الى العلم بها،
ارتفعت الحلية الظاهرية بارتفاع موضوعها جزما، فلا يتصور الشك في البقاء،
وكذلك الحال في اصالة الطهارة واصالة البراءة والاحتياط.

والخلاصة، ان هذه الاصول العملية وان كانت منجزة للحالة السابقة ومعذرة

لها، الا ان هذه المنجزية او المعذرية ليست من اركان الاستصحاب، لعدم تصور الشك في بقائها، لانها باقية قطعاً ببقاء موضوع هذه الاصول، ومرتفعة بارتفاع موضوعها كذلك، ولا ثالث لهما لأن موضوعها حيث انه امر وجداني فامره يدور بين كونه مقطوع الوجود، وكونه مقطوع الارتفاع، فلا يتصور الشك فيه، ومن هنا قلنا ان ما هو ركن للاستصحاب حصة خاصة من المنجز او المعذر، وهي الشيء تمثل اليقين الاعم من الوجداني والتعدي.

فالنتيجه: ان استصحاب الطهارة الواقعية لا يجري، لعدم اليقين بحدوثها لا وجدانا ولا تعبداً، واما استصحاب الطهارة الظاهرية، فانه لا يجري، لان الشك في البقاء لا يتصور فيها، هذا.

وقد علق المحقق النائيني رحمته الله (١) على ذلك بامرين:

الامر الاول: ان الاستصحاب حاكم على قاعدة الطهارة والحلية واصالة البراءة والاحتياط، فكيف تكون هذه القواعد والاصول مانعة عن جريانه في مواردھا، لوضوح ان الاصل المحكوم لا يمكن أن يكون مانعاً عن الاصل الحاكم، والا لزم خلف فرض انه محكوم.

ثم اجاب رحمته الله عن ذلك بان الاستصحاب انما يكون حاكماً عليها ومقدماً اذا جرى في مواردھا، والمفروض انه لا يجري فيها، لعدم تصور الشك في البقاء فيها، لان مفادھا حكم ظاهري وهو باق ببقاء موضوعه ومستمر باستمراره وجدانا، وهذا البقاء والاستمرار عقلي، وليس من الاستصحاب في شيء، ويرتفع بارتفاع موضوعه كذلك.

وغير خفي، ان ما ذكره رحمته الله من الاشكال وجوابه مبني على الخلط والاشتباه، فان الاستصحاب في موارد تلك الاصول انما يكون حاكما اذا كان المستصحب حكما واقعيا، كما اذا فرضنا ان المكلف شك في طهارة ثوبه من جهة ملاقاته للنجس وكان ثوبه مسبوقا بالطهارة، فان في مثل ذلك يكون استصحاب بقاء طهارته حاكما على اصالة الطهارة، وكذلك الحال بالنسبة الى اصالة الحل واصالة البراءة، او اذا فرضنا ان ثوبه كان مسبوقا بالنجاسة وشك في طهارته بالغسل، فان في مثل ذلك استصحاب بقاء نجاسته حاكم على اصالة الطهارة، وهكذا الحال بالنسبة الى سائر الاصول العملية غير المحرزة، واما استصحاب بقاء الحكم الظاهري، فقد مر انه لا يجري في نفسه، لعدم تصور الشك في بقائه الذي هو ركن من اركان الاستصحاب.

فالنتيجة: ان الاستصحاب الحاكم على هذه الاصول العملية غير الاستصحاب الذي لا يجري في موارد من جهة انه لاموضوع له فيها، لانها رافعة لموضوعه وجدانا.

فإذاً، اشكاله رحمته الله في المقام وجوابه عنه كلاهما مبني على الخلط بين الاستصحاب الحاكم عليها، والاستصحاب الذي لا يجري في موارد من جهة ان تلك الاصول واردة عليه ورافعة لموضوعه وهو الشك في البقاء وجدانا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انا اذا فرضنا وجود الشك في بقاء الحكم الظاهري كالشك في بقاء الطهارة الظاهرية او الحلية الظاهرية، فلا مانع من جريانه والحكم ببقائه، وعلى هذا فنسبة هذا الاستصحاب الى تلك الاصول العملية نسبة الاصل الى الدليل الاجتهادي، لانه انما يجري فيما اذا كانت الاصول المذكورة قاصرة عن الدلالة على بقاء الحكم الظاهري ببقاء موضوعه، والا فلا تصل النوبة اليه.

الامر الثاني: ان الحكم الظاهري الثابت حدوثا بالاصل العملي كقاعدة الطهارة او الحلية او نحوها لا يبقى دائما، بل قد يكون موجودا في مرحلة الحدوث فحسب، كما اذا علم شخص بنجاسة ثوبه فقام بغسله، وبعد الغسل شك في انه غسله كان واجدا للشروط أو لا، فلا مانع من التمسك بأصالة الصحة، لان الشك في صحته بعد الفراغ منه، وهو مورد لهذه الاصلة التي هي من الاصول العقلائية الممضاة لدى الشارع، ويترتب عليها طهارة هذا الثوب ظاهرا، ثم اذا شك في ملاقاته للنجس، فبطبيعة الحال كان يشك في بقاء طهارته الظاهرية، ولا مانع حينئذ من استصحاب بقاء طهارته، لان اصاله الصحة لاتقتضي طهارته من هذه الناحية، وانما تقتضي طهارته من ناحية ان غسله كان واجدا للشروط ، ولهذا فلا مانع من استصحاب بقاء طهارته.

وقد اجيب عن ذلك بانه مضافا الى - ان في هذه المسألة اصلا موضوعيا وهو استصحاب عدم ملاقاته للنجس، وهذا الاصل حيث انه يجري في ناحية الموضوع، فيكون حاكما على الاصل الحكمي، وهو استصحاب بقاء طهارته، ان المرجع عند الشك في طهارته ونجاسته بالملاقاة هو اصاله الطهارة دون الاستصحاب، لانها لا تجري في مرحلة حدوث الطهارة فيه، باعتبار انها كانت محكومة بأصالة الصحة، فلا تجري في مقابلها، فإذا طهارته حدوثا مستندة الى اصاله الصحة، واما اذا شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فاصالة الصحة لاتقتضي طهارته من هذه الناحية، وانما تقتضي طهارته من ناحية ان غسله كان واجدا للشروط، فاذا لم تقتض اصاله الصحة طهارته من الناحية المذكورة وهي ناحية الملاقاة، فالمرجع فيه قاعدة الطهارة، لانها كانت محكومة بأصالة الصحة ، فاذا لم تجر الاصاله، فلا مانع من جريان القاعدة وهي رافعة لموضوع الاستصحاب، وهو الشك في بقاء طهارته

الظاهرية، لانها تثبت الطهارة الظاهرية جزماً، فإذا تكون قاعدة الطهارة واردة على الاستصحاب ورافعة لموضوعه وجدانا، واما الاستصحاب، فهو لا يكون حاكماً على القاعدة ولا واردا عليها، لان موضوعه الشك في بقاء الطهارة الظاهرية، والاستصحاب انما يثبت طهارته الظاهرية في ظرف الشك في بقائها، بينما اصاله الطهارة تثبت تلك الطهارة بنحو الجزم في هذا الظرف، وترفع الشك في بقاء الطهارة الظاهرية، ولهذا تكون واردة على الاستصحاب، فالنتيجة ان نسبة الاستصحاب في الحكم الظاهري الى دليل الحكم الظاهري كنسبة الاصل الى الدليل الاجتهادي القطعي، هذا.

واما السيد الاستاذ عليه السلام (١) فقد مال الى ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام الا انه قد بين ذلك بشكل فني، وهو ان قاعدة الطهارة اذا كانت بنفسها متكفلة لاثبات الطهارة الظاهرية في الزمن الثاني والثالث وهكذا الى زمان العلم بالنجاسة الذي هو قيد لموضوعها وغاية له، فلا يجري الاستصحاب فيها لعدم الشك في بقائها، لان بقاءها متيقن طالما يكون موضوعها باقياً، وقد تقدم ان استمرارها باستمرار موضوعها عقلي وليس من الاستصحاب في شيء، وكذلك الحال في قاعدة الحلية واصالة البراءة والاحتياط.

واما اذا لم تكن القاعدة بنفسها متكفلة لاثبات الحكم الظاهري في الزمن الثاني والثالث، فيمكن تصوير الشك في بقاء الحكم الظاهري، والتمسك باستصحاب بقاءه، ومثل لذلك بما اذا شكنا في طهارة ماء اونجاسته، ولم تكن لشيء منها حالة سابقة، ففي مثل ذلك لا محالة يحكم بطهارته ظاهراً بمقتضى قاعدة الطهارة، ثم اذا

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٠٠.

غسل ثوب متنجس في هذا الماء حكم بطهارة الثوب ظاهراً، باعتبار ان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به، وهي حاكمة على استصحاب بقاء نجاسة الثوب، باعتبار ان القاعدة تجري في ناحية السبب والموضوع، والاصل الموضوعي حاكم على الاصل الحكمي.

ثم اذا شك في نجاسة الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فبطبيعة الحال يشك في بقاء طهارته الظاهرية، فلا مانع حينئذ من استصحاب بقاء طهارته الظاهرية، لان قاعدة الطهارة في الماء لا تقتضي طهارته من هذه الناحية، اي من ناحية الملاقاة للنجس، فانها انما تقتضي طهارته من ناحية غسله به لا مطلقاً. فالنتيجة، انه لا مانع من استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية في مثل هذا المثال، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله، وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله.

اما الاول، فلان اصالة الصحة من الاصول العقلائية التي جرت عليها سيرة العقلاء الممضاة شرعاً، وهي من الامارات وليست من الاصول العملية، ومدلولها اثبات الواقع تعبداً لا اثبات الحكم الظاهري كقاعدة الطهارة والحلية، فاذاً، المترتب عليها الطهارة الواقعية للثوب تعبداً.

وعلى هذا، فاذا شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فلا مانع من استصحاب بقائها له، كما هو الحال في موارد سائر الامارات، وهذا الاستصحاب يقدم على اصالة الطهارة، هذا مضافاً الى وجود الاستصحاب الموضوعي في المقام، وهو استصحاب عدم ملاقاته للثوب للنجس، وهو حاكم على استصحاب بقاء طهارته.

واما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اصابة الصحة من الاصول العملية، فهل يجري الاستصحاب في المقام وهو استصحاب بقاء طهارة الثوب الظاهرية أو لا؟

والجواب انه لا يجري، وذلك لعدم الشك في طهارته الظاهرية طالما لم يعلم بالملاقاة، وهذه الطهارة الظاهرية مستمرة باستمرار موضوعها، ولاشك فيها، والشك انما هو في نجاسته واقعا من جهة الشك في ملاقاته للنجس كذلك، فلا يكون هنا شك في بقاء طهارته الظاهرية، والشك انما هو في بقاء طهارته الواقعية من جهة الشك في ملاقاته للنجس واقعا، وليس الشك في بقاء طهارته الظاهرية، فانها باقية طالما يكون موضوعها باقيا وهو الشك، والمفروض انه باق.

وبكلمة: ان موضوع قاعدة الطهارة في المقام محقق وهو الشك في نجاسة الثوب وطهارته، والشك في ملاقاته للنجس لا يكون رافعا لموضوع القاعدة، فاذا كان موضوعها محققا فالقاعدة فعلية، وتدل على الطهارة الظاهرية بالوجدان، فإذا لا يتصور الشك في بقائها، لان بقاءها بقاء موضوعها عقلي وجداني ولاصلة له بالاستصحاب، وكذلك انتفاؤها بانتفاء موضوعها فليس هنا حد وسط، باعتبار ان موضوعها امر وجداني وهو عدم العلم والشك، فالمكلف اما عالم او جاهل ولاثالث لهما، ومن هنا نقول ان قاعدة الطهارة والحلية واصالة البراءة والاحتياط واردة على الاستصحاب في الاحكام الظاهرية الصرفة التي هي مدلول هذه الاصول، ولا موضوع له فيها فانتفائه انما هو بانتفاء موضوعه فيها وجدانا.

واما الثاني، وهو التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام، فقد ظهر مما تقدم انه لا فرق بين المثاليين، فان الاستصحاب كما لا يجري في المثال الاول من جهة انه لا يتصور وجود الموضوع له فيه، كذلك لا يجري في المثال الثاني ايضا، لان الشك في

ملاقاة الثوب المحكوم بالطهارة الظاهرية منشأ للشك في نجاسته واقعا، وليس منشأ للشك في بقاء طهارته الظاهرية، فان الشك في بقائها غير متصور، حيث ان موضوع الطهارة الظاهرية طالما يكون موجودا، فالطهارة الظاهرية ثابتة له ولاشك فيها، لان بقاء الحكم ببقاء موضوعه عقلي، ويستحيل انفكاكه عنه، والا لزم خلف فرض كونه موضوعا له.

فما ذكره عليه السلام - من اننا اذا شككنا في نجاسة الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فبطبيعة الحال يشك في بقاء طهارته الظاهرية - غير تام، وذلك لان الشك ليس في بقاء طهارته الظاهرية، اذ لاشك في بقائها ببقاء موضوعها، ويستحيل انفكاكها عنه، والمفروض ان موضوعها - وهو الشك في نجاسته وطهارته - باق، واما الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فهو يوجب الشك في نجاسته واقعا وارتفاع طهارته الواقعية لو كان في الواقع طاهرا، لا انه منشأ للشك في ارتفاع الطهارة الظاهرية، لان الطهارة الظاهرية موضوعها الشك في طهارته ونجاسته في الواقع، وهو محرز في المقام بعد الشك في ملاقاته للنجس ايضا، ومعه كيف يشك في بقاء طهارته الظاهرية وارتفاعها، بداهة ان الملاقاة الواقعية لا تكون رافعة للطهارة الظاهرية، والرافع انما هو العلم بالملاقاة، فطالما لم يحصل العلم بها فموضوعها موجود في افق النفس.

واما الاستصحاب عدم الملاقاة للنجس، فهل يجري في المقام أو لا؟

والجواب انه لا يجري، اذ لا يترتب عليه اثر، لان الثوب في المثال المذكور محكوم بالطهارة الظاهرية بمقتضى قاعدة الطهارة قبل الشك في ملاقاته للنجس، ثم اذا شك في ملاقاته للنجس فلا اثر لهذا الشك، الا اذا فرض ان ملاقاته للنجس في الواقع رافعة للطهارة الظاهرية حتى يكون الشك فيها شكاً في بقائها، فعندئذ لا مانع

من استصحاب عدم الملاقاة، ومعه لاتصل النوبة الى استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، ولكن تقدم ان هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، لأن الملاقاة الواقعية لا تكون رافعة للطهارة الظاهرية، وانما تكون رافعة للطهارة الواقعية لو كانت.

إلى هنا قد تبين انه لا فرق بين المثالين المذكورين، ولا يتصور الشك في بقاء الحكم الظاهري في كليهما معاً، فما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من الفرق بينهما لا يمكن المساعدة عليه.

ثم ان بعض المحققين عليهم السلام ^(١) قد فرق بين المثال الذي ذكره السيد الاستاذ عليه السلام لتصوير الشك في بقاء الحكم الظاهري، والمثال الذي ذكره المحقق النائيني عليه السلام لذلك، وبنى على عدم تصور الشك في بقاء الحكم الظاهري في الاول وتصوره في الثاني، وهو ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام.

اما في المثال الاول، وهو الذي ذكره السيد الاستاذ عليه السلام، فقد افاد في وجه عدم جريان استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية في الثوب عند الشك في ملاقاته للنجس ان قاعدة الطهارة اذا كانت جارية في الماء المشكوك طهارته ونجاسته، فهي جارية في الثوب ايضاً، لعدم احتمال الفرق بينهما في ذلك، فإذاً تكون الطهارة الظاهرية مقطوعة البقاء، وعليه فلا موضوع للاستصحاب.

ما افاده عليه السلام تام، لان طهارة الثوب الظاهرية قبل الشك في ملاقاته للنجس مستندة الى اصاله الطهارة في الماء، حيث انها من آثار طهارة الماء الظاهرية، واما اذا

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٣٤ - ٢٣٣.

شك في ملاقاته للنجس في الواقع، فانه يوجب الشك في نجاسته واقعا، والمرجع فيه قاعدة الطهارة، وحينئذ فتكون طهارة الثوب الظاهرية مقطوعة حدوثا وبقاء فلاشك في بقاءها، ومعه لا موضوع للاستصحاب.

واما استصحاب عدم ملاقاته للنجس في الواقع وان كان لا مانع منه في نفسه على اثر تحقق موضوعه، الا انه لا يجري من جهة عدم ترتب اثر عليه، لان الثوب محكوم بالطهارة ظاهرا سواء جرى استصحاب عدم الملاقة ام لا.

فالنتيجة: ان الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية لا يجري، لعدم الشك في بقاءها، والاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم الملاقة للنجس لا يجري، لعدم ترتب اثر عليه فيكون وجوده كعدمه.

واما في المثال الثاني - وهو ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله - فلأنه اذا شك في ان غسل الثوب المتنجس بالماء هل كان واجدا لشروط الصحة او لا؟.

فيكون المرجع فيه اصالة الصحة وتترتب عليها طهارة الثوب ظاهرا، ثم اذا شك في نجاسة الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فبطبيعة الحال يشك في بقاء طهارته الظاهرية، وحيث ان اصالة الصحة لاتنفي نجاسته المشكوكه من ناحية الملاقة، وانما تنفي نجاسته من ناحية الغسل، فلا مانع من استصحاب بقاء طهارته الظاهرية من هذه الناحية، اي من ناحية الملاقة.

والخلاصة، ان الاصل في السبب اذا كان من غير سنخ الاصل في المسبب، فالمرجع استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، واما اذا كان من سنخه كما في المثال الاول، فالمرجع قاعدة الطهارة دون الاستصحاب، هذا.

ويمكن المناقشة فيه اما أولاً: فلأن اصاله الصحة من الامارات وتثبت الواقع تعبداً، وعلى هذا فمفادها في المقام اثبات صحة الغسل في الواقع تعبداً، وحينئذ تترتب عليها الطهارة الواقعية كذلك، لان حالها حال سائر الامارات المعتبرة شرعاً كأخبار الثقة ونحوها، باعتبار ان حجية هذه الاصاله من باب الطريقية والكاشفية عن الواقع.

ونتيجة ذلك انه اذا شك في ملاقة هذا الثوب للنجاسة في الواقع، فلا محالة يشك في بقاء طهارته الثابتة بأصاله الصحة، فلا مانع من استصحاب بقائها، ومعه لا تجري اصاله الطهارة، لانها محكومة بالاستصحاب.

وثانياً: لو اغمضنا عن ذلك وسلمنا ان اصاله الصحة من الاصول العملية ومفادها الحكم الظاهري بلا نظر الى الواقع، فلا فرق حينئذ بين هذا المثال والمثال الاول، فكما ان في المثال الاول لا يجري استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، لعدم الشك في بقائها، فكذلك لا يجري في هذا المثال ايضاً، لان الشك في ملاقة الثوب للنجس في الواقع لا ينافي طهارته الظاهرية، حيث ان موضوعها الشك وهو موجود، بلا فرق بين أن يكون منشؤه احتمال عدم صحة غسله بالماء او احتمال الملاقة للنجس، لانه موجود على كلا التقديرين، فإذا كيف يتصور الشك في بقاء طهارته الظاهرية مع ان موضوعها موجود وجدانا، ولهذا لا شك في بقائها، وعليه فلا موضوع للاستصحاب، لما تقدم من ان الشك في ملاقاته للنجس واقعا لا ينافي طهارته الظاهرية لا حكماً ولا موضوعاً، لانها مغياة بعدم العلم بالنجاسة لا بالملاقة واقعاً، فإذا ينتفي الاستصحاب بانتفاء موضوعه، واما الشك في نجاسة الثوب وطهارته في الواقع من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فهو مورد لأصاله الطهارة، ولا استصحاب في البين يمنع عنها، اما استصحاب بقاء الطهارة الواقعية، فلعدم

اليقين بحدوثها حتى يشك في بقائها، واما استصحاب عدم ملاقاته للنجس، فلا اثر له، فلذلك لا يجري، واما استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، فلعدم الشك في بقائها.

وان شئت قلت: ان جريان استصحاب بقاء طهارة الثوب الظاهرية الى حالة الشك في ملاقاته للنجس في الواقع منوط بعدم تطبيق قاعدة الطهارة على هذه الحالة، والا فلا تصل النوبة اليه، والمفروض ان تطبيق القاعدة عليها امر قهري، على اساس تطبيق الحكم على موضوعه في الخارج، والقاعدة تثبت الطهارة الظاهرية جزماً، بينما الاستصحاب يثبت بقاء طهارته الظاهرية في ظرف الشك، ولهذا تكون نسبة استصحاب الطهارة الظاهرية الى قاعدة الطهارة نسبة الاصل الى الدليل الاجتهادي، والخلاصة ان المرجع حيثئذ هو قاعدة الطهارة، لانها انما تكون محكمة بأصالة الصحة من ناحية طهارة الثوب بالغسل، باعتبار انها تقتضي طهارته، واما من ناحية احتمال ملاقاته للنجس في الواقع، فهي لا تقتضي طهارته، فإذاً لا محالة يكون المرجع في هذه الحالة قاعدة الطهارة دون استصحاب بقاء طهارة الثوب الظاهرية الى هذه الحالة، لان القاعدة حيث انها تثبت طهارته الظاهرية فيها جزماً، فلا يبقى موضوع للاستصحاب وهو الشك في البقاء، لانها واردة عليه ورافعة لموضوعه وجدانا.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان الفرق بين المثالين مبني على ان تكون اصالة الصحة من الامارات لا من الاصول العملية، واما مع البناء على انها من الاصول العملية، فلا فرق بين المثالين، هذا تمام الكلام في المقام الاول.

واما الكلام في المقام الثاني: وهو ان الاستصحاب هل يجري في موارد الاصول العملية المحرزة التي قد تسمى بالاصول التنزيلية.

والجواب، ان الكلام فيه يقع في ان الاستصحاب هل هو من الامارات او من الاصول التنزيلية او من الاصول غير التنزيلية، فهنا اقوال:

فذهب السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) الى القول الاول وهو انه من الامارات، ولكنه من اضعف مراتبها، وقد افاد في وجه ذلك ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية والعلم التعبدية، وتدل على ذلك في مقام الاثبات رواياته، كقوله عليه السلام: « لا تنقض اليقين بالشك »، فانه يدل على ان الاستصحاب يقين تعبدا.

وبكلمة: ان دلالة روايات الاستصحاب على ان المجعول فيه الطريقية والكاشفية انما هي على اساس كون اليقين ماخوذا في لسانها، ويكون مفادها تنزيل الاستصحاب منزلة اليقين، وحيث ان هذا التنزيل كان في ظرف كون الشك ماخوذا في لسانها ايضا، فلهذا يكون من اضعف مراتب التنزيل، ومن هنا قال عليه السلام ان الاستصحاب وان كان امانة الا انه من اضعف مراتب الامارات، ولا تكون مثبتاته حجة كأخبار الثقة ونحوها، ولا ملازمة بين كون الشيء امانة وبين حجية مثبتاته، لان حصة خاصة من الامارات تكون مثبتاتها حجة، وهي الامارات التي يكون لسانها الحكاية عن الواقع والاخبار عنه كأخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، هذا.

ولناخذ بالنقد عليه، بتقريب ان موضوع الاستصحاب متقوم بعنصرين:

احدهما: اليقين بالحدوث.

الثاني: الشك في البقاء.

فإذا، لابد من النظر الى ما هو منشأ اماريته على البقاء في ظرف الشك فيه،

اما اليقين بالحالة السابقة في مرحلة الحدوث، فهو لا يصلح ان يكون اشارة على البقاء في ظرف الشك فيه، لان شأن اليقين الكشف عن الواقع على ما هو عليه، بدون ان يؤثر فيه سلباً او ايجاباً في ظرف وجوده، لانه لا دخل له في بقاء المتيقن لا بعنوان المقتضى له ولا بعنوان الشرط ولا بعنوان عدم المانع، لان بقاءه تابع لعلته في الواقع.

وان شئت قلت: ان اليقين في ظرف الشك في البقاء غير موجود، والموجود فيه الشك وهو لا يصلح ان يكون اشارة، ولهذا لا معنى لتنزيله منزلة اليقين في الكاشفية والطريقة، واما في ظرف الحدوث، فاليقين وان كان موجودا الا انه لا يقتضي بقاء المتيقن في ظرف الشك فيه واطارة عليه، واما حدوث الشيء وهو وجوده الاول، فلا يكون علة لبقائه وهو الوجود الثاني له، ولا جزء العلة ضرورة، كما ان حدوث الشيء - وهو وجوده الاول - بحاجة الى علة، كذلك بقاءه وهو وجوده الثاني، ولا يعقل ان يكون الوجود الاول علة للوجود الثاني، فإذا حدث الشيء لا يقتضي بقاءه، بل بقاءه يدور مدار بقاء علته، اذ ليست بين الوجود الاول والثاني علاقة سببية والمسببية، بل كل منهما مربوط بعلته، فإذا لا يوجد في الحالة السابقة ما يصلح ان يكون اشارة على الواقع وطريقا اليه، حتى يصلح ان يجعل الشارع الاستصحاب على اساس ذلك حجة من باب الطريقة والكاشفية.

والخلاصة، ان امارية الحالة السابقة اما من جهة اليقين بها، او من جهة ان حدوثها يقتضي بقاءها، وكلتا الجهتين لا تصلح ان تكون ملاكا لاماريتها، اما الاولى، فلما مر من ان اليقين لا يصلح ان يكون ملاكا لاماريتها، واما الثانية، فلأن حدوث الشيء لا يقتضي بقاءه، لان كلاهما بحاجة الى علة، ولا صلة بينهما من هذه الناحية، كما انه لا ملازمة بينهما ولو ظنا، فالنتيجة، ان القول بكون

الاستصحاب امارة غير تام.

القول الثاني: ان الاستصحاب من الاصول التنزيلية، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين منهم المحقق النائيني^(١) والمحقق الخراساني^(٢)، اما المحقق النائيني^(٣)، فقد افاد في وجه ذلك ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية لامطلقا، بل من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في حال الشك في بقائها، وهذا هو المستفاد من روايات الاستصحاب، فاذاً، لافرق بين الاستصحاب والامارات المعتبرة شرعاً، الا في نقطة واحدة وهي ان الطريقية المجعولة في باب الاستصحاب انها هي من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، لامن حيث اثباتها للواقع، بينما الطريقية المجعولة في باب الامارات انها هي من حيث انها امارة على اثبات الواقع.

واما المحقق الخراساني^(٤)، فقد افاد في وجه ذلك ان المجعول في باب الاستصحاب هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وهذا يعني تنزيل المشكوك في ظرف الشك في البقاء منزلة المتيقن في ظرف اليقين بالحدوث في ترتيب آثاره عليه، وبذلك يمتاز الاستصحاب عن الاصول العملية غير التنزيلية كأصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والحلية ونحوها، فان مفادها ليس التنزيل والنظر الى المؤدى كأنه الواقع.

ولكن كلا التقريبين غير صحيح:

اما التقريب الاول، فقد تقدم انه لا يمكن جعل الطريقية للاستصحاب، فان

(١) فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٨٦.

(٢) كفاية الاصول ص ٣٠٦.

جعلها انما يمكن للشيء الذي يكون واجدا ذاتا لملاك الامارية، والمفروض انه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يصلح ان يكون امارة ظنية على الواقع، اما اليقين، فقد مر انه لا يصلح لذلك، واما الحدوث، فهو لا يمكن ان يكون علة للبقاء ولا ملازمة بينهما، فلذلك لا يمكن ان يكون المجعول فيه الطريقة ولو من حيث الجري العملي، لانه لغو.

واما التقريب الثاني وهو التنزيل، فانه وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لان روايات الاستصحاب لا تدل على هذا التنزيل اصلا، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلالة، لوضوح ان مفادها النهي عن نقض اليقين بالشك، وحيث انه لا يمكن ان يكون حقيقيا، فلا محالة يكون كناية عن وجوب العمل على طبق الحالة السابقة تعبدا في ظرف الشك.

هذا اضافة الى ان هذه الروايات لو دلت على التنزيل، فتدل على تنزيل الشك منزلة اليقين وترتيب آثاره عليه، ولا تدل على تنزيل المشكوك منزلة المتيقن. إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول التنزيلية، بل هو من الاصول غير التنزيلية كأصالة البراءة واصالة الاحتياط ونحوهما.

إلى هنا قد تبين: ان الصحيح القول الثالث، وهو ان الاستصحاب من الاصول غير المحرزة كأصالة البراءة ونحوها.

ثم انه على تقدير تسليم ان الاستصحاب امارة او اصل تنزيلي، فهل يجري الاستصحاب في موارد، كما اذا ثبت حدوث الحالة السابقة به، فهل يمكن استصحاب بقائها عند الشك فيه أو لا؟ والجواب، ان فيه قولين.

فذهب المحقق النائيني رحمته الله الى القول الاول، ويمكن تقريب هذا القول
بوجه:

الوجه الاول: ان الاستصحاب سواء أكان اشارة ام اصلاً تنزلياً كما يقوم مقام
القطع الطريقي كذلك يقوم مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو
الطريقة والكاشفية لابلها هو صفة قائمة بالنفس.

وعلى هذا، فاذا قام الاستصحاب مقام اليقين الموضوعي الماخوذ في موضوع
الاستصحاب بنحو الطريقة، فلا فرق حيثئذ بين ان يكون اليقين بالحالة السابقة
وجدانياً او تعبدياً كالامارات والاستصحاب باعتبار انه يقين تعبدى، ولهذا يقوم مقام
اليقين الوجداني ويترتب عليه آثاره منها حرمة نقضه بالشك.

فالنتيجة: ان الاستصحاب كما يجري في موارد اليقين بحدوث الحالة السابقة
وجداناً اذا شك في بقائها، كذلك يجري في موارد اليقين بحدوثها تعبدى كما في موارد
الامارات والاستصحاب.

والجواب اولاً: ان هذا الوجه مبني على ان يكون المجعول في باب
الاستصحاب الطريقة والكاشفية والعلم التعبدى، وقد تقدم ان هذا المبنى غير
صحيح، بل لا يعقل ان يكون المجعول فيه الطريقة والعلم التعبدى، لانه لغو.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول فيه الطريقة واليقين
التعبدى، الا ان المجعول هو طريقتيه بالنسبة الى اثبات الواقع وترتيب آثاره على
مؤداه فحسب لا مطلقاً حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على نفس طريقة اليقين، لانه
بحاجة الى مؤنة زائدة ثبوتاً واثباتاً وهي مفقودة في المقام، لان الدليل على طريقتيه

انما هي رواياته وهي لا تدل على اكثر من طريقتيه بالنسبة الى اثبات الواقع لا مطلقا، لان الطريقة المجعولة له تتبع الجعل في السعة والضيق.

وعلى هذا فلا دليل على أن طريقة الاستصحاب كطريقة اليقين مطلقا، لان الظاهر من رواياته ان طريقة اليقين بالنسبة الى اثبات الواقع فحسب لا مطلقا، وعليه فلا يقوم الاستصحاب مقام اليقين الموضوعي مطلقا، وانما يقوم مقام اليقين الطريقي فحسب كالامارات، لما تقدم من ان الامارات ايضا لا تقوم مقام اليقين الموضوعي مطلقا، هذا اضافة الى ان طريقة الاستصحاب عنده عليه السلام من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك، لامن حيث اثبات الواقع، فالنتيجة في نهاية الشوط ان هذا الوجه غير تام.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام (١) من ان التنزيل المؤدى منزلة الواقع يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع، فاذا كان العلم بالمؤدى الذي هو عبارة عن استصحابه بمنزلة العلم الوجداني بالواقع، فمعناه ان ما يترتب على العلم الوجداني بالواقع يترتب على العلم التنزيلي بالمؤدى وهو الاستصحاب. وعلى هذا فمقتضى اطلاق هذا التنزيل هو ان كل ما يترتب على اليقين الوجداني - سواء أكان مترتبا على نفس طريقتيه ام كان مترتبا على الواقع - مترتب على اليقين التعبدي ايضا وهو في المقام الاستصحاب.

والجواب: اولاً: ان مفاد روايات الاستصحاب ليس هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، اي المشكوك منزلة المتيقن، ولا اشعار فيها على ذلك، فضلا عن الدلالة. وثانياً: ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزلة

العلم بالواقع لاثبوتاً ولا اثباتاً.

اما ثبوتاً، فلانه لا يمكن الجمع بين التنزيلين، لان التنزيل الثاني يغني عن التنزيل الاول، لان العلم بالمؤدى اذا كان بمنزلة العلم بالواقع، فمعناه ثبوت الواقع بعنوان المؤدى وترتيب آثاره عليه، والمفروض ان الغرض من التنزيل الاول هو ترتيب آثار الواقع على المؤدى، فإذا يكون التنزيل الاول لغوا.

وعلى هذا فلا يمكن ان يكون التنزيل الاول يستلزم التنزيل الثاني، لانه يلزم من فرض صحته عدم صحته، وان شئت قلت ان التنزيل الاول صحيح في نفسه، واما اذا فرض استلزامه للتنزيل الثاني فيكون لغوا، باعتبار ان التنزيل الثاني يغني عنه، وعلى هذا فان امكن التنزيل الثاني مستقلاً وبقطع النظر عن التنزيل الاول كما هو كذلك فهو متعين، وان لم يمكن ذلك مستقلاً، فإذا يتعين التنزيل الاول وان كان يستلزم الثاني ايضاً بناء على ان يكون مفاد روايات الاستصحاب التنزيل.

واما اثباتاً، فلما تقدم من ان روايات الاستصحاب لاتدل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وانما تدل على الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، ولا يكون للتنزيل فيها عين ولا اثر، لان ظاهرها ابقاء اليقين تعبداً لا التنزيل.

الوجه الثالث: ما تقدم من ان المراد من اليقين الماخوذ في لسان روايات الاستصحاب ليس بمعنى انه صفة قائمة بالنفس^(١)، بل بمعنى انه منجز ومعذر وحجة، ومن هنا قلنا ان الامارات المعتبرة تقوم مقام اليقين، باعتبار انها مثبتة للواقع تنجيهاً او تعذيراً، وعلى هذا فحيث ان الاستصحاب منجز للواقع عند الاصابة

ومعذر عند الخطأ، فيقوم مقام اليقين من حيث التنجيز والتعذير، وحينئذ فاذا ثبتت الحالة السابقة باليقين الوجداني او اليقين التعبدى كالامارة المعتبرة او الاستصحاب ثم شك في بقائها، فلا مانع من استصحاب بقائها، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين عليه السلام ^(١) بتقريب انه ان اريد باليقين في روايات الاستصحاب المنجز والمعذر، لزم حكومة جميع الاصول العملية غير المحرزة على الاستصحاب، باعتبار ان موضوعه على هذا مقيد بعدم المنجز او المعذر، وباعتبار ان المراد من الشك في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» عدم المنجز او المعذر في مقابل المنجز والمعذر، والمفروض ان تلك الاصول من الاصول المنجزة والمعدرة، فتكون رافعة لموضوع الاستصحاب وجدانا، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لان الاستصحاب حاكم عليها او وارد دون العكس.

ولو اريد به اليقين بالحدوث، فهو غير موجود، هذا.

ولكن قد تقدم انه لا مانع من ان يراد من اليقين في روايات الاستصحاب المنجز والمعذر ولكن لا مطلقا بل حصة خاصة منه، وهي التي تمثل اليقين الوجداني واليقين التعبدى، فاذا قامت الامارة على نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس - مثلا - ثم زال تغيره بنفسه، وشك في بقاء نجاسته، فلا مانع من استصحاب بقاء نجاسته، لان دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» يدل على بقاء الماء على نجاسته، وهذا الاستصحاب حاكم على اصابة الطهارة ومانع عن جريانها، ومن هذا القبيل ما دل على حرمة وطئ الحائض في حال حيضها، فاذا انقطع الدم وقبل اغتسالها من حدث الحيض نشك في بقاء حرمة وطئها، لان الدليل

الاول لايشمل هذا الفرض، فإذا لا مانع من استصحاب بقاء حرمة وطئها، لان دليل الاستصحاب يدل على بقاء الحالة السابقة المنجزة في ظرف الشك كذلك، وهذا الاستصحاب حاكم على اصاله البراءة، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، اذا فرضنا ان ثوباً متنجساً قد غسل بهاء، وشك في صحة غسله من جهة الشك في توفر شروطها، وفرضنا ان اصاله الصحة لا تجري، فلا مانع من استصحاب بقاءه على نجاسته السابقة، وهذا الاستصحاب مانع عن جريان اصاله الطهارة فيه، لان الاستصحاب يثبت نجاسته السابقة، ويترتب على ثبوتها به تنجزها، بينما قاعدة الطهارة تثبت الطهارة الظاهرية بلا نظر الى الواقع.

وفي هذه الحالة اذا شك في بقاء نجاسته المستصحية بسبب او آخر، فلا مانع من استصحاب بقاءها، ويقدم هذا الاستصحاب على اصاله الطهارة وحاكم عليها ومانعاً عن جريانها، باعتبار انه يثبت نجاسته الواقعية تعبداً كأصاله الصحة، هذا بناء على كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية المحرزة او الامارة.

القول الثالث: انه من الاصول غير المحرزة، وهذا القول هو الصحيح بناءً على ما قويناه من انه لا يوجد فيه ما يدل على امارته ونظره الى الواقع، ولهذا بنينا على انه من الاصول غير المحرزة، فلا يجري الاستصحاب في مورده، لان مفاده كمفاد سائر الاصول غير المحرزة حكم ظاهري صرف من دون ان يكون مؤداه ملونا بلون الواقع.

الى هنا قد تبين ان الاستصحاب كما يجري في موارد الامارات المتبعة شرعاً كاخبار الثقة ونحوها، كذلك يجري في موارد الاصول التنزيلية المحرزة، باعتبار ان مؤديات الامارات وكذلك مؤديات الاصول التنزيلية متلبسة بلباس الواقع في الجملة على اساس نظرهما اليه، وهذا الاستصحاب حاكم على الاصول غير المحرزة

ومانع عن جريانها، هذا على المشهور، واما بناء على ما قويناه، فتقديمه عليها ليس من باب الحكومة، بل من باب الجمع الدلالي العرفي، حيث ان العكس وهو تقديم الاصول غير المحرزة على الاستصحاب يستلزم الغاء الاستصحاب نهائيا، وهو لا يمكن.

واما الاستصحاب في موارد الاصول العملية غير المحرزة كأصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والحلية ونحوها، فلا يجري، بلا فرق بين ان يكون الاستصحاب من الاصول المحرزة او من الاصول غير المحرزة، اما عدم جريانه في الحكم الواقعي في موارد تلك الاصول، فلأنه لا يقين بالحدوث لا وجدانا ولا تعبدا، واما في الحكم الظاهري، فلا شك في بقاءه، لانه اذا حدث بالاصول المذكورة فهو مستمر باستمرار موضوعه - وهو الشك في الحكم الواقعي - جزماً، لاستحالة انفكاك الحكم عن موضوعه، والا لزم خلف فرض انه موضوع له، واما اذا انتفى الموضوع انتفى الحكم الظاهري قطعاً، وحيث ان موضوعه امر وجداني فلا يتصور الشك فيه، لانه اما موجود في افق النفس قطعاً او غير موجود فيه كذلك، ولا ثالث لهما، ولا بأس بالقول بان هذه الاصول في مواردھا واردة على الاستصحاب ورافعة لموضوعه وجدانا.

فالنتيجه: ان الاستصحاب لا يجري في مواردھا، اي في الاحكام الظاهرية من جهة عدم توفر ركن من اركانه فيها - وهو الشك في البقاء - هذا تمام الكلام في الركن الاول للاستصحاب وهو اليقين بالحدوث.

بقي هنا امران:

الاول: ان الثابت بالاستصحاب هل هو حكم واقعي او ظاهري؟

الثاني: في جريان الاستصحاب في موارد سائر الاصول التنزيلية الجارية في

الشبهات الموضوعية.

اما الامر الاول، فقد يقال كما قيل: ان المجعول في باب الاستصحاب ان كان الطريقية والكاشفية من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك، فالمستصحب حكم واقعي، كما هو الحال في موارد الامارات المعتمدة شرعا، وان كان المجعول فيه التنزيل - اي تنزيل المشكوك منزلة المتيقن - فالمستصحب حكم ظاهري، لان معنى هذا التنزيل هو اثبات ما للمتيقن من الحكم الشرعي للمشكوك ظاهرا، هذا.

والجواب: ان الثابت بالاستصحاب على كلا القولين الحكم الواقعي بالتعبد، فيكون المستصحب متلبساً بلباس الواقع بحكم الشارع تعبداً لا واقعا، وليس مفاده الحكم الظاهري الصرف كمفاد اصالة البراءة واصالة الطهارة ونحوهما، ولهذا قلنا انه لا مانع من استصحاب بقاء الحالة السابقة الثابتة بالاستصحاب اذا شك في بقائها، وهذا ليس من الاستصحاب في الحكم الظاهري الصرف، ولذلك يقدم على تلك الاصول.

فالنتيجة: ان المستصحب وسط لاحكم ظاهري صرف، ولاحكم واقعي كذلك، نعم بناء على ما قويناه فالمستصحب حكم ظاهري صرف، فاذا كان حكما ظاهرياً كذلك، فلا يجري فيه الاستصحاب، لعدم تصور الشك في بقاء الحكم الظاهري.

واما الامر الثاني، فقد اشرنا فيما تقدم الى انه لا مانع من جريان الاستصحاب في موارد الاصول المحرزة كأصالة الصحة وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز ونحوها. وعلى هذا فاذا شككنا في صحة غسل الثوب المتنجس بعد الفراغ من غسله من جهة الشك في انه كان واجدا لشروط الصحة او لا، فالمرجع فيه اصالة الصحة

التي هي من الاصول العقلائية، على اساس ان ترك شرط من شروط صحة غسله عمداً غير محتمل، لانه خلف فرض انه في مقام تطهيره، واحتمال تركه سهواً وغفلة خلاف الاصل العقلائي، ويترتب على هذه الاصاله طهارة الثوب، ثم اذا شككنا في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فلا مانع من استصحاب بقائها، لان اصاله الصحة لاتدل على طهارته من هذه الناحية، وهذا الاستصحاب حاكم على اصاله الطهارة كما تقدم، وليس هذا استصحاباً في الحكم الظاهري الصرف، فانه لا يتصور فيه الشك في البقاء، بل هو استصحاب في حكم يكون فيه لون من الحكم الواقعي، ولهذا يتصور فيه الشك في البقاء، ومن هذا القبيل ما اذا ثبتت صحة الوضوء بقاعدة الفراغ، ثم شك في بقائها من ناحية اخرى، كما اذا شك في ان خروج المذي ناقض له او لا، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء صحة الوضوء، لان قاعدة الفراغ لا تدل على صحته من هذه الناحية، فإذاً يكون المرجع فيه الاستصحاب، باعتبار ان قاعدة الفراغ هي قاعدة الصحة، غاية الامر في باب العبادات يعبر عنها بقاعدة الفراغ، وفي باب المعاملات بقاعدة الصحة، ومن هنا قلنا ان قاعدة الفراغ من القواعد العقلائية وحجيتها بملاك اماريتها ولا تكون من القواعد التعبدية الشرعية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان طهارة الثوب المترتبة على طهارة الماء الثابتة بأصاله الطهارة، طهارة ظاهرية صرفه ولا يتصور فيها الشك في البقاء، وحينئذ فاذا شككنا في نجاسة الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فهذا ليس شكاً في بقاء طهارته الظاهرية، بل هو شك في نجاسته واقعا، لان الطهارة الظاهرية لا ترتفع بالملاقاة الواقعية، وانما ترتفع بالعلم بها، فإذاً احتمال الملاقاة في الواقع لا يصلح ان يكون منشأ للشك في بقاء الطهارة الظاهرية، لما مر من انه لا يتصور الشك في بقائها،

باعتبار ان موضوعها امر وجداني وهو الشك في افق النفس، ومن الواضح انه اما موجود فيه وجدانا او لا وجود له فيه كذلك ولا ثالث لهما، فإذا احتمال الملاقاة في الواقع كما انه لا يصلح ان يكون منشأ لاستصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، كذلك لا يصلح ان يكون منشأ للتمسك بقاعدة الطهارة، لانه لغو.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الاستصحاب لا يجري في موارد الاصول العملية غير المحرزة كأصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والحلية، لان مضامينها احكام ظاهرية صرفة، فلا يتصور الشك في البقاء فيها الذي هو من احد اركان الاستصحاب، ومن هنا تكون هذه الاصول واردة على الاستصحاب ورافعة لموضوعها وجداناً.

نتائج البحوث المتقدمة تمثل النقاط التالية

النقطة الاولى: ان في رواية اسحاق بن عمار: «اذا شككت فابن على اليقين، قلت هذا اصل، قال نعم» محتملات ثلاثة:

١ - قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ.

٢ - قاعدة اليقين.

٣ - قاعدة الاستصحاب، هذا.

والصحيح من هذه المحتملات المحتمل الاخير، لان الرواية ظاهرة فيه، ولا يمكن حملها على القاعدة الاولى، ولا على القاعدة الثانية.

النقطة الثانية: ان في رواية الخصال: «من كان على يقين فشك فليمض على

يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين» احتمالين:

١ - قاعدة اليقين.

٢ - قاعدة الاستصحاب.

ولا يمكن حمل الرواية على الاحتمال الاول وهو قاعدة اليقين، لان في الرواية نكات وخصوصيات ارتكازية تمنع عن حملها على هذه القاعدة، وتناسب مع قاعدة الاستصحاب على تفصيل تقدم.

النقطة الثالثة: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان حمل هذه الرواية على قاعدة اليقين يستلزم استعمال لفظ اليقين في المنقضي، وهو غير معقول في اسماء الجوامد، لانها متقومة ذاتا وحقيقة بمبادئها وتنتفي بانتفائها، ومنها لفظ اليقين فانه ينتفي بانتفاء مبدئه وهو اليقينية، فإذا لا يتصور فيه الانقضاء مع بقاء الذات غير تام، لان حملها عليها لا يستلزم هذا المحذور، وانما يستلزم ان يراد من اليقين فيها اليقين السابق الزائل فعلا، وهذا لا محذور فيه.

النقطة الرابعة: في دلالة مكاتبة القاساني: عن يوم الذي يشك انه من رمضان هل يصام أو لا؟ فكتب عليه السلام: « اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية » على الاستصحاب كقاعدة عامة، وعدم دلالتها عليه كذلك اشكالات متعددة واجوبة عنها كذلك من قبل الاصحاب، وقد مر كل ذلك موسعا، والظاهر انها لاتدل على الاستصحاب، و ان المراد من اليقين فيها اليقين اللاحق لا اليقين السابق كما تقدم.

النقطة الخامسة: ان صحيحة عبد الله بن سنان تواجه مشكلتين:

١ - انها معارضة بصحيحته الاخرى في نفس الموضوع.

٢ - انها لا تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، وانما تدل على حجيته في باب الطهارة لامطلقا، ولكن هذه المشكلة - اي المشكلة الاخيرة - تندفع

بالتعليل الوارد في الصحيحة الظاهرة في حجية الاستصحاب مطلقا ولا خصوصية للطهارة، وأمّا المشكلة الاولى، فهي في محلها.

النقطة السادسة: ان صحيحة عبد الله بن سنان وان كانت خالية عن كلمتي اليقين بالحدوث والنقض، الا انه مع ذلك لا فرق بينها وبين سائر الروايات، لان المتفاهم العرفي من الصحيحة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو ان المعير كان على يقين بطهارة ثوبه الذي اعاره.

النقطة السابعة: محتملات روايات الحل والطهارة امور:

١ - مفادها الحكم الظاهري.

٢ - مفادها الحكم الواقعي.

٣ - مفادها الاستصحاب، اي استمرار الحكم بعد الفراغ عن ثبوته.

٤ - مفادها الحكم الواقعي واستمراره ظاهراً.

٥ - مفادها الحكم الواقعي والاستصحاب معا.

٦ - مفادها الحكم الظاهري مع الاستصحاب.

٧ - مفادها الحكم الواقعي والظاهري مع الاستصحاب.

النقطة الثامنة: ان الصحيح من هذه المحتملات في مقام الاثبات المحتمل

الاول، فان روايات الباب ظاهرة فيه دون غيره.

النقطة التاسعة: ان اركان الاستصحاب ثلاثة:

الاول، اليقين بالحدوث، وتدلل على ذلك مجموعة من الروايات منها

صحيحة زارة هذا من جانب.

ومن جانب آخر، قد يقال: ان مقتضى التعليل في صحيحة عبد الله بن سنان

المتقدمة ركنية المتيقن دون اليقين، ولكنها مع ذلك لاتصلح ان تعارض صحيحتي

زرارة، هذا مضافا الى ان مقتضاه ليس كذلك.

النقطة العاشرة: ان اليقين بالحدوث لو كان ركنا، فلازمه عدم جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة شرعا كأخبار الثقة ونحوها، باعتبار انها لا تفيد اليقين، مع انه لا شبهة في جريان الاستصحاب في مواردنا، ولهذا قام الاصوليون بعدة محاولات لعلاج هذه المشكلة.

الاولى من المحقق الخراساني رحمته الله، فانه تارة عالج المشكلة بان المراد من اليقين اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى، واخرى بان اليقين بالحدوث ليس ركنا، والركن انما هو الشك في البقاء، وحيث ان التعبد بالبقاء لا يمكن الا على تقدير الحدوث، فإذا الركن هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث.

النقطة الحادية عشرة: قد علق السيد الاستاذ رحمته الله على ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله، بانه ان اريد بالملازمة بين الحدوث والبقاء الملازمة الواقعية، فهي مخالفة للضرورة والوجدان، هذا مضافا الى ان لازم ذلك ان يكون دليل الاستصحاب دليلا اجتهاديا، وان اريد بها الملازمة بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، فيرد عليه انه منقوض في موارد العلم الاجمالي، ولا يمكن الالتزام به فيها.

وما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله من التعليق على ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله لا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم.

