

مشكاة الأصول

محاضرات أصولية حول (الاستصحاب)

مشكاة الأصول

محاضرات أصولية حول (الاستصحاب)

تقريراً لأبحاث الفقيه المدقق ، والأصولي المحقق
سماحة آية الله المعظم السيد حسين الشمس
(دامت بركات أيام وجوده)

عزوة النبي

بقلم

ضياء السيد عدنان الخباز القطيفي



كلمة المقرّر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله ربّ العالمين

وصلى الله على أكرم خلقه، وأشرف بريته، محمّد وآله الطاهرين
واللعنة الدائمة المؤبّدة على أعدائهم وغاصبيهم أجمعين أبد الأبدین



أمّا بعد: فهذا هو الجزء الثاني من أجزاء كتاب (مشكاة
الأصول) الذي كتبه تقريراً للأبحاث الأصوليّة التي كان
يتفضّل بإلقائها أستاذنا المعظم، صاحب التحقيقات الأصوليّة
الرشيقة، والأفكار العلميّة الدقيقة، سماحة آية الله السيد
حسين الشمس الخراساني (دامت بركات وجوده).



وقد كان محور هذه الأبحاث الشريفة الذي تدور حوله
هو (الاستصحاب)، ولا يخفى على طلبة العلوم الحوزويّة
المباركة ما لهذا البحث من الأهميّة الفائقة؛ نظراً لارتباطه

الوثيق جداً بالفقه الشريف من أوله إلى آخره، ولعلّ تفصيلاته وقواعده العامّة هي أكثر المباحث الأصوليّة حضوراً في علم الفقه، بحيث أنّ الفقيه لا يكاد يمارس عمليّة الاستنباط في موردٍ من الموارد إلّا ويكون الاستصحاب مرتبطاً بجانبٍ من جوانب هذه العمليّة.



ومن هنا فقد خاض سماحة السيّد الأستاذ (دامت فوائده الشريفة) غمار أبحاثه تحقيقاً وتدقيقاً، كاشفاً دقائق نكاته، ومعالجاً غوامض مشكلاته، وموضّحاً مبهمات مصطلحاته، على عادته في سائر بحوثه ومكتوباته، فكانت هذه الأبحاث المكتوبة نتيجة جهوده العالية ومساغيه الكبيرة.

وهي تشتمل على العديد من مهمّات مباحثه، بدءاً بتعريف الاستصحاب، وبيان كونه مسألة أصوليّة، وتمييزه عن قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع، ومروراً بأدلة الاستصحاب، ثمّ تفصيلاته الثلاثة المعروفة، وهي: التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع. والتفصيل بين الأحكام المستفادة من الأدلّة العقليّة وغيرها.

والتفصيل بين الأحكام الوضعيّة والأحكام التكليفيّة. وانهاءً بتنبهات كتاب الاستصحاب، والتي تناولت هذه

الأبحاث التي بين يدينا ستّة منها، ابتداءً باعتبار فعلية اليقين والشكّ، ومروراً باستصحاب مؤدّيات الأمارات، واستصحاب الكلّي، وجريان الاستصحاب في الأمور التدريجية، والاستصحاب التعليقي، وختاماً باستصحاب عدم النسخ. وأمّا بقية التنبّهات السبعة عشر، والخاتمة المتضمنة للعديد من مهمّات مباحث الاستصحاب، فهي ما ستتناولها ضمن الجزء الثالث بحول الله تعالى وتوفيقه.



وقد تفضّل سماحة السيّد الأستاذ - لا زال متفضّلاً - بمطالعة هذه الأبحاث وملاحظتها، وتصحيح موارد النظر فيها، حتّى تمّت واكتملت بالنحو التي هي عليه، فما اشتملت عليه من قوّة نظرٍ وعميقٍ فكرٍ فهو من رشحات إبداع السيّد الأستاذ (عمّت بركاته)، وما اشتملت عليه من ضعفٍ صياغةٍ أو غموضٍ مطلبٍ فهو من آفات قصور مقرّرها.

فله الحمد على ما تفضّل به من التوفيق لتقرير هذه الأبحاث وإتمامها، وللسيد الأستاذ جزيل الشكر على ما بذله من الجهود المتواصلة في سبيل بيان مطالب هذه الأبحاث في عالم الوجود اللفظي، وملاحظتها ومتابعتها في عالم الوجود الكتبي.

وختاماً: أسأل من المولى الكريم أن يتقبّل هذا العمل
بأحسن القبول ، وأن يديم لنا التوفيق بالاشتغال بما يرضيه .
والحمد لله ربّ العالمين

ضياء ابن المرحوم السيّد عدنان الخباز القطيفي

القطيف . المدارس

ليلة ميلاد سيّدة العالمين وأمّ الأئمّة الطاهرين عليهم السلام

ليلة الثلاثاء : ١٤٢٩/٦/٢٠ هـ .

الفصل الأول

المدخل إلى بحوث الاستصحاب

- تعريف الاستصحاب
- هل الاستصحاب مسألة فقهية أم أصولية؟
- الفرق بين الاستصحاب وقاعدتي اليقين والمقتضي والمانع



ابتداءً من باب التمهيد للدخول في مباحث الاستصحاب ،
سوف نركّز البحث في هذا المدخل على ثلاثة من الأبحاث المهمّة :

البحث الأول :

تعريف الاستصحاب

تمهيد :

قبل الشروع في بيان التعريف الذي نختاره للاستصحاب ، ينبغي التمهيد لذلك بمقدمة صغيرة حاصلها :

أنّ مناشئ الجهولات في العالم ستّة ، وهي :

١ - الجهل بوضع لفظٍ معيّنٍ لمعنى معيّن .

٢ - الجهل بحقائق الأشياء وماهياتها .

٣ - الجهل بوجودٍ مصداقٍ للماهيّة في الخارج .

٤ - الجهل بصفات الموجود الخارجي ومشخصاته ، بمعنى : الجهل بثبوت شيء

لشيء ، أو بعدم شيء لشيء .

٥ - الجهل بالعلل الخارجية للأشياء .

٦ - الجهل بعلة العلم بالأشياء .

وإلى هذه المناشئ الستّة ترجع جميع جهولات العالم ، فما من مجهولٍ من الجهولات إلا وهو يؤول إلى أحد هذه المناشئ على نحو الانحصار ، وقد جاءت على لسان العرب مجموعة من المفردات اللّغويّة ، التي يمكن أن يُستفاد منها - اصطلاحاً - في الاستفهام عن أحد المناشئ المذكورة .

وتوضيح ذلك: أن مفردة (ما) الشارحة - مثلاً - يُستفاد منها في الاستفسار عن المجهول الأوّل من المجهولات الستّة، فيقال - مثلاً: «ما الإنسان؟»، ويراد بذلك السؤال عن المعنى الذي وُضِعَ له هذا اللفظ بخصوصه، وقد سمّيت اصطلاحاً بالشارحة؛ لأنّ وظيفتها هي شرح اللفظ المجهول معناه.

كما استفادوا أيضاً من مفردة (ما) الحقيقيّة في الاستفسار عن المجهول الثاني، وهو ماهيّات الأشياء وحقائقها؛ ولذلك عبّروا عنها بالحقيقيّة، إذ أنّها آلة لفظيّة للسؤال عن حقائق الأشياء وذواتها^(١).

وللتعبير عن المجهول الثالث من المجهولات الستّة استفادوا من مفردة (هل) البسيطة، كما استفادوا للتعبير عن المجهول الرابع من مفردة (هل) المركّبة، فتستعمل الأولى - مثلاً - للسؤال عن أصل وجود النبيّ ﷺ، بينما تستعمل الثانية - في مفروض المثال - للسؤال عن نبوّته ورسالته بعد التسليم بأصل وجوده.

كما أنّ مفردة (لم) قد استفيدَ منها للاستفسار عن المجهولين الخامس والسادس، مع فارق أنّ الاستفسار من خلالها إن كان عن خصوص المجهول الخامس عبّر عنها بـ(لم) التبوّتيّة، حيث يسئل بها عن علّة ثبوت الشيء ووجوده، وإن كان

(١) ممّا يجدر الالتفات إليه: أنّ الجواب عن (ما) الحقيقيّة قد يكون هو نفسه الجواب عن (ما) الشارحة، وإنّما الفرق بينهما فرقٌ مقاميّ ليس إلّا، فيقال لمن يسأل: «ما الجنّ؟»: الجنّ مخلوقٌ من نار»، ومن الواضح أنّ هذا الجواب كما يصلح أن يكون جواباً عن (ما) الحقيقيّة يصلح أن يكون جواباً عن (ما) الشارحة، غايةً ما في الأمر أنّ مقام السائل إن كان هو الاستفسار عن اللفظ الذي سمع به ولم يعرف معناه، أمكن أن يُجاب بالجواب المذكور الذي يشرح معنى اللفظ من خلال بيان الحقيقة، وإن كان مقامه الاستفسار عن الحقيقة والماهية بعد علمه إجمالاً بمعنى اللفظ، أمكن أن يُجاب أيضاً بالجواب المذكور الذي يتكفّل ببيان الحقيقة، وهذا يعني كون الفرق بين الجوابين فرقاً مقامياً لا حقيقياً.

الاستفسار من خلالها عن خصوص المجهول السادس، عبّر عنها بـ (لم) الإثباتية، حيث يستفاد منها في السؤال عن علّة العلم بالشيء وإثباته.

والذي يجدر الالتفات إليه والاهتمام به هو: لزوم تحديد نوع المجهول المبحوث عنه، وتشخيص أنه من أيّ الأقسام الستة قبل الشروع في أيّ بحثٍ من البحوث، بحيث يكون البحث عن ذلك المجهول على ضوء تحديد نوعه في مرحلة مسبقة، فإنّه بذلك يكون البحث منتجاً ومفيداً.

ومن هذا المنطلق يتحمّم الشروع في «مباحث الاستصحاب» بالبحث عن تعريفه أولاً؛ لفرض الجهل بالمعنى الذي وُضع له لفظ الاستصحاب، وليس يمكن تحديد حقيقته واستجلاء ماهيته إلا بتحديد تعريف له أولاً؛ لوضوح أنّ المعرفّ علّة للعلم بماهيات الأشياء، كما هو محرّر في محله.

عودة إلى تعاريف الاستصحاب:

وابتداءً ينبغي الوقوف عند ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام من أنّ تعدّد التعاريف لا يعني تعدّد المعرفّ، بل هو شيء واحد، بدعوى أنه لو لم يكن كذلك لما صار محلاً للنفي والإثبات، بل سيكون النفي والإثبات في حال تعدّد المعرفّ لاغياً؛ فإنّ النفي سيتعلّق بماهية والإثبات بغيرها، وبذلك لن يبقى مجال للنزاع نفيّاً وإثباتاً^(١).