النقطة الثانية عشرة: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من ان اليقين بالحدوث ليس ركنا للاستصحاب، وانما الركن هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث وان كان ممكنا ثبوتا، الا انه لا يمكن الالتزام به اثباتا.

النقطة الثالثة عشرة: ان اليقين الماخوذ في لسان روايات الاستصحاب وان

كان طريقا الى الواقع وهو المتيقن بالعرض، الا انه موضوع للحكم الاستصحابي، والمفروض ان الامارة عنده عليه السلام لا تقوم مقام القطع الموضوعي وان كان مأخوذا في الموضوع بنحو الطريقة.

النقطة الرابعة عشرة: ان ارادة المتيقن من اليقين في روايات الاستصحاب وان كانت ممكنة ثبوتا، الا انه لا يمكن ذلك في مقام الاثبات.

النقطة الخامسة عشرة: ان مدرسة المحقق النائيني عليه السلام قد تبنت على ان الامارات - كأخبار الثقة ونحوها - يقين شرعا، باعتبار ان المجعول فيها الطريقة والعلمية، وعلى هذا، فادلة اعتبارها حاكمة على روايات الاستصحاب، وتوسع دائرة اليقين فيها، وتجعله اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدية.

وفيه ان هذا التبني خاطئ ولا واقع موضوعي له، وقد ذكرنا في محله ان جعل الطريقة والعلمية للامارات غير معقول ثبوتا، هذا اضافة الى ان ادلتها في مقام الاثبات قاصرة عن الدلالة على ذلك.

النقطة السادسة عشرة: لو سلمنا مبنى مدرسة المحقق النائيني عليه السلام، فمع ذلك في قيام الامارات مقام اليقين المأخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان روايات الاستصحاب اشكال بل منع، هذا لا من جهة ان لفظ (اليقين) ظاهر في ان المأخوذ في الموضوع جهة صفتيه لا طريقيته، بينما لفظ (العلم) و(القطع) ظاهر في عكس ذلك، والمفروض ان الامارات لا تقوم مقام اليقين الصفتي، وذلك لان لفظ (اليقين) وان قلنا انه عند الاطلاق ظاهر في ذلك، الا انه في المقام قد اخذ في الموضوع جهة طريقية الامارات بالنسبة الى الواقع وترتيب آثاره عليها، ولا تدل على ان طريقيتها كطريقة العلم، يعني ما يترتب على طريقة العلم يترتب على

طريقتيها، لان الطريقة المجعولة سعتها وضيقها تتبع سعة الجعل وضيقه، وعلى هذا، ففي مقام الثبوت يمكن جعلها طريقا الى اثبات الواقع فقط، كما يمكن جعلها طريقا مطلقا حتى بالنسبة الى الاثار المترتبة على طريقة القطع، واما في مقام الاثبات، فادلة الاعتبار ظاهرة في الاول لا في الثاني.

النقطة السابعة عشرة: ان المجعول في باب الامارات ان كان الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف له في صورة عدم المطابقة، فلا مانع من استصحاب بقاء الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بعد العلم بحدوثه.

فيه ان هذا الاستصحاب لا يجري في نفسه، لانه من الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي.

النقطة الثامنة عشرة: ان هذا الاستصحاب لا يجري على ضوء سائر الآراء ايضا في الحكم الظاهري في موارد الامارات، اما من جهة عدم تصور الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، او من جهة اخرى.

النقطة التاسعة عشرة: ذكر بعض المحققين عليه السلام ان جريان الاستصحاب في موارد الامارات يتصور في اربع صور، وقد تقدم انه لا مانع من جريان الاستصحاب في بعض صورها، والمناقشة في بعضها الآخر.

النقطة العشرون: ان الصحيح في المقام ان يقال ان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي ان يكون المراد من اليقين الحجة القاطعة، وتدل على ذلك مجموعة من النكات والمناسبات والقرائن الارتكازية الموجودة في روايات الاستصحاب، ولا يرد عليه ما اورده بعض المحققين عليه السلام من الاشكال على تفصيل تقدم، فإذا لا اشكال في جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة شرعا.

النقطة الحادية والعشرون: ان الاستصحاب لا يجري في موارد الاصول العملية غير المحرزة كأصالة البراءة والاحتياط وأصالة الطهارة والحلية، لان الشك في البقاء لا يتصور في الاحكام الظاهرية، باعتبار ان موضوعها امر وجداني وهو الشك في الحكم الواقعي، فان كان موجودا فهي ثابتة جزما، والا فهي مرتفعة كذلك ولا ثالث في البين، ولهذا تكون هذه الاصول العملية غير المحرزة واردة على الاستصحاب، ورافعة لموضوعه وجدانا في موارد لا مطلقا.

النقطة الثانية والعشرون: ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله - من ان الاستصحاب حاكم على هذه الاصول العملية غير المحرزة، فكيف تكون هذه الاصول رافعة لموضوع الاستصحاب وجدانا - مبني على الخلط بين موارد الحكومة وموارد ورود، اما الاول فلان الاستصحاب في الاحكام الواقعية حاكم عليها ورافع لموضوعها تعبدا، واما الثاني فلان الاستصحاب في الاحكام الظاهرية الصرفة التي هي مدلول هذه الاصول محكوم بها.

النقطة الثالثة والعشرون: قد يقال كما قيل انه يتصور الشك في بقاء الحكم الظاهري في بعض الموارد، كما اذا شك في طهارة الثوب من جهة الشك في ان غسله كان واجداً للشروط أو لا، ففي ذلك يكون المرجع فيه أصالة الصحة، ثم اذا شك في نجاسة هذا الثوب من جهة ملاقاته للنجس في الواقع، فلا يمكن التمسك بأصالة الصحة من هذه الناحية، ولكن لا مانع من استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية للشك في بقائها، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال: ان أصالة الصحة ان قلنا بانها من الامارات كما هو الظاهر، فإذا جريان الاستصحاب في المثال من جريانه في موارد الامارات لا الاصول العملية غير المحرزة، ومحل الكلام في المقام انما هو في الثاني، وان قلنا بانها

من الاصول فلا يجري الاستصحاب في موردها.

النقطة الرابعة والعشرون: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من الفرق بين ما اذا كانت طهارة الثوب - مثلاً - ثابتة بأصالة الطهارة، وما اذا كانت ثابتة بأصالة الصحة، فعلى الاول اذا شك في ملاقة الثوب للنجس، فلا يجري استصحاب بقاء الطهارة، لعدم الشك في بقائها، والمرجع في هذا الشك اصالة الطهارة، وعلى الثاني اذا شك في ملاقاته للنجس، فلا مانع من استصحاب بقاء طهارته، لان اصالة الصحة لاتدل على طهارته من هذه الناحية غير تام، اذ لافرق بين الفرضين، لان المرجع في كلا الفرضين اصالة الطهارة.

النقطة الخامسة والعشرون: ان ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام - من الفرق بين المثالين، بتقريب ان الشك في بقاء الحكم لا يتصور في المثال الاول ويتصور في المثال الثاني - غير تام، لما عرفت من عدم الفرق بين المثالين على تفصيل تقدم.

النقطة السادسة والعشرون: ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات ليس من الاصول المحرزة ايضاً، بل هو من الاصول غير المحرزة.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان الاستصحاب من الامارات او الاصول المحرزة، الا انه لا يقوم مقام اليقين الموضوعي بدليل اعتباره، لانه انما يدل على انه يقين تعبداً بالنسبة الى اثبات الواقع وترتيب اثاره، ولا يدل على انه يقين تعبداً مطلقاً حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على نفس اليقين.

نعم، يجري الاستصحاب فيه بناء على ما ذكرناه من ان المراد من اليقين الحجة والمنجز والمعذر، يعني حصة خاصة من الحجة، وهي التي تمثل اليقين الوجداني والامارات، او ما يلحق بها كالاصول المحرزة.

النقطة السابعة والعشرون: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله - من ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع - لا يرجع الى معنى صحيح، فانه مضافا الى ان روايات الاستصحاب لا تدل على التنزيل، انه لا يمكن ان يستلزم تنزيل المؤدى منزلة الواقع تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لاثبوتاً ولا اثباتاً على تفصيل تقدم.

النقطة الثامنة والعشرون: ان الثابت بالاستصحاب على القول بانه امارة او من الاصول المحرزة هو الحكم الواقعي تعبدا لا واقعا، وعلى القول بانه من الاصول غير المحرزة الحكم الظاهري.

واما الكلام في الركن الثاني: وهو الشك في بقاء الحالة السابقة، فقد عبر شيخنا الانصاري رحمته الله ^(١) عن ذلك باحراز بقاء الموضوع في القضية.

واما المحقق الخراساني رحمته الله ^(٢) فقد عبر عنه بصيغة اكثر تفصيلا ودقة، وهي اتحاد القضية المتينة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحمولا، وان كان مرجع ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله الى ذلك لبا وواقعا، ومن الواضح انه لا يصدق نقض اليقين بالشك بدون هذا الاتحاد، كما ان بدونه لا يصدق الشك في البقاء، فاذا فرضنا ان الشخص كان على يقين من عدالة زيد مثلاً ثم شك في علمه، فلا يكون هذا الشك شكاً في بقاء المتيقن السابق وهو الحالة السابقة، لان القضية المشكوك فيها لا تكون متحدة مع القضية المتينة في المحمول وان كانت متحدة معها في الموضوع، او اذا فرضنا ان الشخص كان على يقين من عدالة زيد، ثم شك في بقاء عدالة عمرو،

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

(٢) كفاية الاصول ص ٤٣٢.

فانه ليس من الشك في بقاء المتيقن السابق، ولا تكون القضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة موضوعاً، وان كانت متحدة معها محمولاً، فالشك في البقاء متقوم باتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً.

ثم ان الكلام في هذا الركن يقع في ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى: في الدليل على ركنيته للاستصحاب.

المرحلة الثانية: ما هو اثر هذا الركن في جريان الاستصحاب سعة وضيقاً.

المرحلة الثالثة: في تطبيق هذا الركن في الشبهات الحكمية والموضوعية، ومدى تأثيره فيهما سعة وضيقاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى: ان تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكمية هل هو بمقتضى الدقة العقلية او بالنظر الى الموضوع الماخوذ في لسان الدليل او بالنظر العرفي؟

واما الكلام في المرحلة الاولى، فنفس روايات الاستصحاب تبرهن ركنية هذا الركن، لان روايات الاستصحاب التي جاءت بألسنة خاصة وصيغ مخصوصة كصيغة لا تنقض اليقين بالشك او ما شاكلها تدل على ذلك الركن، لان نقض اليقين بالشك وان كان عنائياً يستبطن الاتحاد بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً، والا فلا يصدق نقض اليقين بالشك، مثلاً اذا كان شخص على يقين من فسق زيد ثم شك في علمه، فلا يصح ان يقال لا تنقض اليقين بفسقه بالشك في علمه، ضرورة انه لاصلة بينهما، وكذلك اذا كان الموضوع فيهما متعدداً والمحمول واحداً، كما اذا كان الشخص على يقين من فسق زيد ثم شك في فسق عمرو، فلا يصح ان يقال لا تنقض اليقين بفسق زيد بالشك في فسق عمرو، وهكذا.

والخلاصة، ان وحدة القضيتين موضوعاً ومحمولاً ركن اساسي للاستصحاب

ومقومة له ذاتا وحقيقة، وقد مرّ ان الشك في البقاء لا يتصور الا مع وحدتها كذلك، ومن هنا يكون موضوع الاستصحاب مركب من اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، وهذا الموضوع متقوم بالاتحاد.

إلى هنا قد تبين ان اثبات هذا الركن لا يحتاج الى دليل خارجي، لان نفس روايات الاستصحاب تدل على ذلك، باعتبار انه حقيقة الاستصحاب لا انه شرط خارجي، ولكن مع هذا قد يستدل على هذا الركن، بان الاستصحاب حكم ظاهري حيث قد اخذ في موضوعه الشك في مقابل الحكم الواقعي الذي لا يكون الشك مأخوذاً في موضوعه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المراد من هذا الشك ليس الشك في الحدوث بعد اليقين به، لانه من الشك الساري وهو مأخوذ في موضوع قاعدة اليقين، بل المراد منه الشك في البقاء بعد اليقين بالحدوث وهو مورد لقاعدة الاستصحاب، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين ان موضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء.

والجواب: ان الحكم الظاهري متقوم بكون موضوعه مقيدا بالشك، واما خصوصية كون هذا الشك شكاً في البقاء او الحدوث، فانها ليست من مقومات الحكم الظاهري ومتطلباته.

فاذاً كون الاستصحاب حكماً ظاهرياً لا يتطلب بما هو حكم ظاهري كون هذا الشك شكاً في البقاء.

والخلاصة، ان المولى جعل الاستصحاب في موارد الشك في البقاء لا ان الاستصحاب المجعول في الشريعة المقدسة يقتضي ذلك، لان الحكم الظاهري بما هو حكم ظاهري لا يقتضي ذلك، والاستصحاب حصة خاصة من الحكم الظاهري، وهذه الخصوصية انما جاءت من ناحية اخذ المولى الشك في البقاء في موضوعه في

لسان دليله.

فالنتيجة، ان هذا الاستدلال ساقط ولا وجه له.

واما الكلام في المرحلة الثانية، فنتيجة ركنية هذا الركن عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد، لعدم تصور الشك في البقاء فيه، مثال ذلك ما اذا علمنا اجمالاً بدخول زيد او عمرو في الدار ثم رأينا زيدا في خارج الدار، ففي مثل ذلك لا مانع من جريان استصحاب بقاء الكلي الجامع وهو الانسان، لان العلم الاجمالي بدخول احدهما في الدار يوجب العلم التفصيلي بوجود انسان فيها، وبعد العلم بخروج احدهما عن الدار يشك في بقاء وجود الانسان فيها ببقاء فرد آخر على تقدير دخوله فيها، فإذا لا مانع من استصحاب بقاء وجوده فيها اذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليه.

واما الفرد بهويته الشخصية المردة بين زيد وعمرو، فان كان ذلك الفرد بحده الفردي زيدا فقد خرج عن الدار، وان كان عمرا فهو باق فيها جزماً.

وعلى هذا، فمتعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي، وهو عنوان احدهما دون الفرد بحده الفردي وهويته الشخصية، فإذا الركن الاول للاستصحاب وهو اليقين بالحدوث غير موجود بالنسبة الى واقع الفرد المردد بين زيد بحده الفردي وبين عمرو كذلك، والمفروض انه لا يقين لا بدخول زيد في الدار ولا بدخول عمرو فيها، ولهذا فلا موضوع للاستصحاب بالنسبة الى كل من الفردين بحده الفردي.

نعم، بناء على ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله^(١) من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي وهويته الشخصية، لا الجامع الانتزاعي بحده الجامعي، فالركن الاول

(١) نهاية الافكار ج ٣ ص ٢٩٩.

موجود وهو اليقين بدخول واقع الفرد المردد.

ولكن هذا المبني خاطئ ولا واقع موضوعي له، لانه ﷺ ان اراد بتعلق العلم الاجمالي بالفرد بحده الفردي التفصيلي في الخارج، فهو خلاف الوجدان والضرورة، وان اراد به تعلقه بالفرد بحده الفردي بنحو الابهام لا التفصيل، فيرد عليه انه ان اريد بالابهام تعلقه بالفرد بعنوانه الانتزاعي، وهو عنوان احدهما المفهومي الذي لا وجود له الا في عالم الذهن واللاحظ، فيرد عليه انه هو العنوان الانتزاعي الجامع بينهما، وان اراد به تعلقه باحدهما المصادقي، فيرد عليه ان احدهما المصادقي في الخارج غير معقول، بدهاة انه لا يعقل ان يكون الفرد بهويته الشخصية مرددا بين وجود نفسه ووجود غيره، لان الوجود عين الشخص في الخارج فلا يتصور التردد فيه، هذا اضافة الى ان المراد من الفرد المردد المردد عندنا المعين عند الله تعالى، لانا لا نعلم ان الداخل في الدار زيد او عمرو، ولكن عند الله معلوم، فإذا لا محالة يكون المراد من احدهما احدهما العنواني لا المصادقي.

فالنتيجة: ان متعلق العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون الفرد بحده الفردي في الخارج، واما الفرد بحده الفردي اجمالا، فهو متلبس بعنوان احدهما الذي هو عنوان انتزاعي، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان متعلق العلم الاجمالي هو واقع الفرد المردد، او قلنا بان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب كما يظهر ذلك من المحقق الخراساني ﷺ، ومال اليه بعض المحققين ﷺ ايضا، وانما هو من اركانه الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فمع هذا لا يجري الاستصحاب في الفرد المردد من جهة ان الشك فيه ليس شكا في البقاء على تقدير الحدوث، لان الحادث في الدار ان كان زيدا فهو مقطوع الخروج عنها، وان كان عمرا فهو مقطوع البقاء، فإذا ليس الشك في المقام شكا متمحض في البقاء.

وعلى الجملة، فلا يجري الاستصحاب في واقع الفرد المردد، لانه مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فلا شك في بقاء فرد على تقدير حدوثه. واما استصحاب بقاء الجامع، فلا مانع منه اذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليه. واما اذا لم يكن اثر شرعي مترتب عليه، فهل يمكن اجراء استصحاب بقاءه بلحاظ الاثر المترتب على الفرد او لا؟

والجواب: ان الكلام فيه تارة يقع فيما اذا كان الاثر الشرعي المترتب على كلا الفردين معلوماً تفصيلاً، كما اذا كان الاثر الشرعي المترتب على وجود زيد في الدار وجوب الصدقة مثلاً، وعلى وجود عمرو فيها وجوب ركعتين من الصلاة، واخرى يقع فيما اذا لم يكن الاثر الشرعي المترتب على كل منهما معلوماً تفصيلاً وانما هو معلوم اجمالاً، بمعنى ان المكلف لا يدري ان الاثر المترتب على وجود زيد في الدار وجوب الصدقة، وعلى وجود عمرو فيها وجوب ركعتين من الصلاة، او بالعكس. اما الكلام في الفرض الاول، فلا يجري الاستصحاب في الجامع بلحاظ الاثر المترتب على كلا الفردين بحده الفردي، وان بنينا على ان الاستصحاب اشارة او اصل محرز، لان الاثر اذا كان مترتباً على زيد بحده الشخصي وعلى عمرو كذلك، فلا يمكن اثبات هذا الاثر باستصحاب بقاء احدهما الا على القول بالأصل المثبت، فان استصحاب بقاء احدهما في الدار وان كان ملازماً لوجود عمرو فيها، الا انه لا يمكن اثبات هذا اللازم بالاستصحاب الا بنحو المثبت، نعم اذا قامت الامارة على بقاء احدهما في الدار، فتدل بالملازمة على ان الداخل في الدار عمرو لا زيد، لان الامارات - كأخبار الثقة ونحوها - تكون مثبتاتها حجة، وتدل على ثبوتها بالدلالة الالتزامية، بينما الاستصحاب وان قلنا بانه اشارة لا تكون مثبتاته حجة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الاستصحاب يقوم مقام العلم

الاجمالي الوجداني ببقاء أحدهما في الدار، ويكون علما اجماليا تعبديا به، وحينئذ فهل يكون مؤثرا ومنجزا للآثر المترتب على وجود الفرد الطويل في الدار وهو وجود عمرو فيها في المثال.

والجواب: ان العلم الاجمالي لا يكون منجزا في المقام، لان من شروط تنجيزه ان يكون المعلوم بالاجمال قابلا له مباشرة او بالواسطة على كل تقدير، اي سواء أكان في هذا الطرف ام ذاك الطرف، والا فلا يكون العلم الاجمالي مؤثرا ومنجزا، وهذا الشرط غير متوفر في المقام، لان المعلوم بالاجمال فيه - وهو عنوان احدهما - غير قابل للانطباق على الفرد القصير وهو الفرد الخارج من الدار على تقدير دخوله فيها، لانه ليس فردا ومصادقا له جزما، واما انطباقه على الفرد الآخر وهو وجود عمرو في الدار فهو مشكوك فيه من جهة الشك في اصل وجوده فيها، وهذا الشك حيث انه بدوي فالمرجع فيه اصالة البراءة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون العلم الاجمالي وجدانيا او تعبديا، واما استصحاب بقاء احد الحكمين فهو لا يجري، لان الشك في بقاءه من جهة الشك في بقاء موضوعه، وسوف ياتي ان المعتبر في جريان الاستصحاب احرار بقاء موضوعه الذي يمثل اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعا ومحمولا.

واما الكلام في الفرض الثاني، وهو ما اذا لم يعلم ان الآثر الشرعي المترتب على وجود زيد في الدار، هل هو وجوب الصدقة او وجوب الصلاة ركعتين، وكذلك لم يعلم ان المترتب على وجود عمرو فيها هل هو الآثر الاول او الثاني، فهل يجري استصحاب بقاء احدهما في الدار او لا؟

والجواب: ان فيه قولين:

فذهب بعض المحققين عليه السلام ^(١) الى القول الاول بدعوى، انه لا مانع من هذا الاستصحاب في هذا الفرض، على اساس انه علم تعبدي يقوم مقام العلم الاجمالي، فاستصحاب بقاء احدهما في الدار معناه العلم الاجمالي التعبدي ببقائه فيها، وقد افاد في وجه ذلك ان في هذا الفرض لا يعلم بارتفاع احد الحكمين المذكورين تفصيلا، كما هو الحال في الفرض الاول.

وعلى هذا، فلا يعلم المكلف بارتفاع وجوب الصدقة ولا بارتفاع وجوب الصلاة، وانما يعلم بارتفاع احدهما اجمالا، فإذا كل منهما محتمل البقاء عند المكلف، وعليه فيكون العلم الاجمالي التعبدي الذي يمثل الاستصحاب منجزا لكلا الحكمين معا، والعلم الاجمالي بالترخيص لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي بالحكم الاجمالي، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد الإناءين وطهارة الاناء الآخر، فان العلم بطهارة احدهما اجمالا وعدم لزوم الاجتناب عنه لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي بالنجاسة ولزوم الاجتناب عن كلا الإناءين معا، وفي المقام فالمكلف وان كان يعلم بالترخيص في ترك احد الحكمين، الا انه لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي بوجود احدهما، فانه يقتضي لزوم امتثال كلا الحكمين معا.

ويمكن المناقشة فيه اما أولاً، فلأن ما ذكره عليه السلام مبني على ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقة والكاشفة، ولكن تقدم انه لا وجه لهذا القول اصلا، ومن هنا قلنا ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول المحرزة ايضا، بل حاله حال الاصول غير المحرزة، ولهذا لا يقوم الاستصحاب مقام العلم الوجداني سواء أكان علما تفصيليا ام اجماليا كسائر الاصول العملية

غير المحرزة.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان الاستصحاب علم تعبدى يقوم مقام العلم الوجداني، الا انه مع ذلك لا يجري، لان استصحاب بقاء احدهما في الدار انما يجري اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على عنوان احدهما، واما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على واقعه المتمثل في وجود عمرو في الدار، فلا يمكن اثباته باستصحاب احدهما فيها الا على القول بالاصل المثبت، ولا فرق بين ان يكون الاثر المترتب على وجود عمرو فيها معلوما تفصيلا او اجمالا، فان ثبوته على كلا التقديرين يتوقف على ثبوت وجود عمرو فيها، وهو لا يمكن الا بنحو المثبت.

والخلاصة، ان استصحاب بقاء احد الحكمين ليس كالعلم الوجداني ببقاء احدهما، لانه يستلزم العلم ببقاء موضوعه، واما استصحاب بقاء احدهما لايثبت بقاء موضوعه الا على القول بالاصل المثبت، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل يمكن استصحاب بقاء احد الحكمين المذكورين بعد العلم بحدوثه والشك في بقائه؟

والجواب: ان الاثر الشرعي اذا كان مترتبا على بقاء احدهما وهو الجامع، فلا مانع من استصحاب بقائه، لترتب هذا الاثر عليه.

واما اذا لم يكن مترتبا عليه فلا يجري، لان استصحاب بقاء احدهما لايثبت خصوص وجوب الصدقة او خصوص وجوب الصلاة الا على القول بالاصل المثبت، هذا نظير استصحاب بقاء الحدث، فانه انما يثبت الاثر المترتب على طبعي الحدث، ولا يثبت الاثر المترتب على خصوص الحدث الاصغر او الاكبر، وما نحن فيه كذلك.

ودعوى: ان المستصحب واقع احدهما لاعنوانه لكي يقال ان استصحاب بقاء

احدهما لا يثبت واقعه الا على القول بالأصل المثبت.

مدفوعة: بان واقع احدهما ليس متعلقا للعلم الاجمالي سواء أكان العلم الاجمالي وجدانيا ام تعبديا، هذا اضافة الى ان واقع احدهما فرد مردد بين ماهو مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه، وماهو مقطوع البقاء على هذا التقدير، وقد تقدم ان الاستصحاب لا يجري فيه.

والخلاصة، انه لا يقاس الاستصحاب في المقام بالعلم الوجداني باحدهما، فانه لا محالة يكون منجزا سواء فيه القول بالاقضاء ام بالعلية، واما استصحاب بقاء احدهما عند الشك فيه فلا يجري، لان عنوان احدهما حيث انه مجرد مفهوم في عالم الذهن، فلا يكون قابلا للتنجز، واما واقعه الموضوعي وهو خصوص وجوب الصدقة او وجوب الصلاة، فلا يمكن اثباته تنجيذا بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت، لان استصحاب بقاء الطبيعي لا يثبت فردا في الخارج.

وعلى هذا، فلا مانع من التمسك بأصالة البراءة عن حكمه كان حكمه وجوب الصدقة او وجوب الصلاة، باعتبار ان احد الوجوبين موضوعه زيد، والوجوب الآخر موضوعه عمرو، ولكن لا نعلم ان موضوع وجوب الصدقة زيد وموضوع وجوب الصلاة عمرو او بالعكس، وحيث انه لا ميز بين ما هو مترتب على وجود زيد في الدار، وما هو مترتب على وجود عمرو فيها من ناحية، وكون ترتب كل منهما على وجود عمرو فيها مشكوك بالشك البدوي من ناحية اخرى، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنهما معا للتأمين من العقاب، ولا يلزم من ذلك محذور المخالفة القطعية العملية، لان التأمين من قبل احدهما من باب السالبة بانتفاء الموضوع، باعتبار انه مرتفع بارتفاع موضوعه، والتأمين من قبل الآخر انها هو بأصالة البراءة، فإذاً نتيجة اصالة البراءة عن كليهما معا انها هي التأمين من قبل

احدهما فقط، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى قد يكون الفرد القصير ايضا مرددا بين زيد وعمرو، كما اذا علم اجمالا بدخول زيد أو عمرو في الدار، ثم رأى فرداً في خارج الدار المردد بين كونه زيداً أو عمرأً، وهذه الصورة تختلف عن الصورة الاولى التي يكون الفرد القصير فيها معلوماً في الخارج ومعينا، لان في هذه الصورة كان يشك المكلف في بقاء كل من الفردين المرددين بحده الفردي التفصيلي، مثلاً يشك في بقاء زيد في الدار على تقدير دخوله فيها كما يشك في بقاء عمرو فيها كذلك، وعلى هذا فعلى مسلك المحقق العراقي رحمته الله، من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي لا الجامع بحده الجامعي، فلا مانع من استصحاب بقاء الفرد، لتامة اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما على مسلك المحقق الخراساني رحمته الله من ان اليقين بالحدوث ليس ركناً للاستصحاب، والركن انما هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فلا مانع من جريان الاستصحاب في كلا الفردين معاً، لتحقق هذا الركن في كل منهما، وهو الشك في البقاء على تقدير الحدوث.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب، فلا يجري الاستصحاب في الفرد المردد في هذه الصورة ايضاً، لان الركن الاول للاستصحاب وهو اليقين بالحدوث غير متوفر فيه، لان متعلق اليقين الاجمالي الجامع الانتزاعي بحده الجامعي لا الفرد بحده الفردي، وكذلك الركن الثاني وهو الشك في البقاء، نعم اليقين بحدوث الجامع والشك في بقاءه موجود.

ولو سلمنا ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي، فالركن الاول للاستصحاب بالنسبة الى احد الفردين متوفر، لا بالنسبة الى كلا الفردين كما عن

المحقق العراقي رحمته الله.

ومن هنا يظهر الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى، فان في الصورة الاولى كلا الركنين غير متوفر هما اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما في هذه الصورة، فالركن الاول وهو اليقين بالحدوث غير موجود، واما الركن الثاني وهو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فهو موجود.

ومن ناحية ثالثة، ان الفرد الواقعي بهويته الشخصية وبحدده الفردي اذا كان مردداً بين فردين طوليين على خلاف ما في الصورة الاولى والثانية، فانه فيهما مردد بين فردين عرضيين، وذلك كما اذا فرضنا ان شخصا علم اجمالا بنجاسة ثوبه، ولكنه لا يعلم انه تنجس في الساعة الاولى من النهار او في الساعة الثانية، ففي مثل ذلك حيث ان الفرد الواقعي للنجاسة مردد بين حدوثه في الساعة الاولى وحدثه في الساعة الثانية، فعلى الاول فقد ارتفع جزماً بالتطهير، وعلى الثاني فهو باق كذلك. وعلى هذا، فأركان الاستصحاب غير تامة في كلا الفردين الطولين، لا اليقين بالحدوث ولا الشك في البقاء، اما الاول فانه غير موجود، لا في الفرد الاول وهو النجاسة في الساعة الاولى، لعدم اليقين بحدوثه فيها، ولا في الفرد الثاني وهو النجاسة في الساعة الثانية بنفس الملاك، ولهذا فلا يجري الاستصحاب لا في الفرد الاول ولا في الثاني.

واما الثاني، فعلى تقدير تسليم ان الركن الاول متوفر، او انه غير معتبر في جريان الاستصحاب كما مال اليه المحقق الخراساني رحمته الله^(١)، فهو غير متوفر في كلا الفردين.

اما في الفرد الاول وهو النجاسة في الساعة الاولى، فعلى تقدير حدوثه فقد ارتفع قطعاً بالتطهير، واما في الفرد الثاني هو النجاسة في الساعة الثانية، فانه على تقدير حدوثه باق جزماً، ولهذا فلا يجري استصحاب بقاء الفرد الاول، ولا استصحاب بقاء الفرد الثاني.

والخلاصة، ان النجاسة التي حدثت في الثوب بالملاقاة او غيرها مرددة بين الفرد القصير وهو النجاسة في الساعة الاولى، لانها قد زالت يقيناً بالغسل والتطهير، والفرد الطويل وهو النجاسة في الساعة الثانية، لانها على تقدير حدوثها باقية جزماً، ولهذا لا تتوفر اركان الاستصحاب في كلا الفردين، وهي اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

الى هنا قد تبين ان ركنية اليقين بالبقاء تمنع عن جريان الاستصحاب في الفرد المردد عندنا بين القصير والطويل المعين عند الله تعالى وتقدس، لان الفرد بحده الفردي اذا كان مردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فلا يكون الشك متمحضاً في البقاء، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الفرد مردداً بين فردين عرضيين او فردين طوليين، واما جريان الاستصحاب في واقع الفرد المردد لاعلى التعيين فلا مانع منه، اذ يتصور فيه الشك في البقاء، كما اذا رأى المكلف شخصاً من بعيد دخل في الدار، وتردد عنده انه زيد او عمرو ثم رأى زيدا في خارج الدار، وشك في بقاء واقع الفرد المردد في الدار، وهو واقع الشخص المرئي الذي دخل فيها، فإذاً يكون كلا الركنين متوفران بالنسبة الى واقع الفرد المردد، هما اليقين بحدوثه والشك في بقاءه وجدانا.

واما اذا علم اجمالاً بدخول زيد في الدار او عمرو، ثم علم اجمالاً بخروج احدهما عن الدار، ففي مثل ذلك ايضاً لا مانع من جريان الاستصحاب في الواقع

الفرد المردد وهو واقع الفرد الداخل في الدار، بقطع النظر عن عنوان زيد او عمرو، لان كلا الركنين بالنسبة اليه متوفر هما اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

واما الشك في بقاء كل من الفردين بحده الفردي وهويته الشخصية كزيد وعمرو، فهو شك تقديري لا فعلي، بمعنى ان الشك في بقاء كل منهما في الدار انما هو على تقدير حدوثه فيها لامطلقا، وقد مر انه بناء على ما هو الصحيح من ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب فلا يجري، لان الركن الاول غير متوفر فيه، وكذلك الركن الثاني.

نعم، بناء على ما بنى عليه المحقق الخراساني رحمته الله من ان اليقين بالحدوث ليس ركننا، ومال اليه بعض المحققين رحمته الله ، فلا مانع من جريان استصحاب بقاء كل من الفردين بحده الفردي في الدار، لان موضوع الاستصحاب على هذا الشك في البقاء على تقدير الحدوث، وهو متوفر في كل من الفردين بعنوانه الخاص، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان واقع الفرد المردد بين فردين احدهما قصير والآخر طويل اذا كان لكل منهما اثر خاص به ومرتب عليه، فاذا علم بحدوث احدهما في الدار في الزمن الاول، كان هذا العلم الاجمالي منجزا لاثر كل منهما، فاذا فرضنا ان الاثر الشرعي المترتب على احدهما وجوب التصديق، والمترتب على الآخر وجوب اطعام الفقير، وعلى هذا فاذا علم اجمالا بحدوث احدهما في الزمن الاول، فقد علم بتنجز احد الوجوبين، اما وجوب التصديق او وجوب الاطعام، وهذا العلم الاجمالي منجز فيجب على المكلف التصديق والاطعام معا.

وكذلك الحال في الزمن الثاني، وهو زمان ارتفاع الفرد القصير، لان المكلف يعلم اجمالا اما بحدوث الفرد القصير في الزمن الاول او بقاء الفرد الطويل في الزمن الثاني وهذا العلم الاجمالي موثر، لان المكلف يعلم بتنجز احد الوجوبين الطويلين

عليه، بناء على ما هو الصحيح من انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه من الدفعيات او من التدريجيات بحسب عمود الزمان.

هذا لا كلام فيه، وانما الكلام في ان هذا العلم الاجمالي بين فردين تدريجين طوليين، هل يغني عن استصحاب بقاء واقع الفرد المردد او لا؟

والجواب، ان بعض المحققين عليه السلام ^(١) قد مال الى انه لا حاجة الى استصحاب واقع الفرد المردد، بل هو لغو، فلا يترتب عليه اي اثر.

ويمكن المناقشة فيه، لان ما افاده عليه السلام انما يتم اذا كان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، فعندئذ لا مجال للاستصحاب المذكور، لانه لغو بعد ما كان الاثر منجزا بالعلم الاجمالي، واما بناء على ما هو الصحيح من ان تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه غير مستند اليه مباشرة، بل هو مستند الى اصالة الاشتغال كذلك، غاية الامر ان اصالة الاشتغال مستندة الى العلم الاجمالي، اذ لولاه لكان المرجع فيه الاصول المرخصة المؤمنة كأصالة البراءة ونحوها، وحيث ان تلك الاصول تسقط عن جميع اطرافه من جهة المعارضة، وعن بعضها الآخر دون بعضها من جهة الترجيح من غير مرجح، فإذا المرجع في كل طرف منه اصالة الاشتغال دون العلم الاجمالي، لانه انما ينجز التكليف المتعلق به دون اكثر منه، وعليه فلا يمكن ان يكون تنجز التكليف المحتمل في كل طرف منه بحده الخاص مستند اليه، لانه خارج عن دائرة متعلقه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الاستصحاب على القول بانه علم تعبدي يتقدم على الاصول العملية غير المحرزة كأصالة البراءة والاشتغال واصالة الطهارة او الحلية او

نحوها بالحكومة، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الاستصحاب موافقا لها او مخالفا، باعتبار انه رافع لموضوعها وهو الشك وعدم العلم.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء واقع الفرد المردد في الزمن الثاني وان لم يثبت الفرد الطويل بعنوانه الا على القول بالاصل المثبت، الا ان الأثر الشرعي يترتب على واقعه، ولا خصوصية لعنوان الفرد الطويل الخاص، والمفروض ان واقعه هو المستصحب بهذا الاستصحاب، فإذا يترتب عليه اثره الشرعي، ويكون حاكما على اصالة الاشتغال ورافعا لموضوعها تعبدا، وعلى هذا، فلا يكون ترتب اثره عليه وتنجزه مستندا الى اصالة الاشتغال، بل هو مستند الى الاستصحاب، وهو يوجب انحلال العلم الاجمالي حكما على هذا القول وهو القول بالاقتضاء، لان تنجيز العلم الاجمالي على هذا القول منوط بسقوط الاصول المؤمنة في اطرافه كلاً وبعضاً، فاذا سقطت الاصول المؤمنة كذلك كان العلم الاجمالي منجزاً، واما استناد تنجيز التكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه الى العلم الاجمالي، مع ان المنجز له مباشرة احتمال التكليف المساوق لاحتمال العقوبة بعد سقوط الاصول المؤمنة عن اطرافه من جهة ان منشأ هذا الاحتمال هو العلم الاجمالي.

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان في احد طرفي العلم الاجمالي اصل مثبت للتكليف الالزامي، فلا مانع من جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، لعدم المعارض له، هذا نظير ما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد الإناءين وكان احدهما مسبوقا بالنجاسة دون الآخر، فلا مانع من استصحاب بقاء نجاسته، ومعه لا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة في الاناء الآخر، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكما وما نحن فيه كذلك، فان العلم الاجمالي بحدوث احد الفردين ينحل بقاء في الزمن الثاني باستصحاب بقاء واقع الفرد المردد وترتيب اثره عليه، فإذا لا مانع من الرجوع الى

اصالة البراءة عن الفرد القصير بلا معارض، لان معارضها اصالة البراءة عن الفرد الطويل، فاذا سقطت اصالة البراءة فيه من جهة الاستصحاب، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن الفرد القصير.

ومن هنا يظهر ان الاستصحاب يتقدم على الاصول العملية غير المحرزة، وان بنينا على انه ليس من الاصول المحرزة كما استظهرناه.

لحد الآن قد تبين ان العلم الاجمالي اما بحدوث الفرد القصير في الدار في الساعة الاولى، او بقاء الفرد الطويل فيها في الساعة الثانية لا يمنع عن جريان الاستصحاب في بقاء واقع الفرد المردد اذا كان الاثر الشرعي مترتباً على واقعه بدون دخل خصوصية اخرى فيه، واما اذا كان الاثر الشرعي مترتباً على كل من الفردين بحده الفردي وبعنوانه الخاص واسمه المخصوص كعنوان زيد او عمرو وما شاكل ذلك، فلا يجري استصحاب بقاء واقع الفرد المردد بلحاظ الاثر الشرعي المترتب على الفرد بعنوانه الخاص الا على القول بالاصل المثبت، لان استصحاب بقاء واقع الفرد المردد لا يثبت الفرد الطويل بعنوانه الخاص الا بناء على القول بحجية مثبتاته، وكذلك لا يجري استصحاب بقاء الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما الى الساعة الثانية الا على القول بالاصل المثبت.

ودعوى: انه مرآة للفرد الطويل وفان فيه واثباته اثبات له.

مدفوعة: بان المستصحب عنوان احدهما، وهذا العنوان مغاير لعنوان الفرد الطويل الخاص وان كان منطبقاً عليه وفانياً فيه الا ان هذا شأن كل مفهوم، ولا يختص ذلك بالمفهوم الانتزاعي، ومن الواضح ان الاستصحاب انما يثبت الاثر الشرعي للمستصحب، وهو في المقام الجامع الانتزاعي بحده الجامعي، ولا يثبت الاثر الشرعي المترتب على ما ينطبق عليه هذا الجامع وفان فيه الا على القول بحجية

الاصل المثبت، نعم اذا كان الاثر الشرعي مترتباً على واقع الفرد المردد زائداً على الاثر الشرعي المترتب على كل من الفردين بعنوانه الخاص واسمه المخصوص، فالاستصحاب فيه وان كان جارياً في نفسه، الا انه لما لم يثبت الفرد الطويل بعنوانه الخاص الا على القول بالاصل المثبت، فيكون لغوا من جهة العلم الاجمالي بثبوت احد الحكمين المترتين عليهما، وهذا العلم الاجمالي منجز، ومعه يكون استصحاب بقاء واقع الفرد المردد لغوا ولا اثر له، فما ذكره بعض المحققين عليه السلام انها يتم في هذا الفرض.

ودعوى: ان مفاد روايات الاستصحاب كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» هو الجري العملي على طبق متطلبات اليقين السابق.

وان شئت قلت: ان مفاد دليل الاستصحاب ان كان التعبد ببقاء المتيقن وآثاره، فلا يمكن اثبات الفرد باستصحاب بقاء الجامع الا بنحو المثبت، وان كان مفاده التعبد ببقاء نفس اليقين السابق فلا مانع من جريانه، لان اليقين السابق وان كان متعلقه بالجامع لا الفرد الا انه منجز للاثر المترتب على الفرد، وحيث ان دليل الاستصحاب يدل على بقاء اليقين السابق ومنجزيته في حال الشك ايضاً، فيكون كاليقين كما ان اليقين بالجامع منجز لاثر الفرد، فكذلك استصحاب بقاء الجامع منجز للاثر المترتب على الفرد، باعتبار انه يقين بالجامع تعبداً وتنزيلاً.

مدفوعة: بان مفاد دليل الاستصحاب ليس هو التعبد ببقاء نفس اليقين السابق في ظرف الشك، وتنزيل الشك منزلة اليقين، بل مفاده عدم النقض العملي لليقين السابق لا الحقيقي، لان النقض الحقيقي غير معقول في المقام، والمراد من عدم النقض النقض العملي هو الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، وليس مفاده تنزيل الشك منزلة اليقين وقيامه مقامه، وبقاء جميع متطلبات

اليقين السابق في ظرف الشك، لوضوح انه لا يستفاد من روايات الاستصحاب الا تعيين وظيفة الشاك في بقاء الحالة السابقة عملا وترتيب آثارها كذلك، فان كانت الحالة السابقة الجامع، وجب ترتيب آثاره عليه دون الفرد، وان كانت الفرد، وجب ترتيب آثاره دون آثار الجامع، ولا يدل على ان الشك كاليقين، والا فلازمه ان تكون مثبتاته حجة، وهو كما ترى.

فالنتيجة: ان مفاد روايات الاستصحاب تعيين وظيفة الشاك في بقاء الحالة السابقة عملا، بان يقوم بالعمل على طبقها بدون الدلالة على ان الشك كاليقين، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلالة.

هنا صورتان اخريان:

الاولى، ما اذا علمنا بدخول انسان في الدار وتردد بين كونه زيدا او عمرا، فتارة نعلم بانه ان كان زيدا كانت مدة بقاءه في الدار قصيره، وان كان عمرا كانت مدة بقاءه فيها طويلة.

الثانية، لانعلم بان الفرد القصير - وهو الفرد الخارج من الدار في الساعة الاولى - هل هو زيد او عمرو، فان كان زيدا كان الفرد الطويل عمرا وان كان العكس فبالعكس.

اما الفرض الاول، فقد تقدم الكلام فيه.

و اما الفرض الثاني، فالظاهر ان العلم الاجمالي - بين حدوث الفرد القصير في الدار في الساعة الاولى، وبقاء الفرد الطويل في الساعة الثانية - منجز اذا كان لكل منهما بحده الخاص وبعنوانه المخصوص اثر شرعي كما هو المفروض، ومانع عن جريان الاصول المؤمنة بين طرفيه، ولا يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي ان يكون الفرد القصير معينا، لان المكلف كان يعلم اجمالا اما بحدوث الفرد القصير او بقاء الفرد

الطويل، وهذا العلم الاجمالي منجز سواء أكان الفرد القصير يمثل زيدا والطويل يمثل عمرا ام بالعكس، فان ذلك لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي، لان تنجيزه منوط بسقوط الاصول المؤمنة في اطرافه، والمفروض انها ساقطة، لان اصاله البراءة عن حدوث الفرد القصير معارضة لاصالة البراءة عن بقاء الفرد الطويل، او فقل ان اصاله البراءة عن الاثر الشرعي الالزامي المترتب على حدوث الفرد القصير في الدار في الساعة الاولى معارضة بأصاله البراءة عن الاثر الشرعي الالزامي المترتب على بقاء الفرد الطويل فيها في الساعة الثانية، ولا يمكن جريان كليهما معا، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، وجريان احدهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح، فلهذا تسقطان معا فيكون العلم الاجمالي منجزا، وقد مر انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه من الدفعيات او التدريجيات، وهل هذا العلم الاجمالي ينحل باستصحاب بقاء واقع الفرد المردد الى الزمن الثاني المتمثل في واقع الفرد الطويل في هذا الزمان وترتيب اثره، بدعوى ان هذا الاستصحاب يثبت احد طرفي العلم الاجمالي وهو واقع الفرد الطويل ويقدم على اصاله البراءة في هذا الطرف، فاذا سقطت اصاله البراءة فيه، فلا مانع من جريانها في الطرف الآخر.

والجواب: ان هذا الاستصحاب يجري فيما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على واقع كل من الفردين بلا لون خاص وعنوان مخصوص كما مر، واما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على الفرد الطويل بعنوانه الخاص وهويته الشخصية، فلا يمكن اثباته بهذا الاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت على تفصيل تقدم موسعا بتمام شقوقه.

الصورة الثانية: ما اذا علمنا اجمالا اما بدخول زيد في الدار او عمرو، ولكننا نحتمل ان عمراً اذا دخل فيها فهو باق دون زيد، فانه لا يحتمل بقاءه فيها، ففي مثل

ذلك هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء عمرو فيها او لا؟
والجواب، ان فيه قولين.

فذهب بعض المحققين عليه السلام ^(١) على ما في تقرير بحثه الى القول الاول، بدعوى انه لا مانع من استصحاب بقاء وجود عمرو في الدار على تقدير دخوله فيها، بناء على ما استظهره عليه السلام من ان اليقين بالحدوث غير معتبر في الاستصحاب، وانما المعتبر فيه الشك في البقاء على تقدير الحدوث وهو موجود في المقام، ولهذا فلا مانع من استصحاب بقاء عمرو فيها على تقدير دخوله فيها، فاذا قام المكلف باستصحاب بقاء وجود عمرو فيها، فيحصل له علم اجمالي اما بوجوب ترتيب آثار الفرد القصير او ترتيب آثار الفرد الطويل بالاستصحاب، وهذا العلم الاجمالي منجز وموجب لترتيب آثار كلا الفردين معا، هذا.

ويمكن المناقشة فيه، اما اولاً: فلان هذا البيان لو تم فانما يتم اذا كان الاستصحاب علماً تعبدياً اما بملاك انه اشارة او اصل محرز، واما بناء على ما قويناه من انه ليس علماً تعبدياً، بل هو اصل عملي غير محرز كأصالة البراءة ونحوها، فلا يتم هذا البيان، لان هذا الاستصحاب لا يشكل علماً اجمالياً.

وثانياً: ان هذا البيان مبني على ان اليقين بالحدوث ليس ركناً للاستصحاب، وانما الركن هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، ولكن تقدم ان هذا المبني غير صحيح، وان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب على تفصيل تقدم.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان اليقين بالحدوث ليس ركناً له، الا ان هذا الاستصحاب لا يشكل العلم الاجمالي بين حدوث الفرد القصير في الساعة

الاولى وبقاء الفرد الطويل في الساعة الثانية، لان هذا العلم الاجمالي حقيقة في هذا الصورة غير موجود، لمكان احتمال ان كلا الفردين على تقدير حدوثه قصير، والاستصحاب المذكور لا يوجب حدوث هذا العلم الاجمالي، بل يوجب تعيين العمل به على تقدير حدوثه وترتيب اثره عليه، لا ان المكلف كان يعلم اجمالا اما بترتيب الاثر على الفرد القصير في الساعة الاولى، او على بقاء هذا الفرد في الساعة الثانية، بل يجب عليه تعيينا ترتيب الاثر على بقاء هذا الفرد، فاذا وجب على المكلف بمقتضى الاستصحاب ترتيب الاثر على بقاء هذا الفرد في الساعة الثانية على تقدير حدوثه تعيينا، كان الشك في ترتيب الاثر على الفرد القصير في الساعة الاولى شكا بدويا، فلا مانع حينئذ من الرجوع الى اصالة البراءة عنه، لعدم المعارض لها، لان المعارض لها انما هو اصالة البراءة عن ترتيب الاثر على بقاء الفرد الاخر في فرض العلم الاجمالي، اما بترتب الاثر على الفرد القصير او ترتيبه على بقاء الفرد الطويل، والمفروض في المقام عدم وجود هذا العلم الاجمالي، فإذا لا مانع من جريان اصالة البراءة عن الاثر المترتب على حدوث الفرد القصير، وعن الاثر المترتب على بقاء الفرد الطويل، لعدم استلزامه المخالفة القطعية العملية، لاحتمال ان كلا الفردين كان قصيرا، نعم اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على حدوث فرد آخر لا على بقاءه في المقام، فعندئذ لا يمكن جريان كليهما معا، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية للعلم الاجمالي بوجوب ترتيب اثر احدهما في الساعة الاولى.

والخلاصة، ان هذا الاستصحاب لا يشكل علما اجماليا في المقام بعد ما لم يكن له وجود في نفسه، لوضوح ان مقتضى هذا الاستصحاب وجوب العمل به معيناً، ولهذا فلا مانع من اجراء اصالة البراءة عن وجوب ترتيب الاثر على الفرد القصير ولا معارض لها في المقام كما مر.

ومع الاغماض عن هذا الاستصحاب، والبناء على عدم جريانه كما هو الصحيح، فلا مانع من جريان اصاله البراءة عن الاثر الشرعي المترتب على الفرد القصير، وعن الاثر الشرعي المترتب على بقاء الفرد الآخر المحتمل، ولا يلزم من جريان كلتا الاصالتين محذور المخالفة القطعية العملية، لعدم العلم الاجمالي بينهما، لاحتمال ان يكون كلا الفردين على تقدير الحدوث قصيرا.

فالتنتيجة ان ما افاده هذه لا يمكن اتمامه.

واما الكلام في المرحلة الثالثة: فيقع تارة في تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكمية، واخرى على الشبهات الموضوعية، وعلى كلا التقديرين مرة يكون هذا التطبيق بالنظر الدقي العقلي، واخرى بالنظر العرفي، وثالثة يكون بلحاظ الموضوع الماخوذ في لسان الدليل.

اما الكلام في الفرض الاول، وهو تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكمية، فقد تقدم ان لهذا الركن صيغ ثلاث:

الاولى: تمثل الشك في البقاء، وقد عبر جملة من المحققين عن هذا الركن بهذه الصيغة وهي الشك في البقاء.

الثانية: تمثل اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعا ومحمولا، وقد اختار هذه الصيغة صاحب الكفاية هذه.

الثالثة: تمثل احراز بقاء الموضوع، وقد اختار هذه الصيغة شيخنا الانصاري هذه.

ويقع الكلام في تطبيق هذا الركن بتمام صيغه الثلاث على الشبهات الحكمية في المسائل الفقهية.

اما الصيغة الاولى، وهي الشك في البقاء، فقد يقال كما قيل، انها لا تنطبق على الشبهات الحكمية، بيان ذلك ان الحكم في الشبهات الحكمية يوجد بالوجود الجعلي والاعتباري بكافة حصصه وافراده منذ زمن التشريع الى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، لان الجعل الذي هو فعل الشارع آني، فلا يتصور فيه التقدم والتاخر والحدوث والبقاء، لان ذلك انما يتصور في الامور التدريجية التي توجد تدريجا، فان وجودها الاول حدوث ووجودها الثاني بقاء.

واما الحكم الشرعي في مرحلة الجعل فيوجد بفعل الشارع وجعله بتمام افراده في آن واحد، مثلا جعل الشارع وجوب الصلاة على الانسان البالغ العاقل القادر الداخل عليه الوقت بتمام حصصه وافراده في آن واحد، وهو آن الجعل الى يوم القيامة، ولهذا لا تتصور فيه التدريجية والطولية، وانما تتصور التدريجية والطولية في مرحلة الفعلية، اي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، وهذه المرحلة لا ترتبط بالشارع، لانها ليست من مراتب الحكم، فإذا لا محالة يكون المراد من فعلية الحكم فعلية محركته وداعويته للمكلف نحو الاتيان بالواجب لانفس الحكم، لانه يستحيل ان يصير فعليا وموجودا في الخارج بوجود موضوعه فيه، والا لزم ان يكون خارجيا، وهذا خلف فرض ان الحكم امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن، وجعل الشارع وجوب الحج على المستطيع البالغ العاقل الذي اخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل منذ اوائل التشريع الى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، ويوجد وجوب الحج في عالم التشريع والجعل بتمام حصصه وافراده الى يوم القيامة دفعة واحدة، ولا تتصور فيه التدريجية، ضرورة ان الصادر من الشارع جعل واحد لاجعول متعددة، ولهذا لا يتصور الشك في بقاء الحكم في مرحلة الجعل الا من ناحية النسخ، وهذا خارج عن محل الكلام في المقام، فان محل

الكلام فيه انما هو في الشك في بقاء الحكم المجعول في الشريعة المقدسة، مع القطع بعدم نسخه فيها، مثلاً جعل الشارع النجاسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس، فهنا على المشهور بين الاصوليين جعل ومجعول، اما الاول فهو النجاسة في مرحلة جعلها واعتبارها، وفي هذه المرحلة لا يتصور الشك في بقائها الا من ناحية الشك في النسخ، والا فالجعل باق في الشريعة المقدسة الى يوم القيامة.

واما الثاني وهو مرحلة فعلية هذه النجاسة بفعلية موضوعها في الخارج، وهو وجود الماء المتغير باحد اوصاف النجس - فهو محل الكلام في المقام، لان الشك في بقاء الحكم المجعول بعد القطع بعدم نسخه في الشريعة المقدسة انما يتصور في هذه المرحلة، وعلى هذا، فاذا فرضنا وجود ماء كر في الخارج وتغير باحد اوصاف النجس، فانه نجس، وحيث ان زال تغيره بنفسه وشك في بقاء نجاسته، فهل يمكن التمسك باستصحاب بقاء نجاسته او لا؟

والجواب: ان هنا اشكالين:

الاشكال الاول: ان الشك في بقاء الحكم لا يتصور الا من ناحية النسخ، فانه طالما لا يكون الحكم منسوخا في الشريعة المقدسة فهو باق فيها.

الاشكال الثاني: ان الشك في بقاء الحكم المجعول وان كان متصورا مع القطع بعدم النسخ، الا ان المشكوك غير المتيقن، فان متعلق اليقين في المثال انما هو حصة خاصة من النجاسة، وهي النجاسة الثابتة للماء بوصف غيره، واما متعلق الشك، فهو حصة اخرى من النجاسة، وهي النجاسة الثابتة للماء بعد زوال غيره، فإذا لا يكون هذا الشك شكاً في بقاء المتيقن السابق.

اما الاشكال الاول، فهو مبني على الخلط بين النظر الى الحكم في مرحلة الجعل والنظر اليه في مرحلة المجعول، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في

الخارج.

والحكم في مرحلة الجعل كما اشرنا اليه أنفا يوجد بتمام حصصه وافراده الاعتبارية في آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، ولهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء، فانه انما يتصور في الامور التدريجية لا في الامور الآنية، ولهذا لا يتصور الشك في البقاء في هذه المرحلة الا من ناحية النسخ، وقد تقدم ان الشك في بقاء الجعل من ناحية الشك في نسخه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام في المقام انما هو في الشك في بقاء الحكم المجعول مع القطع بعدم نسخه في الشريعة المقدسة، كالشك في بقاء نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس بعد زوال تغيره بنفسه، او الشك في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال.

فالنتيجه، انه لا مجال لهذا الاشكال على المشهور، وسوف ياتي تفصيل ذلك

ومافيه.

واما الجواب عن الاشكال الثاني وهو ان متعلق اليقين حصه من الطبيعي، ومتعلق الشك حصه اخرى منه في حالة اخرى، فإذا لا يكون الشك في بقاء المتيقن، بل الشك في حدوث حصه اخرى، فلان متعلق اليقين الطبيعي لا الحصه، وفي المثال المتقدم متعلق اليقين طبيعي نجاسة الماء المتغير، بمعنى ان الموضوع للنجاسة هو الماء في هذه الحالة، وهي من الحثيات التعليلية لا التقييدية، والشك انما هو متعلق بنفس هذه النجاسة في حال زوال هذه الحالة وهي تغيره، فإذا الموضوع هو طبيعي الماء، والتغير حثية تعليلية لا تقييدية، وعليه فلا محالة يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، وكذلك الحال في مسألة حرمة وطى الحائض، فان متعلق اليقين طبيعي حرمة الوطى في حال الحيض، لان صفة الحيض حثية تعليلية لا تقييدية، فإذا بطبيعة الحال يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، وعلى هذا، فلا اصل لهذا الاشكال.

ولكن هذا التطبيق انما هو بالنظر العرفي الارتكازي، لا بالنظر الفلسفي الدقي ولا بلحاظ الموضوع المأخوذ في لسان الدليل.

واما الصيغة الثانية لهذا الركن، وهي احراز بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، فقد أشكل في تطبيقها في موردين:

المورد الاول: ان الاستصحاب يجري في المحمولات الاولى التي تكون بمفاد كان التامة سواء أكانت تلك المحمولات تمثل الاحكام الشرعية ام تمثل الموضوعات الخارجية، فاذا شك في بقاء الوجوب بمفاد كان التامة او بقاء الحرمة كذلك، فلا مانع من استصحاب بقاءه، كما انه لا مانع من استصحاب بقاء وجود زيد او عمرو بمفاد كان التامة، مع انه لاموضوع لهذه المحمولات في الخارج، فإذا هذه الصيغة لاتنطبق على الاستصحاب في المحمولات الاولى، مع انه لاشبهة في جريان الاستصحاب فيها.

ودعوى: ان موضوعات المحمولات المذكورة ماهياتها وهي محرزة البقاء، والشك انما هو في وجودها، فإذا يكون بقاء الموضوع محرزا فيها ايضا.

مدفوعة: بانه لا بقاء لماهياتها في الخارج الا بوجودها فيه، ضرورة انه لا يعقل الشك في وجود زيد - مثلا - في الخارج بمفاد كان التامة مع احراز ماهيته فيه، لان ماهيته فيه انما هي بوجودها، فلا يتصور بقاء ماهيته في الخارج مع الشك في وجوده فيه، لان ماهيته فيه بنفس وجوده فيه، فلا يعقل ان يكون لزيد ماهية في الخارج ووجود له فيه ووجوده محمول على ماهيته في الخارج، فانه خلاف الضرورة والوجدان، هذا مضافا الى ان لازم ذلك ان يكون وجود زيد فيه بمفاد كان الناقصة، وهذا خلف فرض ان وجوده فيه بمفاد كان التامة.

والخلاصة، انه لا يمكن جريان الاستصحاب في المحمولات الاولى على

ضوء صياغة هذا الركن بهذه الصيغة الخاصة، لانه لا موضوع لها في الخارج، والا لم تكن من المحمولات الاولى، لان الحاجة الى الموضوع في الخارج انما هي في المحمولات الثانوية التي هي بمفاد كان الناقصة، واما المحمولات الاولى التي هي بمفاد كان التامة كوجود زيد في الخارج، فانه ان كان موجوداً فيه، كان وجوده مقوم لماهيته فيه، وان لم يكن موجوداً فلا ماهية له، واما الماهية المعدومة، فلا تكون موضوعاً له.

المورد الثاني: ما اذا كان المشكوك من المحمولات الثانوية، ولكن كان الشك في بقائها على تقدير وجود موضوعها في الخارج، كما اذا شك في عدالة زيد - مثلاً - على تقدير حياته التي هي الموضوع لعدالته وهكذا.

وعلى ضوء صياغة هذا الركن، فلا يجري الاستصحاب في هذه الموارد من جهة عدم احراز بقاء موضوعها فيها.

وبكلمة، ان الشك في عدالة زيد يتصور على نحوين:

الاول: الشك في بقاء عدالته مع اليقين بحياته.

الثاني: الشك في بقاء عدالته على تقدير حياته ولا يقين بها.

فعلى الاول، لا مانع من جريان استصحاب بقائها، لتوفر هذا الركن فيه.

وعلى الثاني، فحيث ان هذا الركن بالصيغة المذكورة غير متوفر فيه فلا يجري الاستصحاب.

فالنتيجة: انه على ضوء صياغة هذا الركن، فلا يجري الاستصحاب في المحمولات الاولى، وبعض المحمولات الثانوية التي هي بمفاد كان الناقصة.

والجواب، ان مقتضى الجمود على ظاهر هذه الصيغة وان كان عدم جريان

الاستصحاب فيها لعدم احراز بقاء الموضوع، الا ان تعبير الشيخ عليه السلام ^(١) عن هذا الركن بهذه الصيغة ليس تعبيراً دقيقاً، بل هو مبني على الغالب، بقرينة انه عليه السلام ^(٢) قد صرح في مورد آخر بصيغة اخرى، وهي اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، ولهذا قال ان الشك في البقاء لا يتحقق الا مع الشك في بقاء القضية المتيقنة المتحققة في الزمن السابق بعينها، ومما يدل على ذلك التزامه عليه السلام بجريان الاستصحاب في المحمولات الاولى.

والخلاصة، ان المستفاد من مجموع كلمات الشيخ عليه السلام في المقام هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، وعلى هذا، فكما ان المحمول في القضية المتيقنة وجود زيد بمفاد كان التامة، وموضوعها ماهيته التي هي متقومة بوجوده، فكذلك المحمول في القضية المشكوك وجوده كذلك، غاية الامر ان المحمول في القضية الاولى متعلق لليقين، وفي القضية الثانية متعلق للشك، وقد مر ان الموضوع في المحمولات الاولى ليس له وجود في الخارج غير وجود محموله فيه، مثلاً الموضوع في مثل قولنا (زيد موجود) ماهية زيد وهي موجودة بوجود زيد في الخارج لا بوجود آخر، كما ان بقاءها انما هو ببقاء وجود زيد فيه.

إلى هنا قد تبين ان مراد الشيخ عليه السلام من التعبير عن هذا الركن بالصيغة المذكورة هو اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، فإذا هذه الصيغة من الركن ليست صيغة مستقلة في مقابل سائر الصيغ بل هي ترجع اليها.

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

(٢) فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

واما الصيغة الثالثة، وهي اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، فقد استشكل في تطبيق هذه الصيغة على الشبهات الحكمية، لان الشك في بقاء الحكم فيها لا يتصور طالما يكون الموضوع فيها بتمام خصوصياته محفوظاً كالماء الكر المتغير باحد اوصاف النجس، فانه لا يتصور الشك في بقاء نجاسته طالما يكون موضوعها وهو الماء بصفة التغير موجودا، واما اذا زال تغيره وصار ماء صافيا وشك في بقاء نجاسته، فلا تكون القضية المتيقنة حينئذ متحدة مع القضية المشكوكه موضوعا ومحمولا، لان الموضوع في القضية المتيقنة الماء المتغير، والموضوع في القضية المشكوكه الماء الصافي، وهو الماء الذي انقضى عنه التغير، غاية الامر تارة نعلم بان للخصوصية القائمة بالموضوع - كالتغير القائم بالماء - دخلا في الموضوع ومقومة له، بمعنى ان الحكم المجعول في القضية للموضوع المتصف بصفة ما انيط به وجودا وعدما، واخرى لانعلم بان لها دخلا فيه او لا؟

فعلى الاول، لا تكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوكه موضوعا ومحمولا، لان الموضوع في القضية المتيقنة الواجد للخصوصية والمتلبس بها، والموضوع في القضية المشكوكه الفاقد لها وغير المتلبس بها كالماء الواجد للتغير والفاقد له.

وعلى الثاني، فالاتحاد غير محرز للشك في ان الخصوصية الزائلة عن الموضوع هل لها دخل فيه او لا؟ ولهذا فالاتحاد بين القضيتين غير محرز.

والجواب: ان هذا الاتحاد الذي هو من مقومات الاستصحاب على اساس ان قضية - لا تنقض اليقين بالشك - لاتصدق بدون هذا الاتحاد، هل هو بنظر العقل او بحسب لسان الدليل او بنظر العرف، فيه عدة اتجاهات:

الاتجاه الاول: انه بنظر العقل.

الاتجاه الثاني: انه بحسب لسان الدليل.

الاتجاه الثالث: انه بنظر العرف.

اما الاتجاه الاول، فيمكن تقريبه بان وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه موضوعا ومحمولا لابد ان تكون بنظر العقل دون العرف، لان العرف انما يكون مرجعا في تعيين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقا، على اساس المناسبات العرفية الارتكازية والقرائن الحالية وغيرها مما له دخل في مرجعية العرف.

واما المرجع في تطبيق المفاهيم العرفية على مصاديقها، فهو العقل دون العرف، لان وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه موضوعا ومحمولا ليست مدلولا للدليل الاول - وهو دليل المتيقن - ولا مدلولا للدليل الاستصحاب حتى يكون المرجع في تعيينها سعة وضيقا العرف دون العقل.

والجواب: ان وحدة القضيتين موضوعا ومحمولا وان لم تكن مدلولا لروايات الاستصحاب مباشرة، الا انها مدلول لها التزاما، حيث ان روايات الاستصحاب تدل على حرمة نقض اليقين بالشك بالمطابقة، وعلى وحدة القضيتين موضوعا ومحمولا بالتزام، باعتبار ان نقض اليقين بالشك لا يمكن ان يصدق الا في فرض وحدة القضيتين.

وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون تعيين المدلول الالتزامي سعة وضيقا انما هو بتعيين المدلول المطابقي كذلك وهو حرمة نقض اليقين بالشك، ومن المعلوم انه لا يمكن صدق النقض عرفا، بدون وحدة القضيتين موضوعا ومحمولا.

والخلاصة، ان تعيين المدلول الالتزامي سعة وضيقا انما هو بتعيين المدلول المطابقي كذلك، وحيث ان تعيين المدلول المطابقي انما هو بنظر العرف، فبطبيعة الحال يكون تعيين المدلول الالتزامي ايضا بنظره تبعا.

فالنتيجة: انه لا يمكن ان يكون اعتبار الوحدة بين القضيتين موضوعا ومحمولا، على اساس النظر الدقي العقلي.

فاذاً، يدور الامر بين ان يكون اعتبار الوحدة بينهما بلحاظ الاتجاه الثاني او الثالث، فذهب السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) الى الاتجاه الثالث، وان العبرة في الوحدة بين القضيتين انما هي بنظر العرف دون لسان الدليل، وقد افاد في وجه ذلك على ما في تقرير بحثه بما هو ملخصه ان المرجع في تعيين مدلول روايات الاستصحاب هو العرف، وحيث ان المأخوذ في لسان روايات الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشك، فيكون المناط انما هو بصدق نقض اليقين بالشك بنظر العرف عملاً لا واقعا فانه غير معقول، ومعنى ذلك ان رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم العمل بها في ظرف الشك في بقائها نقض لليقين السابق بالشك، ومن هنا يكون المراد من النقض النقض العملي بنظر العرف والعقلاء، فان صدق على رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم الجرى العملي على طبقها في ظرف الشك في بقائها، نقض اليقين بالشك عملاً بنظر العرف جرى الاستصحاب، وان لم يكن الموضوع المأخوذ في لسان الدليل باقياً، وان لم يصدق فلا يجري الاستصحاب وان كان الموضوع في لسان الدليل باقياً، فإذا العبرة في جريان الاستصحاب انما هي بصدق نقض اليقين بالشك الذي هو مفاد روايات الاستصحاب بنظر العرف، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان روايات الاستصحاب ليست في عرض الادلة الاولى وهي ادلة الحالة السابقة المتيقنة، بل هي في طولها، لان مفاد هذه الروايات ان موضوع الاستصحاب مركب من اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث

والشك في البقاء، والاستصحاب عبارة عن عدم رفع اليد عن الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، او فقل ان الاستصحاب عبارة عن الجري العملي على طبق الحالة السابقة، فالنتيجة ان الاستصحاب حكم مجعول لهذا الموضوع المركب.

وعلى هذا فمتعلق اليقين لا محالة الادلة السابقة وهي الادلة الاولى، مثلاً اليقين بنجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس، واليقين بحرمة وطى الحائض، واليقين بوجوب صلاة الجمعة في يومها، واليقين بوجوب التمام على المسافر ما لم يصل الى حد الترخص وهكذا، فان متعلق هذا اليقين حكم ثابت لموضوعه في الادلة الاولى السابقة في الشبهات الحكمية، ومن الواضح ان صدق نقض اليقين بالشك عرفاً منوط بنظر العرف ببقاء الموضوع الماخوذ في لسان الادلة الاولى، وتحديد سعة وضيقاً على المناسبات المذكورة ان موضوع النجاسة طبعي الماء، وصفة التغير حيثية تعليلية له لا تقييدية، فعندئذ اذا شك في بقاء نجاسته بعد زوال تغيره بنفسه، فلا مانع من استصحاب بقائها، لان القضية المتينة متحدة مع القضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً، ولهذا يصدق على عدم الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها نقض اليقين بالشك، واما اذا عين العرف على ضوء تلك المناسبات ان التغير حيثية تقييدية للموضوع لا تعليلية، فلا تتحد القضية المتينة مع القضية المشكوكة موضوعاً، لان الموضوع في الاول الماء المتغير، والموضوع في الثانية الماء الصافي، فإذا متعلق الشك غير متعلق اليقين، ولا معنى حينئذ للنهي عن نقض اليقين بالشك، ولا يصدق على رفع اليد عن اليقين السابق بالشك اللاحق نقض اليقين بالشك، لان احدهما متعلق بموضوع، والآخر متعلق بموضوع آخر، فلا معنى في مثل ذلك النهي عن نقض اليقين المتعلق بموضوع بالشك المتعلق بموضوع آخر.

وعلى هذا، فلا يعقل صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن العمل بالحالة السابقة، بقطع النظر عن ان الموضوع الماخوذ في لسان الدليل الاول باق او لا، مع ان متعلق اليقين الماخوذ في روايات الاستصحاب هو نفس ذلك الموضوع او حكمه، باعتبار ان روايات الاستصحاب في طول الادلة الاولى وناظرة اليها.

والخلاصة، ان المناط ببقاء الموضوع واتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً انما هو بقاء الموضوع الماخوذ في لسان الادلة الاولى بعد تحديد العرف وتعيينه سعة وضيقاً على اساس المناسبات العرفية الارتكازية، فإذا لوجه لجعل الموضوع في لسان الدليل الاول في مقابل نظر العرف، هذا.

وذكر بعض المحققين ^(١) ان المناط في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب او اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً انما هو بنظر العرف، لا الموضوع الماخوذ في لسان الدليل، وقد افاد في وجه ذلك ان الفرق بينهما هو ان المراد من الموضوع في لسان الدليل هو الموضوع الماخوذ في لسانه في مرحلة الجعل، فان تعيين الموضوع وتحديد سعة وضيقاً بيد الشارع في هذه المرحلة، فكما ان جعل الحكم فيها بيده سعة وضيقاً واطلاقاً وتقييداً، لان الشارع في مقام جعل النجاسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس يلاحظ مجموعة من المفاهيم، كمفهوم الماء ومفهوم التغير باحد الاوصاف المذكورة ومفهوم النجاسة، وجعلها للماء المتغير بالتغير المذكور بتمام حصصها وافرادها في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور في هذه المرحلة التقدم والتأخر والحدوث والبقاء، ولا الشك الا من ناحية النسخ، فإذا لا موضوع لاستصحاب بقاء الحكم في هذه المرحلة.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١١٩.

ثم ان التغير تارة يؤخذ قيداً وصفة للموضوع، فيقول الماء المتغير نجس،
وحينئذ فالموضوع المأخوذ في لسان الدليل حصة خاصة من الماء وهي الماء المقيد
بالتغير، واخرى يؤخذ شرطاً للحكم دون قيد للموضوع، فيقول: الماء اذا تغير باحد
اوصاف النجس نجس، فالتغير اخذ فيه شرطاً لثبوت النجاسة للماء لا قيداً له،
فموضوع النجاسة في عالم الاعتبار طبيعي الماء بوجوده التقديري، اذ لا يتصور
الوجود الحقيقي في هذا العالم، اي عالم الاعتبار والذهن، وكذلك الحال في
خصوصيات اخرى لموضوعات الحكم، مثلاً الفقاها تارة تؤخذ من قبل الشارع في
مرحلة الجعل قيداً للموضوع وجوب التقليد وهو الفقيه بوجوده التقديري، لان
وجوب التقليد مجعول بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج
وهو الفقيه، واخرى تؤخذ في هذه المرحلة شرطاً للحكم وهو وجوب التقليد لا
قيداً للموضوع، فيقول يجب تقليد زيد ان كان فقيهاً، ومن هذا القبيل العدالة
المأخوذة في موضوع وجوب التقليد وقبول الشهادة وجواز الاقتداء وهكذا، فانها
تارة تؤخذ قيداً للموضوع، فيكون الموضوع الانسان العادل بوجوده التقديري،
وكأن المولى قال تقبل شهادة العادل وتصلي خلفه وتقلده.

واخرى تؤخذ شرطاً للحكم لا قيداً للموضوع، بان يقول صل خلف زيد ان
كان عادلاً، وتقبل شهادته ان كان عادلاً، وهكذا.

الى هنا قد تبين: ان جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض
وجوده في الخارج انما هو بيد الشارع، فان له ان يأخذ خصوصية في الموضوع بنحو
الصفية والقيدية، وله ان يأخذها بنحو الشرطية للحكم المجعول له لا قيداً وصفة
له، وقد تقدم ان الحكم في هذه المرحلة، حيث انه يوجد بجعل واحد بتمام حصصه
وافراده دفعة واحدة، فلهذا لا يتصف بالتقدم والتأخر والحدوث والبقاء، فإذا لا

موضوع للاستصحاب في الشبهات الحكمية بلحاظ مرحلة الجعل والاعتبار.
فالتنتيجة، ان المراد من الموضوع المأخوذ في لسان الدليل هو الموضوع في لسانه
في مرحلة الجعل.

واما في مرحلة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، ونقصد
بفعلية الحكم فعلية محركته وداعويته وفاعليته لا فعلية نفسه بالحمل الشائع، فانه
مستحيل، فيتصور الشك في بقاء الحكم في هذه المرحلة، فاذا وجد ماء متغير بأحد
اوصاف النجس، صارت نجاسته فعلية بفعلية موضوعها في الخارج، وحينئذ فاذا
زال تغيره بنفسه، فيشك في بقاء نجاسته، فلا مانع من استصحاب بقائها، هذا من
جانب.

ومن جانب آخر، ان الحكم في هذه المرحلة لا يرتبط بالشارع، لان فعلية
الحكم بفعلية موضوعه في الخارج امر قهري ليست قابلة للجعل، ولهذا يكون تعيين
الموضوع في هذه المرحلة وتحديد سعة وضيقا، على اساس المناسبات الارتكازية
العرفية بين الحكم وموضوعه انما هو بيد العرف.

ومن هنا قد يكون تعيين الموضوع وتحديد سعة وضيقا في هذه المرحلة مطابقا
للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، وقد يكون مخالفا له، كما اذا
فرض ان الشارع اخذ التغير باحد اوصاف النجس في مرحلة الجعل قيда للموضوع
وصفة له، فيكون الموضوع في لسان الدليل الماء المتغير.

ولكن العرف في مرحلة التطبيق الخارجي يعين الموضوع على اساس مناسبات
الحكم والموضوع الارتكازية، ويقول ان هذه المناسبات تقتضي كون موضوع
النجاسة والقذارة طبعي الماء، والتغير حيثية تعليلية وعلة لثبوت النجاسة له، ولا
يصلح ان يكون معروضا للنجاسة والقذارة ومتصفا بها، لان ما يصلح لذلك هو

ذات الماء دون تغييره، وعلى هذا، فالموضوع الذي عينه العرف في مرحلة التطبيق والفعلية مخالف للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل.

وقد تكون الخصوصية مأخوذة في مقام الجعل بنحو الشرطية للحكم لا بنحو القيدية والصفية للموضوع كالفقاهة، فانه اذا فرضنا ان الشارع اخذها في مقام الجعل بنحو الشرطية للحكم لا القيدية للموضوع، كما اذا قال قلد زيدا ان كان فقيها.

واما العرف في مقام الفعلية والتطبيق يعين الموضوع لوجوب التقليد، على اساس المناسبات العرفية الارتكازية ونحوها، ويرى على ضوء هذه المناسبات ان الفقاهة قيد مقوم للموضوع، بل هي تمام الموضوع.

ومن هذا القبيل العدالة، فاذا فرضنا انها مأخوذة في مقام الجعل بنحو الشرطية للحكم لا القيدية للموضوع، بان يكون الموضوع في هذا المقام ذات زيد مثلا، وعدالته شرط لجواز الاقتداء به وقبول شهادته وغيرهما، ولكن العرف في مرحلة التطبيق والفعلية يرى بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان الموضوع هو زيد العادل لا ذات زيد.

فالنتيجة: ان الموضوع العرفي قد يكون مطابقا للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، وقد يكون مخالفا له، ولا يكون العرف في تعيين الموضوع تابعا للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، بل هو يعين الموضوع على ضوء المناسبات العرفية الارتكازية سواء اكان مطابقا للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل ام كان مخالفا له.

والمناط في جريان الاستصحاب انها هو بقاء الموضوع العرفي دون الموضوع في لسان الدليل، وعلى هذا، فاتحاد القضيتين في الموضوع والمحمول انها هو بلحاظ

الموضوع العرفي لا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، هذا. وغير خفي، ان هذا الفرق وان كان صحيحا، الا ان ذلك خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، او اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعا ومحمولا، ومن الطبيعي ان ذلك انما يتصور في الحكم في مرتبة المجعول لا في مرتبة الجعل، لما مر من انه لا يتصور في مرتبة الجعل الشك في البقاء ولا اليقين بالحدوث ما عدا الشك في بقاء الجعل من جهة الشك في نسخه، وهذا خارج عن محل الكلام.

وبكلمة: انه لا شبهة في ان اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة المعتبر في جريان الاستصحاب انما هو بلحاظ مرحلة المجعول لا الجعل، ضرورة ان القضية المشكوكة في مرحلة الفعلية لا تكون متحدة مع القضية المتيقنة في مرحلة الجعل، لان متعلق اليقين في القضية المتيقنة الجعل، ومتعلق الشك في القضية المشكوكة ليس بقاء الجعل بل بقاء المجعول، فإذاً لا بد ان متعلق اليقين ايضا حدوث المجعول حتى تتحد القضية المشكوكة معها موضوعا ومحمولا.

وان كان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، فحينئذ وان كان المراد من الموضوع الموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، ولكن المعتبر احراز بقاءه بنظر العرف لا بحسب ما اخذ في لسان الدليل، وقد تقدم ان الموضوع بنظر العرف قد يختلف عن الموضوع في لسان الدليل، فان خصوصية الموضوع تارة تؤخذ في لسان الدليل بنحو القيدية والصفية، واخرى بنحو الشرطية للحكم لا القيدية للموضوع.

واما العرف، فتارة يرى ان ما اخذ في الموضوع في مرحلة الجعل في لسان الدليل بنحو القيدية شرط للحكم لا قيد مقوم للموضوع، واخرى يرى ان ما اخذ

فيه شرطا للحكم قيد مقوم للموضوع، على اساس ان تعيين الموضوع بنظر العرف انما هو على اساس المناسبات الارتكازية العرفية والقرائن الحالية والمقامية.

فالنتيجة: ان ما ذكره عليه السلام من الفرق وان كان في نفسه صحيحا، الا انه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو في بقاء الموضوع في مرحلة التطبيق والفعلية واتحاد القضيتين في هذه المرحلة، ومن الواضح انه لافرق في هذه المرحلة بين الموضوع بنظر العرف والموضوع في لسان الدليل، فان الموضوع في لسان الدليل في مرحلة التطبيق والفعلية هو الموضوع المعين بنظر العرف على ضوء المناسبات العرفية الارتكازية في هذه المرحلة، فإذا لافرق بين هذين الاتجاهين، فان مردهما الى اتجاه واحد، والاختلاف انما هو في صيغة التعبير، وليس المراد من الموضوع في لسان الدليل الموضوع المأخوذ في لسانه في مرحلة الجعل، فانه في مرحلة التطبيق والفعلية لا بد ان يكون بنظر العرف، ولا يمكن ان يكون المراد من بقاء الموضوع بقاء نفس الموضوع في لسان الدليل، بقطع النظر عن النظر العرفي والمناسبات الارتكازية، فان هذا غير محتمل، ولا يظن ان يلتزم به احد في المسألة.

وذكر المحقق الاصفهاني عليه السلام ^(١) وجها ثالثا للفرق بين الموضوع في لسان الدليل،

والموضوع بنظر العرف، بتقريب ان للعرف نظرين:

الاول: ان العرف حيث انهم من اهل المحاورة واهل فهم الكلام، فيرجع اليهم في تعيين معاني الالفاظ وتحديد سعة وضيقا وظهورها فيها عندهم، فاذا ورد في الدليل الماء المتغير نجس، كان ظاهراً عرفاً في ان الموضوع للنجاسة هو الماء بوصف التغير لا ذات الماء والتغير شرط لثبوت النجاسة له، ووفقاً ان ظاهر الدليل

عرفا هو ان التغير حيثية تقييدية لا تعليلية، نعم اذا ورد في الدليل الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس نجس، كان ظاهراً بنظر العرف في ان الموضوع هو طبيعي الماء، والتغير شرط لثبوت النجاسة له وليس قيداً للموضوع.

الثاني: ان العرف قد يعين الموضوع على اساس المناسبات الارتكازية العرفية، كمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية او القرائن الحالية او المقالية، ولهذا قد يكون تعيين الموضوع بهذا النظر مخالفا لتعيينه بالنظر الاول، مثلاً الموضوع في قوله لَا يَجُوزُ: (الماء المتغير نجس) بالنظر الاول هو الماء بوصف التغير لا ذات الماء، واما بالنظر الثاني فهو ذات الماء، والتغير شرط للحكم لا قيد للموضوع، لان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي ان يكون التغير من عوارض الماء كالنجاسة والقذارة، لا انه معروض لها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ذكر رَبِّهِ ان هذه المناسبات الارتكازية العرفية حيث انها لم تصل الى درجة من القوة تصلح ان تكون قرينة متصلة او منفصلة، فلهذا يكون هذا النظر العرفي نظر مساحي فلا قيمة له، ولا يكون حجة، وهذا بخلاف النظر الاول، فانه نظر عرفي واقعي حقيقي يعين مدلول اللفظ من حاقه وظهوره فيه، وهو حجة ما لم تكن قرينة على خلافه.

واما اذا كانت تلك المناسبات الارتكازية بمثابة القرينة المتصلة او المنفصلة فهي تعين الموضوع في لسان الدليل، لا انها تعين موضوعاً اخر في مقابل الموضوع في لسان الدليل، فالنظر العرفي الثاني حيث انه نظر مساحي، فلا يصلح ان يكون قرينة على خلاف ظهور اللفظ، والا فلا يكون مساحياً.

و من هنا بنى رَبِّهِ على ان المناط في اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً انها هو على اساس الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، لا الموضوع

بنظر العرف، هذا ملخص ما ذكره عليه السلام في حاشيته على الكفاية، وتفصيله هناك.

والتحقيق في المقام ان يقال: انه ليس للعرف نظران، بل له نظر واحد في تعيين معاني الالفاظ وتحديد سعة وضيقا، على اساس القرائن الحالية والمقامية والمناسبات الارتكازية التي لها دخل في استقرار ظهورها في معانيها، واما التسامح العرفي، فهو ليس بنظر عرفي، اذ لا قيمة له، مثلا ظهور اللفظ في معنى بمجرد سماعه ظهور بدوي، فاذا استقر هذا الظهور كان حجة، واستقراره انما هو بالنظر الى القرائن الحالية والمقامية ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، فان النظر الى هذه القرائن والمناسبات قد يؤدي الى تغيير هذا الظهور وتبديله الى ظهور اخر، وقد يوجب استقرار هذا الظهور، وعلى هذا فما ذكره عليه السلام من ان للعرف نظرين نظر مسامحي ونظر واقعي لا يرجع الى معنى صحيح، بل للعرف نظر واحد وهو النظر الواقعي، كما ان للعقل نظرا واحدا، غاية الامر ان نظر العرف تارة يكون بدويا، كما اذا ورد في الدليل اذا حاضت المرأة لم يحز وطؤها، فان الموضوع بالنظر البدوي المرأة المتلبسة بصفة الحيض اي خروج الدم، وهذا المعنى هو المتبادر من الدليل بدوا، ومن الواضح ان هذا الظهور البدوي لا يكون موضوعا للآثر ولا يكون حجة طالما لم يستقر، واستقراره منوط بملاحظة جهات خارجية، كالقرائن الحالية والمقامية ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، فان هذه الجهات قد تؤكد على هذا الظهور وتوجب استقراره، وقد تغيره بظهور اخر، فان العرف في المثال المذكور يرى ان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي ان موضوع الحرمة هو ذات المرأة، وصفة الحيض حيثية تعليلية لا تقييدية، بمعنى انها شرط للحرمة لا قيد للموضوع، وعلى هذا فاذا انقطع الدم، فان علم ان خروج الدم علة لحدوث الحرمة فقط، فالحرمة باقية، وان علم انه علة لحدوثها وبقائها معا، فالحرمة مرتفعة، واما اذا شك

في انه علة للحدوث فقط او للحدوث والبقاء معا، فلا مانع من استصحاب بقاء حرمة في نفسه.

واما اذا ورد في الدليل لا تقربوا المرأة اذا حاضت، فيكون الموضوع ذات المرأة، وصفة الحيض شرطاً لثبوت الحرمة لها، فإذاً يكون الموضوع في لسان الدليل موافقاً لما هو المرتكز في اذهان العرف والعقلاء.

الى هنا قد تبين ان المراد من بقاء الموضوع بقاء الموضوع المأخوذ في لسان الادلة الاولى، لا الموضوع المأخوذ في لسان ادلة الاستصحاب، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان بقاء الموضوع المعتبر في جريان الاستصحاب انما هو بقاء الموضوع في لسان الدليل في مرحلة التطبيق بنظر العرف، فإذاً في المسألة اتجاهاً:
الاول: ان المعتبر هو بقاء الموضوع بالنظر الدقي العقلي.

الثاني: ان المعتبر هو بقاء موضوع الادلة الاولى بنظر العرف، فإذاً ليس بقاء الموضوع في لسان الدليل اتجاهاً ثالثاً، اذ ليس المراد منه الموضوع في لسان الدليل في مرحلة الجعل، فانه موضوع الحكم في هذه المرحلة، والكلام انما هو في موضوع الحكم في مرحلة الفعلية والتطبيق.

ومن هنا لا يمكن ان يكون نظر العرف في تعيين معاني الالفاظ وتحديد سعة وضيقاً مبني على التسامح، ضرورة ان التسامح العرفي في تعيين معاني الالفاظ لا يكون حجة، لان ظهور اللفظ في ارادة معنى انما يكون حجة اذا كان ظهوراً واقعياً لا مبني على التسامح.

الى هنا قد تبين ان منشأ خطأ المحقق الاصفهاني رحمته هو انه جعل المناسبات المرتكزة في اذهان العرف والعقلاء في مقابل ظهور الالفاظ في معانيها، ولهذا اشكل ان هذه المناسبات الارتكازية ليست بحد تكون قرينة عقلية او عرفية تمنع عن انعقاد

ظهور الالفاظ وتبديلها الى ظهور اخر، ولهذا جعل الفهم العرفي ونظره المستند الى هذه المناسبات المرتكزة في اذهانه نظرا مساحيا.

ووجه الخلط هو انا لا نقول بان هذه المناسبات الارتكازية في مقابل ظهور الالفاظ في معانيها بالنظر العرفي الواقعي، بل نقول ان هذه المناسبات الارتكازية في اذهان العرف والعقلاء في المرتبة السابقة قد تغير مجرى الظهور، لان المتبادر من اللفظ عند الاطلاق قد يكون معنى بقطع النظر عن المناسبات المذكورة، ولكن بالرجوع الى تلك المناسبات المرتكزة في الاذهان وملاحظة الحال والمقام يزول هذا التبادر البدوي، ويستقر ظهوره في معنى على طبق هذه المرتكزات، كما اشرنا الى بعض امثله ذلك آنفاً. فالنتيجة، انه لاشبهة في ان المتبع في تعيين معاني الالفاظ وظهوراتها فيها ولو بملاحظة القرائن الحالية والمقامية والمناسبات الارتكازية هو نظر العرف الواقعي دون المساحي، فانه ملغى في باب الالفاظ.

هذا اضافة الى ان هذه المناسبات الارتكازية اذا كانت عرفية قد تصلح ان تكون قرينة متصلة او منفصلة، فعلى الاول، فهي قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهور اللفظ في معنى يكون على خلاف تلك المناسبات المرتكزة او عن استقراره فيه، وعلى الثاني، فهي قرينة منفصلة مانعة عن حجيته.

نعم، التسامح انما يتصور من العرف في مقام التطبيق في باب المقادير والاوزان، كالكر والفرسخ والميل وحد الترخص والذراع والشبر وما شاكل ذلك، لان العرف يطلق الكر على ماء يكون اقل منه بمثقال او اكثر، مع انه لا يترتب عليه احكام الكر، هذا تمام الكلام في الركن الاول والثاني.

واما الكلام في الركن الثالث، وهو ترتب اثر شرعي عملي على بقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه، باعتبار ان الاستصحاب اصل عملي، فلا يمكن جريانه

في مورد بدون ترتب اثر شرعي عملي عليه.

فيمكن تفسيره بوجوه:

الوجه الاول: ان المعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب حكما شرعيا بنفسه او موضوعا لحكم شرعي، والا فلا يجري الاستصحاب.

الوجه الثاني: انه لا يلزم ان يكون المستصحب حكما شرعيا بنفسه او موضوعا له، بل يكفي ان يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي، وان لم يكن في نفسه حكما شرعيا.

الوجه الثالث: لا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلا للتنجيز والتعذير ايضا، فضلا عن كونه حكما شرعيا او موضوعا له، بل يكفي في جريانه ترتب اثر شرعي على نفس الاستصحاب كي لا يكون لغوا.

اما التفسير الاول، فهو مبني على ان المستفاد من روايات الاستصحاب هو التعبد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه، وحيث ان هذا التعبد شرعي، فلا يمكن ان يتعلق بما لا يرتبط بالشارع، فاذا فرض ان الحالة السابقة ليست حكما شرعيا، ولا موضوعا لحكم شرعي لم تكن مربوطة بالشارع، فاذا لم تكن مربوطة به، فلا يمكن تعلق التعبد الشرعي ببقائها، هذا.

والجواب: ان مفاد روايات الاستصحاب وان كان هو التعبد الشرعي ببقاء الحالة السابقة، الا ان ذلك لا يقتضي ان تكون الحالة السابقة حكما شرعيا بنفسها او موضوعا له، بل يكفي فيه ان تكون الحالة السابقة قابلة للتعبد الشرعي، كاستصحاب عدم وجوب شيء او عدم حرمة اخر او استصحاب عدم جزئية السورة للصلاة او عدم مانعية شيء عنها وهكذا، فان المستصحب في هذه الموارد ليس بنفسه حكما شرعيا ولا موضوعا له، ولكنه قابل للتعبد الشرعي ببقائه، وهذا يكفي في جريان الاستصحاب، ومن هذا القبيل الاستصحاب الجاري في الاعدام الازلية، كاستصحاب عدم قرشية المرأة، فانه ليس بنفسه حكما شرعيا ولا موضوعا له، وانما هو جزء الموضوع وبضمه الى جزء اخر وهو المرأة يتحقق الموضوع، وهكذا. قد يقال كما قيل: ان مفاد روايات الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة، والمخالف له في صورة عدم المطابقة، وعليه فلا بد ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي حتى يكون المجعول مماثلا له في صورة المطابقة، ومخالفا له في صورة عدم المطابقة.

والجواب اولاً: ان لسان روايات الاستصحاب ليس جعل الحكم الظاهري في موردها المماثل في صورة المطابقة، والمخالف في صورة عدم المطابقة، فان لسانها النهي عن نقض اليقين بالشك عملاً، يعني العمل على طبق اليقين السابق، وهذا

اللسان ليس لسان الجعل، فالنتيجة ان روايات الاستصحاب لاتدل على الجعل اصلا، بل لا اشعار فيها فضلا عن الدلالة.

وثانيا: ما ذكرناه في محله من ان الحكم الظاهري حكم طريقي، فلا شأن له الا تنجيز الواقع لدى الاصابة والتعذير لدى الخطأ، ومن هنا لا امثال له الا بامثال الواقع، ولا مخالفة له الا بمخالفة الواقع، ولا عقاب على مخالفته الا بمخالفة الواقع، ومن هنا يكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، والغرض من جعله الحفاظ عليه وعلى ملاكاته في مرحلة المبادئ، فلا تتصور المماثلة والمضادة بينه وبين الحكم الواقعي، فان المماثلة والمضادة انما تتصور بينهما اذا كان الحكم الظاهري حكما مستقلا ملاكا وجعلا في مقابل الحكم الواقعي، والمفروض انه ليس كذلك، لانه حكم طريقي في طول الحكم الواقعي وناشئ عن اهتمام الشارع بالحفاظ على ملاكاته حتى في مقام الاشتباه والاختلاط، ولهذا ليس الحكم الظاهري حكما مجعولا في مقابل الحكم الواقعي، بل هو من شؤونه وتبعاته.

فالنتيجة ان هذا التفسير خاطئ ولا واقع موضوعي له.

التفسير الثاني: انه يكفي في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلا للتعبد بقاءً في ظرف الشك فيه، ولا يلزم ان يكون حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، ومن هنا يكون هذا التفسير اوسع من التفسير الاول وانسب بروايات الاستصحاب، وذلك لان لسان هذه الروايات لسان النهي عن نقض اليقين بالشك، ولا يمكن ان يراد من هذا النقض النقض الحقيقي، فانه غير متصور، ضرورة ان الشك واليقين صفتان متضادتان، فلا يمكن اجتماعهما على شيء واحد، حتى يكون احدهما ناقضا للآخر، بل المراد منه النقض العملي، بمعنى وجوب الجري على طبق الحالة السابقة المتيقنة في ظرف الشك في بقائها، وعدم جواز رفع

اليد عن العمل بها، لانه نقض عملي، ومن الطبيعي ان ذلك لايتطلب اكثر من كون الحالة السابقة قابلة للتعبد بالبقاء شرعا في ظرف الشك فيه تنجيذا او تعذيرا.

وعلى هذا، فكما ان الاستصحاب يجري فيما اذا كان المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، كذلك يجري فيما اذا كان قابلا للتعبد تنجيذا او تعذيرا، وان لم يكن حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين عليه السلام ^(١) بان هذا التفسير بهذا النحو من البيان، وهو ان مفاد روايات الاستصحاب التعبد ببقاء الحالة السابقة المتينة وان كان تاما، الا انه لا يتم اذا قلنا بان مفاد هذه الروايات التعبد ببقاء اليقين تعبدا في ظرف الشك في البقاء، والنهي عن نقض اليقين بالشك ارشاد الى عدم قدرة المكلف على النقض الادعائي الاعتباري بعد تعبد الشارع ببقاء اليقين، لان الشارع اذا تعبده ببقائه في ظرف الشك فيه، فبطبيعة الحال لم يكن المكلف قادرا على نقضه الادعائي الاعتباري، هذا نظير قوله عليه السلام «دعي الصلاة ايام اقراءك» فانه ارشاد الى عدم قدرة الحائض على الصلاة المأمور بها، غاية الامر ان عدم قدرة الحائض على الاتيان بها حقيقي، بينما عدم قدرة المكلف على النقض انما هو بتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق ادعاءً واعتباراً لاحقيقة.

وعلى هذا، فحيث ان مفاد روايات الاستصحاب جعل الطريقة واليقين التعبدي، فلا يعتبر في جريانه في مورد ان يكون المستصحب فيه حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي او قابلا للتنجيز او التعذير، بل يجري وان لم يكن المستصحب شيئا من ذلك، اذ يكفي في جريانه في مورد جواز الاخبار عن ثبوت المستصحب،

وان لم يكن قابلا للتنجيز او التعذير.

وللمناقشة فيه مجال اما او لا، فلان النهي عن النقص في روايات الاستصحاب ظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية في النقص العملي بعد استحالة ان يراد من النقص النقص الحقيقي، وهو كناية عن وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، وعدم رفع اليد عنها في ظرف الشك في بقائها، وليس مفاد هذه الروايات ابقاء اليقين السابق تعبدا في ظرف الشك، لانه خلاف ظاهرها، اذ الظاهر منها عرفا هو النهي عن نقض اليقين بالشك، وحيث انه لا يمكن ان يكون حقيقياً، فلا محالة يكون المراد منه العملي، لان هذا هو المتبادر والمنسب منها في الذهن، بقرينة ما عرفت من ان النقص الحقيقي غير معقول.

وان شئت قلت: ان روايات المسألة قد نهت المكلف الشاك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة عن نقض اليقين بالشك، وحيث ان النقص الحقيقي غير ممكن، فلا محالة يكون المراد منه النقص العملي، هو عبارة عن وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، فان رفع اليد عنها وعدم العمل بها في ظرف الشك في بقائها نقض عملي لليقين السابق، واما حمل هذه الروايات بان يكون مفادها التعبد بابقاء اليقين السابق في ظرف الشك، فهو خلاف الظاهر منها عرفا، لان ارادة التعبد بابقاء اليقين من قوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» بحاجة الى عناية زائدة وقرينة تدل على ذلك.

وثانيا: ان مفاد روايات الاستصحاب لو كان التعبد بابقاء اليقين، فلازم ذلك ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي وهو لا يمكن، ضرورة انه لا معنى لجعل الشك في بقاء الحالة السابقة طريقا وعلما تعبدا، فان مثل هذا الجعل لغو وجزاف ومجرد لقلقة اللسان، بل قلنا انه لا يمكن جعل الطريقية والعلم التعبدي للامارات التي لها جهة كشف ذاتا عن الواقع ظنا، لانه لغو

ولا يؤثر فيها ووجوده كعدمه، وقد تقدم انه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يكشف عن الواقع ولو ظنا، ولهذا قلنا انه ليس من الامارات ولا من الاصول المحرزة.

وبكلمة: انه لا يمكن جعل الطريقة للاستصحاب لا مستقلا ولا تنمياً.

اما الاول، فلان الشك في البقاء لا يصلح ان يكون اماره على البقاء ولا اليقين بالحدوث، لعدم الملازمة بين حدوث شيء وبقيائه، ومن الواضح انه لا يمكن جعل ما ليس بطريق طريقا وما لا يوجد فيه كشف ذاتا اصلا كاشفا.

واما الثاني، فعلى تقدير تسليم ان الاستصحاب اماره ظنية، فلا يمكن جعل الطريقة والكاشفية له بنحو المتمم والمكمل لطريقته، لان مثل هذا الجعل الشرعي لا يؤثر فيه اصلا، ولا يجعل طريقته اقوى مما كان عليه، لاستحالة تاثير الجعل الشرعي في التكوين، ولهذا يكون هذا الجعل لغوا وجزافا، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

فالنتيجة، انه لا يمكن ان يكون مفاد روايات الاستصحاب جعل الطريقة والكاشفية.

التفسير الثالث: انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب ترتب اثر عملي على المستصحب، بل يكفي في جريانه ترتب اثر عملي على نفس الاستصحاب وان لم يترتب على المستصحب لكي لا يكون جريانه لغوا، فانه اذا لم يترتب اثر عملي لا على المستصحب ولا على الاستصحاب كان جريانه لغوا والا فلا، وعليه فاذا فرضنا ان القطع بشيء خارجي قد اخذ تمام الموضوع للحكم بدون اي دخل لمتعلقه فيه، فالاستصحاب حيث انه يقين تعديدي شرعا، فيقوم مقام هذا القطع، ويترتب عليه ما يترتب على القطع من الاثر، باعتبار ان روايات الاستصحاب حاكمة على

الدليل الدال على كون القطع تمام الموضوع للحكم وتوسع دائرة موضوعه، وتجعله اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي.