مناقشة دعوى المحقق الآخوند عليه السلام:

ولكنّ ما أفاده عليه السلام لا يخلو عن تأمل؛ إذ الظاهر من اختلاف التعاريف هو اختلاف الماهيات بنظر المعرفّين؛ لوضوح أنّ الغرض من التعريف إنما هو بيان حقيقة المعرفّ وماهيته، ولازم ذلك أن يكون تغاير التعاريف كاشفاً عن تغاير

(١) كفاية الأصول: ٣٨٤.

المعرفات بالضرورة، وإلا لم يكن هنالك ثمة وجه للمغايرة.
وكيف يتّحد المعرف - كما في الاستصحاب مثلاً - والحال أن بعض الأصوليين
يصوّره على نحو الأمازيّة، كما أن البعض الآخر يصوّره حكماً عقلياً عملياً، بينما
البعض الثالث يراه أنه أحد الأحكام الشرعيّة، ولا ريب في أن هذه الأمور الثلاثة
متغايرة من حيث الماهيّة.

وجولة سريعة في تعاريف الاستصحاب كافية للإذعان بذلك، والتسليم به،
فإنّ المتنبّع لها سيجدّها تنحو في أحد اتجاهات ثلاثة لا رابع لها:

الاتّجاه الأوّل: الاستصحاب أمانة.

وأصحاب هذا الاتّجاه يفسّرون الاستصحاب بأنه أمانة ودليل ظنيّ - ظناً نوعياً
أو شخصياً - ببقاء المتيقّن عند الشكّ في ارتفاعه.
ويظهر ذلك من العضدي مثلاً حيث عرّف الاستصحاب بقوله: «الحكم الفلاني
قد كان ولم يظنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»^(١).

الاتّجاه الثاني: أن الاستصحاب حكم عقلي.

وهو ظاهر كلمات مجموعة من الأعلام، بل هو المنسوب إلى أكثر الأصحاب،
كما في كلمات صاحب القوامع حيث قال: «ظاهر أكثر الأصحاب، كالشيخ،
والسيّد، والفاضلين - العلّامة والمحقّق - والشهيد، وغيرهم، بل وعامة
مخالفهم: أن الاستصحاب من الأدلّة العقلية، فهو حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم
شرعي بواسطة خطاب الشرع، من باب إدراك العقل للملازمة بين حدوث الشيء

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٣ : ١١.

وبقائه ، فيقال : إنَّ الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم ارتفاعه ، وكلِّما كان كذلك فهو باقٍ ، فالصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنّية»^(١).

الاتّجاه الثالث : الاستصحاب حكم شرعي .

وأصحاب هذا الاتّجاه هم الذين استلهموا تعريف الاستصحاب من خلال الروايات والنصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام ، وأولهم - كما يبدو - هو الشيخ البهائي عليه السلام في زبدة الأصول حيث عرّف الاستصحاب بقوله : «هو إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل»^(٢).

وقد سار على خطوه أكثر من جاء بعده من أعلام الأصوليين ، حيث اشتركت تعاريفهم في اعتبار الاستصحاب حكماً شرعياً وإن اختلفت بلحاظات أخرى . فعرّفه شارح الدروس عليه السلام - ناسباً ذلك إلى القوم - بأنّه : «إثبات حكم شرعي في زمانٍ لوجوده في زمانٍ سابقٍ عليه»^(٣).

كما عرّفه الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام بأنّه «إبقاء ما كان» ثمّ فسّر الإبقاء بأنّه «الحكم بالبقاء»^(٤).

وكذلك المحقّق الآخوند عليه السلام أيضاً حيث عرّفه بأنّه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقائه»^(٥).

وكذلك أيضاً جاء تعريف المحقّق البجنوردي عليه السلام حيث عرف الاستصحاب بأنّه

(١) قوامع الفضول : ٤٧٢ .

(٢) زبدة الأصول : ٢٤٣ .

(٣) مشارق الشموس : ٧٦ .

(٤) فرائد الأصول : ٣ : ٩ .

(٥) كفاية الأصول : ٣٨٤ .

«حكم الشارع ببقاء المتيقن السابق - حكماً كان أو موضوعاً ذا حكم - من حيث ترتيب الآثار الشرعية على أنه متيقن عند الشك في بقاءه»^(١).

فتحصّل: أن ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام من وحدة المعرف، لا يمكن الركون إليه؛ إذ قد اتضح من خلال ما عرضناه أن ماهية الاستصحاب متغايرة على ضوء الاتجاهات الثلاثة التي عرضناها بشكل إجمالي، فإن الاستصحاب بناءً على الأمارية يختلف ماهيةً عن الاستصحاب بناءً على كونه حكماً، كما أن الاستصحاب بناءً على كونه حكماً عقلياً يختلف ماهيةً عن الاستصحاب بناءً على كونه حكماً شرعياً.

ثم إن الصحيح من بين الاتجاهات الثلاثة - كما سيّضح - هو الاتجاه الأخير، وقد عرفت أن الاستصحاب على ضوء هذا الاتجاه فقط قد ذكرت له مجموعة من التعاريف، ولكنها بأجمعها لا تخلو عن نظر، وبما أن المناقشة فيها عكساً وطرذاً لا تعود بمزيد من الفائدة؛ لذلك سوف نكتفي ببيان مختارنا في تعريف الاستصحاب، حيث عرفناه بأنه «اعتبار بقاء اليقين بحدوث شيء عند الشك في بقاءه»، وهذا غير اعتبار عدم احتمال البقاء، أو اعتبار احتمال البقاء علماً، فيكون علماً تعبدياً كالأمانة، وسيّضح وجه اختيارنا لهذا التعريف وإعراضنا عن غيره من خلال ما سنوضحه في النقطة اللاحقة.

(١) منتهى الأصول: ٢: ٤٩٦.

البحث الثاني :

الاستصحاب مسألة أصولية أم قاعدة فقهية؟

اختلفت كلمات الأصوليين في هذا البحث؛ تبعاً لاختلافهم في تحديد ضابطي المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية، وسوف يتضح ذلك جلياً من خلال عرضنا لكلمات الأعلام ونظرياتهم في هذه المسألة، وهي أربع نظريات:

النظرية الأولى

نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله

حيث أفاد قائلاً: «وأما على القول بكونه من الأصول العملية، ففي كونه من المسائل الأصولية غموض، من حيث إن الاستصحاب حينئذٍ قاعدة مستفادة من السنة، وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة، بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة، والمسألة الأصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر، وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه، فهذه القاعدة -كقاعدة «البراءة» و«الاشتغال»- نظير قاعدة «نفي الضرر والخرج» من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف.

نعم، تدرج تحت هذه القاعدة مسألة أصولية يجري فيها الاستصحاب،

كما تندرج المسألة الأصولية أحياناً تحت أدلة نفي الحرج ، كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج .

نعم ، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية : بأن إجراءاتها في موردها - أعني صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق ، كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره - مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد ، فهي مما يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد ، وهذا من خواص المسألة الأصولية ، فإن المسائل الأصولية لما مهّدت للاجتهد واستنباط الأحكام من الأدلة اختص التكلم فيها بالمستنبط ، ولا حظ لغيره فيها .

فإن قلت : إن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد لأجل أن موضوعها - وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه - لا يتشخص إلا للمجتهد ، وإلا فضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها ، مشترك بين المجتهد والمقلد .

قلت : جميع المسائل الأصولية كذلك ؛ لأن وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ، ليس مختصاً بالمجتهد .

نعم ، تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد ؛ لتمكّنه من ذلك ، وعجز المقلد عنه ، فكأن المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية ، وتشخيص مجاري الأصول العملية ، وإلا فحكم الله الشرعي في الأصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد .

هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي ، وأمّا الجاري في الشبهة الموضوعية - كعدالة زيد ، ونجاسة ثوبه ،

وفسق عمرو ووطهارة بدنه - ، فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً ، سواء كان التكلم فيه من باب الظن ، أم من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار ؛ لأنّ التكلم فيه على الأوّل نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات ، كـ «يد المسلمين» و «سوقهم» و «البينة» و «الغلبة» ونحوها في الشبهات الخارجيّة .

وعلى الثاني ، من باب أصالة الطهارة ، وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ، ونحو ذلك»^(١) .

توضيح مقصود الشيخ الأنصاري رحمته الله :

ومجموع ما أفاده الشيخ رحمته الله يرجع إلى نقطتين :

النقطة الأولى

أنّ الاستصحاب إن كان حكماً شرعياً مستفاداً من الأخبار ، فهو ليس من مصاديق المسائل الأصوليّة ؛ لعدم صدق تعريفها عليه حيث عُرِّفت المسألة الأصوليّة بأنها «ما تكون دخيلة في استنباط الحكم الشرعي من أدلته الأربعة ، وبسببها وبمعونتها يحصل العلم أو الظنّ بالحكم الشرعي منها» ، فهي من المبادئ التصديقيّة للحكم الشرعي ، وليست نفس الحكم الشرعي ، نظير مسألة حجّية خبر الثقة ، وتخصيصه وتقييده ، ومعارضته لغيره ، وظهور اللفظ وحجّيته ، فإنّ كلّ ذلك من أحوال لفظ الخبر أو الكتاب .

وهذه الضابطة تنفي كون الاستصحاب من المسائل الأصوليّة ؛ لأنّه على القول

(١) فرائد الأصول : ٣ : ١٨ - ٢٠ .

بكونه حكماً شرعياً ، فإنه سيكون مستفاداً من الأدلة بمعونة المسألة الأصولية ، أي إنه معلول للمسألة الأصولية بلحاظ العلم أو الظن به ، وبوجوده الذهني ، وليس علة للحكم ولو ناقصة .

النقطة الثانية

بعد أن أخرج الشيخ رحمته الله الاستصحاب عن حريم المسائل الأصولية ، استدرك مجيباً عن سؤال مقدّر وهو أنه : هل هنالك وجه آخر لإدراج الاستصحاب في المسألة الأصولية ؟

فقال : نعم ، وهو أن المسألة الأصولية - الدخيلة في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الأربعة - قد تُعرّف بأنها التي ينتفع منها المجتهد دون المقلّد ؛ لأن الانتفاع منها يتوقّف على أمور لا يتمكّن المقلّد من تحصيلها .
ولها مصداقان :

أحدهما : ما يكون دخيلاً في استنباط الأحكام من الأدلة أيضاً .

وثانيهما : هو الحكم الكلي الذي يكون كبرى لأحكام كلية أخرى ، كإثبات نجاسة الماء المتغيّر عند زوال تغيّره من قبل نفسه بالاستصحاب - الذي هو حكم كلي شرعي مستفاد من الأخبار - بسبب القياس الاقتراحي ، فيقال : نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره متيقّنة الحدوث ومشكوكة البقاء ، وكلّ ما كان كذلك فهو محكوم ببقائه حال الشكّ فيه بحكم الاستصحاب .