فالنتيجة، ان الاستصحاب يجري وان لم يكن المستصحب حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي، ولا قابلا للتنجيز والتعذير اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على الاستصحاب.

والجواب اولاً: ان ذلك مبني على ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي، ولكن مر ان هذا المبني لا اساس له ولا يمكن الالتزام به.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول فيه الطريقية والكاشفية، الا انه مع ذلك لا يقوم مقام القطع الموضوعي، وان كان المأخوذ في الموضوع طريقيته وكاشفيته، وانما يقوم مقام القطع الطريقي المحض على تفصيل تقدم.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي، الا انه لا يقوم مقام القطع الموضوعي الصفتي، وما تقدم من افتراض كون القطع تمام الموضوع للحكم من دون دخل متعلقه فيه انما يكون في القطع الصفتي، واما في القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية، فلا يمكن فرض كونه تمام الموضوع، وقد تقدم تفصيل ذلك في باب القطع.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الصحيح من هذه التفسيرات الثلاثة التفسير الثاني لا الاول ولا الثالث.

لحد الان تقدم الكلام في مرحلتين:

المرحلة الاولى: في ادلة حجية الاستصحاب، وهي ثلاثة اليقين بالحدوث بمعني الحجة، الشك في البقاء، ترتب اثر عملي على المستصحب.

نتائج البحوث حول الركن الثاني والثالث للاستصحاب عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان الاستصحاب متقوم بالشك في البقاء، وقد فسر ذلك باتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحمولا، والا فلا يصدق نقض اليقين بالشك الذي هو معنى الاستصحاب وروحه، وتدل على هذا الركن نفس روايات الاستصحاب، ولا يحتاج اثباته الى دليل خارجي.

النقطة الثانية: ان نتيجة هذا الركن عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد بين ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه، وما هو مقطوع الارتفاع كذلك، فانه لا يتصور فيه الشك في البقاء، وعلى هذا فلو قلنا ان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب، كما يظهر من صاحب الكفاية رحمته، وانه يكفي في جريانه الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فمع ذلك لا يجري الاستصحاب في الفرد المردد، لاننا اذا علمنا مثلا بدخول زيد او عمرو في الدار اجمالا، ولكن اذا كان الداخل فيها زيدا فهو قد خرج عنها جزما، وان كان عمرا فهو باق فيها جزما، فإذا ليس هنا شك في البقاء على تقدير الحدوث.

النقطة الثالثة: لا مانع من استصحاب بقاء الجامع بين الفردين المرددين اذا كان الاثر الشرعي مترتبا عليه.

واما اذا لم يكن للجامع اثر، فهل يمكن استصحاب بقائه بلحاظ الاثر الشرعي المترتب على كل من الفردين؟.

والجواب: انه لا يمكن، بلا فرق بين ان يكون الاثر المترتب على كل منهما معلوما تفصيلا او معلوما اجمالا، وما ذكره بعض المحققين رحمته من التفصيل بينهما لا يمكن المساعدة عليه كما تقدم.

النقطة الرابعة: ان الفرد القصير اذا كان مردداً بين زيد وعمرو في المثال، فهل يجري فيه الاستصحاب؟ والجواب انه لا يجري، لان الركن الاول والثاني كليهما مفقود فيه، لا اليقين بحدوث الفرد بحده الفردي موجود، ولا الشك في بقاءه كذلك، نعم اليقين بحدوث الجامع والشك في بقاءه موجود.

النقطة الخامسة: انه لا فرق في عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد بين فردين عرضيين او طوليين، فعلى كلا التقديرين لا يجري، لعدم كون الشك متمحضاً في البقاء ولا في الحدوث.

النقطة السادسة: انه لا مانع من جريان الاستصحاب في واقع الفرد المردد، كما اذا رأى فرداً دخل داراً وتردد بين كونه زيداً او عمراً، فلا مانع من استصحاب واقع هذا الفرد المردد لليقين بدخوله في الدار والشك في خروجه عنها، فكلا الركنين موجود فيه، واما بالنسبة الى كل من زيد وعمرو، فالركن الثاني موجود وهو الشك في البقاء دون الاول، وهذا بخلاف ما اذا علم اجمالاً بان الداخل في الدار اما زيد او عمرو، فان كان زيداً فقد خرج عن الدار جزماً، وان كان عمراً فهو باق فيها كذلك، ففي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب في واقع الفرد المردد، لان الركن الثاني وان كان موجوداً في واقع الفرد المردد وهو الشك في بقاءه، الا ان الركن الاول وهو اليقين بالحدوث غير موجود، لانه ليس متعلقاً للعلم الاجمالي، اذ متعلقه الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما بحده الجامعي.

النقطة السابعة: ان الاثر الشرعي اذا كان مترتباً على كل من الفردين المرددين القصير والطويل، فاذا علم بدخول احدهما في الدار، كان هذا العلم الاجمالي منجزاً في الزمن الاول وهو حدوث احدهما، وكذلك يكون منجزاً في الزمن الثاني وهو ارتفاع الفرد القصير، اذ لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه من

الدفعيات او التدريجيات.

وهذا العلم الاجمالي هل يكون مغنيا عن استصحاب بقاء واقع الفرد المردد، فيه خلاف على تفصيل تقدم.

النقطة الثامنة: اذا لم يكن لواقع الفرد المردد اثر شرعي، فلا يمكن اثبات الاثر المترتب على الفرد الطويل بحده الفردي بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

وكذلك لا يثبت اثره باستصحاب بقاء الجامع الانتزاعي الا على القول بحجية الاصل المثبت.

وما ذكره بعض المحققين عليه السلام - من ان مدلول دليل الاستصحاب ان كان التعبد ببقاء اليقين السابق والجري على طبق متطلباته في ظرف الشك فيثبت اثره باستصحاب بقاء الجامع، وان كان التعبد ببقاء المتيقن لم يثبت - لا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم.

النقطة التاسعة: ان هذا الركن وهو الشك في البقاء بتمام صيغها الثلاث ينطبق على الشبهات الحكمية، وهذا الانطباق انما هو على اساس النظر العرفي الارتكازي، لا على اساس النظر الدقي الفلسفي.

النقطة العاشرة: قد فسر الركن الثالث للاستصحاب، وهو ترتيب اثر شرعي عملي على بقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه بثلاثة وجوه، الصحيح من هذه الوجوه الوجه الثاني، وهو انه يكفي في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي تنجيذا او تعذيرا، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا له، كما انه لا يكفي في جريانه ترتيب اثر شرعي على نفس الاستصحاب دون المستصحب.

الجهة الخامسة: الاقوال في الاستصحاب:

وهذه الاقوال تمثل ثلاثة آراء:

الرأي الاول: التفصيل في حجية الاستصحاب بين الشك في الرافع والشك في

المقتضي، فعلى الاول يكون الاستصحاب حجة دون الثاني.

الرأي الثاني: التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي كالكتاب والسنة

والحكم الثابت بالدليل العقلي، فعلى الاول يجري الاستصحاب دون الثاني.

الرأي الثالث: التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية،

والحكم بعدم جريان الاستصحاب في الاولى وجريانه في الثانية.

اما الرأي الاول، فقد اختاره شيخنا الانصاري رحمته الله ^(١).

ويقع الكلام فيه في موردين:

الاول: في المراد من المقتضي، وما هو الفرق بين الشك فيه والشك في الرافع.

الثاني: في صحة هذا التفصيل وعدم صحته.

اما الكلام في المورد الاول: فقد فسر المقتضي في كلامه رحمته الله بعدة وجوه:

الوجه الاول: ان المراد منه المقتضي التكويني الذي هو جزء العلة التامة، لان

العلة التامة مركبة من العناصر الثلاثة المقتضي، الشرط، عدم المانع.

ولكن هذا التفسير خاطيء جداً، ولا واقع موضوعي له في باب

الاستصحاب، لان الاستصحاب يجري في الامور العدمية والامور الاعتبارية

كالاحكام الشرعية والامور الانتزاعية، مع انه لا يتصور وجود المقتضي التكويني

الذي هو جزء العلة التامة في هذه الموارد.

واما جريان الاستصحاب في هذه الموارد، فهو مما لاشبهة فيه كاستصحاب عدم التذكية اذا شك فيها، واستصحاب عدم عدالة زيد عند الشك في عدالته، واستصحاب عدم وجوب شيء او حرمة آخر، وهكذا لدى الشك فيه، وكذلك الحال في جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية، مع ان من الواضح ان الامور العدمية لاتستند الى العلة التكوينية، ولا الامور الاعتبارية كالاحكام الشرعية، والا لكانت تكوينية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لاشبهة في جريان الاستصحاب في الموجودات الخارجية كاستصحاب بقاء حياة زيد مثلا اذا شك في بقائها مع عدم احراز بقاء المقتضي لها، كما اذا كان مريضا وكان مرضه شديداً، وشك في انه مات او لا، فلا مانع من استصحاب بقاء حياته وعدم موته.

والخلاصة، انه لاشبهة في ان مراد الشيخ عليه السلام من المقتضي ليس المقتضي التكويني الذي هو جزء العلة التامة.

الوجه الثاني: ان المراد من المقتضي موضوع الحكم، فاذا كان الشك في الموضوع لم يجر الاستصحاب، واما مع احراز بقاءه، فلا مانع من استصحاب بقاء حكمه اذا شك فيه.

ولكن هذا التفسير ايضا خاطئ، ضرورة ان هذا ليس تفصيلا في حجية الاستصحاب، لما تقدم من ان احراز بقاء الموضوع او اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتينة موضوعا ومحمولا من اركان الاستصحاب، والا فلا وجود للاستصحاب لانتفائه بانتفاء اركانه، لان معنى الاستصحاب ابقاء الحكم في ظرف الشك فيه لنفس الموضوع في حال اليقين به، وليس معناه اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر، فانه قياس ليس باستصحاب.

الوجه الثالث: ان المراد من المقتضي ملاكات الاحكام الشرعية، بدعوى ان ملاك الحكم اذا كان محرزا وكان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في الرافع جرى الاستصحاب، واما اذا كان الشك فيه من جهة الشك في ملاكه، فلا يجري. وفيه: ان هذا التفسير ايضا لا يرجع الى معنى محصل، لان مصب الاستصحاب ليس الاحكام الشرعية فحسب، فان الاستصحاب كما يجري فيها يجري في الموضوعات الخارجية كبقاء حياة زيد وعدالة عمرو وهكذا، مع انه لا يتصور ان يكون لها ملاك.

هذا مضافا الى ان المراد من المقتضي لو كان ملاك الاحكام الشرعية لأنسد باب الاستصحاب في الاحكام الشرعية، ضرورة انه لا طريق لنا الى احراز ملاكاتها مع الشك في بقائها، حيث انه لا يمكن الوصول اليها الا من طريق الاحكام الشرعية، فاذا ثبت الوجوب لشيء كشف عن وجود ملاك ملزم فيه، واذا ثبت الحرمة لشيء آخر كشفت عن وجود مفسدة ملزمة فيه وهكذا، واما اذا شك في بقاء وجوبه او حرمة الاخر، فبطبيعة الحال يشك في بقاء ملاكه ايضا، ولا طريق لنا الى احراز بقاء ملاكه فيه مع الشك في بقاء حكمه.

فالنتيجة: ان لازم هذا الوجه انكار جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية، اذ لا يتصور حينئذ الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في وجود الرافع مع احراز المقتضي له وهو الملاك.

الى هنا قد تبين ان هذه التفسيرات الثلاثة باجمعتها غير صحيحة، بل لا ترجع الى معنى محصل، كما ان من المستبعد جدا ان يكون مراد الشيخ من المقتضي المقتضي باحد هذه التفاسير.

التفسير الرابع: ان المراد من المقتضي استعداد المستصحب في نفسه للبقاء في

عمود الزمان، ولا يرتفع الا بوجود رافع كالشجرة مثلا، فان فيها الاستعداد الذاتي للبقاء فترة طويلة، ولا ترتفع في هذه الفترة الا بوجود رافع لها، ومن هذا القبيل الطهارة العارضة على الشيء او النجاسة او الملكية وهكذا، فان فيها استعداد البقاء، ولا ترتفع الا بوجود رافع خارجي، فالشك في البقاء في هذه الامثلة وماشاكلها انها هو من جهة الشك في وجود الرافع مع ثبوت المقتضي للبقاء فيها.

واما اذا كان الشك في نفس استعداده للبقاء في عمود الزمان، فهو من الشك في المقتضي، كما اذا علم بوجود حيوان في الدار يدور امره بين حيوان يعيش خمسين سنة مثلا، وبين حيوان يعيش ثلاثة ايام فقط، ففي مثل ذلك اذا شك في بقاء الحيوان في الدار بعد ثلاثة ايام، كان من الشك في المقتضي، هذا في الموضوع الخارجي.

واما في الحكم الشرعي كخيار الغبن، مثلا اذا شك في بقاءه في الزمن الثاني، لاحتمال اختصاصه بالزمن الاول، فانه من الشك في المقتضي وهكذا.

والخلاصة، ان المراد من الشك في المقتضي بقطع النظر عن وجود الرافع هو عدم احراز استعداد الحالة السابقة للبقاء في الزمن الثاني، لاحتمال ارتفاعها بنفسها بارتفاع امدها، وبقطع النظر عن وجود الرافع لها، وعلى هذا فقد يكون الشك في بقاء الحالة السابقة من جهة الشك في استعدادها للبقاء، وقد يكون الشك في بقائها من جهة الشك في وجود الرافع لها مع احراز استعدادها للبقاء.

ثم ان هذا التفسير للمقتضي هو الصحيح، والظاهر ان هذا هو مراد الشيخ عليه السلام من المقتضي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الشيخ عليه السلام وان اختار هذا الرأي وهو التفصيل بين ما اذا كان الشك في البقاء من جهة الشك في المقتضي، فلا يجري الاستصحاب، وما اذا كان الشك في البقاء من جهة الشك في وجود الرافع مع احراز المقتضي للبقاء، فيجري.

الا انه عليه السلام^(١) في مقام التطبيق لم يلتزم به حرفيا في تمام الموارد، اذ انه عليه السلام قد بنى على جريان استصحاب بقاء شهر شعبان اذا شك في بقاءه من جهة الشك في رؤية الهلال او بقاء شهر شوال وهكذا، او اذا شك^(٢) في بقاء اليوم من جهة الشك في غروب الشمس، او بقاء الليل من جهة الشك في طلوع الفجر او طلوع الشمس وهكذا، مع ان الشك في البقاء في تمام هذه الموارد من الشك في المقتضي، ومن الواضح ان التزامه عليه السلام بجريان الاستصحاب في هذه الموارد ليس من جهة دليل خاص فيها، ضرورة ان الدليل الخاص على جريان الاستصحاب في تلك الموارد غير موجود، فإذا لا يلتزم عليه السلام بهذا التفصيل عمليا.

اما الكلام في المورد الثاني، فيمكن الاستدلال على هذا الرأي بوجوه:

الوجه الاول: ما ذكره شيخنا الانصاري عليه السلام^(٣) من ان المراد من (اليقين) في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» المتيقن وان كان النقص اضيف الى اليقين في الروايات دون المتيقن، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ان المتيقن لابد ان يكون فيه استعداد البقاء والدوام في نفسه، وذلك بقرينة اسناد النقص اليه، لوضوح ان كلمة (نقض) تدل على ان متعلقه امر مستحكم ومبرم، وفيه استعداد البقاء والدوام ذاتا، والا فلا يصح اسناد النقص اليه، فلو شك في بقاء يوم من جهة الشك في غروب الشمس، فلا يجوز اسناد النقص اليه، بينما لاشبهة في صحة اسناده الى الشيء المستحكم الذي فيه استعداد

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٧٨ .

(٢) فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٥٩ .

(٣) فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٨٣ .

البقاء والدوام ذاتا، كقولك نقضت الحجر او نقضت الحبل او الشجر او ما شاكل ذلك، وقوله تعالى «كالتى نقضت غزلها من بعد قوة انكاثاً»^(١).

وعلى هذا، فاذا كان المتيقن مستحكما ومبرما وفيه استعداد البقاء والدوام، فيصح اسناد النقض اليه، واما اذا لم يحرز استحكامه وابرامه في نفسه لم يحرز صحة اسناد النقض اليه، ومع عدم احرازها فلا يجوز التمسك باطلاق قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشك»، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

والجواب اولاً: ان ارادة المتيقن من اليقين في غاية الوهن وبحاجة الى مؤنة زائدة ثبوتاً واثباتاً، لان استعمال اليقين في المتيقن ليس بعرفي، ولا سيما في كلام الامام ﷺ الوارد في الصحاح المتقدمة وغيرها، هذا.

وقد اورد بعض المحققين رحمهم الله^(٢) على ارادة المتيقن من اليقين بما حاصله، ان ارادة المتيقن من اليقين لا تنسجم مع قوله ﷺ في الصحيحة الاولى «فانه على يقين من وضوئه» ومع قوله ﷺ في الصحيحة الثانية «لانك كنت على يقين من طهارتك» فان اليقين في هاتين الجملتين حيث انه اضيف الى المتيقن، وهو الوضوء في الجملة الاولى والطهارة في الجملة الثانية، فلا يمكن ان يراد منه المتيقن، والا لزم اضافة المتيقن الى المتيقن وهى من اضافة الشيء الى نفسه، ومن اجل ذلك لا يمكن ان يراد من اليقين فيهما المتيقن، والا لكان معنى الجملة الاولى انه على وضوء من وضوئه، ومعنى الجملة الثانية كنت على طهارة من طهارتك، وهذا مما لا يرجع الى معنى محصل، فإذا لا محالة يكون المراد من اليقين فيهما اليقين بمعناه الموضوع له في مقابل

(١). النحل: ١٦.

(٢). بحوث فى علم الاصول ج ٦ ص ١٦٠.

المتيقن.

وعلى هذا فلو كان المراد من اليقين في قوله ﷺ « لا تنقض اليقين بالشك » المتيقن، لزم التفكيك بين فقرات روايات الاستصحاب، وهو ركيك وغير عرفي، لان وحدة السياق بين هذه الروايات تقتضي ان يكون المراد من اليقين في تمام هذه الجملات والفقرات معنى واحد، وهو اما المتيقن او اليقين، وحيث انه لا يمكن ان يراد من اليقين في الفقرتين المذكورتين المتيقن، فيكون هذا قرينة على ان المراد منه في جميع فقرات الروايات معناه الحقيقي دون المتيقن، هذا.

وغير خفي، ان ما افاده ﷺ بالنسبة الى الفقرتين في الروايتين المذكورتين تام، ولا يمكن ان يراد من اليقين فيهما المتيقن.

ودعوى: انه لا مانع من ان يراد من اليقين فيهما المتيقن بالذات بعد ما لا يمكن ارادة المتيقن بالعرض.

مدفوعة: بان المتيقن بالذات عين اليقين، ولا اختلاف بينهما الا بالعرض، واما في سائر الروايات، فيمكن ان يراد من اليقين فيها المتيقن، وانما الكلام في ان سائر الروايات هل هي ظاهرة في ذلك او ان هناك قرينة على ان المراد من اليقين فيها المتيقن، ووحدة السياق انما تجدى فيما اذا لم يدع شيخنا الانصاري رحمته ظهور سائر الروايات في ان المراد من اليقين فيها المتيقن او وجود قرينة على ذلك، والا فالظهور الناشئ من وحدة السياق لا تقاوم ظهور القرينة ولا ظهور تلك الروايات، غاية الامر ان هذه الدعوى بحاجة الى الاثبات، وقد تقدم انه لا دليل عليها، بل الدليل على الخلاف موجود، وهوان ارادة المتيقن من اليقين بحاجة الى قرينة واضحة تدل على ذلك، والافهي ليست مقبولة لدى العرف والعقلاء، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان كلمة (نقض) الواردة في روايات الباب معناها

الحقيقي الحل كحل البرم والقتل ونحوهما، وقد تستعمل بمعنى القطع كقولك (نقضت الحجر) اي قطعت (نقضت الشجر) اي قطعتة وهكذا، ومن الواضح ان النقض بكلا هذين المعنيين لا يصح اسناده الى المتيقن، وان كان فيه استعداد البقاء والدوام ذاتا، وذلك لان المتيقن ان كان حكما شرعيا كطهارة شيء ونجاسة آخر او وجوب شيء وحرمة آخر وهكذا، فهو غير قابل للحل ولا للقطع، لان الحل او القطع انما يتصور في الامور التكوينية الخارجية، كحل القتل وقطع الشجر او الحجر او الحديد او ماشاكل ذلك.

وان كان المتيقن امرا عدما كعدم عدالة زيد وعدم موت عمرو وهكذا، فلا يتصور فيه ايضا النقض بكل من المعنيين المذكورين.

والخلاصة، ان النقض بمعناه اللغوي لا يصح اسناده الى المتيقن سواء أكان المتيقن من الاحكام الشرعية ام من الامور العدمية ام من الموجودات الخارجية، بلا فرق في ذلك بين ان يكون المتيقن مما فيه قابلية البقاء وبقطع النظر عن وجود الراجع او لا، فعلى جميع التقادير لا يصح اسناد النقض بمعناه الحقيقي الى المتيقن، هذا.

قد يقال كما قيل، ان اسناد النقض الى المتيقن بمعناه الحقيقي وان كان غير صحيح، الا ان اسناده الى المتيقن صحيح اذا كان فيه استعداد البقاء والدوام عناية ومجازا، وانما لا يصح اسناده اليه اذا لم يكن فيه استعداد البقاء والدوام، بتقريب ان المتيقن اذا كان فيه استعداد البقاء والدوام، فهو يشكل هيئة اتصالية بينه وبين المشكوك فيه عناية، بينما اذا لم يحرز فيه استعداد البقاء والدوام، فلم يشكل هذه الهيئة الاتصالية بينهما عناية.

وعلى ضوء هذه النكتة يصح اسناد النقض الى المتيقن في الفرض الاول بالعناية والمجاز، على اساس انه يحل هذه الهيئة، ولا يصح اسناده اليه في الفرض

الثاني، لعدم وجود هذه الهيئة الاتصالية العنائية فيه.

فاذاً لا باس بهذا التفصيل، وهو حجية الاستصحاب في موارد الشك في الرافع مع ثبوت المقتضي للبقاء وعدم حجيته في موارد الشك في المقتضي.

والجواب ما تقدم منا في ضمن البحوث السابقة من ان حدوث الحالة السابقة لا يدل على بقائها، لعدم الملازمة بين حدوث شيء وبقائه ولو ظنا، ولا يكون حدوثه اماره على بقاءه ولا اليقين بها اماره على البقاء في ظرف الشك فيه، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في البقاء من جهة الرافع او المقتضي، فإذا لا يوجد هناك ما يشكل هذه الهيئة الاتصالية العنائية بين المتيقن والمشكوك اللاحق، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، انه لا اساس لهذا الوجه، لما تقدم من ان المراد من النقص في روايات الاستصحاب النقص العملي، ونقص بالنقص العملي رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم العمل بها في ظرف الشك في بقائها، والروايات تنهى عن هذا النقص، وتدل على ذلك عدة قرائن:

القرينة الاولى: ان المراد من النقص في روايات الاستصحاب لا يمكن ان يكون بمعناه اللغوي العرفي، وهو حل البرم والقتل لاحقيقة ولا ادعاء.

اما الاول، فهو يتوقف على وجود هيئة اتصالية حقيقية بين المتيقن والمشكوك، والمفروض عدم وجودها، بل لا يتصور وجود مثل هذه الهيئة بينهما حتى ينهى عن نقضها وحلها.

واما الثاني، فقد تقدم آنفا انه لا منشأ لوجود الهيئة الاتصالية الادعائية بينهما، بل لو قلنا بأمارية الحالة السابقة على البقاء في ظرف الشك فيه، فمع ذلك انها لا تصلح ان تشكل الهيئة الاتصالية بينهما، بل حالها حينئذ حال سائر الامارات.

القرينة الثانية: ان النهي عن النقص في روايات الاستصحاب لا يمكن ان

يكون نهيا حقيقيا سواء أكان موجهها الى اليقين ام الى المتيقن.

اما على الاول، فلان اليقين تعلق بحدوث الحالة السابقة والشك ببقائها، وحيث ان اريد بالنهي عن النقص النهي عن نقض اليقين السابق بالشك في البقاء، فهو غير معقول، ضرورة ان هذا الشك لا يعقل ان يكون ناقضا له، لعدم التنافي بينهما، لان اليقين بالحدوث والشك بالبقاء كليهما موجودان في افق الذهن بدون اي تناف بينهما، وان اريد به النهي عن نقض اليقين السابق في ظرف الشك، ففيه انه منقوض قهرا، فلا يمكن ان يكون النهي في الروايات موجهها الى نقضه، لانه خارج عن اختيار المكلف، واما على الثاني، فلان صحة النهي عن نقض المتيقن ولو مجازا منوط بان يكون هناك هيئة اتصالية بينه وبين المشكوك فيه عناية، حتى ينهي عن حلها ونقضها، وقد مر آنفاً ان مثل هذه الهيئة غير متصورة بينهما.

فالنتيجة: ان النهي عن النقص سواء أكان موجهها الى اليقين ام الى المتيقن، فلا يمكن ان يكون حقيقيا ولا ادعائيا، ومن هنا قلنا ان المراد من النهي عن النقص النهي العملي لا الحقيقي.

القرينة الثالثة: ان روايات الاستصحاب واردة في مقام بيان وظيفة المكلف عملا، مثلا الصحيحة الاولى لزرارة في مقام بيان وظيفة المكلف اذا شك في وضوئه، والصحيحة الثانية في مقام بيان حكم الاتيان بالصلاة في ثوب لا يعلم بنجاسته وهكذا، فالروايات تدل على ان وظيفة المكلف عند الشك في بقاء الحالة السابقة هي العمل بها وترتيب اثارها عليها في ظرف الشك وعدم جواز رفع اليد عنها وعدم العمل بها، وهذا هو المراد من عدم النقص، ومن الطبيعي انه لا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في بقاء الحالة السابقة من جهة الشك في وجود الرفع او من جهة الشك في المقتضي، لان المناط انما هو بالشك في البقاء، فاذا شك فيه وجب

عليه العمل على طبقها، وعدم جواز رفع اليد عنها.

والخلاصة، ان مفاد روايات الاستصحاب النهي عن النقض العملي التطبيقي لا النظري، ومعنى النقض العملي هو ترتيب آثار الحالة السابقة عليها في ظرف الشك في بقائها سواء أكان منشأ هذا الشك الشك في وجود الرافع ام الشك في المقتضي، فانه حثية تعليلية لا تقييدية على كلا التقديرين.

الى هنا قد تبين ان هذا الوجه غير تام، فما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله من التفصيل لا اصل له، بل قد اشرنا سابقا انه رحمته الله ايضا لا يلتزم به عمليا.

الوجه الثاني: ان مورد روايات الاستصحاب جميعا الشك في الرافع مع احراز المقتضي، كالشك في بقاء الضوء من جهة الشك في تحقق النوم، كما في الصحيحة الاولى لزرارة، والشك في بقاء طهارة الثوب من جهة الشك في وقوع النجاسة عليه، كما في الصحيحة الثانية له وهكذا، ولا اطلاق في هذه الروايات لكي تدل باطلاقها على حجية الاستصحاب مطلقا حتى في موارد الشك في المقتضي، وذلك لان اللام في قوله عليه في الصحيحة الاولى «لا تنقض اليقين بالشك» للعهد الذكري، والاشارة الى اليقين بالوضوء وليس للجنس، وكذلك اللام في قوله عليه «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» فانه للعهد الذكري والاشارة الى اليقين بالطهارة، وعلى هذا فحيث ان الاستصحاب في موارد الشك في الرافع مع احراز المقتضي امر مركوز في الازهان، فلا مانع من التعدي عن مورد هذه الروايات الى الموارد المماثلة لها، وهي موارد الشك في الرافع مع احراز المقتضي، اذ احتمال ان لليقين بالوضوء خصوصية وموضوعية غير محتمل عرفا، وكذلك احتمال ان لليقين بالطهارة الحثية موضوعية غير محتمل كذلك، واما احتمال ان للشك في الرافع مع احراز المقتضي خصوصية، فهو محتمل، ومع هذا الاحتمال لا يمكن التعدي عن

مورد هذه الروايات الى مورد الشك في المقتضي، فانه بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك في نفس الروايات ولا من الخارج.

فالنتيجة، ان روايات الاستصحاب لا تدل على اكثر من حجية الاستصحاب في موارد الشك في الرفع مع ثبوت المقتضي للبقاء.

والجواب، ان هذا البيان تام اذا كان قوله عليه السلام « لا تنقض اليقين بالشك » ظاهراً عرفاً في ان اللام للعهد الذكري، وعندئذ فلا محالة اما ان يقتصر على مورد هذه الروايات وهو بعيد، اذ لا يحتمل خصوصية للوضوء او طهارة الثوب او يتعدى من موردها الى سائر الموارد المماثلة لها وهي موارد الشك في الرفع، لان احتمال اختصاص الروايات بموردها، وهو الشك في بقاء الوضوء من جهة الشك في حدوث النوم، والشك في طهارة الثوب من جهة الشك في وقوع النجاسة عليه بعيد جداً، ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي التعدي عن موردها الى سائر موارد الشك في الرفع.

وبكلمة: قد تقدم ان اللام في قوله عليه السلام « لا تنقض اليقين بالشك » لا يمكن ان يكون للعهد، بل هو للجنس، وقضية « لا تنقض اليقين » قضية كلية، والامام عليه السلام في مقام تطبيق هذه الكبرى الكلية على الصغرى في المقام وهي الشك في بقاء الوضوء، وتدل على ذلك مجموعة من القرائن:

القرينة الاولى: ان اللام لو كان للعهد لزم التكرار في كلام الامام عليه السلام وهو مستهجن، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، وذلك لان الشك في صدور الحدث لا يكون ناقضاً للوضوء، فان الناقض له اليقين بالحدث، وهذا المعنى مستفاد من قول السائل، فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال عليه السلام « لا حتى يستيقن انه قد نام او يجيئ من ذلك امر بين »، فان هذه الفقرة سؤالاً وجواباً تدل على ان اليقين

بالوضوء لا ينتقض بالشك في النوم، وانما ينتقض باليقين به، وقوله عليه السلام « والا فانه على يقين من وضوئه » تأكيد لما سبق، لانه يدل على انه لو لم يستيقن انه قد نام لم يجب عليه الوضوء، فانه تعليل لعدم وجوب الوضوء وتأكيد لما سبق، وعندئذ لو كان اللام للعهد الذكري كان معنى قوله عليه السلام « لا تنقض اليقين بالشك » عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم، وهذا تكرار لما سبق حرفياً، ولا يفيد اي معنى زائد فيكون لغواً، ومن الواضح ان هذا قرينة على ان اللام للجنس لا للعهد، فاذا كان اللام للجنس، فيدل قوله عليه السلام « لا تنقض اليقين بالشك » على كبرى كلية، والامام عليه السلام في مقام تطبيقها على الصغرى المذكورة قبل هذه الكبرى، وكذلك الحال في قوله عليه السلام في الصحيحة الثانية « فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك » فانه كبرى كلية والامام عليه السلام في مقام تطبيقها على مورد الصحيحة.

ثم ان هذه الكبرى الكلية لا تختص بموارد الشك في الرفع، بل تشمل موارد الشك في المقتضي ايضاً، لانها كما تنطبق على موارد الشك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة من جهة الشك في وجود الرفع، كذلك تنطبق على موارد الشك في بقائها من جهة الشك في المقتضي، لان المناط انما هو بالشك في بقاء الحالة السابقة سواء أكان منشأ هذا الشك في استعدادها للبقاء والدوام ام كان منشأه الشك في وجود الرفع لها مع ثبوت المقتضي لبقائها، لان مصب الاستصحاب الشك في البقاء، واما منشؤه هذا الشك سواء أكان الشك في المقتضي للبقاء ام كان الشك في وجود الرفع، فهو حيثية تعليلية لا تقييدية، خارج عن موضوع الكبرى.

القرينة الثانية: ان في قوله عليه السلام « لا تنقض اليقين بالشك » قد اسند النقض الى اليقين، وظاهر هذا الاسناد انه الى طبيعي اليقين بما هو يقين بدون خصوصية لمتعلقه، فانه ان اراد حصة خاصة من اليقين كاليقين بالوضوء او الطهارة او شيء

آخر، فهو بحاجة الى قرينة، لان ظاهر الاسناد انه استناد الى ذات اليقين بما هو يقين والتقييد بحاجة الى عناية زائدة وقرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الروايات ولا من الخارج.

ودعوى: ان القرينة في نفس الروايات موجودة، وهي تقييد اليقين في الفقرات السابقة على هذه الفقرة بالوضوء في بعضها، وبالطهارة الخبثية في بعضها الاخر، فإذا هذا التقييد قرينة على ان المراد من اليقين في قوله «لا تنقض اليقين بالشك» حصة خاصة من اليقين، وهي اليقين بالوضوء في الصحيحة الاولى، واليقين بطهارة الثوب في الصحيحة الثانية.

مدفوعة: بما تقدم من ان تقييد اليقين بالوضوء او بالطهارة في الفقرة السابقة لا يصلح ان يكون قرينة على ان المراد من اليقين في قوله «لا تنقض اليقين بالشك» حصة خاصة من اليقين وهي اليقين بالوضوء، لان ذلك يستلزم التكرار المستهجن عرفاً، فمن اجل ذلك قلنا ان اللام في اليقين لا يمكن ان يكون للعهد، والا لزم محذور التكرار، بل لابد ان يكون للجنس، فاذا كان للجنس كان المراد من اليقين في الفقرة المذكورة طبيعي اليقين، بلا خصوصية لليقين بالوضوء او بالطهارة او بالنجاسة او بالوجوب او الحرمة وهكذا، وايضا لافرق بين ان يكون اليقين في موارد الشك في الرفع واليقين في موارد الشك في المقتضي كما تقدم.

القرينة الثالثة: ان قوله «لا تنقض اليقين بالشك» في الصحيحة الاولى لزراعة «فانه على يقين من وضوئه»، ظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية في ان العلة لعدم وجوب الوضوء عند عدم اليقين بالنوم هو ذات اليقين بما هي يقين بدون دخل لمتعلقه فيه، واما ذكره فانما هو باعتبار ان اليقين من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، فلا يعقل تحققه في الذهن بدون المضاف اليه، واما ذكر خصوص الوضوء، فباعتبار

انه مورد السؤال، والا فلا خصوصية له، ضرورة انه من غير المحتمل بحسب الارتكاز العرفي ان يكون متعلق اليقين في المقام دخل في عدم وجوب الوضوء، اذ لا فرق بنظر العرف بين اليقين بالوضوء واليقين بالغسل واليقين بالطهارة واليقين بالنجاسة، وهكذا.

وكذلك الحال في قوله عليه السلام في الصحيحة الثانية «لأنك كنت على يقين من طهارتك» فان المتفاهم العرفي الارتكازي منه ان العلة لبقاء الطهارة اليقين بما هو يقين بنفس الملاك المتقدم.

القرينة الرابعة: قرينة خارجية، وهي ان جملة «لا تنقض اليقين بالشك» قد وردت في روايات اخرى ايضا في غير مسألة الطهارة والوضوء، ومن الطبيعي ان ورودها في غيرها يكشف انه لا خصوصية لمورد الصحيحتين المذكورتين.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان هذه القرائن الداخلية وهي الثلاثة الاولى، والقرينة الخارجية وهي القرينة الاخيرة، تدلان على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، بلا فرق بين ان يكون الشك في بقاء الحالة السابقة من جهة الشك في وجود الرافع مع احراز المقتضي له، او يكون الشك في بقائها من جهة الشك في المقتضي، فإذا لا وجه لما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله من التفصيل بين موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضي.

الوجه الثالث: ان ظاهر روايات الاستصحاب وحدة المتيقن والمشكوك، وهذه الوحدة بالدقة العقلية غير موجودة، لان متعلق اليقين حدوث الحالة السابقة ومتعلق الشك بقاءها، فلا يكون المشكوك متحدا مع المتيقن، لان المتيقن الحصة

الحدوثية والمشكوك الحصة البقائية، ومن هنا قام بعض المحققين عليه السلام ^(١) لتوجيه ذلك بطريقتين:

الطريق الاول: انه لا بد من فرض عناية وتسامح في اسناد النقض الى اليقين في روايات الاستصحاب، بمعنى ان اليقين بثبوت المقتضي يقين ادعاءً ببقاء المقتضى بالفتح، لان اليقين اذا تعلق بما فيه استعداد البقاء والدوام ذاتا وبقطع النظر عن حدوث حادث ووجود رافع، فانه يقين ببقائه عناية وتسامحا، فإذا اسناد النقض الى اليقين في روايات الاستصحاب مبني على اعمال العناية والمجاز.

الطريق الثاني: إعمال ان اليقين بالحدوث يقين بالبقاء عناية وتسامحا، على اساس ان اليقين بشيء فيه استعداد البقاء والدوام في نفسه يقين ببقائه ادعاءً، واما اذا كان اليقين بشيء لا يحرز استعداده للبقاء في نفسه، فلا يصح اسناد النقض اليه ولو ادعاءً وتسامحا.

فالنتيجة، ان كلا الطرفين يثبت حجية الاستصحاب في موارد الشك في الرافع دون موارد الشك في المقتضي.

وغير خفي: ان كلا الطريقتين غير صحيح، لان كليهما مبني على نقطة خاطئة، وهي أماريه الحالة السابقة المتيقنة على بقائها اذا كان فيها استعداد البقاء والدوام ذاتا، وقد تقدم موسعا انه ليس في الحالة السابقة ما يصلح ان يكون اماراة ظنية على البقاء، اما حدوث الحالة السابقة، فلأن الوجود الاول لها وهو بحاجة الى علة، فاذا فرضنا ان فيها استعداد البقاء والدوام ذاتا ومادة، فبقاؤها ايضا بحاجة الى علة، لانه وجود ثان لها، ولا يكفي حدوثها للبقاء لابعنى العلية ولا ببعنى الملازمة، كما ان

اليقين بالحالة السابقة لا يصلح ان يكون امارة على بقائها، لان شأنه الكشف عن الواقع طالما يكون موجوداً، والمفروض انه غير موجود في ظرف الشك في بقائها، فكيف يكون امارة على البقاء في هذا الظرف.

والخلاصة: ان الحالة السابقة المتيقنة لا تدل على البقاء، لان منشأ هذه الدلالة أحد امرين:

الاول: توهم الملازمة بين حدوث الشيء وبقائه.

الثاني: توهم ان اليقين بحدوث شيء فيه استعداد البقاء والدوام يقين ببقائه ادعاءً.

وكلا الامرين لا واقع موضوعي له.

اما الامر الاول: فلأن الحدوث وهو الوجود الاول للشيء ليس جزء علة البقاء وهو الوجود الثاني له ولإتمام علته، فالبقاء الذي هو الوجود الثاني له كالوجود الاول بحاجة الى علة، ويدور مدار علته ولا دخل للحدوث فيها.

واما الامر الثاني: فلأن اليقين بالحالة السابقة يقتضي ترتيب آثارها عليها لا اكثر، ولا يكون اليقين بها فيما اذا كان لها استعداد البقاء والدوام يقين ببقائها تسامحاً وعناية، بداهة ان وجود مثل هذه الملازمة العناية في هذه الحالة بينهما خلاف الضرورة والوجدان، لان اليقين غير موجود في ظرف الشك في البقاء لاحقيقة ولا عناية ومجازاً.

وحاول صاحب الكفاية رحمته الله بتوجيه اخر لهذا القول، وهو التفصيل بين موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضي.

وحاصل هذه المحاولة هو تجريد المتيقن والمشكوك عن خصوصية الزمان ادعاءً، ومع إعمال هذه العناية وهى عناية التجريد، فالمشكوك متحد مع المتيقن بل هو عينه، لأن الفرق بينهما انما هو بخصوصية الزمان مع الغائها، فلا فرق بينهما. وان شئت قلت: ان الاثنية والتعدد بينهما انما هى من جهة الزمان، فاذا فرضنا ان عدالة زيد - مثلاً - متيقنة، ثم شك في بقائها في الزمن الثاني، فمع الغاء خصوصية الزمان فلا اثنية في البين، لان عدالة زيد عدالة واحدة، وليس هنا فردان من العدالة.

وعلى هذا فالمشكوك عين المتيقن ادعاءً وتسامحاً، وحينئذ فالنهي عن نقض اليقين بالشك في روايات الاستصحاب، الظاهر في وحدة المتيقن والمشكوك محمول على الوحدة العنائية المجازية، والوحدة العنائية انما هي فيما اذا كان المقتضي للبقاء موجوداً، واما اذا لم يكن المقتضي موجوداً بان يكون الشك في البقاء من جهة الشك في المقتضي، فالوحدة العنائية بين المتيقن والمشكوك غير موجودة، يعني ليس هنا يقين بالبقاء عناية ومجازاً، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين عليه السلام ^(١) على ما في تقرير بحثه ان لازم ما افاده عليه السلام هو ارجاع مفاد روايات الاستصحاب الى قاعدة اليقين دون الاستصحاب، لان المعتبر في القاعدة كون المشكوك عين المتيقن، فاذا فرض ان روايات الاستصحاب غير ناظرة الى خصوصية الزمان، اى كون اليقين متعلقاً بالخصلة الحدوثية والشك متعلقاً بالخصلة البقائية، بل تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، فيكون مفادها قاعدة اليقين دون قاعدة الاستصحاب، وعليه فتكون قاعدة الاستصحاب من مصاديق

قاعدة اليقين وصغرياتها، هذا.

ولكن الظاهر ان هذا الايراد غير وارد، لان الشك واليقين في باب القاعدة تعلق بشيء واحد في زمن واحد حقيقة لاعناية وتنزيلا، ولهذا يكون الشك في هذا الباب من الشك الساري يسري الى نفس متعلق اليقين، ويصبح المتيقن مشكوكا واقعا وحقيقة، وتكون الوحدة في باب القاعدة حقيقية، واما الوحدة في باب الاستصحاب فهي عنائية ومجازية، واما في الواقع، فلا وحدة، والالتزام بهذا التصرف العنائي المجازي انما هو من جهة تصحيح اسناد النقض الى اليقين عناية في ظرف الشك في البقاء.

والخلاصة: انه لاشبهة في ان متعلق الشك الحصة الباقية واقعا وحقيقة، ومتعلق اليقين الحصة الحدوثية كذلك، وحيث ان روايات الاستصحاب تتضمن اسناد نقض اليقين بالشك، وهذا الاسناد لا يمكن ان يكون حقيقيا، فلا بد من الالتزام بانه مجازي وعنائي بالغاء خصوصية الزمان ادعاءً وتسامحا، بان يدعى ان المشكوك هو المتيقن مجازا وتسامحا، مع انه مشكوك واقعا وحقيقة، فإذا كيف تنطبق روايات الاستصحاب على قاعدة اليقين، مع ان المشكوك في القاعدة هو نفس المتيقن السابق حقيقة وواقعا، لأنّ الركيزة الاساسية للقاعدة هي ان الشك الحادث فيها في زمن متأخر عن زمن حدوث اليقين يسري الى نفس المتيقن واقعا، ويكشف عن ان اليقين به كان خاطئا ولا واقع موضوعي له وجهلا مركبا، هذا.

ولا يمكن تطبيق روايات الاستصحاب على ذلك، والمحاولة المذكورة لا تتطلب هذا التطبيق واقعا، غاية الامر ان روايات الاستصحاب حيث انها تشمل على اسناد نقض اليقين السابق بالشك في البقاء، فمن جهة تصحيح هذا الاسناد يقوم بهذا التصرف، وان اليقين بالمقتضي يقين بالمقتضى بالفتح عناية في موارد الشك

في الرافع مع احرار المقتضي للبقاء، وهذا التصرف بما انه عنائي ومجازي، فلا يوجب جعل روايات الاستصحاب من مصاديق القاعدة وافرادها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان روايات الاستصحاب بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية من جهة، وبمجموعة من القرائن التي اشرنا اليها آنفا من جهة اخرى ظاهرة في ان المراد من النقض فيها النقض العملي التطبيقي لا النظري، والنهي عنه ارشاد الى ان وظيفة الشاك في بقاء الحالة السابقة المتينة العمل على طبقها، وترتيب آثارها عليها في ظرف الشك فيه وعدم جواز رفع اليد عنها، لانه نقض له عملاً ولا يمكن ان يكون المراد من النقض معناه الحقيقي، وهو حل البرم والقتل وقطع الحبل وهكذا، فانه غير متصور في موارد هذه الروايات، ضرورة انه مبني على فرض وجود هيئة اتصالية حقيقية او عنائية بين المتيقن والمشكوك، ومن الواضح ان الهيئة الاتصالية الحقيقية لا تتصور بينهما، واما الهيئة الاتصالية العنائية المجازية، فلا مبرر لها، بل المبرر على خلافها موجود.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا وجه للقول بالتفصيل بين موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضي.

واما الرأي الثاني، وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي والحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي، فعلى الاول لا يكون الاستصحاب حجة فيه، وعلى الثاني يكون حجة.

فقد اختاره شيخنا الانصاري رحمته الله (١) ايضاً.

يقع الكلام فيه تارة في الحكم الشرعي المستكشف من العقل النظري، وأخرى

في الحكم الشرعي المستكشف من العقل العملي.

اما الكلام في الاول: فكما اذا فرضنا ان العقل اذا ادرك مصلحة ملزمة في فعل غير مزاحمة او مفسدة ملزمة في فعل آخر كذلك، اكتشف الوجوب في الاول والحرمة في الثاني، على اساس تطبيق كبرى كلية في المقام، وهي ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، ومن الواضح ان ادراك العقل مصلحة ملزمة في فعل او مفسدة كذلك في آخر لا يمكن الا بادراك تمام ماله دخل فيها من القيود والشروط من جهة، وادراك عدم المانع والمزاحم لها من جهة اخرى، فمن اجل ذلك اذا ادرك العقل المصلحة او المفسدة فيه كذلك استكشف الحكم الشرعي، وهو الوجوب او الحرمة له للملازمة بينهما، وحيث ان العقل لا يمكن ان يشك في حكمه وموضوعه، وماله دخل فيه من القيود، فلا يتصور الشك في الحكم الشرعي الذي هو معلول للحكم العقلي ايضا.

وعلى هذا فطالما يكون جميع القيود والشروط للحكم العقلي متوفرا ولم ينتف شيء منها فهو قطعي، وكذلك الحكم الشرعي التابع له، لان الشك في الحكم العقلي غير متصور، اذ موضوعه ان كان موجوداً بتمام قيوده فحكمه موجود، واذا انتفى احد قيوده انتفى بانتفاء موضوعه، لان جميع حيثيات موضوعه وقيوده حيثيات تقييدية مقومة له، فإذا لا محالة ينتفي حكمه بانتفاء احد قيود موضوعه، فاذا انتفى حكم العقل انتفى حكم الشرع ايضا لانه تابع له، ولهذا لا يتصور الشك في الحكم الشرعي التابع له، لانه احد طرفي الملازمة والطرف الآخر حكم العقل، ومع انتفائه بانتفاء موضوعه، فلا يعقل بقاء الحكم الشرعي، والا لزم خلف فرض انه تابع له، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان ادراك العقل وجود مصلحة ملزمة في فعل

او مفسدة كذلك في آخر تارة يكون بنحو التفصيل، بمعنى ان العقل يدرك تمام ما له دخل فيه من القيود والحيثيات تفصيلاً، واخرى يكون بنحو الاجمال، بمعنى ان العقل يدرك وجود مصلحة ملزمة في فعل واجد لتمام هذه القيود والشروط، واما ان لكل واحد واحد منها دخلاً فيه، فهو لا يدري.

والخلاصة: ان الإنسان تارة يعلم بان هذه القيود دخلاً في اشتغال الفعل على المصلحة الملزمة او المفسدة كذلك اجمالاً، ولكنه لا يعلم بأن جميعها ولبعضها دخلاً فيها، فما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستفاد من الدليل العقلي لو تم، فانما يتم في الفرض الاول دون الثاني، اذ في الفرض الثاني اذا انتفى احد القيود المذكورة لا يعلم بانتفاء حكم العقل، لاحتمال عدم دخل ذلك القيد فيه، ومع هذا الاحتمال لا قطع بانتفاء الحكم العقلي، فإذا بطبيعة الحال يشك في بقاء الحكم الشرعي، فلا مانع من استصحاب بقاءه.

ودعوى: انه مع انتفاء احد تلك القيود لا يعلم ببقاء موضوع حكم العقل، وحيث ان موضوع حكم العقل هو موضوع حكم الشرع، فإذا يكون الشك في بقاء الحكم الشرعي من جهة الشك في بقاء موضوعه، ومع الشك فيه لا يجري الاستصحاب، لما تقدم من ان من اركان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، او اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً.

مدفوعة: بان تلك القيود بنظر العقل من الحيثيات التقييدية المقومة للموضوع، واما بنظر الشرع، فهو يختلف عن نظر العقل، فيمكن ان يكون القيد المذكور بنظر الشرع من الحيثية التعليلية لا التقييدية، لما تقدم من ان بقاء الموضوع في باب الاستصحاب انما هو بالنظر العرفي لا بالنظر الدقي الفلسفي، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على حكم الشرع العقل او الكتاب والسنة.

هذا اضافة الى ان ما ذكره عليه السلام لا يتم في الفرض الاول ايضا، لان انتفاء احد القيود التي لها دخل في حكم العقل يوجب انتفاء حكم العقل، بمعنى انه لا حكم للعقل بوجود المصلحة الملزمة فيه او المفسدة الملزمة، ولكن احتمال وجودها فيه في الواقع ومقام الثبوت موجود، وهذا الاحتمال يصلح ان يكون منشأً للشك في بقاء الحكم الشرعي.