ووجه اختصاص الانتفاع من كلا المصداقين بالمجتهد : أنه كما أن إحراز حجّية خبر الثقة وعدم المعارض له وعدم تخصيصه أو تقييده مثلاً مختصّ بالمجتهد ، كذلك اليقين بحدوث الحكم الكلي - كوجوب صلاة الجمعة - والشكّ

في بقاءه ، وعدم الدليل على بقاءه يختصان بالمجتهد .

وعلى ضوء هذه الضابطة يمكن إدراج الاستصحاب ضمن مجموعة المسائل الأصولية .

وهذا كله طبعاً في الاستصحاب الجاري في الأحكام الكلية في الشبهات الحكمية ، وأما الجاري في الأحكام الجزئية في الشبهات الموضوعية - كالأمثلة التي ذكرها الشيخ رحمته للموضوعات الخارجية التي لها أحكام جزئية ، أو الأحكام الجزئية - ، فقد أفاد رحمته : أن مفاد الاستصحاب فيها حكم فرعي ، لا مسألة أصولية ؛ إذ لا يثبت به حكم شرعي آخر كلي ، سواء قلنا بأن حجتيته من باب الظن ؛ لكونه أمانة وسبباً للظن بالحكم الشرعي - بحيث يكون اليقين بحدوث شيء والشك في بقاءه سبباً للظن ببقائه - أو لحكم العقل غير المستقل - بمعنى إدراكه للملازمة بين اليقين بحدوث شيء والشك في بقاءه والظن ببقائه - على القولين في كون حجتيته من باب الظن ، وهذا يبتني على القول بأن حجتيته الظن عبارة عن جعل الحكم المماثل للمظنون .

وأما على القول بكون حجتيته الاستصحاب عبارة عن اعتبار كونه علماً أو اعتبار عدم احتمال الخلاف ، فلا يكون مفاد الاستصحاب حكماً فرعياً - وضعياً أو تكليفاً - بل يكون محرزاً له .

مناقشة نظرية الشيخ الأعظم رحمته :

ونلاحظ على كلامه ملاحظة نقضية حاصلها : أنه إذا كان المعيار في كون المسألة أصولية هو اختصاص إجراءاتها والانتفاع بها بالمجتهد ، فهذا الملاك والمعيار والتعريف شامل لكثير من القواعد الفقهية ، كقاعدة الحرج ، وقاعدة ما يضمن وما لا يضمن ونحوهما ؛ لأن هذه الخصوصية لازم أعم للمسألة

الأصولية ، وليست من لوازمها الخاصة بها حتى تمتاز بها عن المسألة الفقهية ،
والشيخ عليه السلام لا يلتزم بكون تلك القواعد الفقهية من المسائل الأصولية ، وهذا
تالٍ فاسد يدلّ إنّما على فساد متلوّه ، وهو كون الملاك والمعيّار لكون المسألة
أصولية هو الاختصاص المذكور^(١).

(١) عبّرنا عن الملاحظة المذكورة بأنّها ملاحظة نقضية ؛ إذ ضابطة الدليل النقضي - كما ذكرنا
غير مرّة - هي عدم شمول ما ادّعي من القضية الكلية لبعض ما هو مسلّم بين الطرفين
أنّه ليس من مصاديقها ، وهذه الضابطة تنطبق على ما نحن فيه .

النظرية الثانية

نظرية المحقق الآخوند عليه السلام

وحاصلها: أنّ الاستصحاب من المسائل الأصولية ، وقد قرّب عليه السلام نظريته

بتقريبين :

التقريب الأول : ما أفاده في أوّل الكفاية من أنّ المسألة الأصولية هي التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل^(١) . وبما أنّ الاستصحاب في الشبهات الحكمية ممّا يُنتهى إليه في مقام العمل ، فتشمله ضابطة المسألة الأصولية .

التقريب الثاني : ما أفاده عليه السلام في بحث الاستصحاب من الكفاية وحاصله : أنّ الوجه في كون الاستصحاب من المسائل الأصولية هو أنّ البحث حوله إنّما هو لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية^(٢) ، وكلّ ما كان كذلك فهو مسألة أصولية ؛ لما تقدّم في بداية الكفاية من تعريف علم الأصول بأنّه «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام ، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»^(٣) .

وقد استشهد عليه السلام على أصولية مسألة الاستصحاب بأنّ الاستصحاب في بعض الأحيان لا مجرى له إلاّ خصوص المسألة الأصولية - كالحجّة - ممّا يعني أنّه لو لم يكن مسألة أصولية لما جرى في مثل الحجّة التي هي حكم أصولي ، وليست

(١) و (٣) كفاية الأصول : ٩ .

(٢) المصدر المتقدم : ٣٨٥ .

حكماً للعمل بلا واسطة .

مناقشة نظرية المحقق الآخوند قائمه :

ولوحظ عليه عليه :

أولاً: أنه عليه قد عرّف الاستصحاب - كما مرّ - بالحكم ، وهذا لا يجتمع مع ما أفاده في المقام من كون الاستصحاب قاعدة ممهّدة لاستنباط الحكم ، فإنّ المستنبط منه لا يمكن أن يكون هو نفس المستنبط ، إلا أن يقال بكفاية أن يكون التغير بينهما من قبيل تغاير الكلي والفرد ، كما في موارد قاعدتي الضرر والخرج الواقعتين كبرى لبقية الأحكام ؛ فإنّهما حكمان كليّان ، وتستنبط منهما المسائل الفقهيّة ، فتدخلان في المسائل الأصوليّة ؛ لشمول تعريفها لهما ، وهذا كما ترى .

وثانياً: أنّ التعريفين المذكورين متناقضان ؛ وذلك لأنّه في بداية الكفاية قد أفاد أنّ الاستصحاب لا يمكن إدراجه في المسائل الأصوليّة إلاّ بإضافة قيد «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» لتعريف علم الأصول ، ممّا يعني أنّه يرى أنّ الاستصحاب ليس ممّا تستنبط منه الأحكام الشرعيّة ، بينما هو في المقام بنى على أصوليّة الاستصحاب من جهة وقوعه ممهّداً لاستنباط الحكم الشرعي ، وهذا كما ترى أيضاً .

النظرية الثالثة

نظرية المحقق النائيني عليه السلام

ومفادها: التفصيل بين الاستصحاب الجاري - ولو فرضاً - في الشبهات الحكمية فهو من المسائل الأصولية ، وبين الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية ، فهو من القواعد الفقهية .

وتوضيحها: أن المسألة الأصولية - بحسب نظر المحقق النائيني عليه السلام - هي الكبرى الواقعة في طريق استنباط الحكم الكلي الشرعي^(١) ، وبواسطة القيد الأخير «الحكم الكلي» تمتاز عن القاعدة الفقهية ، فإن القاعدة الفقهية وإن كانت تقع كبرى لقياس الاستنباط إلا أن النتيجة فيها تكون حكماً جزئياً يتعلّق بعمل المكلفين بلا واسطة ، بخلاف المسألة الأصولية فإنها - امتداداً لما أخذناه في ضابطتها - لا تتعلّق بعمل المكلفين إلا بعد انطباق نتيجتها - التي هي الحكم الكلي - على موردها الخاصّ خارجاً؛ لوضوح أن الحكم الكلي بما هو كلي لا يرتبط بكلّ فرد من أفراد المكلفين .

وعلى ذلك فإن الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية ، يتعيّن أن يكون مسألة أصولية؛ لأنّ نتيجته هي الحكم الكلي الذي لا يتعلّق بعمل المكلف إلا بالواسطة ، بخلاف الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية؛ فإنّه من القواعد الفقهية ، ضرورة أن نتيجته هي الحكم الجزئي المتعلّق بعمل المكلف

(١) فرائد الأصول: ٤: ٣٠٨ .

بلاواسطة^(١).

وقريبٌ من هذه النظرية ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله أيضاً في مصباحه ،

فلاحظ^(٢).

وسيتضح وجه الخدشة في هذه النظرية من خلال ما سنوضحه لاحقاً.

(١) فرائد الأصول : ٤ : ٣٠٧ .

(٢) مصباح الأصول : ٣ : ٦ .

النظرية الرابعة

نظريتنا في المسألة

وبيانها يتوقف على بيان أربع نقاط:

النقطة الأولى

أن الضابط الذي نختاره للمسألة الأصولية هو أن المسألة الأصولية ما تكون دخيلة في تحقق الحجة في الفقه.

وبيان هذه النقطة يتوقف على بيان أمرين:

الأمر الأول: أن مرادنا من دخالتها: كونها الجزء الأخير إما لتحقيق موضوع حكم العقل بالحسن أو القبح الفاعليين للعمل، وإما لعدم تحقق موضوع حكمه بأحدهما.

والمراد من حكم العقل بأحدهما هو إدراكه الملازمة بين الموضوع والمحمول في القضية العقلية، والمراد من الموضوع لها هو الموافقة العملية للحكم الفعلي الواصل إلى المكلف - بأي نحو من أنحاء الوصول - مع وصول جميع ما يرتبط به، أو المخالفة العملية للحكم المذكور.

والمراد من المحمول لها هو استحقاق المكلف للثواب لأجل تلك الموافقة العملية، أو استحقاقه للعقاب لأجل تلك المخالفة العملية أيضاً.

وموضوع حكم العقل بعدم قبح المخالفة هو مخالفة الحكم الفعلي غير الواصل - هو أو بعض ما يرتبط به - بأحد أنحاء الوصول، أو الواصل عدمه فيما لو لم يكن

المكلف مقصراً ، والسرّ في ذلك بناءً على مذهب العدليّة القائل بقاعدة التحسين والتقيح العقليّين: أنّ عناوين الأعمال الاختباريّة - من حيث اقتضاؤها للحسن والقبح الفاعليّين وعدمه - على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: العنوان الذي يكون موضوعاً لهما بالذات ، ولا يقبل المانع عن موضوعيّته لهما ، كما أنّه ليس له عنوان طارئٍ عليه يزاحمه في موضوعيّته لهما ، وهذا كعنواني: العدل ، والظلم .

القسم الثاني: العنوان الذي يكون موضوعاً لهما بالذات ، ولكنّه يقبل طروء عنوان عليه يزاحمه في موضوعيّته لهما ، وهذا كعنواني: الصدق ، والكذب .

القسم الثالث: العنوان الذي لا اقتضاء له بالنسبة إلى الحسن والقبح العقليّين ، كما هو الحال في أكثر الأعمال الاختباريّة ، وهي المقولات والمعقولات الأوّليّة ، كالذهاب والإياب والقيام والقعود والتكلم ونحوها ، وهذا النحو من العناوين يصير موضوعاً إمّا للحسن وإمّا للقبح؛ إذا صار معنوياً بالعدل أو الظلم من جهة تقيده ببعض القيود الدخيلة في التعنون بأحد العنوانين .

إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة ، يتّضح لك أنّ الموافقة والمخالفة العمليّتين لأمر المولى ونهيه - عند صيرورتها فعليّين وواصلين إلى المكلف بنحو من أنحاء الوصول ، مع وصول ما يرتبط بهما^(١) - من العناوين المحسنة والقبيحة عقلاً ، ويعبر عن الأوّلى بالإطاعة ، وعن الثانية بالمعصية .

كما أنّ مخالفة أمر المولى ونهيه الفعليّين - إذا لم يصل إلى المكلف بنحو من

(١) ويسمى هذا النحو من الوصول بالمنجز ، كما أنّ عدم الحكم الفعليّ أو عدم وصول ما يرتبط به أو وصول عدمه أو وصول عدم ما يرتبط به يسمى بالمعذر ، وكلاهما يسميان بالحجّة الأصوليّة .

أنحاء الوصول ، أو وصل عدمهما - ليست من العناوين القبيحة عقلاً؛ لعدم تعنونها بعنوان الظلم على المولى ، نظراً لعدم كونها معصية له .

الأمر الثاني : إنَّ الحجَّة في الفقه هي الحجَّة الأصوليَّة ، ولا ريب في أنَّ حجَّيتها - سواء كانت منجزة أم معذرة - إنما هي بوصولها ، الأعم من الوصول الحاصل عن طريق القطع والإدراك الجزمي والأمانة - كخبر الثقة والظهورات - والأصل العملي - كاحتياط والاستصحاب - إذ كلُّ منها إذا تحقَّق عند فعليَّة الحكم يكون دخيلاً في تحقُّق موضوع حكم العقل بالحسن أو القبح أو بعدمهما ، فهي أعم من الحجَّة المنطقيَّة التي هي السبب للعلم بالشيء أو الظنَّ به .

وفي الأصول يبحث عن الحجَّة الأصوليَّة وهي : كلُّ ما له الدخل في تحقُّق موضوع حكم العقل بالحسن أو القبح الفاعليَّين - بحيث لو لم يكن لا يتحقَّق موضوع حكم العقل بأحدهما - أو ما له الدخل في عدم تحقُّق موضوع حكم العقل بأحدهما كذلك .

والمراد من الدخل المذكور: أنَّ عدمه يوجب عدم تحقُّق موضوع حكم العقل بأحدهما ، أو عدم تحقُّق موضوع حكمه بعدم أحدهما ، ولكنَّ وجوده يمكن أن لا يكفي في تحقُّق الموضوع لحكم العقل بأحدهما أو عدم أحدهما .

وهذا التعريف يشمل كلَّ مسألة يبحث عنها في علم الأصول ، فالمسألة الأصوليَّة هي الدخيلة في تحقُّق موضوع حكم العقل بالحسن أو القبح ، أو الدخيلة في تحقُّق موضوع حكمه بعدم أحدهما ، ولم يبحث عنها في علم آخر ، ويعبر عن الأولى بالمنجز وعن الثانية بالمعذر ، ويعبر عن كليهما بالحجَّة الأصوليَّة ، وهي المستمسك في المسائل الفقهيَّة .

النقطة الثانية

تقدّم إيضاح المقصود من المسألة الأصولية ، وبقي أن نوضح المقصود من عنواني : المسألة الفقهية ، والقاعدة الفقهية ، فنقول : أمّا المسألة الفقهية ، فهي ما يكون موضوعها عمل المكلف بالمباشرة أو بالواسطة ، ومحمولها هو الحكم الشرعي .

وأما القاعدة الفقهية ، فهي تلتقي مع المسألة الفقهية في نفس المحمول ، وكذلك في نفس الموضوع ، وإنما الفرق بينهما من ناحية السعة والضييق ؛ فإنّ موضوع القاعدة عامّ ينطبق على أمور كثيرة ، بينما موضوع المسألة خاصّ ، كالصلاة واجبة - مثلاً - ؛ إذ العمل الخاصّ في هذه المسألة - وهو الصلاة - هو المتعلّق للحكم .
وبما أنّ محمول القاعدة الفقهية هو الحكم الشرعي ، فبذلك تكون خارجة عن حريم المسألة الأصولية ، التي تكون دخيلة في تحقّق الحجّة على الحكم الشرعي .

النقطة الثالثة

المستفاد من كلمات المحقّقين من الأصوليين أنّهم ينظرون إلى المسألة الأصولية كحجّة منطقيّة في الفقه ، وليس كحجّة أصولية ، وهذا ما أوقعهم في حالة من الإرباك والاضطراب في معالجة بعض المسائل العلمية ، والتي منها تمييز المسألة الأصولية عن غيرها عند البحث عن كلّ مسألة من مسائل علم الأصول ، ونكتفي بإقامة شاهدين على ما ادّعيناه من أنّ أعلام الأصوليين ينظرون إلى المسألة الأصولية كحجّة منطقيّة لا أصولية ، وتأثير ذلك على منهجيتهم العلمية :

الشاهد الأوّل : تعريف الشيخ الأعظم رحمته - المتقدّم ذكره - للمسألة الأصولية ، حيث عرّفها بأنّها : « ما يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم

الشرعي». وقد ذكرنا هناك أنّ الدليّة تعني الحجّة المنطقيّة.

ونتيجة لهذه الرؤية فإنّ الشيخ عليه السلام قد اضطرب في تحديد كون الاستصحاب من المسائل الأصوليّة، ولذلك اضطّر لإضافة قيد «ما يكون إجراًؤها بيد المجتهد» من أجل الحكم بأصوليّة الاستصحاب الجاري في الشبهات الكلّيّة.

الشاهد الثاني: تعريف المحقّق النائيني عليه السلام للمسألة الأصوليّة، حيث عرّفها بأنّها «الكبرى الواقعة في طريق استنباط الحكم الكلّي الشرعي». فإنّ تعبيره عن المسألة الأصوليّة بالكبرى كاشف - كما لا يخفى - عن اعتباره لها حجّة منطقيّة. وهذا ما أوقعه هو الآخر في محاذير متعدّدة، فاضطرّ لإخراج مجموعة من مسائل علم الأصول عن علم الأصول، واعتبر البحث عنها استطرادياً، كمسألة ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور صيغة النهي في التحريم، وما ذاك إلاّ لأنّ هذه المسائل لا تقع كبرى في طريق الاستنباط.

والصحيح: أنّ ما بنوا عليه - من حجّيّة المسألة الأصوليّة منطقيّاً - ليس تامّاً؛ لما أشرنا إليه قريباً من أنّ إثبات المسائل الفقهيّة لموضوعاتها، الذي هو وظيفة علم الأصول، إنّما يتوقّف على الحجّيّة الأصوليّة بمعنى المنجز والمعذر، لا الحجّيّة المنطقيّة، ممّا يغنينا عن افتراض المسألة الأصوليّة، كحجّة منطقيّة.

النقطة الرابعة

اتضحّ لدينا من خلال النقطة السابقة أنّ اعتبار المسألة الأصوليّة حجّة منطقيّة، قد أوقع الأصحاب في متاهات متعدّدة، ومنها: مسألة الاستصحاب، حيث إنّهم قد ذكروا وجوهاً متعدّدة من أجل جرّه إلى منظومة المسائل الأصوليّة - وقد تقدّمت الإشارة إلى بعض تلك الوجوه - غير أنّها بتامها لا تتلائم مع افتراض

الاستصحاب حجة منطقيّة، وهذا ما يقف حائلاً بينهم وبين كفيّة تصوير إدراج الاستصحاب ضمن دائرة المسائل الأصوليّة، مع أنّه من أهمّ المسائل الأصوليّة عندهم بالاتّفاق، إلاّ أنّنا بعد أن بنينا على خطأ ما عليه المشهور من اعتبار كون المسألة الأصوليّة حجة منطقيّة، فنحن في راحةٍ من ناحية تطبيق ضابطة المسألة الأصوليّة على الاستصحاب.

وتوضيح ذلك: أنّ أعلام الأصوليين من المتأخّرين قد تسالموا - تقريباً - على أنّ مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء المتيقّن حال الشكّ في بقائه، وعلى ضوء ذلك يتسنى لنا أن نطرح سؤالاً ونجيب عنه، وهو: ما الذي يعنيه حكم الشارع ببقاء المتيقّن؟ ومن خلال الإجابة عن هذا السؤال نستطيع تطبيق الضابط المتقدّم للمسألة الأصوليّة على الاستصحاب، وحتى يتّضح الجواب بشكلٍ متكامل لا بدّ من التمهيد لذلك بذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ استفادة الحكم الشرعي أو غيره من كلام المعصوم عليه السلام، يتوقّف على ركيزتين:

الركيزة الأولى: إحراز صدور كلامه عليه السلام عنه بالعلم أو العلمي، وذلك إمّا بأن يكون السند إلى الحديث مجّد التواتر، أو محفوفاً بالقريظة القطعيّة، وإمّا بأن يكون جميع الرواة الواقعيين في سلسلة السند من الثقات، وإمّا بأن يكون الحديث موثوق الصدور.

الركيزة الثانية: إحراز مراد المعصوم عليه السلام الجدي من الحديث إمّا بالعلم، وذلك بأن يكون الحديث نصّاً، أو مقروناً بالقريظة القطعيّة، وإمّا بالعلمي، وذلك بأن يكون الحديث ظاهراً في المراد منه بنفسه أو بالقريظة.

المقدّمة الثانية: أنّ الحكم التكليفي بأيّ داع يُشأ؛ فإنّه يصير مصداقاً لذلك

الداعي، ومنشئاً لانتزاعه منه؛ وذلك لأنّ الداعي من العناوين القصدية التي تنقسم - بلحاظ بعض الجهات - إلى ثلاثة أقسام:

١ - فإنّ العمل قد يكون قصدياً من جهة كونه متوقفاً على مبادئ الاختيار، كالقصد والإرادة، والتي تعتبر الجزء الأخير لمبادئ الاختيار، ولهذا القسم أمثلة كثيرة جداً، كالتكلم، والمشي، والجلوس، والقيام ونحوها.

٢ - وقد يكون قصدياً من جهة كونه منتزعاً من العمل القصدي بالمعنى السابق من دون أن يكون داعياً له، كعنوان الإطاعة المنتزع من العمل الذي يؤتى به بداعي الأمر بالإطاعة من قبيل الصلاة والصيام والحجّ والزكاة، فإنّ عنوان الإطاعة عنوان قصدي؛ لكون الإطاعة منتزعة عن العمل القصدي بالمعنى المتقدم، مما يعني أنّ قصديّة هذا القسم إنما هي لكون منشئها أمراً قصدياً.