ودعوى: ان حكم الشرع تابع لحكم العقل، فاذا سقط حكم العقل بسقوط موضوعه، فلا محالة يسقط حكم الشرع ايضا كذلك.

مدفوعة: بان حكم العقل كاشف عن حكم الشرع بواسطة كشفه عن ملاكه لا انه علة تامة له، وحكم الشرع تابع لملاكه ومعلول له، فاذا سقط حكم العقل بسقوط موضوعه، فاحتمال وجود ملاك حكم الشرع في الواقع موجود، ومع هذا الاحتمال يحتمل بقاءه، فإذا لا مانع من استصحاب بقاءه، والخلاصة، ان حكم الشرع تابع لحكم العقل في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره شيخنا الانصاري عليه السلام من ان الاستصحاب لا يجري في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي التابع له غير تام، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ولا فرق بين ان يكون الدليل على الحكم الشرعي الكتاب والسنة او العقل، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان كبرى الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل النظري وان كانت ثابتة، لان العقل اذا ادرك مصلحة ملزمة غير مزاحمة في فعل او مفسدة كذلك في اخر، فلا محالة يكشف عن وجود الحكم الشرعي، وهو الوجوب في الاول والحرمة في الثاني، على اساس كبرى تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الملزمين، الا انه ليس لهذه الكبرى صغرى في المسائل الفقهية، ولا يوجد في الفقه

مورد من اوله الى آخره يستفاد الحكم الشرعي من الحكم العقلي النظري، والنكتة في ذلك هي انه لا طريق للعقل الى ادراك ملاكات الاحكام الشرعية في الواقع، ولهذا ينحصر الطريق الى احرازها بثبوت نفس الاحكام الشرعية بالكتاب والسنة، هذا تمام الكلام في العقل النظري.

واما الكلام في الثاني، وهو العقل العملي كالتحسين والتقيح العقليين، فيقع في عدة مقامات:

الاول: في تفسير حقيقة قضيتي الحسن العقلي والقبح العقلي.

الثاني: في ان الحكم الشرعي هل هو تابع للحسن والقبح العقليين او لا؟

الثالث: انه على تقدير التبعية هل يجري الاستصحاب فيه أو لا؟

اما الكلام في المقام الاول، ففيه رأيان اساسيان:

الرأي الاول: ان حسن العدل وقبح الظلم امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، ونقصد بلوح الواقع ثبوت الشيء فيه بنفسه لا بوجود الخارجي، كالامكان والامتناع والزوجية والفردية والنسبة ونحوها، فانها جميعا امور واقعية ثابتة بنفسها في لوح الواقع لا بوجودها الخارجي، اذ لا وجود لها في الخارج، ومن هنا يكون لوح الواقع اعم من لوح الوجود.

وقد يظهر من بعض الكلمات في المسالة ان الحسن العقلي العملي عبارة عن استحقاق الفاعل المدح والثناء، والقبح العقلي العملي عبارة عن استحقاق الفاعل الذم، وعلى ضوء هذا التفسير، فايضا الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، غاية الامر انه اخذ في موضوعيهما العلم، لان الفاعل انما يستحق المدح اذا كان عالما، بان ما فعله حسن عقلا ويستحق الذم اذا كان عالما بان ما فعله قبيح عقلا، هذا.

ولكن هذا الاستظهار غير صحيح، لان استحقاق المدح او الذم من آثار الاتيان بالفعل الحسن او القبح، وذلك لان قضيتي الحسن والقبح قد تنطبقان على فعل الانسان نفسه فيقال ينبغي للانسان ان يفعل كذا أو لا ينبغي له كذلك، وقد تنطبقان على فعل شخص اخر تجاه فاعل كان يفعل حسنا او يفعل فعلا قبيحا فينبغي له مدحه او ذمه، فهنا قضيتان واقعيتان يدركهما العقل.

الاولى: قضية حسن العدل وقبح الظلم.

الثانية: قضية استحقاق فاعل الفعل الحسن المدح، وفاعل الفعل القبيح الذم، وموضوع هذه القضية فعل العقلاء تجاه من فعل القبيح او الحسن وصدر منه ذلك وهي في طول القضية الاولى، ولا يمكن ان تكون عين الاولى، لان القضية الاولى قضية اولية وجدانية فطرية دون القضية الثانية، فان موضوعها فعل العقلاء، لانهم يحكمون باستحقاق فاعل العدل المدح وفاعل الظلم الذم، ومن الواضح ان هذا غير حسن العدل بذاته وقبح الظلم كذلك، ولهذا تكون القضية الثانية في طول القضية الاولى ومتفرعة عليها.

والخلاصة: ان هذا الرأي هو الصحيح المطابق للواقع، لوضوح ان الحسن صفة للفعل ثابتة في لوح الواقع بنفسها لا بوجودها الخارجي، اذ لا وجود لها في الخارج، وكذلك القبح صفة للفعل ثابتة في لوح الواقع كذلك، ويدركهما العقل كإدراكه سائر الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع بنفسها لا بوجودها، لان وعاء الوجود الخارجي.

قد يقال كما قيل، ان الحسن والقبح اذا كانا صفتين واقعيتين ثابتتين في لوح الواقع ويدركهما العقل كادراك الواقعات الاخرى، فما هو الفرق بين كون ادراكهما من العقل العملي وادراك المصلحة والمفسدة من العقل النظري، مع انها امران

واقعيان كالمصلحة والمفسدة ونحوهما، وعلى هذا، فلا فرق بين العقل العملي والعقل النظري في المدرك، لانه في كليهما امر واقعي، والفرق بينهما انما هو في نقطة اخرى، وهي ان المدرك في العقل العملي يتطلب العمل على وفقه بنفسه بدون حاجة الى ضم مقدمة خارجية، فان حسن الفعل بنفسه يتطلب التحرك نحوه لدى العقلاء، يعني ينبغي الاتيان به، وقبح الفعل بنفسه يتطلب التحرك نحو الابتعاد عنه، يعني لاينبغي الاتيان به، بينما المصلحة في فعل لا تتطلب بنفسها التحرك نحو استيفائها بالاتيان به، بل هو بحاجة الى مقدمة اخرى وهي امر المولى بالاتيان به، وكذلك وجود المفسدة في فعل لا تتطلب بنفسها الاجتناب عنه، بل هو بحاجة الى مقدمة اخرى وهي نهي المولى عن الاتيان به، هذا هو الفارق بين العقل النظري والعقل العملي، والا فليس هنا عقلان احدهما نظري والاخر عملي، بل العقل عقل واحد وهو يدرك الاشياء الواقعية، وهذه الاشياء تختلف بلحاظ اثارها ومقتضياتها، فان كان المدرك منها حسن شيء او قبح اخر، فالمدرك بالكسر عقل عملي، والا فهو عقل نظري.

الرأي الثاني: المشهور بين الفلاسفة هو ان الحسن والقبح من الاحكام العقلائية المجعولة من قبل العقلاء بداعي حفظ النظام والمصالح العامة النوعية للبشر كافة، لان بقاء نوع البشر وحياتهم المدنية التوافقية من كافة الجهات الاقتصادية والسياسية والامنية وغيرها يتوقف على وضع نظام عام لهم.

وقد اختار هذا القول المحقق الاصفهاني رحمته الله (١) وقال ان المراد من الحكم العقلي العملي هو الحكم العقلائي بمدح فاعل بعض الافعال وذم فاعل بعضها الآخر، لما

فيه من المصلحة الموجبة لانهفاظ النظام، او المفسدة الموجبة لاختلال النظام وفساد النوع، وهي الموجبة لبناء العقلاء على المدح والذم، فانه اول موجبات حفظ النظام وموانع اختلاله.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) بان الحسن والقبح لو كانا من القضايا المجعولة من قبل العقلاء، فما هو شان العاقل الاول في وجه الكرة الارضية قبل وجود العقلاء فيه وبناءاتهم وتشريعاتهم على مدح فاعل بعض الافعال وذم فاعل بعضها الاخر، فان لازم هذا القول ان العقل لا يدرك حسن العدل وقبح الظلم، ولا يرى استحقاق فاعل العدل المدح وفاعل الظلم الذم، وهذا كما ترى، فانه خلاف الوجدان والضرورة.

ومن هنا لاشبهة في ان قضيتي حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الواقعية الثابتة في لوح الواقع، لا انهما من القضايا الجعلية العقلانية لحفظ النظام العام، بل انهما من القضايا الفطرية الاولى يدركها عقل الانسان بفطرته بدون اي مؤنة خارجية، هذا.

وقد ناقش فيه بعض المحققين عليهم السلام ^(٢) على ما في تقرير بحثه وحاصل المناقشة، هو انه من اين يعرف حال العاقل الاول في وجه الكرة الارضية، وانه كان يدرك حسن الاشياء وقبحها، ولا طريق لنا الى معرفة حاله الا من طريق وجداننا وادراكنا حسن العدل وقبح الظلم، ولعل احساساتنا بهذا الوجدان والادراك من تاثير بناء العقلاء، لا انها فطرية اولية.

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٣٤.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٥٣ - ١٥٢.

ومن هنا قال ابن سينا في بعض كتبه انه لو خلق الانسان على وجه الكرة فريداً ووحيداً لما ادرك بعقله حسن العدل وقبح الظلم، ولعل هذا الارتكاز الوجداني نتيجة التأديب والتربية الاجتماعية العقلائية لا انه فطري، هذا.

غير خفي، ان هذه المناقشة خلاف الوجدان، ضرورة ان قبح الظلم والتعدي وحسن العدل من القضايا الفطرية الاولى، ولا يمكن ان يكون منشؤها بناء العقل، لان معنى انه لا وجود لها الا بعد وجود العقل على وجه الكرة الارضية وبنائهم على حفظ النظام العام الذي يتوقف عليه بقاء نوع البشر هو ان العقل لا يدرك حسن العدل وقبح الظلم الا بعد بناء العقل، فإذا يُتساءل ماهو منشأ ادراك العقل حسن العدل وقبح الظلم ومدح فاعل الاول وذم فاعل الثاني.

والجواب: انه لا يتصور هنا منشأ اخر غير كون حسن العدل وقبح الظلم امراً فطرياً ومطابقاً لجليلة الانسان، ولا يمكن ان يكون منشأ حفظ النظام العام وبقاء النوع، فان وضع العقل النظام العام من الاجتماعي والفردى المادى والمعنوى وهكذا، تحقيقاً للعدالة الاجتماعية والتوازن بين افراد المجتمع الانسانى، والمنع عن التعديات والسلبيات والتجاوزات على حقوق الاخرين واعراضهم وانفسهم، على اساس قضيتى حسن العدل وقبح الظلم يدل بنفسه وبوضوح على ثبوت هاتين القضيتين فى المرتبة السابقة، وانها ليستا من المجعولات العقلائية، فان منشأ بناء العقل حسن العدل فى نفسه وقبح الظلم كذلك، لان بناء العقل على شىء لا يمكن ان يكون جزافاً.

ودعوى: ان احساساتنا بهذا الوجدان والادراك انما هي من تاثير بناء العقل على تشريع الحسن للعدل والقبح للظلم.

مدفوعة: بانه لا يمكن ان يكون بناء العقل على جعل شىء كجعل الحجية

لاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما مؤثرا في احساساتنا ويوجب وجدانية الحجية فيها وفطريتها والمقام كذلك، فانه اذا فرضنا ان العقل لا يدرك ان العدل حسن والظلم قبيح في نفسه، ولكن العقلاء من جهة حفظ النظام العام بين المجتمعات الانسانية قاموا بجعل الحسن للعدل والقبح للظلم، ومن الواضح ان هذا الجعل لا يؤثر في احساساتنا، ولا يوجب حسن العدل وقبح الظلم وجدانيا وفطريا وذاتيا، ولهذا يدرك الصبي حسن العدل وقبح الظلم، وهذا ليس الا من جهة انه امر فطري.

والخلاصة، ان هذه المناقشة غير تامة ولا واقع موضوعي لها، بداهة ان ادراك العقل قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان امر فطري، لا يتوقف على اي مقدمة خارجية، ولهذا يدرك ذلك الصبيان بل المجانين، واما التزام الفلاسفة بذلك منهم الشيخ الرئيس، على اساس ان اذهانهم مشوبة بمقدمات ومبادئ في المرتبة السابقة، وعلى ضوء تلك المبادئ لا بد لهم من الالتزام بهذا الرأي، كما انهم أخطوا في كثير من المسائل.

ومن هنا اذا فرض وجود فردين من الانسان على وجه الارض، فاذا تعدى احدهما على الآخر، فلا محالة يدرك الآخر بحسب فطرته ان هذا ظلم وتجاوز وتعدي منه، مع انه لا عقلاء هناك ولا بناء منهم فالسالبه بانتفاء الموضوع، ولهذا يقوم الآخر بالدفاع عن نفسه وحقه، لان الانسان البدائي على وجه الكرة الارضية وان كان فكره غير ناضج وعقله غير منقح، الا انه يدرك احساساته وفطرياته الاولية، ضرورة انه كما يدرك الجوع والعطش والبرد والحر والايذاء والاحسان كذلك يدرك قبح الظلم والتعدي والتجاوز وحسن العدل والاحسان، وهكذا، وهذا غير قابل للانكار.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان قضيتي حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الاولية الفطرية الثابتة في لوح الواقع، ويدركهما العقل، وليستا من القضايا المجعولة من قبل العقلاء بغاية حفظ النظام العام للمجتمع الانساني.

واما الكلام في المقام الثاني: وهو ان الحكم الشرعي هل يتبع الحكم العقلي العملي او لا؟

فتارة يقع على الرأي الاول، واخرى على الرأي الثاني.

اما على الرأي الاول، فقد يقال كما قيل ان الوجوب الشرعي تابع لحسن الفعل والحرمة الشرعية تابعة لقبح الفعل، لان ملاك الحكم الشرعي نفس ملاك الحكم العقلي.

وعلى هذا فاذا حكم العقل بحسن فعل حكم الشارع بوجوبه، واذا حكم العقل بقبح فعل حكم الشارع بحرمة، بدعوى ثبوت الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي.

والجواب: ان هناك باين باب الحسن والقبح، وباب المصلحة والمفسدة. و من الواضح ان الحسن غير المصلحة والقبح غير المفسدة وقد تجتمعان في فعل، والاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لا للحسن والقبح. ومن هنا يكون التجري قبيحا ولا مفسدة فيه، والانقياد حسن ولا مصلحة فيه، وعلى هذا، فالملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح، وبين حكم الشرع بالوجوب والحرمة غير ثابتة بنحو الكبرى الكلية.

والخلاصة، ان الصغرى في المقام ثابتة وهي حكم العقل بالحسن والقبح. واما الكبرى، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بالوجوب والحرمة

فغير ثابتة، هذا على عكس حكم العقل النظري، فان الكبرى هناك ثابتة، وهي الملازمة بين ادراك العقل النظري مصلحة ملزمة في فعل غير مزاحمة بغيرها، ومفسدة ملزمة في فعل اخر كذلك، وبين حكم الشرع بالوجوب في الاول والحرمة في الثاني ثابتة، على اساس ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

واما الصغرى، وهي ادراك العقل المصلحة الملزمة غير المزاحمة في فعل، والمفسدة الملزمة غير المزاحمة في اخر، فهي غير ثابتة، اذ لا طريق للعقل الى ملاكات الاحكام الشرعية ومبادئها في الواقع.

واما على الرأي الثاني، وهو ان حسن العدل وقبح الظلم من المجعولات العقلائية، فهل الملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح وحكم الشرع بالوجوب والحرمة ثابتة أو لا؟

والجواب ان فيه اتجاهين:

الاتجاه الاول: ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني رحمته الله (١) من ان الملازمة بين حكم العقل العملي بالحسن والقبح وحكم الشرع بالوجوب والحرمة ثابتة، بل هي بديهية، وقد افاد في وجه ذلك ان الشارع سيد العقلاء ورئيسهم، فاذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء كان الشارع في طليعتهم، ومن هنا ذكر رحمته الله ان التعبير بالتلازم مبني على التسامح والصحيح التعبير عن ذلك بالتضمن، باعتبار ان الشارع داخل في العقلاء، فاذا بنى العقلاء على حسن العدل وقبح الظلم، كان بناء الشارع في ضمن بنائهم وفي طليعته، هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع، أما أولاً، فلما تقدم من ان هذا الرأي خاطئ جداً

ولا واقع موضوعي له، لما تقدم من انه خلاف الضرورة والوجدان والمشاهد في الخارج.

وثانيا: ان هناك جهتين:

الاولى: ان الشارع بقطع النظر عن وصف كونه شارعا داخل في العقلاء ورئيسهم وفي طليعتهم، ويشترك معهم في بناءاتهم وتشريعاتهم، باعتبار انه رئيس العقلاء ولا كلام لنا من هذه الجهة، فان هذه الجهة خارجة عن محل كلامنا في المقام، لان اشتراك الشارع معهم في تشريعاتهم وبناءاتهم بما هو عاقل لا بما هو شارع وحكمه مفهم بحكم العقلاء لاحكم الشرع.

الثانية: ان الشارع بوصف كونه شارعا يتبع ما انزل الله تعالى عليه من الاحكام الشرعية والاعراض الالهية القيمة سواء أكانت مطابقة لاحكام العقلانية ام كانت مخالفة لها، بداهة انه لا مبرر ولا موجب لان تكون الاحكام الشرعية على طبق الاحكام العقلانية، لانها تابعة للملاكات والواقعية كالمصالح والمفاسد الثابتين في الواقع، ومن الواضح انه لا طريق للعقلاء الى تلك الملاكات والمبادئ في الواقع، لان الاحكام العقلية تابعة للحسن والقبح العقليين، وقد تقدم انه لا ملازمة بين حسن فعل واشتماله على مصلحة وقبح اخر واشتماله على مفسدة، لان الحسن لا يكون مساوقا للمصلحة والقبح للمفسدة.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله من ان الاحكام الشرعية تابعة لاحكام العقلانية من الحسن والقبح مبني على الخلط بين هاتين الجهتين المتوفرتين في الشارع المقدس.

وعلى هذا فالشارع من الجهة الاولى داخل في العقلاء، بل هو رئيسهم وفي مقدمتهم وشريك معهم في احكامهم وتشريعاتهم، ولا كلام لنا في المقام من هذه

الجهة، لان محل الكلام في المقام انما هو من الجهة الثانية، فان الشارع من هذه الجهة تابع لما وصل اليه من قبل الله تعالى من الاوامر والنواهي وغيرهما التابعة للمصالح والمفاسد الواقعتين، وقد مر انه لا طريق للعقلاء الى احراز ملاكات الاحكام الشرعية ومبادئها من المصلحة والمفسدة في الواقع، والمفروض ان مبادئ الاحكام الشرعية ليست مساوقة للحسن والقبح العقليين، فإذا الشارع في مواردتهما يتبع ما نزل عليه من قبل الله عز وجل سواء أكان موافقا لهما ام لا.

فالنتيجة انه لا وجه لما افاده المحقق الاصفهاني رحمته الله.

الاتجاه الثاني: ان الملازمة بين حكم العقل العملي بالحسن والقبح وحكم الشرع بالوجوب والحرمة غير ثابتة.

واما الكلام في المقام الثالث، فعلى تقدير تسليم تبعية الحكم الشرعي للحسن والقبح العقليين، فهل يتصور الشك في الاحكام الشرعية التابعة لاحكام العقلية أو لا؟

والجواب: ان الكلام في هذا المقام تارة يقع في تصور الشك في الحكم العقلي العملي، واخرى في الحكم الشرعي التابع له، فعلى الاول تارة يقع الكلام في الشك فيه على ضوء الرأي الاول، واخرى على ضوء الرأي الثاني.

اما على الاول، فحيث ان الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع بنفسهما كسائر الامور الواقعية الثابتة فيه بنفسها لا بوجودها، فيتصور الشك فيهما، لان حالهما حينئذ حال سائر الامور الواقعية، حيث ان العقل قد يدرك ثبوتها في الواقع، وقد يشك في وجودها فيه.

و اما في المقام، فتارة يدرك العقل حسن الشيء بتمام قيوده وشروطه تفصيلاً وهي التي لها دخل في اتصافه بالحسن، وكذلك الحال في ادراكه قبح شيء.

واخرى يدرك حسن الشيء بكافة قيوده وشروطه اجمالا، بمعنى انه يدرك حسنه عند توفر هذه القيود جميعا، واما ان للجميع دخلا فيه فلا يدري.

وعلى هذا فعلى الاول لا يتصور الشك فيه، لانه مادام تلك القيود والشروط موجودة فلا شك فيه، واما اذا انتفى احدها، فلا شك في انتفائه.

وعلى الثاني، فيتصور الشك فيه، لانه اذا انتفى احد هذه القيود والشروط، يحتمل انتفاء الحكم العقلي من جهة احتمال ان له دخلا فيه، فذلك يحتمل بقاؤه.

قد يقال كما قيل: انه لا يتصور الشك في الحسن والقبح، والسبب في ذلك ان الحسن بالذات العدل والقبيح بالذات الظلم، ولا يمكن انفكاك الحسن عن العدل والقبح عن الظلم، واما سائر الافعال التي لها عناوين خاصة واسماء مخصوصة، فلا يكون اتصافها بالحسن او القبح بالذات بمعنى العلة التامة، بل اتصافها به منوط بانطباق عنوان العدل او الظلم عليها.

نعم انها على نوعين:

احدهما، ما يكون فيه اقتضاء الحسن او القبح.

وثانيهما، ما لا يكون فيه هذا الاقتضاء ايضا.

اما النوع الاول، فهو متمثل بالصدق والكذب ونحوهما مما فيه اقتضاء الحسن

او القبح، فان الصدق في نفسه حسن والكذب في نفسه قبيح.

واما الثاني، فهو لا اقتضاء في نفسه، فان انطبق عليه عنوان العدل فهو حسن

كالقيام مثلا، فانه ان كان من اجل احترام مؤمن انطبق عليه عنوان العدل فهو

حسن، وان انطبق عليه عنوان الظلم فهو قبيح، كما اذا كان بغرض هتك مومن

وتحقيره فانه ظلم، وان لم يحرز انطباق عنوان العدل عليه ولا عنوان الظلم، فلا يحكم

العقل لا بالحسن ولا بالقبح، ولهذا لا تتصور فيه الشبهة الموضوعية.

نعم، قد يشك في عنوان العدل او الظلم، ولاندرى هل هذا العمل عدل او ظلم؟ هذا في غير الصدق والكذب ونحوهما، واما فيهما فقد يشك في قبح الكذب او حسن الصدق، كما اذا ترتبت على الاول مصلحة دنيوية، وعلى الثاني مفسدة كذلك، لاحتمال ان قبح الكذب مقيد بعدم ترتب مصلحة عليه والا فلا يكون قبيحا، وحسن الصدق مقيد بعدم ترتب مفسدة عليه والا فلا يكون حسنا، وقد يكون الكذب حسنا، كما اذا كان لانجاء المومن، وقد يكون الصدق قبيحا، كما اذا كان لالقاء فتنة بين الناس.

واما على الرأي الثاني: وهو ان الحسن والقبح من الاحكام المجعولة من قبل العقلاء، فلا يتصور الشك فيهما، لان الحاكم لا يمكن ان يشك في حكمه، فانه اما ان يحكم او لا يحكم ولا ثالث لهما.

وعلى هذا فحيث ان الحاكم بهما العقلاء بما هم عقلاء، فلا يتصور شكهم في حكمهم بهما.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الحسن والقبح العقليين اذا كانا من الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع بنفسها، فيتصور الشك فيهما، كما هو الحال في سائر الامور الواقعية، واما اذا كانا من القضايا المجعولة من قبل العقلاء، فلا يتصور فيهما الشك.

واما الكلام في المورد الثاني: فتارة يقع في الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي العملي على الرأي الاول، واخرى يقع فيه على الرأي الثاني.

اما على ضوء الرأي الاول: فقد تقدم انه يتصور الشك فيهما، لان حالهما من هذه الناحية حال سائر الامور الواقعية كالمصلحة والمفسدة ونحوهما التي يتصور الشك فيهما، لان الانسان قد يعلم بهما في لوح الواقع، وقد يشك في ثبوتها فيه، فاذا

كان الشك في ثبوتها فيه متصورا كان متصورا في الحكم الشرعي التابع له ايضا، بل تقدم انه يتصور الشك في الحكم الشرعي مع عدم الشك في الحكم العقلي، كما اذا فرضنا ان حكم العقل بحسن شيء او قبح اخر منوط باحراز جميع القيود التي لها دخل فيه تفصيلا، فاذا فرض انتفاء احد هذه القيود انتفى الحكم العقلي بالحسن او القبح، ولكن احتمال وجوده في الواقع وعالم اللوح موجود، فان عدم ادراك العقل لا يدل على عدم وجوده، وهذا الاحتمال منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي، فلا مانع حينئذ من استصحاب بقاءه، كما هو الحال في ادراك العقل مصلحة في فعل او مفسدة في اخر عند توفر شروطه، فاذا انتفى حكم العقل بانتفاء بعض شروطه، فلا يوجب انتفاء المصلحة فيه او المفسدة في الاخر، لان عدم ادراكه لها لا يدل على عدم وجودها، فإذا احتمال وجودها في الواقع موجود، وهذا الاحتمال منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي، ومعه لا مانع من استصحابه.

فالنتيجة، انه بناء على ماهو الصحيح من ان قضيتي حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الواقعية الثابتة في عالم اللوح بنفسها، فيتصور الشك فيهما وهو منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي التابع له، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقاءه، وعلى هذا، فلا وجه للتفصيل بين حكم الشرع المستفاد من الدليل العقلي وحكم الشرع المستفاد من الكتاب والسنة، والالتزام بعدم جريان الاستصحاب في الاول وجريانه في الثاني.

واما على ضوء الرأي الثاني: فقد مر انه لا يتصور الشك في الحكم العقلي المجعول من قبل العقلاء، فاذا لم يتصور الشك فيه لم يتصور الشك في الحكم الشرعي التابع له، لان ملاكه الحسن والقبح المجعولان من قبل العقلاء، وحيث انه لا يتصور شك العقلاء بهما، لعدم تصور شك الحاكم في حكمه، فلا يتصور الشك

في الحكم الشرعي التابع له ايضا.

وعلى هذا الرأي، فما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله من التفصيل بين الحكم الشرعي المستفاد من الدليل العقلي والحكم الشرعي المستفاد من الدليل النقلي صحيح.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله من التفصيل غير تام في العقل النظري، واما في العقل العملي فعلى الرأي الثاني فهو تام، واما على الرأي الاول، فانه غير تام كما تقدم.

هذا تمام الكلام في التفصيل الثاني الذي اختاره شيخنا الانصاري رحمته الله.

واما القول الثالث: وهو التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية بجريان الاستصحاب في الثانية دون الاولى.

فقد اختاره السيد الاستاذ رحمته الله ^(١) وقد سبقه فيه المحقق النراقي رحمته الله، وهذه الفكرة كانت في بداية ظهورها فكرة بسيطة في عصر المحقق النراقي رحمته الله، وقد قام السيد الاستاذ رحمته الله بتطوير هذه الفكرة دقة وعمقا وسعة، على اساس تبادل الافكار والاشكالات حولها، ومن اجل ذلك يمكن تقسيم هذه الاشكالات على حسب مراحل تطور هذه الفكرة الى ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى: في الاشكالات الموجهة اليها في مرحلة بداية ظهورها في الساحة.

المرحلة الثانية: في الاشكالات الموجهة اليها بعد تطورها ونضجها الفكري.

المرحلة الثالثة: في الاشكالات الموجهة اليها بعد تطويرها بصيغة فنية دقيقة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان السيد الاستاذ عليه السلام قد بنى في بداية الامر على عدم جريان استصحاب بقاء الحكم مطلقا، اي سواء أكان الشك في بقاء الحكم في الشبهات الحكمية ام كان في الشبهات الموضوعية، ثم عدل عن ذلك وبنى على جريان استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الموضوعية، وخص عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ثم انه عليه السلام ^(١) ادخل استثناء اخر، وهو تخصيص عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية اللزومية، واستثناء الشبهات الحكمية الترخيضية.

واما الاشكالات في المرحلة الاولى التي هي موجهة الى هذه الفكرة في بداية ظهورها، فهي متمثلة في اشكالين:

الاشكال الاول: ان المولى اذا امر عبده بالجلوس في المسجد الحرام - مثلا - في الساعة الاولى من النهار، فاذا جلس فيه في تلك الساعة، وبعد انتهائها اذا شك في بقاء الوجوب، فلا مانع من استصحاب بقاءه، ولا يكون هذا الاستصحاب معارضا باستصحاب عدم جعل وجوب الجلوس فيه في الساعة الثانية، وقد افيد في وجه عدم المعارضة بينهما ان الزمان لا يخلو من ان يكون ظرفا او قيدا للموضوع، فان كان ظرفا له فالمجوعول وجوب واحد في تمام الساعات من النهار، وعلى هذا، فاذا شك في بقاء هذا الوجوب، فلا مانع من استصحاب بقاءه، ولا يجري استصحاب عدم جعله في الساعة الثانية او الثالثة وهكذا، لفرض ان هناك جعلاً واحداً لاجعول

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٧.

متعددة، فإذا لا معارض له.

واما ان كان الزمان قيداً للموضوع، فهناك جعل متعددة بعدد ساعات النهار، فالساعة الاولى موضوع مستقل لوجوب الجلوس، وكذلك الساعة الثانية والثالثة وهكذا، وحينئذ فاذا شك في جعل وجوب الجلوس في الساعة الثانية او الثالثة يجري استصحاب عدم جعله، لان الوجوب المجعول في الساعة الاولى قد ارتفع بارتفاع موضوعه، واما في الساعة الثانية، فيكون الشك في اصل الجعل لا في بقاء المجعول، فإذا يجري استصحاب عدم الجعل في هذا الفرض، ولا يجري استصحاب بقاء المجعول ، حتى يكون معارضا له، وعليه فلا معارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل.

فما ذكره المحقق النراقي رحمته الله من عدم جريان استصحاب بقاء الحكم المجعول في الشبهات الحكمية من جهة انه معارض باستصحاب عدم الجعل غير تام، بل لا واقع موضوعي له، هذا.

وقد اجاب عن هذا الاشكال السيد الاستاذ رحمته الله ^(١)، بانه مبني على تخيل ان المراد من استصحاب عدم الجعل استصحاب عدمه في موضوع جديد كان المكلف يشك في جعل حكم له، ولكن الامر ليس كذلك، لان المراد من التعارض بين الاستصحابين انما هو فيما اذا كان الزمان ظرفا لا قيداً، بان يكون المجعول واجدا لموضوع في طول الزمان، كما اذا شك في ان وجوب الصوم المجعول لليوم، هل هو مجعول الى غروب الشمس وهو استتار القرص او الى ذهاب الحمرة المشرقية؟ وهذا التردد منشأ للشك في بقاء وجوبه بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة

المشرقية، كما انه منشأ للشك في اصل جعل وجوبه في هذه الفترة الزمنية بينهما.

وان شئت قلت: ان المكلف اذا شك في ان وجوب الصوم المجعول في الشريعة المقدسة لكل يوم من ايام شهر رمضان هل هو مجعول الى زمان ذهاب الحمرة المشرقية، او انه مجعول الى غروب الشمس عن الافق، فاذا غربت الشمس، فبطبيعة الحال كان المكلف يشك في بقاء وجوبه الى ذهاب الحمرة المشرقية، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقاءه الى ذهاب الحمرة، ولكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعله الى زمان ذهابها، فان المكلف في المقام كما يشك في بقاء المجعول كذلك يشك في سعة الجعل وضيقه، بمعنى هل يكون جعله متسعا الى زمان ذهاب الحمرة او ضيقا ومحدداً الى زمان استتار القرص؟ وفي مثل ذلك لا مانع من استصحاب عدم سعة الجعل، فانه يعارض استصحاب بقاء المجعول وهذه الصيغة هي صيغة البحث في المسالة، ولا يرد عليها ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله (١)

من الاشكال من ان الزمان ان كان مفردا، فلا يجري استصحاب الوجود، لعدم اتحاد الموضوع، ويجري استصحاب العدم، وان لم يكن الزمان مفردا، بان يكون ظرفا فيجري استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع، ولا يجري استصحاب العدم، فلا معارضة بين الاستصحابين اصلا.

ووجه عدم ورود هذا الاشكال على صيغة البحث، وكونه اجنبيا عنها، فان صيغة البحث انما هي فيما اذا كان الحكم المجعول في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية لموضوع واحد بدون دخل للزمان فيه، كالنجاسة المجعولة للماء المتغير باحد اوصاف النجس، فانها نجاسة واحدة مجعولة لموضوع واحد وهو الماء المتغير،

ومستمرة طالما يكون الماء متغيرا، واما اذا زال تغيره بنفسه، فبطبيعة الحال يشك في بقاء نجاسته، فيستصحب بقائها على اساس ان حيثة التغير حيثة تعليلية بنظر العرف، وهذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل النجاسة له بعد زوال تغيره، لليقين بعدم جعل النجاسة له في صدر الاسلام لا مطلقا ولا مقيدا، ثم جعلت النجاسة له، ونشك في انها مجعولة له حتى بعد زوال تغيره بنفسه، او انها مجعولة له طالما يكون متغيرا لا مطلقا، فعندئذ نشك في جعلها بعد زوال التغير، ومرجع هذا الشك الى الشك في سعة الجعل وضيقه، والقدر المتيقن هو جعلها له مادام متصفا بصفة التغير، واما الزائد فهو مشكوك فيه، فلا مانع من استصحاب عدم الجعل الزائد، اى عدم جعل النجاسة له بعد زوال تغيره، هذا هو محل الكلام في المسألة.

واما اذا كان الزمان قيذاً ومفردا، فهو خارج عن محل الكلام.

الى هنا قد تبين ان محل الكلام في المسألة انها هو فيما اذا كان المجعول في الشريعة المقدسة حكما واحدا لموضوع واحد في طول الفترة الزمنية، فيكون الزمان ظرفا بدون ان يكون له اى دخل فيه، ولهذا لا ينحل الحكم بانحلاله الى قطعات متعددة.

وحيث ان جعله مسبوق بالعدم، فهنا يقينان:

احدهما: اليقين بعدم جعله اصلا لا مطلقا ولا مقيدا قبل الاسلام او بعده في اوائل عهده.

وثانيهما: اليقين بحدوث الجعل في الجملة المردد بين الاطلاق والتقييد والسعة والضيق، كما اذا علم بجعل حرمة وطئ الحائض في زمان خروج الدم يقينا، واما جعلها الى زمان الاغتسال فهو مشكوك فيه.

وعلى هذا فاذا انقطع الدم، فبطبيعة الحال يشك المكلف في بقاء حرمة،
وحيث فلا مانع من استصحاب بقائها في نفسه، ولكنه معارض باستصحاب عدم
جعلها في هذه الفترة الزمنية، وهي فترة بين انقطاع الدم والاغتسال، وهذا
الاستصحاب ينفي الحرمة في هذه الفترة، والاستصحاب الاول يثبتها، فيتعارضان
فيسقطان معا.

الاشكال الثاني: هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك
بزمان اليقين، بمقتضى قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، فان
كلمة (الفاء) تدل على التفريع والتعقيب المساوق لاتصال زمان الشك بزمان
اليقين، وحيث ان زمان الشك بنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه غير متصل
بزمان اليقين بعدم جعلها، لانه متصل بزمان اليقين بنجاسته قبل زوال تغيره لا
بزمان اليقين بعدم جعلها، فانه قد انتقض باليقين بالنجاسة، فلا مجال لجريان
استصحاب عدم جعلها له بعد زوال تغيره بنفسه.

والجواب: ان في هذا الاشكال خلطا بين اليقين بعدم جعل النجاسة له بعد
زوال تغيره، واليقين بعدم جعل النجاسة له مطلقا، حتى في حال اتصافه بالتغير،
والمنقوض باليقين بجعل النجاسة هو اليقين الثاني، واما اليقين الاول فهو لا ينقض
الا باليقين بجعل النجاسة بعد زوال التغير عنه، والمفروض ان جعل هذه الحصة من
النجاسة مشكوك فيها، لان المكلف شاك، في جعلها بعد زوال تغيره، وزمان هذا
الشك متصل بزمان اليقين بعدم جعلها له بعد زواله في صدر الاسلام.
فالنتيجة، ان هذا الاشكال لا اساس له اصلا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المحقق النائيني رحمته الله (١) قد غير صيغة الاشكال بصيغة اخرى، وهي ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لازمان اليقين بزمان الشك فانه غير معتبر، وفي المقام ليس زمان المشكوك متصلاً بزمان المتيقن، للفصل بينهما بالمتيقن الاخر، لان المتيقن الاول وهو عدم جعل النجاسة في صدر الاسلام او قبله، والمتيقن الثاني هو جعل النجاسة بعد ذلك، واما المشكوك فيه، فهو متصل بالمتيقن الثاني لا بالاول، ولهذا يجري استصحاب بقاء النجاسة دون استصحاب عدم جعلها، هذا نظير ما اذا علم بعدم نجاسة شيء ثم علم بنجاسته ثم شك في بقائها، فلا مجال لجريان استصحاب عدم نجاسته، فان الجاري هو استصحاب بقاء نجاسته، هذا.

والجواب، ان في كلامه رحمته الله ايضاً خلطاً، فان في المسألة متيقنين:

احدهما: عدم جعل النجاسة للماء بعد زوال التغير عنه.

والاخر: عدم جعل النجاسة له مطلقاً، واما المشكوك فيه وهو عدم جعل النجاسة له بعد زوال التغير، فهو متصل بالمتيقن الاول، لان المتيقن الاول عدم جعل حصة خاصة من النجاسة، وهي الحصة بعد زوال التغير والمشكوك نفس هذه الحصة، غاية الامر انها متعلقة لليقين السابق في المرحلة السابقة والشك اللاحق في المرحلة اللاحقة، فزمان حدوث الشك متأخر عن زمان حدوث اليقين، وهذا لا محذور فيه، والمعتبر انما هو اتحاد المشكوك فيه مع المتيقن السابق، فإذا لا فصل بينهما. فالنتيجة، ان هذا الاشكال ايضاً لا اساس له.

هذا تمام الكلام في المرحلة الاولى، وقد تبين ان الاشكالات الواردة على هذه

الفكرة، وهي عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية جميعا، اشكالات مبنية على عدم الدقة.

اما الكلام في المرحلة الثانية، فلان الاشكالات الموجهة الى هذه الفكرة متمثلة في امرين:

الامر الاول: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ^(١) من ان استصحاب بقاء المجعول لا يكون معارضا باستصحاب عدم الجعل، وقد افاد في وجه ذلك ان استصحاب عدم الجعل لا يجري في نفسه حتى يكون معارضا لاستصحاب بقاء المجعول، وذلك لعدم ترتب اثر عملي عليه لا شرعا ولا عقلا، وقد تقدم ان ترتب الاثر العملي عليه ركن ثالث من اركان الاستصحاب، اما عدم ترتبه على استصحاب عدم الجعل، فلأن الجعل عبارة عن انشاء الحكم في مقام التشريع، ولا يترتب اي اثر شرعي عملي على الاحكام الشرعية الانشائية، ولا الاثر العملي العقلي، كوجوب الطاعة وحرمة المعصية، ولا الاثر العملي الشرعي.

واما ترتب المجعول على الجعل عند تحقق موضوعه في الخارج، فهو عقلي وليس بشرعي، ولا يمكن اثباته بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

واما الاثر العملي وهو التنجيز والتعذير، فانه مترتب على المجعول في مرحلة فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، ولا يترتب على الجعل، فلو جعل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فلا يترتب عليه هذا الاثر طالما لم يصرف فعليا بفعلية موضوعه في الخارج، فاذا صار فعليا يترتب عليه هذا الاثر.

فالنتيجة، حيث انه لا يترتب على استصحاب عدم الجعل اثر عملي، فلا

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٠٦.

يجري في نفسه، فإذا بقي استصحاب بقاء المجعول بلا معارض.

وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ عليه السلام^(١)، بانه يكفي في جريان الاستصحاب

ان يكون المستصحب جزء الموضوع، ولا يلزم ان يكون تمام الموضوع للاثر.

وعلى هذا فجعل الحكم الشرعي بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج يمثل كبرى المسالة، واما المجعول وهو فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فهو يمثل صغراها، فاذا ثبتت الكبرى سواء اكان ثبوتها بالوجدان ام بالتعبد، وثبتت الصغرى كذلك، فبضم الصغرى الى الكبرى تحقق موضوع المسالة، وترتب عليه اثره الشرعي او العقلي، مثلاً وجوب الحج ثابت في الشريعة المقدسة للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وهو المستطيع بنحو الكبرى الكلية، واما اذا فرض ان زيدا في الخارج صار مستطيعاً فتطبق عليه الكبرى، فاذا انطبقت الكبرى ترتب عليه الاثر وهو وجوب الحج.

والخلاصة، ان الاثر الشرعي مترتب على تطبيق الكبرى على الصغرى بعد تحققها، وقد ذكرنا في مستهل علم الاصول ان عملية استنباط المسالة الفقهية واستخراجها انما هي بتطبيق الكبرى على صغرياتها وعناصرها الخاصة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون ثبوت كل منهما بالوجدان او بالتعبد، او احدهما بالوجدان والاخر بالتعبد.

وعلى هذا ففي المقام اذا ثبت في الشريعة المقدسة جعل حرمة وطئ المرأة مثلاً في حال حيضها بنحو القضية الحقيقية سواء أكان ثبوته بالوجدان ام بالتعبد كالاستصحاب، فحينئذ اذا صارت المرأة حائضاً، تحقق الموضوع وصارت حرمة

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٦.

وطئها فعلية بفعلية موضوعها في الخارج، ويترتب عليه اثره من تطبيق الكبرى على الصغرى، ولا يكفي تحقق احدهما دون الاخرى.

وعليه، فلا مانع من جريان استصحاب عدم الجعل، لانه ينفي موضوع الاثر بنفي احد جزأيه، فإذا ما ذكره عليه السلام من انه لا اثر لاستصحاب عدم الجعل غير تام.

الامر الثاني: ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام ^(١) من ان استصحاب عدم جعل الحرمة في المثال بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال معارض باستصحاب عدم جعل الحلية في هذه الفترة الزمنية، للعلم الاجمالي بان المجعول في هذه الفترة اما الحرمة او الحلية، او فقل ان المكلف يعلم اجمالاً ان وطئ المرأة في هذه الفترة اما حرام او حلال، والمفروض ان الحلية عند السيد الاستاذ عليه السلام ^(٢) حكم وجودي، لا انها عبارة عن عدم الوجوب او عدم الحرمة، فإذا لا محالة تقع المعارضة بين استصحاب عدم جعل الحرمة في تلك الفترة، واستصحاب عدم جعل الحلية فيها.

وقد اجاب السيد الاستاذ عليه السلام ^(٣) عن ذلك بوجوه:

الوجه الاول: انه لا تعارض بين الاستصحابين اصلاً، لإمكان التعبد بكليهما معاً، والالتزام بعدم الجعل اصلاً، وقد افاد في وجه ذلك ان التعارض بين الاصلين، اما ان يكون من جهة التنافي بين مدلوليهما بالتضاد او التناقض، كما اذا كان مفاد احدهما اثبات الحرمة للشيء، ومفاد الاخر اثبات الحلية له، او مفاد احدهما اثبات الوجوب لشيء مثلاً، ومفاد الاخر نفي الوجوب عنه، ومن الواضح انه لا يمكن

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٣٠.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٢.

(٣) نفس المصدر.

اجتماع الحرمة والحلية في شيء واحد، او اجتماع الوجوب وعدم الوجوب فيه، او من جهة ان العمل بهما يستلزم المخالفة القطعية العملية، كما في موارد العلم الاجمالي، فاذا علمنا بنجاسة احد الاناءين، فانه حينئذ لا يمكن جريان اصالة الطهارة في كليهما معاً، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، فإذا وقع التعارض بينهما من هذه الناحية لا من ناحية التنافي بين مدلوليهما.

واما في المقام فلا يلزم شيء من المحذورين، اما المحذور الاول، فلانه لا تنافي بين مدلول استصحاب عدم جعل الحرمة ومدلول استصحاب عدم جعل الاباحة، ولا يلزم من التعبد بكلا الاستصحابين الا ارتفاع الضدين ظاهراً ولا محذور فيه ولا مانع من الالتزام بعدم الجعل في المقام اصلاً، واما المحذور الثاني، فلانه لا يلزم من جريان كلا الاستصحابين في المقام مخالفة قطعية عملية، غاية الامر يلزم المخالفة القطعية الالتزامية، للعلم الاجمالي بجعل احد الحكمين في الشريعة المقدسة في المقام، ولا محذور فيها.

فالنتيجة، انه لا تعارض بين الاستصحابين في المسألة.

الوجه الثاني: انه لا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية، لانها كانت متيقنة في صدر الاسلام ولو بالامضاء حيث ان الناس لم تكن مكلفة فيه الا بالشهادة بكلمة التوحيد فقط، وجميع الافعال كانت مباحة في هذا الوقت، لان الاحكام الالتزامية انما شرعت تدريجاً، فإذا ليس لعدم جعل الاباحة حالة سابقة كي يشك في جعلها، بل هي متيقنة من الاول ونقضها بحاجة الى دليل، فطالما لم يكن دليل على وجوب شيء او حرمة اخر فهو مباح، وعلى هذا، فلا يكون استصحاب عدم جعل الحكم الالتزامي من الوجوب او الحرمة او النجاسة او نحوها معارضاً باستصحاب عدم جعل الحلية او الطهارة، فبقى المعارض بين استصحاب بقاء المفعول وعدم الجعل

الزائد على حالها.

الوجه الثالث: اننا لو سلمنا ان الاحكام الترخيصية كالاحكام الالزامية مجعولة في الشريعة المقدسة ومسبوبة بالعدم، فعندئذ تكون اطراف المعارضة ثلاثة فاستصحاب عدم جعل الوجوب الزائد لشيء مثلاً يعارض استصحابين احدهما استصحاب عدم جعل الاباحة له والاخر استصحاب بقاء المجعول فيسقط الجميع بالمعارضة، هذا.

ولنا تعليقان:

احدهما : على اصل الاشكال في المسألة.

وثانيهما : على الاجوبة عن هذا الاشكال.

اما التعليق على الاول، فلأن افتراض هذا الاشكال مبني على ان تكون اباحة الاشياء مجعولة في الشريعة المقدسة كالاحكام الشرعية للزومية.

وهذا الافتراض وان كان ممكناً ثبوتاً، الا انه لا يمكن اثباته بدليل، اذ ليس لدينا دليل يدل على ان الشارع جعل الاباحة للافعال بكافة انواعها في صدر الاسلام، وما ورد من الروايات فمفادها الاباحة الظاهرية لا الواقعية، لان عمدة هذه الروايات ما جاءت بهذا النص «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»

ولكن لا يمكن الاستدلال بها، اما اولاً، فلأنها ضعيفة سنداً من جهة الارسال، فلا يمكن الاعتماد عليها، وثانياً مع الاغماض عن سندها وتسليم انها رواية معتبرة، فلا دلالة لها على الاباحة الواقعية، لأن ارادة الاباحة الواقعية منها منوط بان يراد من الورود الصدور واقعا ومن المطلق الاباحة الواقعية وهذا لا يمكن، لاستلزامه جعل احد الضدين غاية للضد الاخر وهو لغو، لان معنى الحديث حينئذ كل شيء مباح واقعا حتى يكون حراما، وهذا كما ترى.

فإذاً لا يمكن ان يكون المراد من الورود الصدور، بل المراد منه الوصول، فاذا كان المراد منه الوصول، فلا محالة يكون المراد من الاطلاق الاباحة الظاهرية، لانها مغياة بالعلم بالحرمة ووصولها دون الاباحة الواقعية، وقد تقدم الكلام حول هذا الحديث موسعا في مبحث البراءة.

واما الاباحة الظاهرية، فلاشبهة في انها مجعولة في الشريعة المقدسة، ولا كلام فيها.

فالنتيجة: انه لادليل على ان اباحة الاشياء الواقعية مجعولة في الشريعة المقدسة كسائر الاحكام الشرعية من الاحكام الوضعية والاحكام التكليفية. هذا اضافة الى ان المرتكز في الازهان هو ان الاشياء بكل انواعها حلال واقعا وذاتا، ولا تحتاج حليتها الى اي مؤنة خارجية.

والنكتة في ذلك، ان الانسان بقطع النظر عن الشرع والشريعة مطلق العنان، فلا رادع له ولا مانع الا الاخلال بالنظام العام العقلاني، والشريعة السماوية انما جاءت لتحديد مواقف الانسان وسلوكياته في الخارج الفردي والاجتماعي وجعل الحدود لها عقلايا لكي تمتاز سلوكيات الانسان وحرياته عن حريات الحيوان وسلوكياته، على اساس ان الانسان من جهة نعمة العقل يمتاز عن الحيوان، ويدرك به الحسن والقبح والضار والنافع، ولهذا لا بد ان تكون حرите واطلاق عنانه في حدود معقولة وغير خارجة عن حدود الانسانية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان جعل الاباحة للاشياء كافة في صدر الاسلام بحاجة الى مبرر ولا يمكن ان يكون جزافا، وحيث ان كان مبرره جعل الحرية للانسان واطلاق عنانه، فهي ثابتة ذاتا وطبعاً، ولا يحتاج ثبوتها الى مؤنة زائدة، لان التقييد بحاجة الى مؤنة، واما الاطلاق فهو لا يحتاج الى اي مؤنة.

وان كان مبرره التاكيد على ماهو ثابت من الاطلاق والحرية فهو لغو، لان وجوده كالعدم، ومثله لا يمكن صدوره من المولى الحكيم، هذا مضافا الى انه لادليل على ذلك في مقام الاثبات.

والخلاصة: ان الانسان في صدر الاسلام كان حرا ومطلق العنان يفعل مايشاء ويترك مايشاء، ولا يكون مكلفاً بشيء ما عدا كلمة التوحيد، والشارع جاء بتشريعات الزامية لتحديد حريات الانسان واطلاق عنانه بالتدرج حسب ما يراه من المصالح، باعتبار ان الغرض من ارسال الرسل وانزال الكتب انما هو لتحديد سلوكيات الانسان في الخارج وجريانه واطلاق عنانه وجعل الحدود لها، فان الانسان حر، ولكن لحيته حدود.