٣ - وقد يكون قصدياً من جهة كونه منتزعاً من العمل القصدي بالمعنى الأوّل، مع كونه داعياً له أيضاً - خلافاً للمعنى السابق - كالتعظيم المنتزع من قيام الإنسان عند ورود شخص لأجل تعظيمه وبداعيه؛ فإنّ مفهوم التعظيم إنما ينتزع من القيام إذا كان الغرض منه والداعي له وما لأجله قد وقع القيام هو تعظيم الشخص الوارد مطلقاً، ويكون هذا القيام - الذي هو منشأ انتزاع عنوان التعظيم - مصداقاً له، ويحمل عليه بالحمل الشائع، ومن نماذج هذا القسم الأحكام الشرعية التكليفية، فإنّها بأيّ داعٍ ينشؤها المولى تكون مصداقاً لذلك الداعي، ولذا لو أنشأ طلب عملٍ معيّن من المكلف بداعي جعل الداعي الإمكانى الوقوعي إلى إيجاده عند فعليته، ووصوله إليه مع وصول ما يرتبط به، - كما لو قال له: «صلّ» - فإنّه يصير مصداقاً لما هو داعٍ وعلّة غائية له، أي يصير مصداقاً للداعي الإمكانى الوقوعي، ويحمل عليه بالحمل الشائع.

وكذا لو أنشئ طلب العمل بداعي تحليل متعلقه نحو: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾^(١) فإنه يصير مصداقاً للتحليل ، ولو أنشئ بداعي الإعلام والإرشاد إلى جزئية متعلقه أو شرطيته لعمل ما نحو: «تشهد في صلاتك ، وتطهر لصلاتك» ، أو الإرشاد إلى جزئية متعلق متعلقه لعمل ما نحو: «اقرأ الفاتحة في الصلاة» فإنه يكون مصداقاً لمفهوم الإرشاد والإعلام ، وكذا لو أنشئ بداعي الإعلام والإرشاد إلى ما يترتب على متعلقه وما هو أثره من المصلحة والمنفعة ، كالأمر بإطاعة الله والرسول ﷺ بداعي الإرشاد إلى المنفعة والأجر والثواب ، ومن هذا القبيل أوامر الطبيب بشرب الدواء .

وبالجملة : فإن إنشاء طلب العمل بأيِّ داعٍ كان يصير معنوياً به ، ومصداقاً له ، كالقسم الثالث من العناوين القصديّة .

إذا عرفت ذلك فحسب يتضح الوجه في كون الاستصحاب حكماً شرعياً ، لا بدّ من الاستعانة بصحيحة زرارة الآتية - التي هي أحد النصوص الدالّة على الاستصحاب - حيث جاء فيها: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الحففة والحفقتان عليه الوضوء؟

فقال: يا زرارة ، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء .

قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال: لا ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بين ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ، ولكن ينقضه

(١) المؤمنون ٢٣ : ٥١ .

بيقين آخر»^(١).

ومحل الاستشهاد من هذه الرواية الشريفة قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين بالشك» لأنه هو الذي يستفاد منه الاستصحاب ، المدعى كونه حكماً شرعياً ، وأصلاً تقييماً ، ولذا لا بد من بيان هذه الفقرة المشتملة على ثلاث مفردات:

المفردة الأولى: «لا ينقض». ولها مادة وهيئة ، أمّا الهيئة: ففادها الزجر عن النقض ، الذي هو متعلقها ، وأمّا المادة «النقض» ، ففادها حل الأمر المبرم ، وبما أنّ النقض عمل تعلّق الوجود ، فإنّ وجوده من ناحية يحتاج إلى الناقض وهو هنا الضمير المستتر في «لا تنقض» الراجع إلى الرجل الذي هو المكلف ، ومن ناحية أخرى يحتاج إلى المنقوض الذي تدلّ عليه في المقام مفردة «اليقين» - وهي المفردة الثانية في محلّ البحث - والتي هي المفعول به بلا واسطة ، ومن ناحية ثالثة يحتاج إلى المنقوض به الذي تدلّ عليه ها هنا مفردة «الشك» وهي المفردة الثالثة في محلّ المقام والتي هي المفعول به بالواسطة ، ف«اليقين والشك» متعلّق المتعلّق؛ إذ «النقض» هو المتعلّق ، والمتعلّق له كلّ من «اليقين والشك»؛ لتوقفه عليها ، ومتعلّق المتعلّق وإن كان بحسب ظاهر الكلام قيماً للمتعلّق - لا قيماً للحكم وشرطاً له - ويعبر عنه بمقدمة متعلّق الحكم وشرطه ، إلاّ أنّه كثيراً ما يكون قيماً للحكم وشرطاً له حسب المتفاهم العرفي ، أو القرينة الخاصّة ، كما في «أكرم العالم» و «لا تشرب الخمر» و ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) فإنّ متعلّق المتعلّق فيها

(١) هذا بحسب نقل تهذيب الأحكام: ١: ٨، الحديث ١١، وأمّا بحسب نقل وسائل الشيعة فقد جاءت الرواية بالنحو التالي: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» ، وإنّما تنقضه بيقين آخر» .

(٢) المائدة ٥ : ١ .

- بحسب المتفاهم عرفاً - قيد للحكم لا للمتعلق ، فيكون معنى الأول « إذا وُجدَ العالم فيجب إكرامه » ومعنى الثاني « إذا وُجدَ الخمر فيحرم شربه » ومعنى الثالث « إذا وُجدَ العقد فيجب الوفاء به » .

وبعد بيان هذه المفردات الثلاث ، نقول: إنَّ المراد الجديّ من قوله ﷺ: « لا ينقض اليقين بالشك » يدور بين أمور وينحصر فيها ، ويمكن تعيينه ببرهان الخلف والقياس الانفصالي في أحدها ، بتقريب: أنَّ الاستفادة من هيئة « لا تنقض » ومادّتها هو الزجر عن النقض المساوق لطلب الإبقاء ، فإنَّ المنع عن إعدام شيء مساوق لطلب إبقائه ، وحينئذٍ يدور أمر المراد الجديّ بين عدّة احتمالات :

الاحتمال الأول: أن يكون المراد الجديّ هو الطلب المنشأ بداعي جعل الداعي للمكلف ، كما هو الظاهر من هيئة النهي ومادّته ، وكذا هيئة الأمر ومادّته ، لولا القرينة على الخلاف المانعة من الأخذ بهذا الظهور ، فإنّها تقتضي أن يكون المراد الجديّ هو الطلب المنشأ بداعي جعل الداعي إلى إبقاء اليقين حقيقةً في زمان الشكّ في بقاء المتيقّن ، ومعلوم أنّه أمر محال؛ لعدم إمكان بقاء اليقين بالمتيقّن حقيقةً في زمان الشكّ في بقاءه إذا تعلّقاً بشيء واحد؛ لأنّهما صفتان إدراكيّتان متضادّتان لاتجتماع ، ضرورة أنّ اليقين هو الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي ، بينما الشكّ هو الصورة الذهنيّة ذات الاحتمالين وجوداً وعدماً ، ومن الواضح أنّ الجزم بوجود شيء أو بعدمه لا يجتمع مع عدم الجزم بوجوده أو بعدمه؛ فإنّهما متناقضان .

ومع عدم إمكان ما ذكر ، فلا يمكن أن يكون هو المراد الجديّ للمعصوم ﷺ؛ للزوم محذور اللغويّة من حمل كلامه عليه ، مع أنّ كلامه ﷺ أجلُّ وأقدس من أن يطاله شيء من ذلك ، وإن كان هو الظاهر من كلامه بحسب مفرداته ، إلّا أنّه

لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر لأجل القرينة، وهي ترتّب التالي الفاسد عليه الدالّ إنّما على بطلان متلوّه وملزومه.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد الجدّي - بعد عدم تماميّة ما هو ظاهر الكلام - هو إنشاء الطلب بداعي جعل الداعي للمكلف إلى إبقاء أثر اليقين بشيء عند الشكّ فيه؛ لأنّه أقرب إلى اليقين من غيره من جهة إسناد متعلّق التكليف إليه، وإن كان خلاف الظاهر من جهة إسناده إلى نفس اليقين، ومعلوم أن أثر اليقين الطريقي - الذي هو المراد من قوله عنه: « لا ينقض اليقين بالشكّ » - لزوم إطاعة متعلّقه عقلاً إذا كان حكماً، أو أثره إذا كان موضوعاً للحكم، وحرمة مخالفته كذلك، فيكون التكليف إرشادياً إلى ما يترتّب على إطاعة ومخالفة متعلّقه الواصل. وبما أنّه من المعلوم أنّه لا يمكن بقاء أثر اليقين ما لم يكن نفس اليقين باقياً حقيقةً أو تعبداً، والمفروض أنّه غير باقٍ حقيقةً - كما مرّ بيانه - ولا تعبداً أيضاً؛ لعدم الدليل على اعتبار بقائه في زمان الشكّ في المتيقّن على الفرض - مضافاً إلى أنّ لزوم إطاعته أو حرمة مخالفته عقلي، وهو يكفي في الداعويّة - فلا يمكن أن يكون هذا الاحتمال أيضاً مراداً جدّياً؛ فإنّه لا معنى له، إلا أن يكون بداعي الإرشاد إلى لزوم إطاعة متعلّقه، وهو أيضاً لا يمكن الإذعان به؛ لأنّه لا يتمّ إلا بافتراض بقاء المتعلّق حقيقةً أو تعبداً، والمفروض عدمهما.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد الجدّي هو إنشاء الطلب بداعي جعل الداعي للمكلف إلى إبقاء الحكم الواقعي المتيقّن في زمان الشكّ فيه حقيقة؛ لأنّه أقرب إلى اليقين الذي هو متعلّق المتعلّق في كونه مراداً جدّياً. وفيه: أولاً: أن إبقاء الحكم الواقعي في زمان الشكّ فيه غير مقدور؛ لأنّه فعل

الشارع ، فليس إبقاؤه مقدوراً للمكلف .

وثانياً: أن إبقاء الحكم الواقعي في زمان الشك فيه لا يجتمع مع كونه مشروطاً بالشك في بقاءه؛ إذ كونه حكماً واقعياً معناه لا بشرط من جهة تعلق اليقين به والشك فيه ، وأنه متحقق بدونها ، وكونه مشروطاً بالشك في بقاءه يقتضي كونه متوقفاً على الشك فيه ، ولا معنى لكون شيء واحد مشروطاً بشيء وغير مشروط به ، فهذا الاحتمال أيضاً لا يمكن أن يكون مراداً جدياً .