واما التعليق الثاني، فهو موجه الى اجوبة السيد الاستاذ عليه السلام.

اما الجواب الاول، فلأنّ التعارض وان لم يكن بين استصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة مثلاً، واستصحاب عدم جعل الاباحة، لعدم التنافي بين مدلوليهما لا بنحو التناقض ولا التضاد، ولا يلزم من جريانها معا مخالفة قطعية عملية، الا انه لا يمكن جريانها معا من جهة اخرى، وهي ان الاستصحاب على مسلك السيد الاستاذ عليه السلام (١) اشارة، لان المجعول فيه الطريقة والعلم التعبدية، ولهذا يقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي.

وعلى هذا فاثّر كل من الاستصحابين جواز الافتاء بالواقع، لان الاثر المترتب على استصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة، وهي - حرمة وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال في المثال - جواز الافتاء بعدم حرمة وطئها في هذه الفترة، والاثر

المرتّب على استصحاب عدم جعل الحلية له في هذه الفترة جواز الافتاء بعدم حلية وطئها فيها مع انا نعلم اجمالا بحرمة احد الإفتاءين من جهة انه مخالف للواقع وكذب.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان مفاد دليل الاستصحاب الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، فلا مانع من جريان كلا الاستصحابين معا، والافتاء على طبقهما كذلك، لانه افتاء بالحكم الظاهري، ولا مانع منه طالما لا يستلزم المخالفة القطعية العملية من جهة، والكذب ومخالفة الواقع من جهة اخرى، باعتبار انه لا يخبر عن الواقع، حتى يكون اخباره عن احدهما في الواقع كذبا.

والخلاصة، ان الاستصحاب بناء على كونه امانة كان كاشفا عن الواقع تعبدا كسائر الامارات، وعلى هذا، فلا يجوز الافتاء بثبوت كلا المستصحين، للعلم الاجمالي بحرمة احد الافتاءين من جهة انه مخالف للواقع.

واما اذا كان الاستصحاب اصلا عمليا ومفاده الحكم الظاهري، وهو الجري عملا على طبق الحالة السابقة بدون ان يكون ناظرا الى الواقع، فعندئذ لا مانع من الافتاء على طبق كلا الاستصحابين، لانه افتاء بالحكم الظاهري لا بالواقع، حتى يكون احدهما مخالفا له فلا يجوز الافتاء به.

هذا وان كان مقتضى مسلكه عليه السلام في باب الاستصحاب، حيث انه عليه السلام يرى انه امانة على الواقع وهو الحالة السابقة، فيثبت الواقع تعبدا كسائر الامارات، الا انه لا يلتزم بذلك في مرحلة التطبيق والعمل، وانما هو يلتزم به نظريا، ولهذا قال ان طريقتيه انما هي من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة ظاهرا في ظرف الشك لامطلقا، يعني انه ليس طريقا اليها ومثبتا لها تعبدا، فإذا لا مانع من الافتاء

على طبق كلا الاستصحابين، لانه افتاء بالحكم الظاهري لا بالواقع، لكي تكون احد الفتوايين مخالفة للواقع.

وغير خفي ان الالتزام بان الاستصحاب امارة، وان المجعول فيه الطريقة والعلم التعبدية ويقوم مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة لا ينسجم مع الالتزام بان مفاده الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك فيها ظاهرا، فان معنى ذلك ان الاستصحاب ليس امارة على الحالة السابقة وعلمها بها تعبدا، اذ مفاده لو كان الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك ظاهرا، فلا يمكن ان يكون علما تعبديا بها وطريقا اليها، ضرورة انه لا معنى لجعل الاستصحاب طريقا الى الحالة السابقة، وعلمها تعبديا بها للشك فيها بما هو شك، فان مثل هذا الجعل لغو ومجرد لقلقة اللسان، لان جعل الطريقة والكاشفية انما يتصور للشيء الذي يكون في نفسه امارة، والاستصحاب لو كان مفاده الحكم الظاهري في ظرف الشك، فلا يصلح ان يكون امارة .

فالنتيجة: ان الجمع بين كون المجعول في باب الاستصحاب الطريقة والعلم التعبدية، وكون مفاده الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك فيها ظاهرا جمع بين امرين متهافتين.

ودعوى: ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقة لا مطلقا، بل من حيث الجري العملي على وفق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها ظاهرا.

مدفوعة: بان جعل الطريقة له بداعي العمل بها في حال الشك ظاهرا لغو، فان العمل المذكور لا يحتاج الى هذا الجعل، ولا يتوقف عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد ذكر السيد الاستاذ عليه السلام (١) ان العلم الاجمالي بمخالفة الفتوى للواقع دون ان تؤدي الى لزوم المخالفة القطعية العملية لا اثر له، لان العلم الاجمالي بمخالفة بعض الفتاوى للواقع لا يوجب سقوط الأدلة والاصول العملية عن اطرافه، والا لم يجز للفقيه الافتاء في تمام المسائل الفقهية من بداية الفقه الى نهايته، لان الفقيه بعد الفراغ عن عملية الاستنباط في جميع المسائل الفقهية وابوابها كافة يعلم اجمالاً بعدم مطابقة بعض هذه الفتاوى للواقع، وهذا لا من جهة انه قصر في عملية الاستنباط، بل هذا اما من جهة غفلته عن بعض ماله دخل في صحة الفتوى كما اذا غفل عن سند الرواية وتخيل انه صحيح، مع انه في الواقع ضعيف او غير ذلك، او غفل عن بعض شروط تكوين القواعد والنظريات العامة في الاصول، او في تطبيقها على عناصرها الخاصة، او من جهة العلم بعدم مطابقة بعض تلك القواعد والادلة للواقع.

فالنتيجة: ان الفقيه يعلم اجمالاً بعدم مطابقة بعض فتاويه للواقع، وحيث ان هذا العلم الاجمالي بالمخالفة لا يؤدي الى لزوم المخالفة القطعية العملية، فلا اثر له ولا يمنع عن الافتاء.

وفي المقام حيث ان العلم الاجمالي بمخالفة احد الافتاءين للواقع لا يؤدي الى المخالفة القطعية العملية فلا اثر له، ويكون وجوده كالعدم، ولا يمنع عن الافتاء بعدم حرمة الحصة المشكوكة، وعدم اباحتها معاً ظاهراً، هذا.

وللمناقشة فيما افاده عليه السلام مجال، لان منشأ هذا العلم الاجمالي احد امور:

الاول، خطأ الفقيه في عملية الاستنباط عن قصور كالغفلة ونحوها من دون

العلم بعدم مطابقة بعض الامارات التي اعتمد عليها في مقام الاستنباط للواقع.
 الثاني، العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض تلك الامارات للواقع بدون العلم
 بخطئه في عملية الاستنباط.
 الثالث، كلا الامرين معاً.

اما على الاول، فتارة يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الجامع بين
 الفتاوى بالاحكام الترخيصية والفتاوى بالاحكام الالزامية، واخرى يكون المعلوم
 بالاجمال الجامع بين خصوص الفتاوى بالاحكام الالزامية، وثالثة يكون المعلوم
 بالاجمال الجامع بين خصوص الفتاوى بالاحكام الترخيصية، فهناك ثلاثة فروض
 للعلم الاجمالي، وقبل بيان هذه الفروض وحال العلم الاجمالي فيها نقول ان اطراف
 هذا العلم الاجمالي في المقام غير محصورة، والعلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة
 لا يكون منجزاً، وقد تقدم ان عدم تنجيز العلم الاجمالي فيها انما هو من جهة ان
 احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه ضعيف بنحو يكون
 المكلف مطمئناً بعدم الانطباق، وهذا الاطمئنان حجة ومانع عن تنجيز العلم
 الاجمالي وموجب للترخيص في العمل بالفتاوى كافة، كما انه موجب للترخيص في
 الافتاء، لان الحرام انما هو حرمة الافتاء بغير العلم أي بغير الحجة، بقاعدة ان ادخال
 ما لم يعلم انه من الدين في الدين حرام، والمقام ليس من مصاديق هذه القاعدة، هذا
 اضافة الى ان الفتاوى في ابواب الفقه كافة من العبادات والمعاملات ليست محل
 ابتلاء الفقيه جزماً، فإذا لا يكون العلم الاجمالي منجزاً ولا يمنع عن الافتاء ولا عن
 العلم بها.

واما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان العلم الاجمالي في الشبهة غير

المحصورة منجز، كما بنى عليه السيد الاستاذ عليه السلام^(١)، فمع هذا لا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا في تمام هذه الفروض الثلاثة.

اما في الفرض الاول: فلأن العلم الاجمالي لا يكون مؤثرا الا اذا كان متعلقه التكليف الالزامي على كل تقدير، واما اذا لم يكن كذلك بأن يكون المعلوم بالاجمال الجامع بين الحكم الالزامي والحكم الترخيصي، فلا يكون منجزا، او لا يمنع من العمل بالفتاوى لا في الاحكام الالزامية ولا في الاحكام الترخيصية، لانه لا يلزم من العمل بها مخالفة قطعية عملية، فاذا عمل المكلف بالاحكام الترخيصية واتى بمتعلقاتها او تركها، فلا يحصل له القطع بالمخالفة، اي بارتكاب حرام او ترك واجب، لفرض ان العلم الاجمالي انما هو بعدم مطابقة بعض الفتاوى الجامعة بين الفتاوى في الاحكام الالزامية والفتاوى في الاحكام الترخيصية، لا في خصوص الفتاوى في الاحكام الترخيصية ولا يمنع من الافتاء بها ايضا، لانه لا يوجب الترخيص في المخالفة القطعية العملية، واما من حيث الاستناد، فلانه مستند الى الحجة والعلم وخارج عن موضوع حرمة الاستناد الى غير العلم والحجة، فإذا لا يكون هذا الافتاء تشريعا ومحرمًا.

هذا اضافة الى ان فتاوى الفقهاء جميعا احكام ظاهرية وموضوعها الشك في الواقع والجهل به، والعلم الاجمالي بعدم مطابقة بعضها للواقع لا اثر له، لانه لا يمنع لا عن العمل بها كما مر، ولا عن الافتاء، لان الافتاء بها مستند الى الحجة والعلم وخارج موضوعا عن الاستناد الى غير العلم والحجة.

وان شئت قلت: ان فتوى الفقيه انما هي بالحكم الظاهري لا بالواقع، وهو قد

يكون مطابقاً للواقع وقد يكون مخالفاً له، فمخالفته للواقع واقعا لا يمنع عن الافتاء به ظاهراً.

واما في الفرض الثاني، فايضا لا اثر للعلم الاجمالي لا بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، ولا بالنسبة الى حرمة الافتاء.

اما الاول، فلان العمل باطرافه وهى الفتاوى التى تكون مؤدياتها احكاماً الزامية من الوجوبات والتحريمات لا يوجب المخالفة القطعية العملية، لأن مثل هذه المخالفة لا يتصور في هذا الفرض، والمتصور فيه انها هو المخالفة القطعية الالتزامية.

واما الثاني، وهو حرمة الافتاء، فهو غير لازم، لان حرمة انما هي من جهة استنادها الى الله تعالى بغير علم وحجة، والمفروض ان هذه الفتاوى الالتزامية مستندة الى الحجة، والمفروض انها احكام ظاهرية لا واقعية حتى تتصف بالكذب، فإذا لا اثر لهذا العلم الاجمالي لا بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية ولا بالنسبة الى حرمة الافتاء.

واما في الفرض الثالث، وهو العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الفتاوى في الاحكام الترخيضية فهو منجز، اذ يلزم من العمل بهذه الفتاوى جميعاً مخالفة قطعية عملية كترك واجب او فعل حرام، لان الفقيه كان يعلم بانه افى بترخيص ترك بعض الواجبات او فعل بعض المحرمات، ومثل هذا العلم الاجمالي يكون منجزاً ومانعاً عن العمل بجميع الفتاوى الترخيضية، لانه يستلزم المخالفة القطعية العملية، فإذا تسقط الاصول المؤمنة عن جميع اطرافه من جهة المعارضة، وعن بعضها المعين دون الاخر من جهة ترجيح من غير مرجح، وحينئذ فيجب الاحتياط، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذا العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الفتاوى

الترخيصية للواقع، هل هو مانع عن الافتاء ايضا او لا؟.

والجواب: انه لا يكون مانعا عن الافتاء بناء على مسلك السيد الاستاذ عليه السلام (١)

في تنجيز العلم الاجمالي، فانه عليه السلام قد بنى في مبحث العلم الاجمالي فيما اذا علم اجمالا بنجاسة احد الاناءين، ولاقى اناء ثالث احدهما على ان الملاقي ان كان زمان ملاقاته مقارنا للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما، كان الملاقي من احد اطراف العلم الاجمالي، فيجب الاجتناب عن الجميع.

واما اذا كان زمان ملاقاته متأخرا عن زمان العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، كان الملاقي خارجا عن اطراف العلم الاجمالي، لان العلم الاجمالي كان ينجز طرفيه هما الإناءان في المثال من زمان حدوثه، والاصل المؤمن وهو اصالة الطهارة في كل منهما قد سقط بالمعارضة، وحيث ان ملاقة الملاقي كانت متاخرة عن هذا الزمان، فيبقى الاصل المؤمن فيه بلا معارض.

وعلى هذا المسلك يجوز الافتاء بالحكم الترخيصي بعد حدوث العلم الاجمالي ببطلان بعض الفتاوى الترخيصية، لانه متأخر عن زمان حدوث هذا العلم الاجمالي، ولهذا لا يكون الاصل المؤمن فيه معارضا مع الاصول المومنة في اطرافه من زمان حدوثه، لانها قد سقطت بالمعارضة في هذا الزمان، وحيث ان هذا الافتاء كان متاخراً عنه، فيبقى الاصل المؤمن فيه بلا معارض، هذا.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان الملاقي لأحد طرفي العلم الاجمالي داخل في اطرافه، بلافرق بين ان يكون زمان الملاقات مقارنا لزمان حدوث العلم الاجمالي او متاخراً عنه، فانه على كلا التقديرين، فالأصل المؤمن فيه يسقط بالمعارضة مع

الاصل المؤمن في سائر اطرافه على تفصيل ذكرناه في محله.

وما نحن فيه كذلك، فان زمان الافتاء وان كان متاخرا عن زمان حدوث العلم الاجمالي ببطلان بعض الفتاوى المذكورة، الا انه مع ذلك داخل في اطراف هذا العلم الاجمالي، فيسقط دليل حجية الفتوى بالنسبة الى هذه الفتوى ايضا من جهة ان شموله لها معارض لشموله لسائر الفتاوى بقاءً، لان هذه المعارضة باقية طالما يكون العلم الاجمالي باقيا، وان دليل حجية الفتوى لا يشمل اطراف العلم الاجمالي من الاول، بلافرق بين ان تكون اطرافه طولية او عرضية، باعتبار ان حجية الفتوى من باب انها قول اهل الخبرة، والدليل على حجية قول اهل الخبرة انها هو السيرة العقلائية الموافقة للارتكاز الثابت في اعماق النفوس، وشمولها لاطراف العلم الاجمالي غير محرز، فإذا لا طريق لنا الى ثبوت السيرة في المقام، بل الطريق الى عدم الثبوت موجود، وهو الارتكاز العرفي.

الى هنا قد تبين ان الشبهة في المقام اذا كانت غير محصورة، او كان بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء، فالعلم الاجمالي لا يكون منجزا، واما اذا فرض ان الشبهة محصورة وجميع اطرافها داخلية في محل الابتلاء، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزاً.

وعلى هذا فدليل حجية الافتاء لا يشمل هذه الفتاوى في المقام، اما من جهة المعارضة الداخلية بين افراده، او انه لا يشمل اطرافه من الاول، وعليه فلا تكون هذه الفتاوى حجة، فيجب الاحتياط في مواردھا.

و اما على الثاني، وهو العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الامارات المعتبرة او الاصول العملية التي اعتمد الفقيه عليها في مقام عملية الاستنباط للواقع بدون العلم بخطائه، فهو يتصور على صور:

الصورة الاولى: ان المعلوم بالاجمال الجامع بين الامارات والاصول العملية
الالزامية والامارات والاصول العملية الترخيصية.

الصورة الثانية: ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات المتكفلة
للاحكام اللزومية.

الصورة الثالثة: ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الاصول العملية
المتكفلة للاحكام اللزومية.

الصورة الرابعة: ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات
الترخيصية.

الصورة الخامسة: ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الاصول
الترخيصية.

واما الكلام في الصورة الاولى، فلا يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً، لان من
شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون متعلقه قابلاً للتنجز على كل تقدير، اي سواء
أكان في هذا الطرف أم ذاك، وفي المقام اذا كان المعلوم بالاجمال في الامارات او
الاصول العملية اللزومية فلا اثر له، لان عدم مطابقتها للواقع يؤدي الى ارتكاب
المباح او تركه، ولا محذور فيه، واما اذا كان في الامارات أو الاصول العملية
الترخيصية وان كان له اثر، باعتبار ان عدم مطابقتها للواقع يؤدي الى ترك واجب
او فعل حرام، الا انه لا علم به، ولهذا لا يكون مثل هذا العلم الاجمالي منجزاً.

هذا بقطع النظر عن كون الشبهة في المقام غير محصورة او خروج بعض اطرافه
عن محل الابتلاء عادة بحيث لا يمكن توجيه التكليف اليه عرفاً.

واما الافتاء بالحكم اللزومي او الترخيصي فلا مانع منه، لان المانع من الفتوى

احد امرين:

الاول: انها تؤدي الى لزوم المخالفة القطعية العملية.

الثاني: ان تكون بلا حجة ودليل، لان اسناد الحكم الى الله تعالى بدون حجة وعلم تشريع محرم وان كانت مطابقة للواقع، وكلا الامرين في المقام مفقود.
اما الامر الاول، فلان هذا الافتاء لا يستلزم المخالفة القطعية العملية لاتفصيلا ولا اجمالا، فإذا لا مانع منه من هذه الناحية.

واما الامر الثاني، فلان المفروض ان هذه الفتوى تكون عن حجة وعلم، لان الفقيه قام بعملية الاستنباط بتطبيق الكبرى على الصغرى طبقا لشروطها، ثم افتي بها استنبطه من الحكم الشرعي اللزومي او الترخيصي.
فالنتيجة: أنه لا اثر للعلم الاجمالي في هذه الصورة.

واما الكلام في الصورة الثانية، وهي ما اذا كان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات اللزومية فلا اثر للعلم الاجمالي فيها، اذ لا يلزم من العمل بهذه الفتاوى المستندة الى هذه الامارات المخالفة القطعية العملية، وانما يلزم الالتزام بترك مباح او فعل مباح، وهذا لا محذور فيه، لانه لازم في جميع موارد الاحتياط سواء أكان في الشبهات الوجوبية ام التحريمية.

وبكلمة: ان هذا العلم الاجمالي في المقام لا يكون منجزا، لان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال حكما لزوميا، كالوجوب او الحرمة او نحوهما.

واما اذا كان المعلوم بالاجمال حكما ترخيصيا فلا اثر له ولا يكون منجزا، وفي المقام كذلك، لان المعلوم بالاجمال هو عدم مطابقة بعض هذه الامارات اللزومية للواقع، وهذا معناه ان المكلف كان يعلم اجمالا بعدم الوجوب او الحرمة للشيء في موارد هذه الامارات التي يكون بعضها غير مطابق للواقع، فإذا يكون المعلوم

بالاجمال في الحقيقة عدم الوجوب او عدم الحرمة، ومن الواضح ان مثل هذا العلم الاجمالي يكون وجوده كعدمه، فلا اثر له.

وعلى هذا فيجب على الفقيه العمل على طبق هذه الامارات، غاية الامر يلزم من العمل على طبقها الزام المكلف بترك مباح او فعل مباح في بعض مواردھا ولا محذور فيه، فانه لازم الاحتياط في كل مورد، حيث انه ان كان في الشبهات الوجوبية، لزم ضم فعل مباح الى فعل واجب، وان كان في الشبهات التحريمية، لزم ضم ترك مباح الى ترك حرام، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذا العلم الاجمالي وان لم يكن له اثر بالنسبة الى المعلوم بالاجمال، الا ان له اثرا اخر، وهو انه يشكل دلالة التزامية للامارات المذكورة، على اساس ان مثبتات الامارات تكون حجة، كما اذا فرضنا العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين وطهارة الاناء الاخر، وفي مثل ذلك اذا قامت بينة على طهارة احدهما وهو الاناء الابيض، وقامت امارة اخرى على طهارة الاناء الاخر وهو الاناء الاسود في الطرف الاخر، فتقع المعارضة بين البيتين، وذلك لان العلم الاجمالي الثاني وهو العلم الاجمالي بطهارة احدهما، وان كان غير منجز للمعلوم بالاجمال فيه، باعتبار انه حكم ترخيصي لا يقبل التنجز، الا انه يشكل الدلالة الالتزامية لكل من البيتين، فان البينة الاولى تدل على طهارة الاناء الابيض بالمطابقة وعلى نفي طهارة الاناء الاسود بالالتزام، والبينة الثانية تدل على طهارة الاناء الاسود بالمطابقة وعلى نفي طهارة الاناء الابيض بالالتزام.

فإذا تقع المعارضة بين الدلالة المطابقة لكل من البيتين مع الدلالة الالتزامية للآخرى، فتسقطان معا من جهة المعارضة، فيكون العلم الاجمالي بنجاسة احدهما منجزا دون العلم الاجمالي بطهارة احدهما، فيجب الاجتناب عن كلا الاناءين معا.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، غاية الامر ان المدلول الالتزامي قد يكون متعينا وقد يكون مردداً بين امور غير محصورة او محصورة.

فاذا فرضنا ان الامارات التي اعتمد الفقيه عليها في مقام عملية استنباط الحكم الشرعي اللزومي في المسائل الفقهية وابوابها كافة التي لا تتجاوز مثلاً عن الف اماره، والعلم الاجمالي بكذب بعضها للواقع لا يتجاوز عن نسبة خمسة في المائة بنسبة تقريبية، وعلى هذا فكل واحدة من هذه الامارات تدل بمقتضى دليل حجيتها بالمطابقة على ان مضمونها مطابق للواقع، وبالاتزام على ان الامارة الكاذبة غيرها المرددة بين سائر الامارات.

فاذاً تقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل منها والمدلول الالتزامي للآخرى، فتسقط ادلة اعتبارها من جهة التعارض بين افرادها، هذا.

ولكن الكلام في حجية هذه الدلالة الالتزامية بالسيرة العقلائية، لان ثبوت السيرة العقلائية على العمل بها في مثل المقام الذي تكون اطراف الشبهة غير محصورة او محصورة، ولكن بعض هذه الاطراف خارج عن محل الابتلاء، محل اشكال، بل منع.

وبكلمة: ان عمدة الدليل على حجية الدلالة الالتزامية السيرة العقلائية، وجريان هذه السيرة على العمل بهذه الامارات التي تدل على الاحكام الالتزامية في ابواب الفقه معلوم ولا شبهة فيه.

واما جريانها على العمل بدلالاتها الالتزامية الاجمالية المرددة بين أطراف غير محصورة او محصورة مع خروج بعضها عن محل الابتلاء غير معلوم، بل معلوم العدم، هذا نظير جريان السيرة على حجية الاطمئنان، فان جريانها على حجية الاطمئنان الاجمالي غير معلوم، بل معلوم العدم.

ومن هنا لا يبعد عدم جريان السيرة على حجية هذه الدلالة الالتزامية وان كانت بين اطراف محصورة مع عدم خروج بعضها عن محل الابتلاء ايضا.
وان شئت فقل: ان السيرة في المقام انما تدل على حجية هذه الامارات بمداليلها المطابقة، ولاتدل على حجيتها بمداليلها الالتزامية المرددة بين اطراف كثيرة، فإذا لا يقاس المقام بمسألة العلم الاجمالي بنجاسة احد الإناءين وطهارة الآخر كما تقدم.

فإذا لا مانع من العمل بالفتاوى المستندة الى الامارات المذكورة، كما انه لا مانع من الافتاء على طبقها، لانه ليس افتاءً بغير علم وحجة حتى يكون تشريعاً ومحرمًا.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان دليل الحجية قد سقط من جهة المعارضة الداخلية، ولكن مع هذا لا بد من العمل بها بمقتضى العلم الاجمالي بصدور جملة كبيرة منها في الواقع، ومقتضى هذا العلم الاجمالي وجوب العمل بها، لانه منجز للمعلوم بالإجمال الذي هو حكم الزامي.

وعلى ضوء هذا التنازل، فلا يمكن للفقيه الافتاء بمضامين هذه الامارات، بل وظيفته الاحتياط الوجوبي في موارد هذه الامارات، على اساس العلم الاجمالي بصدور جملة كبيرة منها.

واما الكلام في الصورة الثالثة، وهي العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الاصول العملية للواقع، وهي الاصول العملية للزومية.

فقد ظهر حاله مما تقدم في الجملة، توضيح ذلك:

أما أولاً، فلأن الشبهة من اول الفقه الى آخره شبهة غير محصورة ولا يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً ومانعاً عن جريانها.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشبهة محصورة، او ان العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة ايضا منجز، كما بنى عليه السيد الاستاذ عليه السلام، فمع هذا لا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا، لان من شروط تنجيزه ان يكون متعلقه حكما الزاميا، واما اذا كان حكما ترخيصيا، فلا اثر له، لانه غير قابل للتنجز حتى يلزم من ترك اطرافه مخالفة قطعية عملية.

نعم يلزم المخالفة القطعية العملية من ترك العمل بالاصول العملية المذكورة للعلم الاجمالي بمطابقة جملة منها للواقع، هذا اضافة الى ان هذا العلم الاجمالي لا يمنع من شمول ادلة الحجية لها.

فالنتيجة: انه لا اثر للعلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الاصول العملية للواقع، فيكون وجوده كالعدم، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذا العلم الاجمالي وان كان يشكل الدلالة الالتزامية لهذه الاصول العملية، فان صدق كل منها في الواقع يستلزم كذب الآخر بنحو الاجمال في الواقع، الا ان هذه الدلالة الالتزامية لا تمنع عن شمول ادلة الحجية لها، لانها لا ترفع موضوع هذه الادلة، وهو الشك في الحكم الواقعي، فان هذا الشك موجود سواء أكانت هناك دلالة التزامية في الواقع ام لا، فلا يقاس الاصول العملية من هذه الناحية بالامارات، فإذا لا اثر لهذه الدلالة الالتزامية.

وبكلمة: ان موضوع هذه الادلة الشك في الحكم الواقعي، وهو موجود وجدانا في جميع اطرافه والعلم الاجمالي المذكور لا يرفع موضوعها، هذا من جانب.

و من جانب آخر، ان مدلول الاصول العملية المذكورة حكم ظاهري لزومي ولا نشك فيه، ولا علم اجمالي بعدم مطابقة مدلول بعضها للواقع، اذ ليس له واقع موضوعي حتى يقال انه مطابق له او غير مطابق له، فانه مجعول للموضوع المشكوك

حكمه، وهذا امر وجداني ولا واقع له الا في عالم الوجدان.

فالتيجة: انه لا أثر للعلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الاصول العملية
اللزومية للواقع، فان وجوده كعدمه، ولا يمنع عن العمل بها، ولا يشكل الدلالة
الالتزامية بالنسبة الى مداليلها، لان مداليلها احكام ظاهرية، وهي ثابتة بثبوت
موضوعها، وهو الشك في الواقع والجهل به، سواء أكانت مطابقة للواقع ام لا، لان
مداليلها ليست اثبات الواقع حتى تتصف بالمطابقة للواقع وعدم المطابقة له، ضرورة
انها ثابتة في ظرف الجهل بالواقع والشك فيه ولا واقع موضوعي لها غير ثبوتها في
هذا الظرف، وهو امر وجداني.

ومن هنا لا ينفك هذا العلم الاجمالي عن هذه الاصول العملية ولا سيما عن
اصالة الاحتياط.

واما الصورة الرابعة، وهي العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الامارات
الترخيصية للواقع.

فقد ظهر مما تقدم ان هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزا، اما من جهة ان
الشبهة غير محصورة، او من جهة خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء، فإذا لا مانع
من العمل بالفتاوى المستندة الى هذه الامارات، وكذلك الافتاء على طبقها، لان
المانع عنه هو تنجيز العلم الاجمالي، وهو غير منجز.

واما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا العلم الاجمالي منجز في هذه
الصورة، اما من جهة ان الشبهة محصورة او انه منجز حتى في الشبهة غير المحصورة
كما بنى عليه السيد الاستاذ عليه السلام (١)، فلا يجوز للفقهاء العمل بالفتاوى المستندة اليها،

وهي الفتاوى الترخيصية، لان العمل بها يستلزم المخالفة القطعية العملية، والتبعض لا يمكن، فإذا المرجع في المسألة قاعدة الاشتغال وعدم امكان العمل بهذه الامارات، ولا يمكن ان تكون تلك الامارات مشمولة للسيرة العقلائية، لانها لاتشمل اطراف العلم الاجمالي.

واما من جهة عدم احراز ثبوتها في موارد العلم الاجمالي، لان القدر المتيقن منها هو ثبوتها في غير موارد او من جهة سقوطها عن اطرافه بالمعارضة، ثم ان هذا العلم الاجمالي هل يشكل الدلالة الالتزامية أو لا ؟.

والجواب: انه لايشكل هذه الدلالة.

اما اولاً، فلان الشبهة غير محصورة فلا اثر للعلم الاجمالي فيها.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشبهة محصورة او ان العلم الاجمالي منجز حتى في الشبهة غير المحصورة، فانه وان كان في نفسه يشكل الدلالة الالتزامية المجملة المرددة بين اطراف متعددة كثيرة، الا انه لادليل على حجية هذه الدلالة الالتزامية، لعدم ثبوت السيرة العقلائية عليها كما تقدم، والدليل الاخر غير موجود. هذا اضافة الى ما مر من ان العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الامارات للواقع مانع عن شمول ادلة الحجية لها، ومقتضى هذا العلم الاجمالي وجوب الاحتياط في موارد، فإذا ليست لها دلالة مطابقة حتى تكون لها دلالة التزامية، لفرض انها من جهة هذا العلم الاجمالي ليست حجة في مدلولها المطابقي حتى تكون حجة في مدلولها الالتزامي.

واما الكلام في الصورة الخامسة، وهي ما اذا علم اجمالاً بعدم مطابقة بعض الاصول العملية الترخيصية للواقع.

فقد ظهر حالها مما تقدم من ان الشبهة في المقام غير محصورة، او ان بعض

اطرافها خارج عن محل الابتلاء، ولهذا لا أثر للعلم الاجمالي فيها، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الشبهة محصورة وجميع اطرافها داخلية في محل الابتلاء، او ان العلم الاجمالي منجز للشبهة غير المحصورة ايضا، كان لهذا العلم الاجمالي اثر وهو تنجيذه لمتعلقه، على اساس انه حكم الزامي.

وعلى هذا فلا يمكن العمل بهذه الاصول العملية الترخيضية، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية.

وان شئت فقل: ان التمسك بالاصول المؤمنة المرخصة في جميع أطراف هذا العلم الاجمالي لا يمكن، لانه يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية العملية، فإذا تسقط هذه الاصول العملية المرخصة من جهة التعارض بين افرادها.

وعلى هذا فلا فرق بين هذه الصورة والصورة المتقدمة، فان العلم الاجمالي في كلتا صورتين منجز على تقدير تسليم ان الشبهة محصورة وتام اطرافها داخلية في محل الابتلاء، وكذلك لو قلنا بانه منجز مطلقا.

وحينئذ فالمرجع في هذا الفرض قاعدة الاشتغال فيها معاً.

واما الكلام في الفرض الثالث: وهو ما اذا علم الفقيه بخطئه في عملية الاستنباط في بعض المسائل الفقهية، وعدم مطابقة بعض الامارات للواقع معاً، فيظهر حاله مما ذكرناه من الفروض والصور في الفرض الاول والثاني.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الفقيه اذا علم اجمالاً بعدم مطابقة بعض فتاويه للواقع سواء أكان منشؤه العلم الاجمالي بانه اخطأ في تكوين بعض القواعد العامة او في تطبيقها على عناصرها الخاصة من دون العلم بكذب بعض الامارات او الاصول العملية للواقع، ام كان منشؤه العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الامارات او الاصول العملية للواقع من دون العلم بخطئه في التكوين او

التطبيق او مع العلم به ايضا، فلا اثر لهذا العلم الاجمالي بناء على ما هو الصحيح من ان العلم الاجمالي لا يكون منجزا في الشبهات غير المحصورة، وكذلك في الشبهات التي يكون بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء.

اما التعليق على الجواب الثاني: وهو ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من الجواب عن اشكال المعارضة بين استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل الاباحة، بأن عدم جعل الاباحة منقوض بجعلها في اول الشريعة. فهو مايلي:

أولاً، ما تقدم الاشارة اليه من ان اباحة الاشياء ثابتة قبل الشرع والشريعة، وهي باقية لها طالما لم يشرع من قبل الشرع حكم الزامي لها من الوجوب او الحرمة او نحوها، لان اباحة الاشياء قبل الشرع تمثل اطلاق عنان الانسان وحرية المطلقة بلا جعل حدود وقيود له من قبل الله تعالى، حيث انه كان قبل الشرع مطلق العنان يفعل مايشاء ويترك ما يشاء.

والشريعة قد جاءت لتحديد هذا الاطلاق وجعل حدود له، لان الانسان حر في الحدود المسموح بها شرعا لا مطلقا.

ومن الواضح ان هذا الاطلاق ليس مجعولا، بل هو ثابت طبعاً، ولا يحتاج الى جعل، والهدف الاساسي من ظهور الشرعية هو تحديد سلوكيات الانسان تدريجاً حسب المصالح العامة، لكي يصبح المجتمع الانساني متطوراً متوازناً معتدلاً آمناً سالماً من الانحرافات السلوكية بكافة اشكالها.

وعلى هذا فاذا شك في ثبوت حرمة وطئ الحائض في الفترة بين انقطاع الدم والاغتسال، فبطبيعة الحال يشك في بقاء الاباحة الاصلية في هذه الفترة، ولا مانع من استصحاب بقائها في نفسه، ولكنه محكوم باستصحاب بقاء الحرمة السابقة فيها،

باعتبار ان ثبوت الاباحة الاصلية للاشياء مغياة بعدم ثبوت الحكم الشرعي لها، لانها مباحة طالما لم يجعل لها حكم شرعي، والا فتنتفي الاباحة بانتفاء موضوعها، فإذا استصحاب بقاء المجعول وارد على استصحاب بقاء الاباحة الاصلية، لانه منوط بعدم جريان استصحاب بقاء المجعول، فاذا جرى فلا اباحة ظاهرا.

والخلاصة، ان اباحة الاشياء مقيدة بعدم جعل الحكم الشرعي لها ولو ظاهرا، باعتبار ان الشارع جعل لها حدودا وقيودا اعم من الواقعية والظاهرية، فإذا بطبيعة الحال ترتفع اباحتها بجعل الوجوب لها او الحرمة ولو ظاهرا .

وثانيا: لو سلمنا انها مجعولة في الشريعة المقدسة ولو بنحو الامضاء، فحينئذ كما يشك في بقاء الاباحة في الفترة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، باعتبار انها قد ارتفعت بجعل الحرمة في حال خروج الدم كذلك يشك في جعل الاباحة الزائدة في هذه الفترة، فإذا استصحاب بقاء الاباحة في الفترة المذكورة، كما انه معارض باستصحاب بقاء الحرمة فيها، كذلك معارض باستصحاب عدم جعل الاباحة فيها، ولكن هذه المعارضة غير صحيحة، وذلك لان اباحة الاشياء سواء أكانت اصلية ام كانت جعلية، فهي مقيدة من قبل الشارع بعدم جعل الحكم الشرعي على خلافها وان كان ظاهريا.

فإذا استصحاب بقاء الحرمة في الفترة المذكورة وارد على استصحاب بقاء اباحة فيها، او فقل ان الاباحة وطى المرأة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال مغياة ومقيدة بعدم ثبوت حرمة وطئها في هذه الفترة، فاذا ثبت حرمة ولو بالاستصحاب، ارتفعت اباحتها بارتفاع موضوعها، هذا.

وقد ذكر السيد الاستاذ عليه السلام ^(١) ان استصحاب بقاء حرمة وطى المرأة في تلك الفترة حاكم على استصحاب بقاء الاباحة فيها، كما ان استصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة فيها حاكم على استصحاب عدم جعل الاباحة الزائدة فيها. وقد افاد في وجه ذلك ان جعل الاباحة للاشياء مغياة لعدم ورود الحرمة من قبل الشارع، ويدل على ذلك قوله عليه السلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» وقوله عليه السلام «اسكتوا عما سكت الله» وغيرهما.

فاذاً المستفاد من هذه الروايات ان ثبوت الاباحة للاشياء مغياة بعدم ثبوت الحكم الشرعي لها، ومن الواضح ان الاصل في طرف الغاية حاكم على الاصل في طرف المغيبي، باعتبار ان الاول اصل موضوعي والثاني اصل حكمي.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء الحرمة في الفترة المذكورة حاكم على استصحاب بقاء الاباحة، كما ان استصحاب عدم جعل الحرمة فيها حاكم على استصحاب عدم جعل الاباحة، لان الاول ينقح موضوع الاباحة، وهو عدم جعل الحرمة، ومع ثبوت موضوعها، فلا مجال لاستصحاب عدم جعلها.

ومن هنا قد بنى عليه السلام على اختصاص مسألة التعارض بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم جعل الزائد بالاحكام الالزامية، ولا تشمل الاحكام الترخيصية والاحكام العقلائية الممضاة شرعاً كالعقود والايقاعات.

واما عدم شمولها للاحكام الترخيصية، فلما عرفت من انها مغياة بعدم ورود الحكم الشرعي على خلافها، فاذا ورد الحكم الشرعي على خلافها ارتفعت الاحكام الترخيصية بارتفاع موضوعها.

واما الاحكام العقلائية، فانها مغياة بسكوت الشارع الكاشف عن الامضاء،
واما مع الردع، فتنتفي بانتفاء موضوعها.

والخلاصة، ان مسألة التعارض بين استصحاب بقاء المجعول في الشبهات
الحكمية واستصحاب عدم الجعل مختصة بالاحكام الشرعية الالزامية سواء أكانت
تكليفية ام كانت وضعية كالجزئية والشرطية والنجاسة ونحوها، هذا.

وغير خفي ان الاستدلال على هذا التخصيص بالروايات المذكورة غير تام.
اما الرواية الاولى، فهي ضعيفة سنداً من جهة انها رواية مرسلة، فلا يمكن
الاعتماد عليها، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامة سنداً الا انها ضعيفة دلالة،
لان المراد من الاطلاق في الرواية الاطلاق الظاهري لا الواقعي، اذ تقييد الحلية
الواقعية بعدم ورود الحرمة الواقعية وصدورها لغو، لانه من تقييد وجود احد
الضدين بعدم وجود الاخر، كتقييد وجود الحركة بعدم وجود السكون او بالعكس،
فانه لغو، باعتبار ان كل فرد يعلم ان الشيء متحرك ما دام لم يسكن وهو ساكن ما
دام لم يتحرك، وكذلك يعلم ان الشيء حلال ما لم يصدر من المولى النهي عنه، فإذا
لا محالة يكون المراد منه الاطلاق الظاهري، والمراد من الورود الوصول لا الصدور.
فالنتيجة: انه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على ان اباحة الاشياء المجعولة
لها في صدر الاسلام مغياة بعدم جعل الحرمة لها هذا، ويمكن المناقشة فيه، فان هذا
الاشكال انما يرد اذا كان مفاد الرواية التقييد المولوي، فانه لغو.

واما اذا قلنا، بان مفادها ارشاد الى ان الحلية المجعولة للاشياء في
صدرالاسلام امدها محدود الى زمان جعل الاحكام الشرعية الالزامية لها، فاذا
جعلت لها انتهت حليتها بانتهاء امدها، فلا يلزم محذور اللغوية، فالرواية تدل على
ان جعل الحلية للاشياء ليس بنحو الاطلاق، بل محدود الى امد معين، وحينئذ

فلاتصلح ان تعارض الاحكام الشرعية المجعولة على خلافها.

والخلاصة، ان مفاد الرواية ارشاد الى تعيين امد الحلية المجعولة للاشياء، ولكن لا يبعد ظهور الرواية في الحكم الظاهري على تفصيل تقدم في مبحث البراءة.

واما الرواية الثانية، وهي قوله «اسكتوا عما سكت الله عنه» فهي ايضا ضعيفة سنداً من جهة ارسالها، فلا يمكن الاعتماد عليها في مقام عملية الاستنباط، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم سندها انها ضعيفة دلالة، لانها لا تدل على ان اباحة الاشياء مغياة بالسكوت، بل الظاهر منها عرفا انه طالما لم يجعل الشارع تكليفا على الناس فوظيفتهم السكوت وعدم وجوب السؤال، فالرواية في مقام بيان وظيفة الناس، وان وظيفتهم السكوت لا السؤال، طالما يكون الشرع المقدس ساكتا.

والخلاصة، ان الرواية لا تدل على ان سكوت الله تعالى عن بيان الاحكام الشرعية ووظائف الناس غاية للاحكام الترخيصية المجعولة للاشياء في صدر الاسلام، وللاحكام العقلائية الامضائية، بل انها في مقام بيان وظيفة الناس، وان وظيفتهم السكوت وعدم السؤال عما سكت الله عنه.

هذا اضافة الى ان الاباحة لو كانت مجعولة للاشياء في صدر الاسلام، فلا محالة كان جعلها لها محدوداً في فترة زمنية خاصة، ولا يمكن ان يكون جعلها لها مطلقاً، ضرورة ان الدين الاسلامي قد جاء بتشريعات الزامية كالوجوبات والتحريمات ونحوهما بغرض تحديد سلوكيات الانسان في الخارج، وجعلها مقبولة متوازنة معقولة، وتقييد حرياتهم وإطلاق عنانهم بقيود عقلائية انسانية، فاذا جاء التشريع الاسلامي، ارتفعت الاباحة بارتفاع امدها.

والخلاصة، ان الاباحة سواء أكانت مجعولة في الشريعة المقدسة ام لا، فلا محالة تكون محدودة الى زمان جعل الوجوب او الحرمة من قبل الشارع، غاية الامر ان

كانت مجعولة في صدر الاسلام لسبب او اخر، فهي مجعولة الى امد معين وفترة زمنية خاصة، اي الى زمان جعل الاحكام الالزامية، فاذا جعل الشارع الوجوب لشيء او الحرمة، انتهت حليته بانتهاء امدها، وان لم تكن مجعولة بل هي ثابتة من الاول، فالشارع جعل لها حدوداً وقيوداً.

الى هنا قد تبين ان هذه الروايات لاتدل على ان اباحة الاشياء مجعولة، ومن ذلك يظهر ان ما ذكره بعض المحققين عليه السلام ^(١) من ان هذه الروايات لاتدل على ان صدور الحرمة وجعلها لشيء غاية لاباحته الواقعية الثابتة للاشياء، لانه من تقييد وجود احد الضدين بعدم وجود الضد الاخر وهو لغو، الا انه يمكن ان يقال بان الغاية لها هي نفس الزمان الذي تجعل فيه الحرمة او الوجوب، بتقريب ان اباحة بعض الاشياء الثابتة له في اول الشريعة الاسلامية الى فترة زمنية محددة، فاذا انتهت هذه الفترة الزمنية بمجيء الزمان الذي تجعل فيه الحرمة او الوجوب، ارتفعت الاباحة بوجود غايتها وهي زمان جعل الحرمة فيه، فإذا الغاية للاباحة نفس ذلك الزمن لا جعل الحرمة فيه غير تام، لان هذا التقييد اذا كان مولوياً فهو لغو ايضاً، اذ لافرق بين ان يكون القيد زمان جعل الوجوب او الحرمة او نفس جعل الوجوب او الحرمة.

والخلاصة، ان مفاد الرواية ان كان مولوياً، فلا فرق بين ان تكون الغاية نفس جعل الحكم من الوجوب او الحرمة او زمان جعله، فانه على كلا التقديرين لغو. واما اذا كان مفادها ارشادياً بان يكون ارشاداً الى ان الاباحة المجعولة للاشياء محدودة الى زمان معين وأمد خاص، وهو زمان جعل الاحكام الشرعية

على خلافها، فلا مانع منه ولا يكون لغوا، لانها في مقام بيان انها ليست مجعولة لها مطلقا حتى تقع المعارضة بينها وبين الاحكام المجعولة على خلافها.

وبكلمة: انه لا فرق بين جعل الحرمة الواقعية غاية للاباحة الواقعية، وبين جعل زمان ثبوت الحرمة غاية لها، فان كليهما امر واضح، فإذا ما ذكره عليه السلام من ان زمان جعل الحرمة غاية للاباحة لانفس الحرمة لا يدفع اشكال اللغوية اذا كان بنحو المولوية، واما اذا كان بنحو الارشادية، فلا فرق.

و من هنا لابد من حمل الرواية على الارشاد، وعلى اساس ان كل من يقول بجعل الاباحة للاشياء في صدر الاسلام لابد ان يقول بهذا التقييد ولا مناص عنه، ضرورة ان احتمال جعل الاباحة للاشياء مطلقا من قبل الشارع غير محتمل، لان الشريعة قد جاءت لتحديد دائرتها وتضييقها بجعل الحرمة او الوجوب لها، وهذا كاشف عن ان جعلها في صدر الاسلام لا محالة يكون مقيدا الى زمان تشريع الوجوب او الحرمة او نحوهما.

واما امضاء الاحكام العقلائية كالعقود والايقاعات الثابتة قبل الشرع والشريعة، فهو منوط بالسكوت وعدم الردع من قبل الشارع، فاذا ثبت الردع ولو بالاستصحاب، انتفى الامضاء بانتفاء موضوعه، ولهذا لا يتصور فيه التعارض.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان جميع المناقشات التي اوردت على هذه الفكرة، وهي فكرة عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من جهة المعارضة مع استصحاب عدم الجعل، خاطئة ولا واقع موضوعي لها.

واما الكلام في إشكالات المرحلة الثالثة، فالمناقشة التي هي موجهة الى هذه الفكرة بعد سلامتها من تمام المناقشات والاشكالات المتقدمة من هنا وهناك مناقشة فنية دقيقة وعميقة.

بيان ذلك يتطلب تقديم مقدمة، وهي انا قد ذكرنا في غير مورد ان للحكم الشرعي مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار، فان الحكم في هذه المرتبة يوجد حقيقة بوجوده الاعتباري الجعلي في عالم الاعتبار والذهن وبالحمل الشائع، ولا يتصور ان يكون له وجود اخر غير وجوده الاعتباري الذي هو بيد المعبر مباشرة، كما لا يتصور التعدد والاثنية بين الجعل والمجعول في هذه المرتبة، لان المجعول فيها عين الجعل في عالم الاعتبار، كما ان الوجود عين اليجاد في عالم التكوين.

واما مرتبة الفعلية، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فهي ليست من مراتب الحكم، ضرورة ان المراد من فعلية الحكم ليست فعلية نفس الحكم، لاستحالة ان يوجد الحكم في الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لزم ان يكون امراً خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار، بل المراد من فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، فعلية باعثيته ومحركيته وداعويته الى الفعل او الترك.

ثم ان الحكم في مرتبة الجعل يوجد بوجوده الاعتباري بتمام حصصه وافراده الى يوم القيامة في آن واحد، وهو آن الجعل والاعتبار، ولا يتصور التقدم والتأخر بين حصصه وافراده في عالم الجعل، لانها توجد في هذا العالم دفعة واحدة، والتقدم والتأخر بينها انما يتصور في عالم الخارج، اي مرتبة فعليته بفعلية موضوعه، مثلاً الشارع المقدس اعتبر وجوب الحج على المستطيع بتمام حصصه وافراده الى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الاعتبار والانشاء، ولهذا لا يتصور بينها في هذا العالم تقدم وتأخر وحدوث وبقاء، وانما يتصور ذلك في مرتبة الفعلية، فاذا صار زيد مستطيعاً، صار وجوب الحج فعلياً عليه اي محركته وداعويته.

والخلاصة، ان جميع حصص الحكم وافراده في عالم الاعتبار والجعل توجد في

آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور في هذا العالم اتصاف الحكم بالحدوث والبقاء والتقدم والتأخر، وانما يتصور ذلك في عالم الخارج، لان هذه الحصص عرضية في عالم الاعتبار وطولية في عالم الخارج، فالاول والثاني والتقدم والتأخر انما يتصور في هذا العالم لا في عالم الاعتبار، لانها في هذا العالم توجد في عرض واحد وفي آن فارد، وهو آن الجعل، لان الجعل آني لاتدرجي، هذه هي المقدمة، وبعد ذلك نقول ما هو المراد من استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية، فان اريد به الحكم في مرتبة الجعل، فقد ظهر مما تقدم انه لاموضوع للاستصحاب فيه، اذ لا يتصور في هذه المرتبة اتصاف الحكم بالحدوث والبقاء والتقدم والتأخر لكي يجري الاستصحاب فيه، فإذا لاموضوع لاستصحاب بقاء الحكم في مرتبة الجعل.

وان اريد به الحكم في مرتبة الفعلية، فيرد عليه انه لا وجود للحكم في هذه المرتبة، والا لكان الحكم امرا خارجيا، وهذا خلف.

والخلاصة، انه لا يتصور ان يكون بلحاظ مرحلة الجعل حدوث وبقاء، واما بلحاظ مرحلة الفعلية، فلا وجود للحكم فيها، وعلى هذا، فما هو مصب الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فان كان مصبه الحكم بلحاظ مرحلة الجعل، فقد مر انه لاموضوع له فيها، وان كان بلحاظ مرحلة الفعلية فلا وجود للحكم في هذه المرحلة، باعتبار انها ليست من مراحل الحكم، هذا اضافة الى ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود موضوعه في الخارج، مع ان الفقهاء في مقام عملية الاستنباط يتمسكون به فيها سواء أكان الموضوع موجوداً في الخارج ام لا.