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد الجدّي هو إنشاء الطلب المماثل للطلب الواقعي المتيقن ، أو المماثل لأثر المتيقن المتعلق بمتعلقه بداعي جعل الداعي إلى إيجاد متعلق الحكم الواقعي المتيقن ، أو بداعي إيجاد أثر المتيقن في ظرف الشك . وهذا الحكم المماثل أقرب إلى الحكم الواقعي المتيقن ، أو أثر المتيقن - أي الموضوع ذي الأثر - لكونه مماثلاً له من جهة إنشاء الطلب ، ومن جهة أن الداعي هو جعل الداعي الإمكانى ، ومن جهة أن المتعلق لها هو عمل المكلف ، وإن كانا يختلفان من جهة أن الحكم الواقعي المتيقن أو أثر المتيقن ليس مشروطاً بالشك ، بينما الحكم المماثل له مشروط به .

وليس يترتب على هذا الاحتمال شيء من المحذورات المترتبة على المحذورات السابقة ، إلا أنه يترتب عليه محذور آخر ، وهو عدم كونه حجة على المتيقن - سواء كان هو الحكم الواقعي أم أثره -؛ لعدم كونه موصلاً تعبدياً ، وحكماً طريقيّاً؛ لافتراض أنه بداعي جعل الداعي ، لا بداعي إيصال الواقع المتيقن أو أثره ، فيكون بداعي جعل الداعي في زمان الشك في المتيقن أو أثره الناشئ من مصلحة أخرى قائمة بالعمل الذي شك في حكمه غير مصلحته التي يكون الحكم الواقعي ناشئاً منها ، وتكون له طاعة ومخالفة مستقلتان عن الحكم الواقعي ، ويترتب

عليه مستقلاً أيضاً ثواب وعقاب ، وهذا خلاف ما تقرّر من ثبوت الحجية للاستصحاب من باب كونه حجة على الواقع المتيقن .

الاحتمال الخامس : أن يكون المراد الجدّي هو إنشاء الطلب المتعلق بما تعلق به المتيقن أو حكمه - عند اليقين بحدوثه والشك في بقاءه - بداعي إيصال الواقع المتيقن حكماً كان أو موضوعاً ذا حكم؛ فإنه مماثل للواقع المذكور من جهة الذات - أي إنشاء الطلب - وكذلك من جهة تعلقه بما تعلق به المتيقن أو حكمه من عمل المكلف ، وإن كانا يختلفان من جهة الداعي .

والاستصحاب - على ضوء هذا الاحتمال - حكم تطريحي ، وموصل تعبدي للواقع؛ لكونه بداعي إيصال الواقع المتيقن ، فيكون مصداقاً للإيصال للواقع ، وهذا ما يجعل منه حجة أصولية على الواقع المتيقن ، فلا يترتب عليه المحذور الذي كان مترتباً على ما سبقه؛ لعدم كونه بداعي جعل الداعي ، فيكون بعثاً إلى متعلقه ، ولكنّه خلاف الظاهر من جهتين:

إحدهما: جهة مفاد هيئة «لا ينقض» الظاهرة في إنشاء الطلب بداعي جعل الداعي والبعث إلى متعلقه .

وثانيتها: جهة إضافة النقض إلى نفس اليقين الظاهر في أنّ المطلوب هو إبقاؤه ، لأنّ المطلوب هو عمل المكلف المتعلق به الواقع المتيقن بداعي إيصاله .

الاحتمال السادس : أن يكون المراد الجدّي هو إنشاء الطلب ، أي طلب إبقاء اليقين عند الشك في المتيقن بداعي الإرشاد والإعلام إلى اعتبار بقاء اليقين السابق عند الشك في بقاء المتيقن لاحقاً ، فيكون مفاد «لا ينقض اليقين بالشك» إنشاء الطلب بداعي الإرشاد إلى اعتبار بقاء اليقين بحدوث المتيقن عند الشك

في بقاءه ، مما يعني أن مفاده حكم وضعي ظاهري ، فيكون حجة تعبدية على الواقع المتيقن .

وهذا الشق وإن كان خلاف الظاهر من جهة ظاهر الهيئة ، لكونها ظاهرة في إنشاء الطلب بداعي جعل الداعي كما مرّ بيانه ، إلا أنه أقلّ محذوراً من الاحتمال الذي قبله ؛ إذ إن إبقاء اليقين قد وقع التحقّظ عليه وإن كان اعتبارياً ، بينما لم يتحقّظ عليه فيما قبله من الوجوه والاحتمالات ، فيتعيّن أن يكون المراد الجدّي من قوله **« لا ينتقض اليقين بالشك »** هو الاحتمال الأخير من بين مجموع الاحتمالات السابقة عليه ؛ لترتّب التوالي الفاسدة عليها جميعاً الدالّة إنّما على فساد متلوّاتها ، ما عدا هذا الاحتمال الأخير ، وهو اعتبار بقاء اليقين عند الشكّ في بقاء المتيقن ، وهذه هي حقيقة الاستصحاب بحسب ما هو المستفاد من الأخبار .

والدليل على تعيّنه في هذا الاحتمال هو برهان الخلف والقياس الانفصالي ، حيث كان المراد الجدّي مرّداً بين الاحتمالات الستّة ، ومنحصراً فيها ، فجعل موضوعاً وجعلت الاحتمالات المتقدّمة محمولة عليه ، ثمّ أبطل كونه أحد المحمولات المذكورة ؛ لترتّب التالي الفاسد عليها حتّى بقي الاحتمال الذي لا يترتّب عليه ما يترتّب على غيره ، فصار المراد الجدّي من نصوص الاستصحاب ممّا يصحّ أن يستدلّ به هو الاحتمال الأخير .

إن قلت : بناءً على أنّ الاستصحاب عبارة عن اعتبار بقاء اليقين المتعلّق بالمتيقن سابقاً في ظرف الشكّ في بقاءه لاحقاً ، فإنّه يكون أمانة من الأمارات ، لأنّه يقين اعتباري كاشف عن الواقع ، كالأمانة التي تفسّر بكونها علماً ، وعليه فلا يكون الاستصحاب أصلاً عملياً في طول الأمانة ، ومشروطاً بعدمها .

قلت : الأمانة المتقدّمة على الأصل العملي حسب الاصطلاح ليست إلاّ ما

كانت سبباً تكوينياً لإفادة الظن النوعي بالواقع - نظير خبر الثقة ، وظهور الألفاظ - أو كانت هي نفس الظن النفساني بالواقع - نظير الظن الانسدادي على الكشف ، والظن بالقبلة ، أو بعدد الركعات - وهذا الظن وإن لم يكن حجة بذاته ، لوجود احتمال الخلاف فيه ، إلا أن الشارع قد ألبسه ثوب الحجية ولو بالإمضاء .

وبما أن اليقين السابق المتعلق بالمتيقن ليس سبباً للظن النوعي ببقاء المتيقن في ظرف الشك في بقاءه ، كما أنه ليس ظناً نفسانياً به في ظرف الشك في بقاءه أيضاً ، حتى يكون اعتباره بجعله علماً ، بل هو اعتبار بقاءه عند الشك في بقاء المتيقن لاحقاً ، فهو حكم وضعي في قبال الحكم التكليفي ، غاية الأمر أنه حكم وضعي ظاهري ؛ لكونه مشروطاً باليقين بالمتيقن وبالشك في بقاءه ، وهو بهذا يكون أصلاً عملياً نقلياً ؛ لكونه حكماً شرعياً وضعياً مجعولاً في ظرف الشك في بقاء الواقع والمتيقن ، لا أمانة وعلماً تعدياً كاشفاً عن الواقع .

النتيجة :

وإذا كان هذا الاحتمال الأخير هو المتعين ، فسيتضح وجه دخول الاستصحاب في حريم المسائل الأصولية ؛ إذ بعد أن فسّرناه بأنه « اعتبار بقاء اليقين بحدوث المتيقن عند الشك في بقاءه » فهذا يعني كونه حجة تعديّة على الواقع المتيقن ، وبما أن المسألة الأصولية - كما عرفناها سابقاً - هي ما تكون دخيلة في تحقق الحجة في الفقه ، أي الحجة الأصولية بمعنى التنجيز والتعذير لا المنطقية ، فلازم ذلك اندراج مسألة الاستصحاب ضمن منظومة المسائل الأصولية من غير الحاجة إلى أدنى تكلف .

النقطة الخامسة

بعد أن أثبتنا سالفاً أن « الاستصحاب » مسألة أصولية ، وليس قاعدة فقهية ،

يجدر التنبيه إلى الثمرة المترتبة على ذلك؛ إذ قد يقال إنه سواء كان الاستصحاب من القواعد الفقهيّة أم من المسائل الأصوليّة، فإنّه ليست تترتب على ذلك ثمرة عمليّة، بل تمييزه لا ينتج سوى ثمرة علميّة محضة فقط، والصحيح خلاف ذلك، فإنّ تمييز الاستصحاب وتحديد أنّه من القواعد الفقهيّة أم من المسائل الأصوليّة مما تترتب عليه بعض الثمار العمليّة المهمّة، وللتدليل على ذلك سوف نكتفي بعرض ثمّرتين عمليّتين:

الثمرة الأولى: بناءً على مسلكنا في تحديد ماهيّة المسألة الأصوليّة بالبيان المتقدّم، تظهر الثمرة العمليّة في مسألة اجتماع الحكمين: الواقعي والظاهري؛ إذ أنّه بناءً على ما سلكناه سيكون مفاد الأصول العمليّة حكماً وضعياً ليس إلّا، وليس حكماً تكليفيّاً، وهذا سيكون كافياً لدفع محذور اجتماع الحكمين المحرّر في محله، فمثلاً سيكون مفاد أصالة البراءة «رفع ما لا يعلمون» هو الرفع بداعي المعذّرية التي هي حكم وضعي وليس بداعي الإباحة التي هي حكم تكليفي، وبالتالي فلن يرد محذور اجتماعها مع الحكم الفعلي الواقعي.

الثمرة الثانية: وهي تظهر في مسألة أجزاء المأمور به الظاهري عن الواقع وعدمه؛ فإنّه بناءً على ما التزم به الأصوليون من كون مفاد الاستصحاب حكماً تكليفيّاً ظاهريّاً، فإنّه لا بدّ من الالتزام بإجزاء مؤدّاه عن الحكم الواقعي، كما لو تمّ استصحاب الطهارة مثلاً، فإنّه سيكتفي بالطهارة الظاهريّة المستصحبة؛ لفرض شمول أدلّة الطهارة للطهارتين: الظاهريّة، والواقعيّة، كما التزم بذلك المحقّق الآخوند رحمته (١).

(١) كفاية الأصول: ٨٦.

بينما على مسلكنا في تحديد المسألة الأصولية فإن الاستصحاب سيكون عبارة عن اعتبار بقاء اليقين تعبدًا ، وليس مؤداه - كما هو مفروض المثال - إثبات الطهارة الظاهرية ، وعلى ذلك يكون الاستصحاب نحو وصول للواقع المشكوك وصولاً تعبدياً وحجة أصولية ، فإن كان الاستصحاب مطابقاً للواقع فقد أجزأ عن الواقع وإلا فلا .