وللتخلص عن هذا الاشكال هناك عدة محاولات:

المحاولة الاولى: ما ذكره المحققون من الاصوليين منهم السيد الاستاذ عليه السلام (١)

من ان للحكم مرتبتين:

الاولى: مرتبة الجعل.

الثانية: مرتبة المجعول، وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج.

اما الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فليس بلحاظ المرتبة الاولى، اذ لا يتصور الشك في البقاء في هذه المرتبة، والاستصحاب الجاري في هذه المرتبة انما هو استصحاب بقاء الجعل من جهة الشك في النسخ دون بقاء المجعول.

واما الاستصحاب في المقام، فانما هو بلحاظ مرتبة المجعول، لان الحكم في هذه المرتبة يتصف بالحدوث والبقاء، مثلاً نجاسة الماء المتغير بأحد اوصاف النجس تحدث بحدوث التغير، فاذا زال تغيره بنفسه فيشك في بقاء نجاسته، على اساس ان حيثية تغيره بنظر العرف حيثية تعليلية لاتقييدية، فإذاً يكون الموضوع للنجاسة ذات الماء، واما الشك في بقاء نجاسته بعد زوال تغيره، فانما هو من جهة الشك في ان التغير علة لحدوث النجاسة فقط او للحدوث والبقاء معاً، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقائها.

والجواب: اما أولاً، فقد ظهر مما تقدم ان مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ليست من مراتب الحكم، لوضوح ان الحكم الشرعي امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن، ويستحيل ان يوجد في الخارج، والا لكان خارجياً، وهذا خلف.

و من هنا قلنا، ان المراد من فعلية الحكم، فعلية داعويته ومحركيته لا فعلية

نفسه.

فإذاً لا يمكن ان يكون المستصحب في الشبهات الحكمية بقاء الحكم الفعلي.
وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه المرتبة من مراتب الحكم، فلازم ذلك ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود موضوعه في الخارج، ومعنى ذلك انه لا يمكن التمسك بالاستصحاب فيها الا بعد تحقق موضوعه فيه.

فاذا فرض ان المرأة اذا حاضت وخرج منها دم الحيض في الخارج صارت حرمة وطئها فعلية، فاذا انقطع الدم عنها وقبل ان تغتسل يشك في بقاء هذه الحرمة، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقاء الحرمة، وكذلك الحال في الماء المتغير باحد اوصاف النجس، فانه اذا وجد هذا الماء بوصف تغيره في الخارج، ثم زال تغيره بنفسه يشك في بقاء نجاسته، فلا مانع من استصحاب بقائها.

واما اذا لم يوجد موضوع الحرمة في المثال الاول وموضوع النجاسة في المثال الثاني في الخارج، بان يكون الحكم في مرتبة الجعل، فلا موضوع لهذا الاستصحاب، لان موضوع الحكم اذا لم يوجد في الخارج كان الحكم في مرتبة الجعل، وقد تقدم انه لا موضوع لاستصحاب بقاء الحكم في هذه المرتبة، لان الحكم فيها يوجد بتمام حصصه وافراده في آن واحد، وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيها الحدوث والبقاء، مع ان الفقهاء في مقام عملية الاستنباط كانوا يتمسكون بالاستصحاب في الشبهات الحكمية ويفتون على طبقه سواء اكان موضوع الحكم موجودا في الخارج ام لا.

والخلاصة، ان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لا يجري بلحاظ مرتبة الجعل، لعدم تحقق موضوعه فيها، وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما بلحاظ مرتبة المفعول وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج وان كان يجري،

الا ان لازم ذلك ان جريان الاستصحاب فيها يتوقف على وجود موضوعها في الخارج، مع ان الامر ليس كذلك.

فالنتيجة، ان هذه المحاولة لاتعالج المشكلة ولا تحل الاشكال.

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان الحكم وان كان امراً

اعتبارياً، ولا يوجد الا في عالم الاعتبار الا ان له علاقة بالخارج.

بيان ذلك، ان الحكم موجود في عالم الاعتبار ومعرضه موجود في عالم الخارج، وعروض الحكم عليه انما هو في عالم الاعتبار، واما اتصاف المعرض به، فانما هو في عالم الخارج.

وان شئت قلت: ان للحكم علاقة بموضوعه الذي هو موجود في الخارج، باعتبار انه عارض عليه وهو متصف به، غاية الامر ان ظرف عروضه عليه عالم الاعتبار، واما ظرف اتصاف الموضوع به، فهو عالم الخارج، باعتبار ان العارض امر اعتباري والمعرض امر خارجي.

وقد يكون العارض والمعرض كلاهما امراً خارجياً، كعروض البياض او السواد على موضوع موجود في الخارج، فان ظرف العروض والاتصاف كليهما عالم الخارج، وقد يكون كلاهما ذهنياً، كالمعقولات الثانوية، مثل الانسان نوع والحيوان جنس، فان النوعية تعرض على الانسان في الذهن، وكذلك الجنسية والانسان يتصف بها فيه، فظرف العروض وظرف الاتصاف كلاهما الذهن، وقد يكون العارض امراً ذهنياً والمعرض امراً خارجياً، كالامكان العارض على الانسان، فان ظرف العروض الذهن وظرف الاتصاف به الخارج.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان ظرف العروض هو الذهن وظرف الاتصاف هو الخارج كاتصاف الماء بالتغير بأحد اوصاف النجس، فانه في الخارج وعروض النجاسة عليه في عالم الاعتبار، والاستصحاب في الشبهات الحكمية انما يجري بلحاظ اتصاف الموضوع بالحكم في الخارج، كاتصاف الماء بالتغير فيه، والمفروض تصور اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيه، فإذا لا اشكال في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، هذا.

وللمناقشة في هذه المحاولة مجال واسع، لان اتصاف شيء بشيء آخر يتطلب ان يكون ظرف الاتصاف والعروض واحداً، اذ الوصف متحد مع الموصوف في اي وعاء كان سواء أكان وعاء الخارج ام الذهن، مثلاً زيد المتلبس بالعلم والمتصف به موجود واحد في الخارج وهو زيد العالم، لا ان زيدا موجود في الخارج والعلم موجود في الذهن، ولا يتصور ان يكون عروض العارض على معروضه وموضوعه في الذهن، واما اتصاف معروضه به في الخارج بان يكون وعاء العارض اي الوصف الذهن ووعاء المعروض الخارج، بداهة انه لا يعقل ان يكون الموجود في عالم الاعتبار والذهن عارضاً على شيء موجود في الخارج، والا لزم ان يكون العارض امراً خارجياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن.

والخلاصة، انه ﷻ ان اراد بذلك اتصاف الموضوع الموجود في الخارج بالحكم الموجود في عالم الاعتبار والذهن، فيرد عليه انه مستحيل، ضرورة استحالة ان يتصف الموجود الخارجي بالموجود الذهني الاعتباري، باعتبار ان الاتصاف يتطلب نوع من الوحدة بين الصفة والموصوف والعارض والمعرض، بان يكون كلاهما في وعاء واحد، فلا يمكن ان يكون العارض في وعاء والمعرض في وعاء اخر.

وان اراد به اتصاف الموضوع والمعرض به في الخارج، فيرد عليه انه ايضا مستحيل، لانه خلف فرض ان العارض امر اعتباري يستحيل ان يوجد في الخارج، وعلى هذا، فالحكم الشرعي حيث انه امر اعتباري، فلا يمكن ان يعرض على الموضوع في الخارج او مضاف اليه، لانه انما يعرض عليه في عالم الاعتبار، ويضاف اليه في هذا العالم.

واما عروض الامكان على الانسان، فانما هو في لوح الواقع الذي هو اعم من لوح الوجود الخارجي، فظرف العارض والمعرض كلاهما لوح الواقع، لا ان ظرف الامكان عالم الذهن وظرف الممكن عالم الخارج.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا يمكن ان يكون العارض في عالم الذهن والمعرض في عالم الخارج، بل لابد ان يكون كلاهما في عالم واحد، اما عالم الذهن او الخارج او لوح الواقع، على اساس ان بينهما نحو اتحاد وهو اتحاد الصفة مع الموصوف، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الحكم امر اعتباري صادر من الشارع مباشرة، ولا يعقل ان يكون صفة لامر تكويني خارجي، لان عروض شيء على شيء اخر واتصافه به يقتضي وجود علاقة بينهما، ضرورة ان كل شيء لا يعرض على شيء آخر، وكل شيء لا يتصف بشيء آخر، ولهذا لابد ان يكون كلاهما من الموجودات الخارجية، او كلاهما من الموجودات الذهنية او من الموجودات في لوح الواقع، والمفروض عدم وجود اي علاقة بين الحكم الشرعي الاعتباري وبين الامر التكويني الخارجي، ومجرد جعل الشارع الوجوب لشيء والحرمة لشيء آخر والنجاسة لشيء ثالث وهكذا، لا يدل على وجود العلاقة بين الحكم الشرعي وبين هذا الشيء بوجوده والخارجي، لان جعله له انما هو من جهة اشتغال هذا الشيء على المصلحة الملزمة او

المفسدة الملزمة لا لأجل العلاقة بينهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية ثانية، ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود الموضوع في الخارج، باعتبار ان المستصحب هو اتصاف الموضوع بالحكم فيه مع ان الامر ليس كذلك، لان الفقهاء كانوا يتمسكون باستصحاب بقاء الحكم فيها بقطع النظر عن وجود موضوعه في الخارج.

فالتنتيجة: ان هذه المحاولة من المحقق العراقي رحمته الله لا ترجع الى معنى صحيح.

المحاولة الثالثة: ان موضوع الحكم طرف له، باعتبار ان الحكم مضاف اليه، وحيث ان طرفيته للحكم في الخارج تتصف بالحدوث والبقاء، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها بهذا اللحاظ، مثلاً الماء المتغير باحد اوصاف النجس طرف للنجاسة المجعولة له في الشريعة المقدسة، وحيث ان طرفيته تتصف بالحدوث والبقاء، فهي توجب اتصاف الحكم بالحدوث والبقاء ايضاً، فإذا لا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

وكذلك الحال في المرأة الحائض، فانها بهذا الوصف طرف للحرمة المجعولة لها في الشريعة المقدسة، وحيث ان طرفيتها تتصف بالحدوث والبقاء، فهي توجب اتصاف الحرمة بهما، ولهذا فلا مانع من استصحاب بقاء الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال.

والجواب: ان هذه المحاولة ايضاً غير تامة.

أما أولاً: فلأن الحكم ليس مضافاً الى موضوعه الموجود في الخارج، بل هو مضاف الى موضوعه الموجود في عالم الاعتبار والذهن، لان المضاف الى موضوعه الموجود في الخارج انما هو محركيته وداعويته لانفسه، لاستحالة اضافته الى موضوع موجود فيه، والا لكان خارجياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري، ولا يمكن

فرض وجوده في عالم اخر.

وثانيا: ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود موضوعه في الخارج، مع ان الامر ليس كذلك كما تقدم.

المحاولة الرابعة: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام ^(١) وحاصل هذه المحاولة ان النظر الى النجاسة المجعولة للماء المتغير باحد اوصاف النجس يكون من زاويتين:

الاولى: ان يكون النظر اليها بالحمل الشائع الصناعي.

الثانية: ان يكون النظر اليها بالحمل الاولي والنظر التسامحي العرفي.

اما الزاوية الاولى، فالنجاسة حكم شرعي واعتباري من المولى وموجودة في عالم الاعتبار والذهن، وانها توجد في هذا العالم بتمام حصصها وافرادها دفعة واحدة وفي آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيها بهذا النظر الحدوث والبقاء والتقدم والتأخر.

والخلاصة، ان النجاسة بهذا النظر امر اعتباري قائم بنفس المولى وتوجد الى يوم القيامة في آن واحد وهو ان الجعل والانشاء، وقد تقدم انه لا يمكن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء هذا النظر واللاحظ.

واما الزاوية الثانية، فهي عنوان وصفة قائمة بالماء المتغير وهي صفة القدرة والنجاسة وعنوانها بالنظر التسامحي العرفي، ولها بهذه النظرة المساحية العرفية حدوث وبقاء، لانها حدثت بحدوث التغير للماء وبعد زوال التغير عنه بنفسه يشك في بقاءها، فلا مانع من استصحاب بقاءها، وجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبني على هذه النظرة التسامحية العرفية، وهي النظرة الى الحكم بالحمل

الاولي.

وان شئت قلت: ان النظر الى نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس تارة على اساس انها امر اعتباري قائم بنفس المعبر وهو الشارع وموجود بالوجود الاعتباري حقيقة، واخرى الى انها صفة للماء المتغير وعنوان له وهي صفة القذارة والنجاسة، والعرف على ضوء هذه النظرة التسامحية يرى واقع هذا العنوان وهو الحكم الشرعي، وبهذه النظرة التسامحية يكون للحكم حدوث وبقاء.

وعلى هذا فان كان النظر الى الحكم في القضايا المجعولة في الشريعة المقدسة بالحمل الشائع الصناعي، فلا موضوع للاستصحاب، حيث لا يتصور فيه الحدوث والبقاء كما مر، وان كان النظر اليه بالحمل الاولي، اي بما انه عنوان ومفهوم لواقع الحكم، فيتصور في هذا العنوان الحدوث والبقاء تبعا لاتصاف موضوعه بهما، وبالنظر العرفي المسامحي يرى الحدوث والبقاء في واقع الحكم ايضا، وجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبني على هذا النظر العرفي التسامحي، ثم انه عليه السلام قد رجح في المقام النظرة الثانية، وقد افاد في وجه ذلك ان هذه النظرة وان كانت الى عنوان القضية المجعولة في الشريعة المقدسة لا الى واقع هذه القضية بالحمل الشائع وحقيقتها، الا ان المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الاحكام الشرعية في الشبهات الحكمية التي يراد ثبوتها بالتعبد بالاستصحاب هذه النظرة وهي النظر اليها بالحمل الاولي لا بالحمل الشائع الصناعي.

وقد استشهد على ذلك، بان هذا الاشكال لم يخطر ببال احد من ايام العضيدي والحاجبي والى زماننا هذا في استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية، وهو عدم تصور الحدوث والبقاء فيه، حتى من انكر جريانه فيها كالمحقق النراقي والسيد الاستاذ عليه السلام ، لان انكارهما هذا الاستصحاب انها هو من جهة انه

معارض باستصحاب عدم جعل الزائد لا في نفسه، والا فلا مانع من جريانه، فإذا
عدم جريانه من جهة ابتلائه بالمعارض لا من جهة عدم المقتضي.

وعلى هذا الاساس تندفع شبهة التعارض، لان الضابط في تطبيق دليل
الاستصحاب على الشبهات الحكمية ان كان النظر اليها بالحمل الاولي، كان الجاري
استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم جعل الزائد، لانه مبني على
ملاحظة الحكم فيها بالحمل الشائع، وان كان النظر اليها بالحمل الشائع الحقيقي،
كان الجاري استصحاب عدم جعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول، لعدم
تصور الشك في بقاء الحكم فيها بالحمل الشائع، لما تقدم من ان الحكم بهذا الحمل
وجد في عالم الاعتبار بتمام حصصه وافراذه الى يوم القيامة في آن واحد، وهو آن
الجعل والاعتبار، ولهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء.

ومن هنا لابد من العمل على طبق احد هذين النظيرين دائماً، ولا يعقل العمل
بكليهما معا في دليل الاستصحاب، ولا يمكن جريان كلا الاستصحابين معا،
احدهما بالنظر الحقيقي الدقي، والاخر بالنظر المساعي العرفي، وذلك لان التعارض
بين الاستصحابين انما يتصور اذا كانت اركان كليهما تامة من اليقين بالحدوث
والشك في البقاء.

واما في المقام، فلا يمكن الجمع بين النظيرين في دليل الاستصحاب، للتهافت
والتناقض بينهما، لان النظر الى الحكم ان كان بالحمل الشائع، فلا موضوع
لاستصحاب بقاء المجعول، هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، ولهذا لا يجري
على ضوء هذه النظرية استصحاب عدم الجعل الزائد، وان كان النظر اليه بالحمل
الاولي، فيجري استصحاب بقاء المجعول، لتحقق موضوعه، وهو اليقين بالحدوث
والشك في البقاء، ولا يجري حينئذ استصحاب عدم الجعل الزائد، لانه مبني على

النظر الاول دون الثاني، وحيث ان تطبيق دليل الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء النظر الثاني، فالاستصحاب فيها يجري بلامعارض، لان استصحاب عدم الجعل الزائد لا يجري على ضوء هذا النظر، وانما يجري على ضوء النظر الاول، هذا.

ما ذكره عليه السلام يرجع الى نقطتين اساسيتين:

الاولى: ان النظر الى الحكم المجعول في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية ان كان بالحمل الشائع الصناعي، فانه الحكم الواقعي، وهو عبارة عن الامر الاعتباري النفساني القائم بنفس المولى، ويوجد بتمام حصصه وافراده في مرحلة الجعل في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيه التقدم والتاخر والحدوث والبقاء، باعتبار انه عين الجعل ولا تعدد في هذه المرحلة.

وان كان بالحمل الاولى، فهو عنوان ومفهوم لواقع الحكم وقائم بموضوعه في الخارج وصفة له، مثلاً نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس بالحمل الشائع امر اعتباري قائم بنفس المشرع، وبالحمل الاولى عنوان لواقعها، وهو النجاسة بالحمل الشائع وقائم بموضوعها في الخارج، وهو الماء المتغير وصفة له كالتقدير والنجاسة، لانها تحدث بحدوث المتغير في الخارج وتبقى ببقائه فيه، وكذلك الحال في حرمة وطبي الحائض، فانها بالحمل الشائع امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن، وبالحمل الاولى عنوان لواقعها، وهو الحرمة بالحمل الشائع وقائم بموضوعها في الخارج وهو المرأة الحائض، ويحدث بحدوث الحيض ويبقى ببقائه.

الثانية: ان الاقرب هو تطبيق دليل الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء النظر الثاني، وهو النظر الى الحكم فيها بالحمل الاولى دون الحمل الشائع الصناعي.

وعلى هذا فلا مانع من جريان استصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكمية ولا معارض له، لان معارضه استصحاب عدم الجعل الزائد، وهو لا يجري على ضوء هذا النظر، وانما يجري على ضوء النظر الاول، هذا.

ويمكن المناقشة في كلتا النقطتين:

اما النقطة الاولى، فقد تبين مما تقدم ان الحكم بالحمل الاولي في القضية عنوان ومفهوم لواقعه، وهو الحكم بالحمل الشائع، وهذا العنوان قائم بموضوعه في الخارج، ويحدث بحدوثه ويبقى ببقائه، هو ليس بحكم شرعي.

وعلى هذا فان كان مصب الاستصحاب في الشبهات الحكمية هذا العنوان، اي عنوان الحكم بالحمل الاولي، فيرد عليه انه ليس بقاء للحكم الشرعي فيها، بل هو بقاء لعنوانه ومفهومه القائم بموضوعه في الخارج، وهو ليس بحكم شرعي.

ومن الواضح ان مراد الفقهاء من استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية بقاء واقع الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع لاعتوانه ومفهومه الذي هو قائم بموضوعه في الخارج، فانه ليس بحكم شرعي ولا قابل للتعبد تنجيذا او تعذيرا.

وان كان مصبه واقعا الحكم وهو الحكم بالحمل الشائع بتقريب، ان الحكم بالحمل الاولي عنوان ومفهوم لواقعه، وهو الحكم بالحمل الشائع وقائم بموضوعه في الخارج وصفة له، وحيث ان هذا العنوان عنوان للحكم ومرة له وفان فيه، فيرى العرف بالنظر التسامحي ان الحكم يحدث بحدوث هذا العنوان ويبقى ببقائه، فاذا شك في بقاء هذا العنوان فكأنه يشك في بقاء الحكم، فإذا استصحاب بقاء هذا العنوان بالنظر التسامحي العرفي استصحاب لبقاء الحكم بالحمل الشائع، مثلا نجاسة الماء المتغير بالحمل الاولي عنوان لواقعها، وهو النجاسة بالحمل الشائع وقائم

بموضوعها في الخارج.

وحيث انها بالحمل الاولي عنوان لواقعها، فيرى العرف بالنظر التساميحي التخلي ان حدوث العنوان حدوث لها وبقاؤه بقاء لها والشك في بقاءه الشك في بقاءها، فإذا استصحب بقاءه استصحب لبقائها بالنظر التساميحي العرفي.

فيرد عليه: ان هذا النظر التساميحي العرفي مخالف للواقع، ضرورة انه ليس لواقع الحكم حدوث وبقاء، لان ماله حدوث وبقاء هو الحكم بالحمل الاولي دون الحكم بالحمل الشائع الصناعي، والاول وان كان عنوانا للثاني ومفهومه، الا ان اتصاف العنوان بالحدوث والبقاء لا يستلزم اتصاف المعنون بهما، لما تقدم من ان المعنون يستحيل اتصافه بهما، واما العرف، فهو وان كان يرى بالنظر التساميحي اتصاف المعنون بهما بتبع اتصاف العنوان، الا انه لا قيمة لهذه الرؤية العرفية التسامحية التي هي على خلاف الواقع.

وبكلمة: ان الحكم في القضية المجعولة في الشريعة المقدسة، كالنجاسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس وحرمة وطبي المرأة الحائض ونحوهما تارة يكون ملحوظا بالحمل الاولي، واخرى يكون ملحوظا بالحمل الشائع الصناعي.

فعلى الاول، يكون للحكم حدوث وبقاء، باعتبار انه بهذا اللحاظ عنوان لواقع الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع، وهذا العنوان حيث انه قائم بالموضوع كقيام الصفة بالموصوف، فبطبيعة الحال يحدث بحدوث الموضوع ويبقى بقاءه، وقد يشك في بقاءه بسبب او اخر، كالنجاسة الثابتة للماء المتغير، فانها بهذا اللحاظ صفة للماء وعنوان له وتحدث بحدوث التغير فيه، وقد يشك في بقاءها بعد زواله بنفسه.

وعلى الثاني، فلا يتصور فيه الحدوث والبقاء، لما تقدم من ان الحكم يوجد بتمام حصصه وافراده في آن واحد في عالم الجعل والاعتبار وهو آن الجعل، ولهذا فلا

موضوع للاستصحاب فيه.

فإذا هنا صورتان:

الاولى: ان المستصحب في استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية الحكم بالحمل الاولي لا واقعة، وهو الحكم بالحمل الشائع.

الثانية: ان العرف يرى بالنظر التسامحي ان الحكم بالحمل الاولي هو الحكم بالحمل الشائع، باعتبار انه عنوانه وفان فيه والنظر اليه بالتسامح العرفي نظر اليه، وعلى ضوء ذلك، فيرى العرف بالنظر التسامحي حدوث الحكم بالحمل الشائع بحدوثه بالحمل الاولي وبقاؤه ببقائه، فاذا شك في بقاءه شك في بقاء واقع الحكم، مثلاً النجاسة للماء المتغير بالحمل الاولي صفة له وقائمة به قيام الصفة بالموصوف، وفي نفس الوقت عنوان لواقعها، وهو النجاسة بالحمل الشائع وفانية فيه فناء المفهوم في مصداقه.

وعلى هذا فاذا شك في بقاء نجاسته بالحمل الاولي بعد زوال تغيره، فالعرف يرى بالنظر التسامحي انه شك في بقاء نجاسته بالحمل الشائع، وعليه، فاستصحاب بقاء نجاسته بالحمل الاولي بنظر العرف استصحاب بقاء نجاسته بالحمل الشائع، وهذا معنى استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية، ولكن كلتا الصورتين غير صحيحة.

اما الصورة الاولى، فقد تقدم ان عنوان الحكم ومفهومه ليس مجعولا في الشريعة المقدسة، واستصحابه ليس استصحابا للحكم في الشبهات الحكمية، هذا مضافا الى انه لا يجري فيه في نفسه، لانه غير قابل للتعبد تنجيذا او تعذيرا.

واما الصورة الثانية، فقد تقدم انه لا يمكن الاخذ بهذا النظر العرفي التسامحي الذي لا واقع موضوعي له، لانه مخالف للواقع جزما، لما مر من انه ليس للحكم

بالحمل الشائع حدوث وبقاء، فإذا كون الشك في بقاء الحكم بالحمل الاولي شكاً بالتسامح العرفي في بقاء واقع الحكم خلاف الواقع قطعاً، فكيف يمكن الاخذ به وجعله الاساس في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

فالنتيجه: ان الحكم بالحمل الشائع حيث انه يوجد بتمام افرادة وحصصه الطولية والعرضية في الخارج دفعة واحدة في مرحلة الجعل، فلهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء في نفسه ولا بواسطة عنوانه، فإذا لاموضوع للاستصحاب فيه مطلقاً، ولا يكون استصحاب بقاء صفة القذارة القائمة بالماء المتغير في الخارج، استصحاباً لواقعها الذي هو قذارة بالحمل الشائع، ولا يمكن ان يكون جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبني على هذه النظرة التسامحية العرفية، كما انه لا يمكن ان يكون تسالم الاصحاب على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبني على هذه النظرة بل هو مبني على المحاولات السابقة.

هذا اضافة الى ان هذه المحاولة ترجع الى ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من المحاولة لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية روحاً وحقيقة، غاية الامر انه رحمته الله قد قرر تلك المحاولة بشكل فني بينما قررها المحقق العراقي رحمته الله بشكل بسيط حيث قال بان الحكم الشرعي امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن ولا يوجد في الخارج، غاية الامر انه يعرض على موضوعه فيه، بمعنى ان ظرف العروض الذهن وظرف اتصاف المعروض والموضوع به الخارج، ومعنى هذا ان الحكم صفة لموضوعه وعنوان قائم به في الخارج.

فإذا لابد من حمل كلامه رحمته الله على ان مراده من الحكم الذي هو صفة لموضوعه وعنوان قائم به الحكم بالحمل الاولي، اي مفهوم الحكم وعنوانه لا واقعه، لان

واقعه امر اعتباري يستحيل ان يكون قائماً بموضوعه في الخارج، والا لزم كونه خارجياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن.

وبكلمة: ان مقصوده فَلْيَكُنْ روحاً ولباً ذلك، بقرينة ان الحكم الشرعي بالحمل الشائع يستحيل ان يكون صفة لموضوعه في الخارج وعنواناً قائماً به فيه، فإذا لا محالة ما هو صفة له في الخارج هو الحكم بالحمل الاولي.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان هذه المحاولة لا تعالج مشكلة الاستصحاب في الشبهات الحكمية، لان الحكم بالحمل الشائع يوجد في الشريعة المقدسة بتمام حصصه دفعة واحدة، فلا يتصور فيه الحدوث والبقاء، ولهذا لا موضوع للاستصحاب فيه، واما الحكم بالحمل الاولي وان كان له حدوث وبقاء، الا ان استصحاب بقاءه ليس استصحاباً لبقاء الحكم بالحمل الشائع.

ودعوى: ان استصحابه استصحاباً له بالنظر التسامحي العرفي لا بالنظر التحقيقي الدقي.

مدفوعة: بانه لاقيمة لمثل هذا النظر التسامحي العرفي الذي لا واقع موضوعي له.

واما النقطة الثانية، فمع الاغماض عن النقطة الاولى وتسليم ان النظرة العرفية التسامحية مبررة لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، الا ان ما ذكره فَلْيَكُنْ من انه لا تعارض بين استصحاب عدم جعل الزائد واستصحاب بقاء المجعول، فان الاول مبني على النظر الى الحكم بالحمل الشائع، والثاني على النظر اليه بالحمل الاولي، فلا يمكن المساعدة عليه.

بيان ذلك، ان دليل الاستصحاب من القضايا الوجدانية وقد جاء بهذه

الصيغة « لا تنقض اليقين بالشك » او بصيغة « لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك » بدون النظر الى خصوصيات متعلق اليقين والشك ما عدا كونه قابلا للتعبد شرعا، فاليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها مأخوذ في موضوعه، وكلاهما امر وجداني، ولا فرق بين ان يكون متعلق اليقين امرا وجوديا او امرا عدميا، ولا يعتبر فيه اي خصوصية سوى كونه قابلا للتعبد الشرعي، مثلا نجاسة الماء المتغير بالحمل الشائع الصناعي لا يتصور فيها الحدوث والبقاء، لانها مجعولة بتمام حصصها دفعة واحدة، ولهذا فلا موضوع لاستصحاب بقاء حصة من حصصها.

نعم، يجري في هذه المرحلة استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ اذا شك فيه، واما الشك في سعة جعل هذه النجاسة الى بعد زوال تغيره بنفسه، فهو امر معقول ومتصور، لاننا نشك بالوجدان في ان النجاسة المجعولة في الشريعة المقدسة للماء المتغير هل هي موسعة الى ما بعد زوال تغيره بنفسه وقبل اتصافه بالكر او الجاري او انها مختصة بحال اتصافه بالتغير؟ ومرجع هذا الشك الى الشك في الجعل الزائد، وهو جعل النجاسة بعد زوال التغير وقبل اتصافه بالكر او الجاري، وحينئذ فلا مانع من استصحاب عدم جعلها بعد زواله، لان اركان الاستصحاب تامة فيه، وهي اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، وهذا الاستصحاب وان كان مبني على لحاظ الحكم بالحمل الشائع، الا انه مشمول لإطلاق دليل الاستصحاب، كما ان استصحاب بقاء الحكم المجعول بلحاظ الحمل الاولي مشمول لإطلاقه، ولا مانع من مشمول دليل الاستصحاب باطلاقه لكلا الاستصحابين معا، وانما لا يشمل استصحاب بقاء الحكم بكلا النظريين واللاحاظين معا، فانه اذا لوحظ بالحمل الشائع، فلا موضوع لاستصحاب بقاء المجعول بهذا الحمل، وان لوحظ بالحمل الاولي، فموضوع استصحاب بقاء المجعول متحقق، وهو اليقين بثبوتة والشك في

بقائه، وكذلك موضوع استصحاب عدم الجعل الزائد، فانه ايضا متحقق، وهو اليقين به في صدر الاسلام ثم الشك في بقاءه، فاذاً لا مانع من جريان كلا الاستصحابين في المقام، وتطبيق قوله عليه السلام « لا تنقض اليقين بالشك » على كليهما معاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل هذا الاستصحاب - اي استصحاب عدم الجعل الزائد - يعارض استصحاب بقاء الحكم المجعول او لا؟.

والجواب: ان استصحاب بقاء المجعول بالحمل الاولي تارة يكون بلحاظ نفسه، واخرى يكون بلحاظ ان استصحابه استصحاب للحكم بالحمل الشائع عرفاً.

اما على الاول، فلأنه لا يعارض استصحاب بقاء المجعول بالحمل الاولي الا على القول بالاصل المثبت، لان المجعول بهذا الحمل صفة وعنوان للحكم بالحمل الشائع، ومن الواضح انه لا ينفي هذا العنوان الا بناء على حجية مثبتاته.

واما على الثاني، فانه يعارض استصحاب بقاء المجعول بالحمل الاولي، باعتبار ان استصحابه استصحاب لبقاء المجعول بالحمل الشائع، فاذا كان كذلك فاستصحاب عدم الجعل معارض له.

وبكلمة: ان الفقيه كما يشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره وقبل اتصاله بالكر او الجاري او في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال وهكذا، كذلك يشك في سعة جعلها لهذه الفترة الزمنية، وهي ما بين زوال تغيره واتصاله بالكر او الجاري او بين انقطاع الدم والاعتسال، لانها في وقت لم تكن مجعولة في هذه الفترة يقيناً، وهو قبل ولادة الاسلام أو في اوائل ولادته، وبعد ذلك علم بجعلها في الشريعة المقدسة، ولكن يشك في سعة جعلها لهذه الفترة الزمنية،

غاية الامر ان الشك في بقاء النجاسة فيها او الحرمة انها هو بالنظر المسامحي العرفي الى الحكم، وهو الحكم بالحمل الاولي، واما الشك في بقاء عدم جعل الزائد او سعة عدم الجعل، فانما هو بالنظر الحقيقي الى الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع. وحيث ان اركان الاستصحاب تامة في كلا المقامين، وهي اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، فلا مانع من تطبيق اطلاق روايات الاستصحاب على كليهما معاً، اذ لا مانع من شمول اطلاقها لكل واحد منهما في نفسه، غاية الامر تقع المعارضة بينهما على ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام.

وما ذكره عليه السلام من التهافت بين النظرين، النظر الى الحكم بالحمل الشائع والنظر اليه بالحمل الاولي، ولا يمكن شمول دليل الاستصحاب لكلا النظرين معاً، اذ على ضوء النظر الاول، فلا يتصور فيه الحدوث والبقاء ولا موضوع للاستصحاب فيه، والجاري على هذا هو استصحاب عدم الجعل دون استصحاب بقاء المجعول، وعلى ضوء النظر الثاني، فالجاري هو استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم الجعل.

فلا يمكن المساعدة عليه، لان الجمع بين النظرين لا يمكن بالنسبة الى استصحاب الحكم، حيث انه لا موضوع للاستصحاب على ضوء النظرة الاولى. واما على ضوء النظرة الثانية، فموضوعه متحقق فلا مانع من جريانه. واما الجمع بين استصحاب عدم جعل الزائد واستصحاب بقاء المجعول، فلا مانع منه، لان الاركان الاستصحاب تامة فيهما، وهي اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، ودليل الاستصحاب كقوله عليه السلام « لا تنقض اليقين بالشك » ينطبق على كل واحد منهما قهراً كانبطاق الكبرى على الصغرى.

وان شئت قلت: ان النظر الى الحكم تارة بلحاظ مرحلة الجعل وبالحمل

الشائع الصناعي، واخرى بلحاظ مرحلة الفعلية وبالحمل الأولي، ولا مانع من الجمع بين هذين النظريين في المرتبتين المذكورتين، مثلاً نجاسة الماء المتغير تارة ينظر اليها في مرتبة الجعل، وهو النظر اليها بالحمل الشائع، واخرى ينظر اليها في مرتبة الفعلية وهو النظر اليها بالحمل الأولي، فإذا لا مانع من جريان الاستصحاب على ضوء كلا النظريين.

غاية الامر ان الاستصحاب الجاري في مرتبة الجعل هو استصحاب عدم الجعل الزائد، واما الجاري في مرتبة الفعلية، فهو استصحاب بقاء المجعول بالحمل الأولي، بمعنى بقاء فعلية فاعليته ومحركيته او صفتيته لموضوعه في الخارج لبقاء نفسه، فانه مستحيل، والا لزم الخلف.

فالنتيجة: ان كون المستصحب على الاول عدم الحكم بالحمل الشائع، وعلى الثاني بقاءه بالحمل الأولي لا يمنع من شمول دليل الاستصحاب كل واحد منهما في نفسه، لان الملحوظ فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها.

واما كون الحالة السابقة امراً وجودياً او عدمياً او حكماً شرعياً بالحمل الشائع او بالحمل الأولي او غير ذلك، فلا يكون شيء من هذه الخصوصيات مأخوذاً في دليل الاستصحاب، لان المأخوذ فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، شريطة ان تكون الحالة السابقة قابلة للتعبّد تنجيذاً او تعذيراً، وهذه الخصوصيات من خصوصيات افراده ومصاديقه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما ذكره عليه السلام من ان النظر تارة الى الحكم بالحمل الشائع، واخرى بالحمل الأولي الذاتي يرجع لبا وروحا الى ما هو المشهور بين المحققين الاصوليين من ان للحكم مرتبتين مرتبة الجعل ومرتبة المجعول.

اما الحكم في مرتبة الجعل، فيوجد بتمام حصصه وافراده في آن واحد وهو آن

الجعل، ولهذا لا يتصور فيه حدوث ولا بقاء ولا موضوع حيثئذ للاستصحاب فيه. واما الحكم في مرتبة المجعول، فهو عبارة عن فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، وحيث ان هذه المرتبة لا يعقل ان تكون مرتبة الحكم، لاستحالة وجود الحكم في الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لزم الخلف، فإذا لا محالة يكون المراد من الحكم في هذه المرتبة مفهوم الحكم وعنوانه بالحمل الاولي الذي يتحقق عن تحقق موضوعه، مثلا نجاسة الماء المتغير ان نظرنا اليها بالحمل الاولي نرى ان لها حدوثا وبقاء، وقد تحققت حدوثها عند تحقق موضوعها في الخارج، وان نظرنا اليها بالحمل الشائع لم نر لها حدوث وبقاء حتى يستصحب بقاءها.

ومن هنا قد استشكل على هذا الوجه، بان لازمه عدم جريان استصحاب بقاء الحكم قبل تحقق الموضوع في الخارج، باعتبار انه لا يتصف بالحدوث والبقاء الا تبعا، لاتصاف موضوعه بهما فيه، فان النجاسة للماء المتغير تحدث بحدوث التغير وتبقى ببقائه.

واما قبل وجود الماء المتغير في الخارج، فلا يتصور لها الحدوث والبقاء، لانها تمام حصصها توجد في مرحلة الجعل دفعة واحدة.

وقد اجاب رحمته بان هذا الاشكال انما يرد اذا كان المراد من الحدوث والبقاء الحدوث والبقاء الحقيقيين، الا ان الامر ليس كذلك، بل المراد منهما اعم من الحقيقيين والعنوانين، فاذا كان المراد منهما الحدوث والبقاء العنوانين اعم من ان يوجد الحدوث والبقاء في الخارج او لا، فهذا ثابت من اول الامر، فيجري الاستصحاب من الاول بدون الانتظار الى زمان تحقق الموضوع في الخارج لكي يتحقق الحدوث والبقاء الحقيقيين، وقد افاد في وجه ذلك، ان الحكم حينما وجد في نفس النبي الاكرم (عليه السلام) مثلا، وان لم يوجد فيه شيء له حدوث وبقاء حقيقي الى ان

يتحقق الموضوع في الخارج، وحينئذ يوجد الحدوث والبقاء الحقيقي، الا ان للحكم وجوده في نفس المشرع حدوثاً وبقاءً عنوانين لدى العرف، ويرى كأنهما حقيقيان، فيجري استصحاب بقاء الحكم من اول الامر بدون حالة انتظار الى تحقق موضوعه في الخارج.

وللمناقشة فيه مجال، لان الحكم حينما يوجد في نفس المولى وان كان له حدوث وبقاء في هذه المرحلة، لانه حدث في نفس المولى وبقي فيها، الا ان هذا البقاء بقاء الجعل، فاذا شك فيه كان الشك في بقاءه، ولا مانع من استصحاب بقاءه وعدم نسخه، ولا كلام في هذا الاستصحاب أي استصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه اذا شك، وانما الكلام في المقام في استصحاب بقاء المجعول.

وان شئت قلت: ان الحكم في مرحلة الجعل عبارة عن الاعتبار القائم بنفس المولى، وهو الحكم بالحمل الشائع الذي وجد بتمام حصصه وافراده في عالم الاعتبار والذهن مرة واحدة، ولهذا لا يتصور ان يكون لها حدوث وبقاء وتاخر وتقدم الا عند تحقق موضوعه في الخارج.

واما بالنسبة الى اصل الجعل، فلا شبهة في ان له حدوثاً وبقاء، لانه ليس بأزلي فيحدث في نفس المولى، ويبقى فيها طالما لم ينسخ، واذا شك في نسخه فيستصحب عدم نسخه، فإذا استصحب بقاء الحكم في نفس المولى يمثل استصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه، لا استصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكمية.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره رحمته الله من ان النظر الى الحكم ان كان بالحمل الشائع لم ير له حدوث وبقاء، وان كان بالحمل الاولى رأى فيه حدوث وبقاء، وهذا روحاً ولباً يرجع الى ماهو المشهور من ان للحكم مرتبتين:

مرتبة الجعل، ولا يكون له في هذه المرتبة حدوث وبقاء، ومرتبة المجعول،

وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، وله في هذه المرتبة حدوث وبقاء والنظر اليه في هذه المرتبة بالحمل الاولي، اي الى مفهوم الحكم، كعنوان وصفه قائمة بموضوعه في الخارج لا الى واقعه وهو الحكم بالحمل الشائع، فانه يستحيل ان يوجد في الخارج، ولهذا قال عليه السلام، ان النظر الى الحكم في هذه المرتبة نظر عرفي تسامحي، يعني ان اطلاق الحكم عليه، باعتبار انه عنوان لواقع الحكم، فإذا هذه المحاولة ايضا لاتعالج مشكلة جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وهي المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول فيها واستصحاب عدم الجعل الزائد.

المحاولة الخامسة: وهي المختار في المسألة، بيان ذلك اننا ذكرنا في غير مورد ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، فانه يوجد في هذه المرتبة بتمام حصصه وافراده في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيه التقدم والتأخر بينها والحدوث والبقاء، وليس له مرتبة اخرى، بل لا يتصور المولى ان يكون له مرتبة اخرى، بداهة ان حقيقية الحكم بالحمل الشائع هي الاعتبار القائم بنفس المولى وفعل اختيار له بنحو المباشر.

واما مرتبة المجعول، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فيستحيل ان تكون مرتبة الحكم، لاستحالة فعلية الحكم ووجوده في الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لزم كونه امراً خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف.

نعم للحكم علاقة بموضوعه، فان الشارع اذا جعل الاستطاعة موضوعا لوجوب الحج في عالم الاعتبار والذهن، وحينئذ فاذا وجدت الاستطاعة في الخارج بان صار الانسان البالغ العاقل القادر مستطيعاً صار وجوب الحج فعلياً، ومعنى فعليته فعلية فاعليته ومحركيته للمكلف المستطيع نحو الاتيان بالحج لا فعلية نفسه، لاستحالة وجوده في الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لزم خلف فرض انه امر

اعتباري، واما قبل ان توجد الاستطاعة في الخارج، فلا يكون وجوب الحج فاعلا ومحركا، وهذه الفاعلية والداعوية امر تكويني لا اعتباري.

وعلى هذا ففاعلية فاعلية نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس انما هي بفاعلية الماء المتغير في الخارج ووجوده فيه.

وحينئذ فاذا زال تغيره بنفسه، فبطبيعة الحال يشك في بقاء فعلية فاعليتها، فلا مانع من استصحاب بقائها، ويترتب عليه وجوب التحرك نحو الاجتناب عنه، ومن هذا القبيل حرمة وطئ الحائض، فان فاعليتها انما هي بفاعلية اتصاف المرأة بالحيض اي بخروج دم الحيض منها، ومن المعلوم ان المراد من فاعليتها فعلية فاعليتها ومحركيتها، لاستحالة فعلية نفسها في الخارج، وعلى هذا، فاذا انقطع دم الحيض وشك في بقاء فعلية فاعليتها الى زمان اغتسالها من حدث الحيض، فلا مانع من استصحاب بقائها، ويترتب عليه وجوب العمل باحكام الحائض.

والخلاصة، ان مرد استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية الى استصحاب بقاء فعلية فاعليته فيها وداعويته، لما عرفت من استحالة فعلية نفسه في الخارج، فالتعبير عن فعلية فاعلية الحكم بفاعلية نفسه مبني على التسامح وعدم الدقة.

ودعوى: ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود الموضوع في الخارج وفعليته فيه، مع ان الفقهاء كافة يتمسكون في مقام عملية الاستنباط باستصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية بقطع النظر عن وجود موضوعه في الخارج.

مدفوعة: بان المراد من فعلية فاعليته الحكم ومحركيته بفاعلية موضوعه في الخارج اعم من الفعلية التحقيقية والفعلية التقديرية.

بيان ذلك، ان الاحكام الشرعية مجعولة في الكتاب والسنة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج سواء أكانت موجودة فيه حقيقة حين الجعل ام لا.

وعلى هذا، فالفقيه في مقام عملية الاستنباط ينظر الى نصوص الكتاب والسنة من تمام جهاتها التحقيقية او التقديرية، مثلاً جاء في النص نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس، وفي مثل ذلك ينظر الفقيه اولاً الى سنده، فاذا كان سنده تاماً ينظر الى دلالاته، وهل يدل هذا النص عرفاً على ان التغير جهة تقييدية لموضوع النجاسة اوجهة تعليلية لها، والموضوع هو طبيعي الماء، فالفقيه يستظهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان التغير جهة تعليلية لا تقييدية، ولكنه يشك في انه علة للنجاسة حدوثاً فقط او حدوثاً وبقاءً، وبعد تمامية النص سنداً ودلالة وجهة قام الفقيه بعملية الاستنباط بتطبيق الكبرى على الصغرى بعد فرض وجود الصغرى في الخارج، مثلاً فرض الفقيه وجود الماء تغير باحد اوصاف النجس وحكم بنجاسته بتطبيق الكبرى عليه، وهي ان الماء المتغير باحد اوصاف النجس نجس، ثم فرض زوال التغير عنه بنفسه والشك في بقاء نجاسته، باعتبار انه اثبت كبروياً ان التغير جهة تعليلية لا تقييدية، فإذا استصحب بقائها، ويفتي بنجاسته بنحو الكبرى الكلية، فاذا تحققت صغرها في الخارج فهي مؤثرة ومحركة للعامة المقلد، ولا مانع من هذا الفرض والتقدير، لانه مطابق لما استظهر من النصوص بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية، لا انه مجرد فرض وتقدير.

وبكلمة، ان الفقيه بعد تكوين القواعد العامة في الاصول وفق شروطها الخاصة يقوم في الفقه بعملية الاستنباط، وهي عبارة عن تطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة وصغرياتها المخصوصة، فاذا دل دليل على حرمة وطهي الحائض كان الفقيه ينظر الى سنده، فاذا كان سنده تاماً تنطبق عليه قاعدة عامة اصولية، وهي

حجية خبر الثقة، فإذا يكون هذا الخبر حجة وحيث انه ظاهر في حرمة وطئ الحائض، فتتطبق عليه قاعدة اصولية اخرى وهي حجية الظواهر.

وحينئذ يكون ظهوره حجة، فاذا كان حجة فثبت مدلوله وهو حرمة وطئ الحائض، وهذه الفتوى لا تتوقف على وجو الحائض في الخارج، بل يكفي فيها افتراض وجودها فيه.

ثم ان الفقيه إذا استظهر من الرواية ان خروج الدم من المرأة حيثة تعليلية لاتقييدية، وعلى هذا، فبطبيعة الحال يشك في بقاء الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فاذا شك في بقائها في هذه الفترة الزمنية، تنطبق عليه قاعدة الاستصحاب، فيفتي بالحرمة، ويكفي في تطبيق القاعدة افتراض وجود موضوعها في الخارج، ولا يتوقف على وجودها الحقيقي، وكذلك اذا استظهر الفقيه ان حيثة التغير المأخوذ في لسان الدليل حيثة تعليلية لاتقييدية، فحينئذ بطبيعة الحال اذا زال تغيره بنفسه يشك في بقاء نجاسته، فاذا شك في بقائها تنطبق عليه قاعدة الاستصحاب، ولا فرق فيه بين ان يكون زوال تغيره تحقيقاً او تقديرياً.

والخلاصة، ان فتاوى الفقهاء بمضامين الكتاب والسنة تكون بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدر وجودها في الخارج، فاذا استظهر الفقيه بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان حيثة التغير حيثة تعليلية، فحينئذ اذا فرض زواله، فلا محالة يشك في بقاء النجاسة فيستصحب بقاؤها.

وكذلك اذا استظهر ان حيثة خروج الدم حيثة تعليلية، وبهذا البيان يندفع الاشكال عن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء المحاولة الثالثة المتقدمة ايضاً، ولكن مع ذلك الصحيح هو هذه المحاولة، لانها موافقة للارتكاز العرفي، وبها تعالج مشكلة جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من هذه

الناحية.

واما من ناحية اخرى، وهي ان هذا الاستصحاب فيها هل هو معارض
باستصحاب عدم الجعل الزائد أو لا؟
والجواب، ان في المسألة رأيين:
الرأي الاول: انه لا معارضة بينهما.
الرأي الثاني: ان بينهما معارضة.

اما الرأي الاول: فهو المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين منهم
المحقق النائيني عليه السلام^(١) بينما الرأي الثاني لا قائل به من المتقدمين، واما المتأخرين، فأول
من ذهب الى هذا الرأي هو المحقق النراقي عليه السلام ثم اختاره السيد الاستاذ عليه السلام^(٢) وقد
تطورت هذه الفكرة في زمانه من جهات متعددة كما تقدمت الاشارة اليها في مستهل
هذا البحث.

ثم ان المحقق النائيني عليه السلام قد افاد في وجه عدم المعارضة بين استصحاب بقاء
المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد بان استصحاب عدم الجعل لا يجري في
نفسه، حتى يكون معارضا له، بتقريب انه لا اثر للحكم في مرتبة الجعل يكون
وجوده كعدمه، مثلا وجوب الحج المجعول في الشريعة المقدسة مما لا اثر له بالنسبة
الى غير المستطيع في الخارج، ولا يكون داعيا ومحركا له اصلا، وكوجوب الصلاة
قبل الزوال او بالنسبة الى غير البالغ، فاذا لم يكن له اثر في هذه المرتبة، فلا يجري
الاستصحاب فيه، لما تقدم من ان ترتب الاثر على المستصحب من احد اركان

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٠٦.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٨.

الاستصحاب، فإذا يبقى استصحاب بقاء الحكم المجعول في الشبهات الحكمية بلا معارض.

وقد اجاب السيد الاستاذ عليه السلام^(١) عن ذلك مفصلا على ما في تقرير بحثه. وملخصه، ان الاحكام الشرعية مجعولة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، والقضية الحقيقية ترجع لبا الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، وعلى هذا، فنسبة الاحكام الشرعية الى موضوعاتها نسبة الجزاء الى الشرط والتالي الى المقدم، فتكون الاحكام الشرعية من قبيل الواجب المشروط، وعليه فلا داعوية ولا محركة لهذه الاحكام قبل تحقق موضوعها في الخارج، لانها قبل تحققه فيه مجرد اعتبار قائم بنفس المولى، ولا اثر له اصلا.