البحث الثالث :

الفرق بين الاستصحاب وقاعدتي: اليقين ، والمقتضي والمانع

تمهيد :

بما أن الاستصحاب يلتقي - كما سيوضح - مع كل من قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع في وجود حالتي اليقين والشك في كل منهما: لذلك لزم بيان ما يميز ماهية كل منهما عن الآخر.

وبيان ذلك: أن النفس الإنسانية لها صفتان:

الصفة الأولى: الإدراك.

ويراد به ما يكون أداة للكشف عن الأشياء ، وهو إما أن يكون خطأ في الذهن ، وهذا ليس علماً ، وإما أن يكون حضوراً لنفس الأشياء الواقعية في الذهن ، وهذا هو العلم الحضوري ، وإما أن يكون حضوراً لصور الأشياء ، وهذا هو العلم الحصولي .

الصفة الثانية: الخلق.

ويراد به الكيفيات النفسانية ، كالبلخ ، والسخاء ، والجبن ، والشجاعة .

أقسام الصور الإدراكية:

وقد قُسمت الصفة الأولى إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الصورة الإدراكية التي لها مُطابق في نفس الأمر، وليست دخيلة في تحقّق مماثلها، وإنما هي مجرد حاكية عنه، وقد يعبر عن هذا القسم من الأقسام الأربعة بالعلم الحسولي الانفعالي.

القسم الثاني: الصورة الإدراكية التي ليس لها مُطابق بالفعل في نفس الأمر، إلا أن مُطابقها سيتحقّق مستقبلاً، نظير الصور التي يتصوّرها المهندس قبل إيجاد ما يماثلها في وعاء الخارج، فتكون دخيلة في تحقّق معلولها، ولذلك يعبر عنها في كلمات الحكماء بالعلم الحسولي الفعلي.

القسم الثالث: الصورة الإدراكية التي ليس لها مُطابق في الخارج، لا فعلاً ولا مستقبلاً، بل هو محال أن يوجد، إلا أن لها نحو دخل في الأمور التكوينية، كالأمور الاعتبارية العقلية.

القسم الرابع: الصورة الإدراكية التي ليس لها مُطابق في الخارج لا فعلاً ولا مستقبلاً، كما لا دخل لها إطلاقاً في الأمور التكوينية، نظير العنقاء، وأنياب الأغوال، والاعتبارات غير العقلية.

أقسام العلم الحسولي الانفعالي:

وبما أن محكي القسم الأول من الأقسام الأربعة يتركّب من الموضوع والمحمول، فهو بهذا اللحاظ ينقسم بدوره إلى أربعة أقسام أيضاً:

القسم الأول: أن تكون الصورة الإدراكية تشكّل إدراكاً جزمياً لا يحتمل

الخلاف ، وهذا ما يعبر عنه بالقطع .

القسم الثاني: أن تكون الصورة الإدراكية تشكّل إدراكاً غير جزمي ،
ومعه إدراك آخر على عكسه ، ولكنه أضعف منه ، وهذا ما يعبر عنه بالظن .

القسم الثالث: أن تكون الصورة الإدراكية تشكّل إدراكاً غير جزمي مساوٍ
لإدراك آخر على عكسه ، وهذا ما يعبر عنه بالشك .

القسم الرابع: أن تكون الصورة الإدراكية تشكّل إدراكاً غير جزمي لأحد
طرفي النقيض ، ولكنه أضعف من احتمال عكسه ، وهذا ما يعبر عنه بالوهم .

عودة إلى محلّ البحث :

وبعد عرض هذا التمهيد يقال : إنّ القطع والشكّ يستحيل أن يجتمعا بالنسبة
إلى شيء واحد في زمان واحد ولشخص واحد ، ضرورة أنّهما متضادّان بالذات
وإن كانا متناقضين من جهة لوازمهما ؛ إذ القطع ليس معه احتمال للخلاف ،
بخلاف الشكّ .

وعلى ذلك فلو تحقّق القطع والشكّ عند شخص واحد ، فإنّه يتحمّم أن يكونا
مختلفين من ناحية المتعلّق ، وهنا إمّا أن يكون متعلّق كلّ منهما مبايناً للآخر ، كوجود
زيد و وجود عمرو ، وإمّا أن يكون مرتبطاً به ولو في الجملة ، كما لو تعلّق القطع
بالعلّة التامة للمعلول وتعلّق الشكّ بمانعها المقرون بها ، فإن كان الارتباط بين
المتعلّقين بهذا النحو الأخير ، فهذا هو ملاك قاعدة المقتضي والمانع ؛ إذ اليقين
في هذه القاعدة يتعلّق بالمقتضي ، بينما الشكّ يتعلّق بالمانع ، كمن تيقّن بصبّ الماء
على يده للوضوء ، ولكنه شكّ في تحقّق الغسل لأجل الشكّ في تحقّق المانع .

وإن كان الشخص واحداً ، وكان المتعلّق واحداً أيضاً ، ولكن اختلف زمان

متعلّق اليقين عن زمان متعلّق الشكّ ، فهذا هو ملاك الاستصحاب ، سواء كان زمان اليقين متقدّماً على زمان الشكّ ، كما هو الحال في الاستصحاب الاصطلاحي ، أم متأخراً عنه ، كما هو الحال في الاستصحاب القهقريّ على فرض صحّته .

ومّا ذكرناه يتّضح وهن ما أفاده المحقّق الخوئيّ رحمته من إخراج «الاستصحاب القهقريّ» عن موضوع أدلّة الاستصحاب ، بدعوى أنّ ملاك الاستصحاب هو تقدّم زمان اليقين ؛ لأنّ لسان الأدلّة : «لأنّك كنت على يقين فشككت» ممّا يعني افتراض زمان اليقين متقدّماً على زمان الشكّ^(١) .

ووجه الوهن : أنّ الفقرة المذكورة المقنّعة من أدلّة الاستصحاب إنّما تتحدّث عن أحد مصاديق الاستصحاب ، وهو الذي تقدّم فيه زمان اليقين ، وليست تتحدّث عن ملاك الاستصحاب ، فإنّ ملاك الاستصحاب إنّما يستفاد من ذيل رواياته ، كـ «لا تنقض اليقين بالشكّ» وهذا الذيل شامل لكلّ مصاديق الاستصحاب ، ما تقدّم فيها زمان اليقين عن زمان الشكّ وما تأخّر .

هذا ، وأمّا لو كان متعلّق اليقين والشكّ واحداً ، وكان زمان متعلّق اليقين والشكّ واحداً أيضاً ، ولكن كان زمان اليقين غير زمان الشكّ ، فهذا هو ملاك قاعدة اليقين ، كما لو تعلّق اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة ثم شكّ في يوم الاثنين في أنّ زيدا كان عادلاً يوم الجمعة أم لا ، ويعبّر عن هذا النحو من الشكّ في كلمات الأصوليين بالشكّ الساري .

(١) راجع مصباح الأصول : ٣ : ٨ .

الفصل الثاني

أدلة الاستصحاب



بعد أن أخطنا من خلال الأبحاث السابقة بتعريف الاستصحاب ، وتمييز كونه من المسائل الأصولية لا من القواعد الفقهية ، والفرق بينه وبين قاعدة المقتضي والمانع من جهة ، وقاعدة اليقين من جهة أخرى ، يقع البحث - فعلاً - حول الأدلة التي استدلت بها الأصوليون لإثبات حجّة الاستصحاب ، وهي :

الدليل الأول

السيرة العقلية

فإنّ سيرة العقلاء جارية على العمل طبقاً للحالة السابقة إن كانت للمشكوك حالة سابقة؛ استناداً إلى الحالة المذكورة؛ لوضوح أنّ السيرة العقلية من الأعمال الاختيارية ، والأعمال الاختيارية بحاجة إلى المرجح ، وإلا لم يمكن تحقّقها على ضوء مسلك المشهور ، أو يمكن ولكنه يكون قبيحاً على مسلكنا ، وليس من مرجّح للسيرة - بما هي عمل اختياري - إلا الكون السابق ، فتكون السيرة مستندة إليه ، وبضمنية عدم الردع عنها شرعاً يثبت إمضاء الشارع لها .

مناقشة المحقّق الآخوند عليه السلام لدلالة الدليل :

إلا إنّ المحقّق الآخوند عليه السلام قد ناقش الاستدلال بالسيرة العقلية بمناقشتين :
المناقشة الأولى : أنّ سيرة العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة وإن سلّمت ، إلا أنّها ليست تعبدية ، أي ليست من باب استناد الحكم ببقاء المشكوك

إلى كونه موجوداً في الآن السابق، بل هي إمّا بنكتة رجاء البقاء، كما هو الحال بالنسبة إلى من يرسل أموالاً لولده المسافر برجاء كونه موجوداً، وإمّا بنكتة الاطمئنان بالبقاء، كما هو الحال بالنسبة إلى التاجر الذي يرسل أمواله لتاجر آخر - سبق وأن تعامل معه - لاطمئنانه بحياته، وإمّا بنكتة الظن بالبقاء إمّا ظناً نوعياً أو شخصياً، وإمّا بنكتة الغفلة، كما هو الحال بالنسبة إلى من يرجع إلى داره بعد خروجه منها غافلاً عن بقاء الدار.

المناقشة الثانية: وهي تركز على عدم التسليم بالمقدمة الثانية في الاستدلال، والتي هي عبارة عن عدم رادعية الشارع، بدعوى أن الشارع الأقدس قد ردع عن هذه السيرة العقلائية برادعين:

الرادع الأول: النصوص الشرعية النهائية عن العمل بغير علم، كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١).

الرادع الثاني: النصوص الشرعية الدالة على البراءة أو الاحتياط في موارد الشبهة؛ إذ مثل قوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ»^(٢) - الذي هو من أدلة البراءة - يدلّ على رفع ما تقتضيه الحالة السابقة وعدم العمل على طبقها، كما أنّ مثل قوله ﷺ: «فاحتط لدينك»^(٣) - الذي هو من أدلة الاحتياط - يقتضي عدم التعويل على الحالة السابقة، بل لا بدّ من الاحتياط، فمثلاً لو كان المكلف متوضّئاً ثمّ شكّ في وضوئه، فإنّ مقتضى الاحتياط هو تجديد الوضوء، وعدم الاكتفاء

(١) النجم ٥٣: ٢٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

بالحالة السابقة^(١).