فإذا فعلية الحكم وتحقق فاعليته وداعويته منوطة بامرین:

الاول: الجعل من المولى.

الثاني: تحقق الموضوع في الخارج.

والاول كبرى القضية والثاني صغراها، فاذا تحققت الكبرى والصغرى معاً تحقق الحكم يعني فاعليته، والا فلا حكم ولا اثر له، لانه ينتفي بانتفاء احدهما، مثلاً وجوب الصلاة بعد زوال الشمس على المكلف فعلي، وفعليته تتوقف على احراز الكبرى وهي جعل الوجوب لها عند زوال الشمس، واحراز الصغرى وهي تحقق زوال الشمس في الخارج، فاذا تحقق الكبرى والصغرى معا صار الوجوب فعلياً. واما اذا تحققت الكبرى دون الصغرى، فلا وجوب فعلاً حتى يكون داعياً

ومحركاً للمكلف، واذا تحققت الصغرى دون الكبرى، فلا وجوب اصلاً حتى في مرتبة الجعل، فإذا ترتب الاثر على الحكم منوط بتحقق موضوعه في الخارج.

وعلى هذا فاذا تحقق الموضوع في الخارج، كان لاستصحاب عدم الجعل اثر، وهو عدم فعلية الحكم بفعلية موضوعه فيه، فانه يترتب على هذا الاستصحاب، كما انه يترتب على استصحاب بقاء الجعل فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فاذا كان هناك ماء متغير باحد اوصاف النجس، ثم زال تغيره بنفسه بعد افتراض ان التغير حيثية تعليلية لا تقييدية، فبطبيعة الحال يشك في بقاء نجاسته في هذه المرحلة، كما يشك في سعة جعلها لها، وحينئذ فكما انه لا مانع من استصحاب بقاء نجاسته فيها، فكذلك لا مانع من استصحاب عدم سعة جعلها له في تلك الحالة، فإذا تقع المعارضة بينهما.

والخلاصة، انه لا اثر لاستصحاب عدم جعل الزائد في الدليل المتكفل لحكم شرعي اذا شك في سعة الجعل فيه بقطع النظر عن وجود موضوعه في الخارج تحقيقاً او تقديرًا، كما انه لا اثر لاستصحاب بقاء المجعول بدون الجعل.

وعلى هذا فالأثر وان كان لا يترتب على استصحاب عدم الجعل قبل تحقق الموضوع في الخارج، الا انه مترتب عليه بعد وجود الموضوع فيه، لانه يثبت عدم فعلية الحكم، كما ان استصحاب بقاء المجعول يثبت فعليته، ولهذا تقع المعارضة بينهما.

وللمناقشة فيه مجال من ناحيتين:

الاولى: ان لازم ما ذكره عليه السلام من ان الاثر المترتب على استصحاب عدم جعل الزائد هو عدم فعليته عند فعلية موضوعه في الخارج، والاثر المترتب على استصحاب بقاء المجعول هو فعلية الحكم بفعلية موضوعه فيه ان استصحاب عدم جعل الزائد حاكم على استصحاب بقاء المجعول، لان الشك في بقاء الحكم

المجعول مسبب عن الشك في جعله في الشريعة المقدسة، والاصل الجاري في السبب حاكم على الاصل الجاري في المسبب، ولا فرق بين ان يكون الاصل الجاري في السبب وجوديا، كاستصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه، او عدميا كاستصحاب عدم الجعل الزائد، وكذلك الحال في الاصل الجاري في المسبب، فإذا لامعارضة بينهما.

وان شئت قلت: ان الشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مسبب عن الشك في جعل النجاسة في هذه الفترة، فيكون استصحاب عدم جعلها فيها حاكماً على استصحاب بقاء نجاسته السابقة فيها، ومن هذا القبيل الشك في بقاء نجاسة الماء النجس المتمم كرا، وعدم بقائها مسبب عن الشك في اصل جعل النجاسة له بعد اتمامه كرا وعدم جعلها له بعده، والاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب.

وعلى هذا فاستصحاب عدم جعل النجاسة للماء المذكور بعد اتمامه كراً حاكم على استصحاب بقائها له، وكذلك استصحاب عدم جعل النجاسة للماء المتغير بعد زوال تغيره حاكم على استصحاب بقاء نجاسته بعد زواله، على اساس ان الاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب، هذا.

وقد ناقش السيد الاستاذ عليه السلام (١) في ذلك بان الحكومة مختصة بما اذا كان المسبب اثراً شرعياً للسبب، كما اذا شكنا في طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته المسبوق بها، فان استصحاب بقاء طهارة الماء حاكم على استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول به، ولهذا لا يجري هذا الاستصحاب، ويحكم بطهارة الثوب من جهة طهارة الماء، بل الامر كذلك اذا ثبتت طهارة الماء بقاعدة الطهارة، فانها ايضا

حاكم على استصحاب بقاء نجاسة الثوب.

واما في المقام، فلا يكون عدم فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج اثرا شرعيا، لعدم الجعل، كما ان فعلية الحكم بفعلية موضوعه فيه ليست اثرا شرعيا للجعل، ولهذا فلا حكومة في البين، هذا.

وغير خفي ان هذا الكلام غريب من السيد الاستاذ عليه السلام، فان الضابط في حكومة الاصل في طرف السبب على الاصل في طرف المسبب، هو ان الاصل في السبب اصل موضوعي، والاصل في المسبب اصل حكمي، بلا فرق بين ان يكون الحكم المترتب على الموضوع حكما شرعيا او عقلا ثيا شريطة ان يكون مترتبا على السبب، والموضوع مطلقا اي وان كان ثبوته بالاصل العملي كالاستصحاب او قاعدة الطهارة، كما هو الحال في المقام، فان فعلية المجعول بفعلية موضوعه في الخارج مترتبة على الجعل، وان كان ثبوته بالاستصحاب، كما ان عدم فعليته عند فعلية موضوعه مترتب على عدم الجعل وان كان ثبوته بالاستصحاب، وقد صرح عليه السلام في غير مورد ان الاصل في طرف الموضوع حاكم على الاصل في طرف الحكم.

فالنتيجة: انه لامعارضة في المقام، فان استصحاب عدم الجعل الزائد حاكم على استصحاب بقاء المجعول، فما ذكره عليه السلام من المعارضة بينهما غير تام.

الثانية: مع الاغماض عن الجهة الاولى، ان الاثر الشرعي مترتب على مجموع الامرين هما الجعل الشرعي وتحقق الموضوع.

او فقل: ان الاثر الشرعي مترتب على تحقق الكبرى والصغرى معا، فاذا تحقق الكبرى، وهي الجعل أي جعل الحكم في الشريعة المقدسة، والصغرى وهي ثبوت الموضوع في الخارج تنطبق الكبرى عليها.

فالنتيجة: هي ان فعلية الحكم اي فعلية فاعليته ومحركيته انها هي بفعلية موضوعه في الخارج، واما اذا تحقق الكبرى دون الصغرى، فلا اثر لها، يعني لا تكون فاعلة ومحركة بالفعل، واما اذا تحققت الصغرى دون الكبرى، فلا اثر لها من باب السالبة بانتفاء الموضوع، يعني لاحكم حتى في مرحلة الجعل، فإذا ترتب الاثر الشرعي منوط باحراز الكبرى والصغرى معاً.

وعلى ضوء هذا الاساس، فلا اثر لاستصحاب بقاء المجعول، كاستصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، فان ترتب الاثر على هذا الاستصحاب منوط باحراز الكبرى، وهي جعل النجاسة الزائدة في الفترة بعد الزوال، واما اذا لم يحرز الجعل الزائد فيها لا وجدانا ولا تعبداً، فلا اثر لهذا الاستصحاب، فضلاً عن احراز عدم الجعل الزائد فيها، كما في المقام.

وكذا استصحاب بقاء نجاسة الماء المتمم كراء، فان ترتب الاثر على هذا الاستصحاب منوط باحراز الكبرى، وهي جعل النجاسة الزائدة، وهي النجاسة بعد اتمامه كراء، والا فلا اثر له، واستصحاب بقاء حرمة وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فان ترتب الاثر عليه منوط باحراز الكبرى، وهي جعل الحرمة الزائدة والا فلا اثر له، لان الاثر مترتب على احراز الكبرى والصغرى معاً. و مع انتفاء الاولى او الثانية، فلا اثر في البين، ولا يتصور ان يكون هناك اثر يحرك المكلف نحو الامثال والاطاعة.

وبكلمة: قد تقدم في ضمن البحوث السالفة: ان للحكم وجوداً واحداً وهو وجوده في عالم الاعتبار والذهن، لانه اعتبار قائم بنفس المعبر، ولا يتصور ان يكون له وجود اخر وهو وجوده في الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، والا لزم ان يكون خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف، فإذا ليس للحكم مرتبتان مرتبة الجعل والاعتبار

ومرتبة المجعول، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، بل مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، واما مرتبة المجعول، فلا يعقل ان تكون مرتبة الحكم، فإذا ليس الحكم المجعول من مراتب الحكم في مقابل الجعل.

نعم، ان الحكم في مرتبة الجعل لا يكون فاعلا ومحركا اصلا، بل وجوده كعدمه، واما اذا تحقق موضوعه في الخارج الذي هو طرفه في عالم الاعتبار، فتتحقق فاعليته ومحركيته.

وعلى هذا ففعلية فاعليته ومحركيته انما هي بفعلية موضوعه في الخارج لا نفسه، والمفروض انها من الامور التكوينية، فاذا جعل النجاسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس في الشريعة المقدسة، لم يكن لهذه النجاسة في عالم الاعتبار اي اثر، لانها في هذا العالم صرف اعتبار قائم بنفس المعبر طالما لم يتحقق موضوعها في الخارج، واما اذا تحقق موضوعها في الخارج وهو الماء المتغير، فتصبح فاعليتها ومحركيتها فعلية بفعلية موضوعها لانفسها.

وعلى هذا فطالما يكون الماء متغيرا بأحد اوصاف النجس، كانت فاعلية نجاسته ومحركيتها ثابتة ومتيقنة، واما اذا زال تغيره الذي هو حيثة تعليلية لاتقييدية، فبطبيعة الحال يشك في بقاء فعلية فاعليتها، فلا مانع من استصحاب بقائها ويترتب عليه تنجيزها، فإذا يكون المستصحب في هذه المرتبة فعلية فاعلية الحكم ومحركيته.

ومن الواضح ان الاثر انما يترتب على هذا الاستصحاب اذا كان جعل النجاسة في هذه الفترة الزمنية محرزا، ومع عدم احرازه فيها، فلا يترتب اثر على هذا الاستصحاب، ولا يمكن احرازه باستصحاب بقاء فعلية فاعليته الا على القول بالاصل المثبت، لانه لا يثبت اطلاق الجعل، فإذا استصحب بقاء المجعول اي بقاء فعلية فاعلية الحكم ومحركيته لا يجري في نفسه في المقام، لعدم ترتب اثر على

المستصحب بهذا الاستصحاب.

وعلى هذا الاساس يجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلامعارض، ومن هنا يظهر ان الاثر لا يترتب على ثبوت الكبرى وحدها في الشريعة المقدسة من دون ثبوت الصغرى، كما انه لا اثر لثبوت الصغرى وحدها من دون ثبوت الكبرى، لان الاثر مترتب على تطبيق الكبرى على الصغرى، ونقصد بالصغرى تحقق الموضوع في الخارج الموجب لتحقيق فاعلية الكبرى ومحركيتها.

وبذلك تبين ان المراد من استصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكمية بقاء فعلية فاعليته ومحركيته لا بقاء نفسه، فانه غير معقول.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان استصحاب بقاء المجعول لا يجري في نفسه طالما لم تكن الكبرى ثابتة ومحركة، لانه لا يثبت الكبرى الا على القول بالاصل المثبت، واما اذا احرز اطلاق الكبرى وسعتها، فلا يجري استصحاب بقاء المجعول، فإذاً يجري في المقام استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض، أجل ان استصحاب بقاء المجعول انما يعارض استصحاب عدم الجعل الزائد اذا كان يثبت اطلاق الجعل، والمفروض انه لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت.

فما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من المعارضة بين استصحاب بقاء الحكم المجعول في الشبهات الحكمية واستصحاب عدم الجعل الزائد غير تام، ولا يمكن المساعدة عليه.

نتائج البحوث حول الاقوال في المسألة عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان المراد من المقتضي في مقابل الرافع في كلام شيخنا

الانصاري رحمته الله ليس المقتضي التكويني الذي هو جزء العلة التامة، ولا موضوع الحكم ولا ملاكاته، بل المراد منه استعداد الحالة السابقة في نفسها للبقاء طالما لم يكن هناك رافع.

النقطة الثانية: ان شيخنا الانصاري رحمته الله قد استدل على القول بالتفصيل بين موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضي بوجوه، تارة بان المراد من اليقين في روايات الاستصحاب المتيقن الذي فيه استعداد البقاء، بقرينة اسناد النقض اليه، واخرى بان مورد روايات الاستصحاب الشك في الرافع، وثالثة ان ظاهر روايات وحدة المتيقن والمشكوك عرفا، هذا.

ولكن جميع هذه الوجوه غير تامة، وان روايات الاستصحاب كما تنطبق على موارد الشك في الرافع كذلك تنطبق على موارد الشك في المقتضي.

النقطة الثالثة: ان التفصيل بين الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي والحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي غير ثابت، فان الاستصحاب كما يجري في الثاني كذلك يجري في الاول.

النقطة الرابعة: ان الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي النظري وان كانت ثابتة بنحو الكبرى الكلية، الا انه ليست لهذه الكبرى صغرى، اذ لا طريق للعقل الى ادراك المصالح او المفاسد الالزامية في مرحلة المبادئ.

واما الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي، فهي غير ثابتة بنحو الكبرى الكلية وان كانت الصغرى ثابتة.

النقطة الخامسة: التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية وجريان الاستصحاب في الثانية دون الاولى.

وقد اختار هذا التفصيل السيد الاستاذ عليه السلام وقد سبقه فيه المحقق النراقي عليه السلام، وهذه الفكرة كانت بسيطة في زمانه، وقد تطورت في زمن السيد الاستاذ عليه السلام، وقد اورد على هذه الفكرة في المرحلة الاولى اشكالان:

الاول: ان الزمان في لسان الدليل ان اخذ ظرفا فالحكم المجعول فيه حكم واحد، واذا شك في بقاءه جرى استصحاب بقاءه، ولا موضوع لاستصحاب عدم الجعل الزائد حتى يكون معارضا له، وان اخذ قيدا فالحكم المجعول متعدد بتعدد الزمان، فاذا شك في حكم في الزمن الثاني كان الشك في جعله، فيجري حينئذ استصحاب عدم الجعل دون استصحاب بقاء المجعول.

الثاني: ان المعتبر في جريان استصحاب اتصال زمان اليقين بزمان الشك وهو غير موجود في المقام، ولكن قد تقدم ان كلا الاشكالين غير وارد.

النقطة السادسة: قد اورد المحقق النائيني عليه السلام على هذه الفكرة، اي فكرة التفصيل بان استصحاب عدم الجعل الزائد لا يجري في نفسه حتى يكون معارضا لاستصحاب بقاء المجعول، اذ لا اثر للحكم في مرحلة الجعل والانشاء.

والجواب، انه لا مانع من جريانه ولا يكون لغوا، لان الاثر الشرعي حيث انه مترتب على ثبوت الكبرى والصغرى معا، فهذا الاستصحاب ينفي هذا الاثر بنفي احد ركني الموضوع وهو الجعل، فلهذا لا مانع من جريان هذا الاستصحاب، ويعارض استصحاب بقاء المجعول.

النقطة السابعة: قد اورد بعض المحققين عليه السلام على هذه الفكرة بان استصحاب عدم جعل الحرمة في الفترة بين انقطاع الدم وقبل الاغتسال معارض باستصحاب عدم جعل الحلية فيها، هذا.

وقد اجاب السيد الاستاذ عليه السلام عن هذا الاشكال بوجوه ثلاثة التي تقدمت.

النقطة الثامنة: ان هذا الايراد مبني على افتراض ان تكون اباحة الاشياء مجعولة في الشريعة المقدمة، وهذا الافتراض وان كان ممكننا ثبوتاً، الا انه لا دليل عليه في مقام الاثبات، بل المرتكز في الازهان ان اباحة الاشياء ثابتة من الاول، لان الانسان قبل الشريعة كان مطلق العنان وإطلاق العنان لا يحتاج الى الجعل، بل هو ثابت طبعاً.

النقطة التاسعة: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من انه لا تعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، واستصحاب عدم جعل الاباحة في هذه الفترة، اذ لا يلزم من جريان كلا الاستصحابين محذور المخالفة القطعية العملية وان كان صحيحاً، الا انه لا يمكن جريان كلا الاصلين معا من ناحية اخرى، وهي انه لا يمكن الافتاء بمؤدى كليهما معا للعلم الاجمالي بكذب احد الافتاءين.

النقطة العاشرة: ذكر السيد الاستاذ عليه السلام ان العلم الاجمالي بمخالفة بعض الفتاوى للواقع لا يوجب سقوط الاصول المؤمنة في اطرافه، والا لم يجز للفقهاء الافتاء في تمام المسائل الفقهية اذا علم اجمالاً بمخالفة بعض هذه الفتاوى للواقع.

النقطة الحادية عشرة: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام في النقطة العاشرة غير تام، لان منشأ هذا العلم الاجمالي احد امور:

اما خطأ الفقيه في مقام عملية الاستنباط او عدم مطابقة بعض الامارات او الاصول العملية للواقع او كلا الامرين، ولكل واحد من هذه الشقوق صور وفروض تقدم الكلام في جميعها بشكل موسع.

النقطة الثانية عشرة: ان اباحة الاشياء ثابتة من الاول، وليست مجعولة لامن قبل العقلاء ولا من قبل الشرع، وعلى هذا، فاذا شككنا في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فبطبيعة الحال نشك في بقاء الاباحة الاصلية في هذه الفترة، فإذا استصحاب بقاء الحرمة في الفترة المذكورة وارد على استصحاب بقاء الحلية الاصلية فيها، ولو سلمنا ان اباحة الاشياء مجعولة في الشريعة المقدسة، فلا محالة يكون جعلها مغيباً بعدم جعل الحكم الشرعي اللزومي على خلافها، فإذا يكون استصحاب بقاء الحرمة في المثال وارد على استصحاب بقاء الاباحة ورافع لموضوعها.

النقطة الثالثة عشرة: ان الروايات التي يتمسك بها السيد الاستاذ عليه السلام بان اباحة الاشياء مقيدة بعدم جعل الحرمة لها، والاحكام العقلائية كالعقود والايقاعات مقيدة بسكوت الشرع عنها وعدم ردعها غير تامة سنداً ودلالة، هذا من جهة، ومن جهة اخرى، ان اباحة الاشياء اذا كانت مجعولة، فلا محالة تكون مقيدة بعدم جعل الحرمة لها، واما الاحكام العقلائية، فان امضاءها منوط بالسكوت وعدم الردع، واما اذا ثبت الردع بالامارة او بالاصل، فيتبني الامضاء بانتفاء موضوعه.

النقطة الرابعة عشرة: ان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ليس بلحاظ مرتبة الجعل، فان الحكم في هذه المرتبة يوجد بتمام حصصه وافراده الى يوم القيامة في آن واحد وهو أن الجعل، ولهذا فلا حدوث له ولا بقاء، بل هو بلحاظ مرتبة المجعول، وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، وحيث ان هذه المرتبة ليست من مراتب الحكم، لاستحالة ان يوجد الحكم في الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لكان خارجياً وهذا خلف، فإذا ما هو الحكم المستصحب في الشبهات الحكمية، فهناك عدة محاولات للتخلص من هذا الاشكال:

الاولى: ما ذكره جماعة من المحققين من ان للحكم مرتبتين مرتبة الجعل ومرتبة المجعول، والاستصحاب في الشبهات الحكمية انما هو بلحاظ مرتبة المجعول، هذا.

وفيه: ما تقدم من ان للحكم مرتبة واحدة، وهي مرتبة الجعل، واما مرتبة المجعول، فهي ليست من مراتب الحكم، ولا وجود للمجعول في مقابل الجعل.

الثانية: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان الحكم وان كان امرا اعتبارياً لا واقع موضوعي له الا في عالم الاعتبار والذهن، الا ان له علاقة بالخارج ومضاف اليه والاستصحاب في الشبهات الحكمية بهذا اللحاظ.

وفيه: ما تقدم من انه لا يرجع الى معنى محصل، وبذلك يظهر حال المحاولة الثالثة.

الرابعة: ما ذكره بعض المحققين رحمته الله من ان النظر الى الحكم تارة يكون بالحمل الشائع الصناعي واخرى بالحمل الاولى، فعلى الاول الحكم صرف اعتبار قائم بنفس المشرع، فلا حدوث له ولا بقاء، فإذا لا موضوع لاستصحاب الحكم بهذا النظر، وعلى الثاني فهو عنوان لواقع الحكم ومفهوم له، وهذا العنوان حيث انه قائم بالموضوع في الخارج، فيحدث بحدوثه فيه ويبقى ببقائه، فإذا بطبيعة الحال قد يشك في البقاء بسبب او اخر، وبما انه بهذا النظر عنوان لواقع الحكم، فيرى العرف بالنظر المسامي حدوث الحكم بحدوثه وبقائه ببقائه، والاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري على ضوء هذا النظر العرفي المسامي.

وفيه: ان هذا التحليل مضافا الى انه تحليل دقيق خارج عن المفاهيم العرفي، ومفاد روايات الاستصحاب امر عرفي، وليس مبني على هذه الدقة والتحليل، يرد عليه ما تقدم بشكل موسع.

النقطة الخامسة عشرة: ان المراد من استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية ليس بقاء الحكم الفعلي في الخارج، لما تقدم من استحالة ان يكون الحكم فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، والا لزم ان يكون امراً خارجياً وهذا خلف، كما انه ليس المراد منه بقاء عنوان الحكم الذي هو حكم بالحمل الاولي القائم بموضوعه في الخارج، فانه بالنظر المسامحي العرفي حكم له حدوث وبقاء لموضوعه، بل المراد منه بقاء فعلية فاعليته ومحركيته في الخارج، ولكن هذا الاستصحاب لا يجري الا اذا كانت الكبرى محرزة ولو بالاصل، ومع احرازها فلا مجال له، ومع عدم احرازها فلا يجري الاستصحاب في الصغرى لاثبات حكمها، لعدم ترتب اثر عليه، لان الاثر مترتب على احراز الصغرى والكبرى معا، فإذاً يجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض.

«هذا تمام ما اوردناه في الجزء الثاني عشر»

الحمد لله أولاً وآخراً ونشكره على نعمه وآلائه وصلى الله على

محمد وآل محمد.

فهرس المحتوى الإجمالي

الاستصحاب

الكلام في الاستصحاب ويقع في جهات.....	٧
الجهة الأولى: حقيقة الاستصحاب.....	٧
الجهة الثانية: امتياز الاستصحاب عن قاعدة اليقين.....	٨
الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع.....	٩
الجهة الثالثة: الاستدلال على حجية الاستصحاب بالظن ببقاء الحالة السابقة والجواب عنه.....	١٢
الاستدلال بصحیحة زرارة الاولى على حجية الاستصحاب.....	٢٣
ما ذكره شيخنا الانصاري على دلالة الصحیحة على حجية الاستصحاب وما يرد عليه.....	٥٣
نتائج البحوث حول الاستدلال بالصحيحتين.....	٩٢
الكلام في ان هل هناك فرق بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة والاقوال فيه...٩٧	٩٧
نتائج البحوث.....	١٣٦
الكلام في محتملات المقطع الثاني من صحیحة زرارة الثانية.....	١٤٠
الصحيحة الثالثة لزراعة.....	١٤٦
نتائج البحوث حول صحیحة زرارة الثالثة.....	٢١٥
الاستدلال برواية اسحاق بن عمار على حجية الاستصحاب ومحتملاتها الثلاثة.....	٢٢١
الاستدلال برواية الخصال الذي فيه احتمالان.....	٢٢٥

- الاستدلال بمكاتبة علي بن محمد القاساني وما ذكره الشيخ الانصاري ٢٣٢
- الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان على الاستصحاب ٢٤٣
- الاستدلال بروايات الحل وروايات الطهارة والم احتملات فيها ٢٤٨
- الجهة الرابعة: اركان الاستصحاب ٢٨١
- جريان الاستصحاب في موارد الاصول العملية الشرعية غير المحرزة ٣٢٠
- هل يجري الاستصحاب في موارد الاصول العملية المحرزة؟ ٣٣٢
- نتائج البحوث ٣٤٥
- الكلام في الركن الثاني وما عبر عنه الشيخ الانصاري والمحقق الخراساني ٣٥٣
- الكلام في اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة ٣٨١
- الكلام في الركن الثالث وتفسيره بعدة وجوه ٣٩٥
- نتائج البحوث حول الركن الثاني والثالث ٤٠٢
- الجهة الخامسة: الاقوال في الاستصحاب وعمدة هذه الاقوال ثلاثة آراء ٤٠٥

فهرس المحتوى التفصلي

الاستصحاب

- ٧ الكلام في الاستصحاب ويقع في جهات.
- ٧ الجهة الأولى: حقيقة الاستصحاب.
- ٨ الجهة الثانية: امتياز الاستصحاب عن قاعدة اليقين.
- ٩ الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع.
- الجهة الثالثة: الاستدلال على حجية الاستصحاب بالظن بقاء الحالة السابقة والجواب عنه ١٢.
- الاستدلال بسيرة العقلاء على حجية الاستصحاب واشكال السيد الاستاذ على السيرة ١٣.
- تصوير السيرة بأحد الوجوه الثلاثة والمناقشة فيها ١٥.
- الصحيح هو انه لا سيرة للعقلاء على العمل بالحالة السابقة ١٧.
- ما ذهب اليه صاحب الكفاية فيما نحن فيه ١٨.
- ما اورده بعض المحققين على صاحب الكفاية وتعليقنا على الايراد ٢١.
- الاستدلال بصحیحة زرارة الاولى على حجية الاستصحاب ٢٤.
- القرائن على عدم اختصاص الصحيحة بالوضوء ٢٤.
- ما قيل من دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقا ٢٥.
- المناقشة في هذا القول ٢٦.
- الظاهر كونه على يقين من وضوئه علة للجزاء ٢٨.

- كلام المحقق الاصفهاني في المقام ٢٩
- ما قاله المحقق العراقي في المقام والجواب عنه ٣١
- الصحيح ما ذكره المحقق الاصفهاني في المقام ٣٢
- ظهور قوله عليه السلام (على يقين من وضوئه) في التعليل ٣٢
- ما استدلل بعض المحققين على ان قضية الاستصحاب قضية ارتكازية ٣٤
- ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني من ان المراد من اليقين هو طبعي اليقين ٣٤
- ما ذكره السيد الاستاذ ان كلمة (ابدا) في الصحيحة قرينة على التعدي والجواب عنه ٣٦
- ما ذكره صاحب الكفاية من ان (من وضوئه) متعلق بالظرف لا باليقين والجواب عنه ٣٧
- كلام بعض المحققين في المقام والمناقشة فيه ٣٧
- ما ذكره السيد الاستاذ من ان قاعدة عدم نقض اليقين قاعدة ارتكازية والجواب عنه ٤١
- عدم تمامية ما ذكره جماعة من الاصوليين من ان قضية الاستصحاب قضية ارتكازية ٤٢
- ما اختاره المحقق النائيني في المقام ٤٤
- ما قيل من القرينة على ان الجملة محمولة على الجزاء بنفسها للشرط والجواب عنه ٤٧
- لوحمل اليقين في الجملة الاولى على اليقين التعبدي ٤٩
- المناقشة في هذا الحمل ٥٠
- ما قيل من ان الجزاء في قوله عليه السلام (فانه على يقين من وضوئه) ونقاش المحقق الخراساني وايراد الاصفهاني على نقاش الخراساني وما يرد على هذا الايراد ٥٢

ما ذكره شيخنا الانصاري على دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب وما يرد عليه	٥٣
الصحيحة الثانية لزرارة وما تتضمن من صور من الاسئلة والاجوبة	٥٣
الاحتمالات الواردة في الصورة الاولى	٥٦
انسجام تمام هذه الاحتمالات الا الاحتمال الرابع	٥٨
ما ذكره بعض المحققين من ان الكبرى ظاهرة في الاحتمال الثالث	٦٠
المناقشة فيما ذكره بعض المحققين	٦١
ان جملة (فرأيت فيه) تنقسم الى مقطعين	٦٤
تامة اركان قاعدة اليقين منوطة بافتراض امور	٦٥
اظهرية هذه الصحيحة من الصحيحة الاولى على حجية الاستصحاب	٦٦
ظهور ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة	٦٧
الجواب عن المشكلة وما يرد على هذا الجواب	٦٨
تعليق السيد الاستاذ على ان الوجه الثالث يرجع الى الوجه الثاني	٧٠
ايراد بعض المحققين على تعليق السيد الاستاذ والنظر في هذا الايراد	٧١
ما ذكره السيد الاستاذ من عدم الفرق بين الوجهين	٧٤
ما قيل من عدم امكان تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الاول والجواب عنه	٧٦
عدم امكانية تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الثاني	٨٠
امكانية تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الثالث	٨١
الكلام في المسألة الثانية	٨٣
ما ذكره صاحب الكفاية من عدم حل اشكال عدم الانسجام بين السؤال والجواب لا يضر بالاستدلال على حجية الاستصحاب وما يرد عليه	٨٥

- كلام بعض المحققين في المقام ٨٧
- النظر في هذا الكلام ٨٧
- نتائج البحوث حول الاستدلال بالصحيحين ٩٣
- الكلام في ان هل هناك فرق بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة والاقوال فيه ... ٩٩
- القول الاول ما افاده المحقق الاصفهاني ٩٩
- ما يرد على القول الاول: ١٠١
- الكلام في القول الثاني: ١٠١
- الكلام في القول الثالث: ١٠٢
- ما ذكره السيد الاستاذ على عدم ترتب الثمرة الفقهية على هذا النزاع ١٠٣
- ما اورده بعض المحققين على السيد الاستاذ بموردين ١٠٤
- الكلام في تصوير مانعية النجاسة تارة وشرطية الطهارة اخرى في مقام الثبوت والواقع ١٠٧
- ما يظهر من كلمات الاصحاب في تفسير مانعية النجاسة وتصويرها بعدة صور ١٠٧
- ما ذكره المحقق النائيني تفسيران لمانعية النجاسة ١٠٩
- الصحيح هو الاحتمال الاول من كلا التفسيرين ١١٠
- ما قاله المحقق الكاظمي في ظهور الثمرة بين التفسيرين ١١١
- تعليقنا على ما ذكره الكاظمي والسيد الاستاذ ١١٢
- ما اورده بعض المحققين على السيد الاستاذ ١١٥
- عدم تمامية ايراد بعض المحققين على السيد الاستاذ ١١٨
- عدم المساعدة على ما قاله السيد الاستاذ من ان اذا صلى صلاتين ١١٩
- لا يمكن ان يكون التفسير الاول مقابل التفسير الثاني ١٢١

الجواب بمجموعة من الاشكالات على التفسير الثاني	١٢٢
ما اذا كانت الطهارة شرط في صحة الصلاة	١٢٥
ما قاله المحقق النائيني في المقام والاشكال الوارد عليه	١٢٧
ما يستشكل من جريان استصحاب الطهارة في المقام والجواب عنه	١٣٠
ما اجاب المحقق الخراساني في المقام والجواب عنه	١٣١
يمكن تصوير التوسعة في الشرطية بانحاء مختلفة	١٣٢
الجواب بوجهين عن ان الشرطية هل ثابتة بنحو صرف الوجود او بنحو مطلق الوجود	١٣٤
الجواب عن الوجهين	١٣٥
نتائج البحوث	١٣٧
الكلام في محتملات المقطع الثاني من صحيحة زرارة الثانية	١٤٠
ما استشهد بالقرائن بعض المحققين على الاحتمال الثاني	١٤١
المناقشة في جميع القرائن	١٤٢
احتمالات في المقطع الرابع	١٤٥
دلالة هذا المقطع على الاستصحاب مبنية على وجود قرائن	١٤٦
الصحيحة الثالثة لزراعة	١٤٧
الصحيحة تستبطن حالتين للمصلي	١٤٧
الاحتمالات الواردة في الحالة الثانية	١٤٩
الاحتمال الثاني ما اذا كان المراد من اليقين في الصحيحة هو اليقين بالفراغ	١٥٠
مناقشة بعض المحققين في الاحتمال الثاني	١٥٠
النظر في مناقشة بعض المحققين	١٥١

- ما ذكره الشيخ الانصاري من المراد من اليقين في صحيحة العلاء والجواب عنه ١٥٢
- الاحتمال الثالث المراد من اليقين هو اليقين بالثلاث والشك في الرابع ١٥٢
- ما اورده بعض المحققين على هذا الوجه والجواب عنه ١٥٤
- الكلام في المرحلة الثانية والاشكالات الواردة في المقام ١٥٥
- الجواب عن ذلك بوجوه، الوجه الاول ما ذكره المحقق الخراساني ١٥٦
- الصحيح في المقام ١٦٠
- الوجه الثاني ما ذكره المحقق النائيني ١٦٢
- المناقشة فيما ذكره المحقق النائيني من جهتين ١٦٣
- ما ذكره السيد الاستاذ في المقام غير تام ١٦٤
- نقاش بعض المحققين هذا الوجه ١٦٥
- الصحيح في المقام ١٦٧
- ما يرد على جواب المحقق النائيني عن الحكومة ١٦٩
- ما اورده المحقق الاصفهاني على المحقق النائيني ١٧١
- ما افاده بعض المحققين على ايراد الاصفهاني وما يرد عليه ١٧٢
- ما ذكره السيد الاستاذ من ان المصلي لو اتى بالركعة المشكوكه غير تام ١٧٤
- الوجه الثالث، ما ذكره المحقق العراقي ١٧٦
- المناقشة فيما افاده المحقق العراقي ١٧٨
- تعليق بعض المحققين على ما قاله المحقق العراقي من الجواب عن تعارض
- الاصالتين ١٨٠
- عدم تمامية هذا التعليق ١٨١
- ايراد المحقق العراقي على الصحيحة باشكال آخر ١٨٣

- لنا تعليقان في المقام ١٨٤
- ما اجاب السيد الاستاذ عن أصل الاشكال ١٨٦
- المناقشة في جواب السيد الاستاذ ١٨٧
- ما ذكره المحقق العراقي في الاشكال الثالث ١٩٠
- ما اجاب بعض المحققين عما ذكره المحقق النائيني والمناقشة فيه ١٩١
- الجواب عن امكانية تصحيح الصلاة فيما نحن فيه والجواب عن القول الاول .. ١٩٣
- عدم تمامية ما ذكره المحقق النائيني من عدم تنجيز هذا العلم الاجمالي ١٩٦
- هل يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة ١٩٨
- لا يمكن تصحيح الصلاة بنفس الاستصحاب بوجوه والجواب عن تلك الوجوه ١٩٩
- ما ذكر بعض المحققين فيما نحن فيه والجواب عنه ٢٠٥
- الكلام في المورد الثاني وهو تصحيح هذه الصلاة ٢٠٦
- ما افاده المحقق النائيني والسيد الاستاذ في المقام ٢٠٧
- عدم امكانية الالتزام بذلك لامرين ٢٠٨
- الامر الثاني ان روايات البناء على الاكثر ظاهرة في بيان كيفية الامثال ٢١١
- خاتمة في ان وجوب الصلاة امر اعتباري لا ينحل الى وجوبات متعددة ٢١٣
- الاقوال في ان الوجوب الضمني المتعلق بالجزء هل يسقط بإتيانه أو لا ؟ ٢١٤
- نتائج البحوث حول صحيحة زرارة الثالثة ٢١٦
- الاستدلال برواية اسحاق بن عمار على حجية الاستصحاب ومحملاتها الثلاثة ٢٢٢
- ما اختاره الشيخ الانصاري والجواب عنه ٢٢٣
- الاستدلال برواية الخصال الذي فيه احتمالان ٢٢٥
- الاحتمال الاول مفادها قاعدة اليقين بوجهين والمناقشة في كلا الوجهين ٢٢٦

- ما ذكره السيد الاستاذ من ان الرواية تختص بالاستصحاب ٢٢٩
- ما يرد على السيد الاستاذ ٢٣٠
- ما ذكره المحقق العراقي في المقام والايراد عليه ٢٣٠
- ما ذكره صاحب الكفاية في المقام والايراد عليه ٢٣١
- الاستدلال بمكاتبة علي بن محمد القاساني وما ذكره الشيخ الانصاري ٢٣٢
- الاشكالات على ما ذكره الشيخ الانصاري ٢٣٣
- ما ذكره المحقق الخراساني في هذه الرواية من احتمالين ٢٣٥
- تعليق بعض المحققين على ما ذكره صاحب الكفاية والجواب عنه ٢٣٦
- ما ذكره المحقق النائيني في المقام وما اورد عليه بعض المحققين والجواب عنه .. ٢٣٩
- ما اورده السيد الاستاذ على المحقق النائيني والجواب عنه ٢٤٠
- ما ذكره المحقق العراقي من عدم امكان حمل هذه الرواية على الاستصحاب ... ٢٤٢
- الجواب عما ذكره المحقق العراقي ٢٤٣
- الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان على الاستصحاب ٢٤٤
- معارضة هذه الصحيحة مع صحيحته الاخرى ٢٤٤
- امتياز هذه الصحيحة عن سائر الروايات بنقطتين ٢٤٦
- الاستدلال بروايات الحل وروايات الطهارة والم احتملات فيها ٢٤٩
- الاحتمال الاول ان يكون مفادها الحكم الواقعي ٢٤٩
- الجواب عن هذا الاحتمال ٢٥٠
- الاحتمال الثاني والثالث ٢٥٢
- الاحتمال الرابع الذي اختاره المحقق الخراساني ٢٥٣
- استدلال المحقق الخراساني ٢٥٣

- ٢٥٣ النقد على استدلال المحقق الخراساني
- ٢٥٦ ما ذكره بعض المحققين في تقريب كلام المحقق الخراساني
- ٢٥٨ عدم صحة هذا التقريب
- ٢٥٩ ما قاله المحقق النائيني في المقام والجواب عنه
- ٢٥٩ الجواب عما قيل من تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري
- ٢٦٢ المناقشة في تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري
- ٢٦٣ ما هو لازم الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري والجواب عنه
- ٢٦٦ لا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في جعل واحد لمرتين
- ٢٦٧ المناقشة في كلا الأمرين
- ٢٦٩ هل يمكن ان يستفاد من حديث الطهارة والحل قاعدة الاستصحاب
- ٢٦٩ ما اختاره المحقق الخراساني هو قاعدة الاستصحاب والمناقشة فيه من وجوه
- ٢٧٤ ما اختاره المحقق الخراساني في الوجه الثاني والجواب عنه
- ٢٧٦ الوجه الثالث والجواب عنه
- ٢٧٦ عدم دلالة مفاد هذه الروايات على قاعدة الاستصحاب والحكم الواقعي
- ٢٨٠ ما اختاره صاحب الحقائق من ان العلم مأخوذ في موضوع النجاسة والمناقشة فيه
- ٢٨٢ الجهة الرابعة: اركان الاستصحاب
- ٢٨٢ الركن الاول اليقين بالحدوث
- ٢٨٢ مناقشة الركن الاول من زاويتين والجواب عنه
- ٢٨٥ دوران الاستصحاب مدار اليقين بالحدوث والمناقشة فيه
- ٢٨٦ المناقشة في الجواب من وجوه، الوجه الاول ما ذكره صاحب الكفاية بجوابين
- ٢٨٧ ما اورده السيد الاستاذ على الجواب الاول لصاحب الكفاية

٢٨٩	تعليقنا على ما ذكره السيد الاستاذ.....
٢٩١	تعليق بعض المحققين على مقالة صاحب الكفاية في المقام
٢٩٣	الصحيح في المقام.....
٢٩٥	الكلام في مقام الاثبات والنظر الى روايات الاستصحاب
٣٠٠	ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني من ان المجعول في باب الامارات الطريقية والعلم التعبدية.....
٣٠١	النظر فيما ذكرته مدرسة المحقق النائيني
٣٠٣	ما ذكره بعض المحققين على ما بنى عليه مدرسة المحقق النائيني
٣٠٤	المناقشة فيما ذكره بعض المحققين.....
٣٠٦	ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني قيام الامارات مقام القطع الموضوعي
٣٠٩	الوجه الثالث معنى حجية الامارات ليس المنجزية والمعذرية
٣١٠	ما يرد على هذا الوجه.....
٣١١	ما قاله الشيخ الانصاري في المقام
٣١٣	الوجه الرابع ما ذكره بعض المحققين وذكر اربع صور في المقام
٣١٥	المناقشة فيما ذكره بعض المحققين.....
٣١٦	الصحيح في المقام.....
٣١٩	اشكال بعض المحققين على حمل اليقين في الروايات على المنجز
٣٢٠	عدم تمامية هذا الاشكال.....
٣٢١	جريان الاستصحاب في موارد الاصول العملية الشرعية غير المحرزة
٣٢٣	تعليق المحقق النائيني في المقام وعدم تمامية التعليق.....
٣٢٦	ذهاب السيد الاستاذ الى ما ذكره المحقق النائيني.....

- ٣٢٧.....تعلیقنا علی ما ذكره المحقق النائینی والسید الاستاذ
- ٣٢٩.....استصحاب عدم الملاقاة للنجس هل یجری فی المقام أو لا؟
- تفریق بعض المحققین بین المثال الذی ذكره المحقق النائینی والسید الاستاذ فی المقام..... ٣٣٠
- ٣٣١.....المناقشة فیما ذكره بعض المحققین من الفرق بین المثالین
- ٣٣٣.....هل یجری الاستصحاب فی موارد الاصول العملية المحرزة؟
- ٣٣٤.....ما ذهب الیه السید الاستاذ من ان الاستصحاب من الامارات ونقده
- ٣٣٦.....ما ذهب الیه المشهور من ان الاستصحاب من الاصول التزیلیة
- ٣٣٦.....عدم تمامية ما ذكره
- ٣٣٧.....ما ذهب المحقق النائینی الى جریان الاستصحاب فی موارد الامارات
- ٣٣٨.....الجواب عما ذهب الیه المحقق النائینی
- ٣٣٩.....ما ذكره المحقق الخراسانی فی المقام والجواب عنه
- ٣٤١.....ایراد بعض المحققین علی المحقق النائینی فی المقام والجواب عنه
- ٣٤٢.....القول الثالث ان الاستصحاب من الاصول المحرزة
- ٣٤٣.....بقي هنا امران
- ٣٤٦.....نتائج البحوث
- ٣٥٤.....الكلام فی الركن الثاني وما عبر عنه الشیخ الانصاری والمحقق الخراسانی
- ٣٥٥.....نفس روايات الاستصحاب تدل علی ركنية هذا الركن
- ٣٥٧.....نتیجة ركنية هذا الركن عدم جریان الاستصحاب فی الفرد المردد
- ٣٥٩.....اذا لم یكن الاثر الشرعی مترتباً علی استصحاب بقاء الجامع
- ٣٦٠.....ما ذهب الیه بعض المحققین من جریان الاستصحاب فی المقام والمناقشة فیہ

- الصحيح هو ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب ٣٦٤
- حكم الشك في بقاء كل من الفردين بحده الفردي ٣٦٦
- ماذهب اليه بعض المحققين في المقام والمناقشة فيه ٣٦٧
- في المقام صورتان اخريان ٣٧٢
- الصورة الثانية ما ذهب اليه بعض المحققين ٣٧٣
- المناقشة فيما ذهب اليه بعض المحققين ٣٧٤
- تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكمية ٣٧٦
- الجواب ان هنا اشكالين ٣٧٧
- الجواب عن الاشكال الثاني ٣٧٩
- المورد الثاني: ما اذا كان المشكوك من المحمولات الثانوية ٣٨٠
- الكلام في اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة ٣٨٢
- الجواب ان هنا عدة اتجاهات ٣٨٣
- ما ذهب اليه بعض المحققين في المقام ٣٨٧
- الكلام في مرحلة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ٣٨٩
- ما ذكره المحقق الاصفهاني في المقام ٣٩٢
- التحقيق في المقام ٣٩٣
- الكلام في الركن الثالث وتفسيره بعدة وجوه ٣٩٦
- التفسير الاول: والجواب عنه ٣٩٨
- ما اورده بعض المحققين على التفسير الثاني ٤٠٠
- المناقشة في ايراد بعض المحققين ٤٠١
- التفسير الثالث: والجواب عنه ٤٠٢

٤٠٤	نتائج البحوث حول الركن الثاني والثالث
٤٠٧	الجهة الخامسة: الاقوال في الاستصحاب وعمدة هذه الاقوال ثلاثة آراء
٤٠٧	الرأي الاول: ما اختاره الشيخ الانصاري وتفسيره المقتضي بعدة وجوه
٤٠٧	المناقشة في هذه الوجوه
٤٠٩	ما اختاره الشيخ الانصاري في المقام
٤١١	ما ذكره الشيخ الانصاري في المراد من اليقين
٤١٢	الجواب عما ذكره الشيخ الانصاري
٤١٥	ذكر قرائن من ان الروايات تنهى عن النقض العملي
٤١٧	مورد روايات الاستصحاب الشك في الرفع
٤١٨	الجواب عن الوجه الثاني
٤١٨	ذكر عدة قرائن على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة
٤٢١	الوجه الثالث ان ظاهر روايات الاستصحاب وحدة المتيقن والمشكوك
٤٢٢	ما قام بعض المحققين لتوجيه ذلك بطريقتين
٤٢٢	عدم صحة كلا الطريقتين
٤٢٣	محاولة صاحب الكفاية في المقام وايراد بعض المحققين عليه
٤٢٥	عدم صحة هذا الايراد
٤٢٦	الرأي الثاني في المقام
٤٢٧	الكلام فيما اذا ثبت بالدليل العقلي
٤٢٧	المناقشة في هذا الكلام
٤٢٩	عدم تمامية ما قاله الشيخ الانصاري في المقام
٤٣٠	الكلام في حسن العدل وقبح الظلم

- ٤٣٢ ما قاله المحقق الاصفهاني في المقام وايراد السيد الاستاذ عليه
- ٤٣٣ مناقشة بعض المحققين كلام السيد الاستاذ وعدم تمامية هذا النقاش
- ٤٣٦ الكلام في ان الحكم الشرعي هل يتبع الحكم العقلي العملي
- ٤٣٧ ما اذا كان حسن العدل وقبح الظلم من المجعولات العقلانية
- ٤٣٧ ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني في المقام والمناقشة فيه
- ٤٤٠ هل يتصور الشك في الاحكام الشرعية التابعة لاحكام العقلية
- ٤٤١ الكلام في المورد الثاني على ضوء الرأي الاول
- ٤٤٢ الكلام في المورد الثاني على ضوء الرأي الثاني
- ٤٤٤ ما اختاره السيد الاستاذ وسبقه المحقق النراقي في التفصيل في المقام
- ٤٤٤ هنا اشكالات في المرحلة الاولى
- ٤٤٥ ما اجاب السيد الاستاذ عما ذكره المحقق النراقي
- الاشكال الثاني هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان
- اليقين ٤٤٨
- الجواب عن هذا الاشكال ٤٤٨
- ما ذكر المحقق النائيني في الامر الاول من المرحلة الثانية ٤٥٠
- جواب السيد الاستاذ على ما ذكره المحقق النائيني ٤٥١
- ما ذكره بعض المحققين في الامر الثاني ٤٥٢
- جواب السيد الاستاذ من وجوه ٤٥٢
- لنا تعليقان في المقام ٤٥٤
- التعليق الثاني موجه الى اجوبة السيد الاستاذ ٤٥٦
- ما ذكره السيد الاستاذ من ان العلم الاجمالي بمخالفة الفتوى للواقع ٤٥٨

٤٥٩	المناقشة فيما افاده السيد الاستاذ
٤٦٢	هل العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الفتاوى للواقع مانع عن الافتاء والجواب عنه
٤٦٥	الصورة الاولى في المقام
٤٦٦	الكلام في الصورة الثانية
٤٦٩	الكلام في الصورة الثالثة
٤٧١	الكلام في الصورة الرابعة
٤٧٢	الكلام في الصورة الخامسة
٤٧٣	الفرض الثالث: وهو ما اذا علم الفقيه بخطئه في عملية الاستنباط
٤٧٣	التعليق على الجواب الثاني الذي ذكره السيد الاستاذ
٤٧٥	ما ذكره السيد الاستاذ استصحاب بقاء حرمة وطئ المرأة
٤٧٦	عدم تمامية الاستدلال بالروايات المذكورة في المقام
٤٨٠	الكلام في اشكالات المرحلة الثالثة
٤٨٢	ذكر عدة محاولات للتخلص من الاشكال في المقام والجواب عن المحاولة الاولى
٤٨٤	المحاولة الثانية ما ذكره المحقق العراقي
٤٨٥	المناقشة فيما ذكره المحقق العراقي
٤٨٧	المحاولة الثالثة: والجواب عنها
٤٨٨	المحاولة الرابعة: ما ذكره بعض المحققين
٤٩١	ما ذكره بعض المحققين يرجع الى نقطتين
٤٩٢	المناقشة في النقطة الاولى:

مناقشة النقطة الثانية:.....	٤٩٧
ما اجاب بعض المحققين والمناقشة فيه.....	٥٠٢
الاحكام الشرعية مجعولة في الكتاب والسنة للموضوعات المقدرة وجودها في	
الخارج.....	٥٠٥
فتاوى الفقهاء بمضامين الكتاب والسنة تكون بنحو القضايا الحقيقية	٥٠٧
عدم معارضة هذا الاستصحاب باستصحاب عدم جعل الزائد	٥٠٧
ما قاله المحقق النائيني في المقام وجواب السيد الاستاذ.....	٥٠٨
المناقشة فيما ذكره السيد الاستاذ.....	٥١٠
نتائج البحوث حول الاقوال في المسألة.....	٥١٥
الفهرس	٥٢٢