مناقشة ما أفاده المحقق الآخوند^(٢):

ونوقش المحقق الآخوند^(٢) في الشقّ الأوّل من مناقشته الثانية: بأنّه متناقض مع ما أفاده في مبحث حجّية خبر الواحد، حيث صرّح هناك بأنّ الاستناد إلى الآيات الناهية عن العمل بالظنّ لإثبات الرادعية عن السيرة، لا يصحّ إلاّ على وجه دائر؛ وذلك لأنّ الأخذ بعموم الآيات يتوقّف على عدم تخصيصه بالسيرة، وعدم تخصيصه بالسيرة يتوقّف على ثبوت الردع عنها، كما صرّح بأنّ الآيات المذكورة مختصة بأصول الدين فقط ولا تشمل فروعه، فهي تنهى عن العمل بالظنّ في خصوص أصول الدين^(٢).

وهذا الذي أفاده هناك - كما ترى - لا ينسجم مع ما أفاده في المقام، فإنّ محذور الدورية جارٍ في الموردين.

وأضاف المحقق الخوئي إلى الجوابين المذكورين اللذين ذكرهما المحقق الآخوند^(٢) في مبحث حجّية خبر الواحد جواباً ثالثاً، وأعاد^(٣) في المقام، وهو: «أنّ الآيات الناهية إرشادية إلى عدم العمل بالظنّ؛ لاحتمال مخالفة الواقع والابتلاء بالعقاب، كما في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلا تشمل الظنّ الذي يكون حجّة ببناء العقلاء؛ للقطع معه بالأمن من العقاب»^(٣).

إلاّ أنّنا في المبحث المذكور صحّحنا ما أفاده المحقق الخوئي^(٢)، وبنينا على أنّ

(١) كفاية الأصول: ٣٨٧.

(٢) كفاية الأصول: ٣٠٣.

(٣) مصباح الأصول: ٣: ١٣.

الآيات الكريمة وإن كانت إرشادية - كما أفاد عليه السلام - إلا أنها ليست إرشاداً لما ذُكر ، وإنما هي إرشاد إلى عدم الحجية الذاتية للظن ، بمعنى أنه يحتاج إلى جعل الحجية ؛ لمقارنته لاحتمال الخلاف ، فلا تصلح للردع عما ثبتت له الحجية ، وهذا الجواب بهذا التصحيح هو بعينه جوابنا في المقام أيضاً .

فحصّل لدينا على ضوء ما ذكرناه : أنّ المناقشة الثانية للمحقق الآخوند عليه السلام ليست بناهضة ، والصحيح في الإشكال على الاستدلال بالسيرة هو الاعتماد على المناقشة الأولى ، التي هي عبارة عن إنكار صغرى السيرة بالبيان المتقدّم .

محاولة المحقق النائيني عليه السلام للدفاع عن الاستدلال بالسيرة :

إلا أنّ المحقق النائيني عليه السلام حاول الجواب عن المناقشة الأولى ؛ دفاعاً عن الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجية الاستصحاب ، وحاصل ما أفاده : أنّ من المقطوع به قيام السيرة العقلائية على العمل على طبق الحالة السابقة عند الشك في بقائها ، ومرجح عملهم هذا ليس إلا الفطرة المرتكزة في نفوسهم تكويناً ، ولو لم يعملوا على طبق هذا الارتكاز الفطري للزم من ذلك اختلال النظام .

ولا يقال - كما أفاد المحقق الآخوند عليه السلام - بأن عملهم المذكور إنما هو بنكتة حصول الاطمئنان لهم بالبقاء ، أو لمحض الرجاء ؛ إذ لا وجه لحصول الاطمئنان مع فرض الشك في البقاء ، كما أنه لا معنى لترتيب آثار البقاء رجاءً مع احتمال فوات المنافع أو الوقوع في المضار ، مما يعني أنّ سيرة العقلاء ليست لأجل الرجاء ، ولا لحصول الاطمئنان ، وإنما هي من جهة فطرتهم والمرتكزات الذهنية الموجودة لديهم ^(١) .

(١) فوائد الأصول : ٤ : ٣٣٢ .

مناقشة ما أفاده المحقق النائيني عليه السلام:

ولنا أن نسجل ملاحظتين على ما أفاده المحقق النائيني عليه السلام:

الملاحظة الأولى: أن ما أفاده عليه السلام من أن السيرة العقلية على العمل طبقاً للحالة السابقة إنما هي بإلهام إلهي؛ حفظاً للنظام عن الاختلال، لا يمكن التسليم به، ضرورة أن المنكرين لمحجية الاستصحاب لم يختل نظامهم، ولو كان حفظ النظام يقتضي العمل بالاستصحاب لاختل نظام المنكرين ^(١).

الملاحظة الثانية: أن ما تفضل عليه السلام بإفادته أيضاً من كون العمل على طبق الحالة السابقة من المرتكزات الجبليّة الفطريّة، هو الآخر أيضاً ليس تاماً؛ وذلك لأنه لو كان كذلك لتسنى إدراكه لكلّ أحد، ولكان حاضراً لدى جميع العقلاء بالعلم الحضورى، كالعطش والشبع والغضب والفرح، وما شاكل ذلك من المعاني الفطريّة الحاضرة لدى الكلّ.

فالصحيح أن يقال: إنّ السيرة العقلية المذكورة - كأحد الأعمال الاختيارية المحتاجة إلى المرجح - إن كانت لأجل صيرف التحفظ على الحالة السابقة، فهذا لا يعقل أن يكون مرجحاً؛ إذ احتمال بقاء الحالة السابقة واحتمال زوالها متكافئان، فما الوجه حينئذٍ في ترجيح العقلاء لجانب البقاء دون جانب الزوال؟ وإن كانت سيرتهم على ذلك لأجل غلبة البقاء من غير أن توجب الغلبة الظنّ به، فالأمر كذلك أيضاً؛ لأنّ الغلبة ما لم توجب الظنّ - كما هو الفرض - فإنّ احتمال البقاء سيكون مساوياً لاحتمال الزوال فيما يشكّ في ديمومة بقائه، وبعد تكافؤ الاحتمالين فإنّ الغلبة لن تصلح للترجيح.

(١) راجع مصباح الأصول: ٣: ١٢.

وعلى ذلك فإنّ المرجّح للسيرة العقلائيّة لن يتجاوز دائرة الفروض والاحتمالات التي ذكرها المحقّق الآخوند عليه السلام في مناقشته الأولى ، ومعها فإنّ السيرة لن تكون سيرة تعبديةّ صالحة لإثبات حجّية الاستصحاب .

الدليل الثاني

الملازمة العقلية بين الوجود السابق والظنّ بالبقاء

وهذا الدليل قد ذكر له تقريران:

التقريب الأول: أنّ غلبة الوجود بالنسبة إلى الأمور المشكوك في بقائها توجب الظنّ بالبقاء، وهذا التقريب يعتمد على الاستقراء؛ إذ بعد تتبع الأفراد المشكوك في بقائها واستكشاف غلبة وجودها، يتحصّل لدينا علم بالجامع بين الأفراد وهو غلبة بقاء ما يشكّ في بقائه، ويجعل هذا العلم بمثابة الكبرى، ثمّ إنّ المشكوك في بقائه يجعل بمثابة الصغرى فيقال: هذا مشكوك البقاء، وكلّ مشكوك البقاء باقٍ، فهذا باقٍ ظناً.

مناقشة التقريب الأول:

ولكنّ تاميّة هذا التقريب تتوقّف على تصوير جامع بين الأفراد، وهو غير ممكن؛ إذ لا يتصوّر جامع بين جميع الأشياء من حيث البقاء النوعي؛ لوضوح أنّ البقاء النوعي لأفراد الإنسان - مثلاً - قد يمتدّ إلى مدّة تقارب السبعين عاماً، بينما البقاء النوعي لغيره من الحيوانات ليس كذلك، فإنّ في بعضها ما هو أقلّ من ذلك، وفي بعضها ما هو أكثر، ممّا يعني أنّه لا سبيل لإحراز غلبة البقاء في جميع الأشياء الثابتة سابقاً حتّى يحصل لنا الظنّ النوعي بالبقاء في الفرد المشكوك بقاؤه. نعم، من الممكن تحصيل الجامع بالنسبة إلى كلّ صنف صنف، ولكنه ليس بمجدٍ؛ لأنّ المطلوب هو تحصيل الجامع الذي يجمع جميع الأصناف، وعليه فإذا

انتهينا إلى عدم إمكان تحصيل الصغرى فإنّ تحصيل الكبرى لا يجدي نفعاً ، وعلى فرض تحصيل الصغرى أيضاً فإنّ الكبرى ستكون مشمولة لعمومات حرمة العمل بالظنّ ، وبالنتيجة ، فإنّ هذا التقريب لا يصلح لإثبات حجّية الاستصحاب .

التقريب الثاني : ما أفاده المحقّق الأصفهاني رحمته وحاصله : أنّ منشأ الحكم بالبقاء هو أنّ غلبة الوجود في الأفراد توجب الأنس بالبقاء في المشكوك لمائلته ، فيلحق حينئذٍ بالأعمّ الأغلب ^(١) .

والنقطة الفارقة بين التقرّيبين أنّ الأوّل مبني على الاستقراء ، فيكون العلم بالفرد النادر مضراً به ، بينما الثاني ليس كذلك ، بل نكته هي الأنس الذهني المتولّد عن الغلبة الوجوديّة ، ولذلك فإنّ العلم بالفرد النادر لا يضرّ به ؛ لأنّ شذوذ بعض الأفراد غير الغالبة لا يقدر في تحقّق الأنس الذهني واستمراره .

مناقشة التقريب الثاني :

والتحقيق : أنّ هذا التقريب الذي أفاده المحقّق الأصفهاني رحمته ليس تامّاً أيضاً ؛ لأنّنا إن أغمضنا عنه من ناحية الصغرى ، فإنّه لا يمكن الإغماض عنه من ناحية الكبرى ، لعين الإشكال المتقدّم .

(١) نهاية الدراية : ٥ : ٣٦ .

الدليل الثالث

الإجماع

ومناقشة هذا الدليل واضحة؛ فإنه إن كان محصلاً فصغراه مخدوشة؛ لعدم الاتفاق على حجّيته ، ولو سلّمنا الصغرى فالكبرى غير مسلّمة؛ لاختلاف مباني الأعلام في مدرك حجّية الاستصحاب ، ممّا يجعله إجماعاً مدركياً لا حجّية له .
وإن كان الإجماع منقولاً ، فإنه يكون حاكياً بلا محكيّ؛ لما ذكرناه من عدم تحقّق الإجماع المحصّل ، ولو تمّ الإغماض عن ذلك فكبراه ليست مشمولة للحجّية .

الدليل الرابع

النصوص الشريفة

والذي ينبغي التنبيه عليه ابتداءً هو أنه لا ريب في دلالة بعض النصوص الآتية على حجّية الاستصحاب في خصوص مواردنا، ولكن الذي يهّمنا هو استفادة حجّية الاستصحاب منها مطلقاً وفي جميع الموارد، وهذا ما سوف نكون بصدده؛ ولذلك فإنه لا بدّ من عرض جميع الروايات الخاصّة بباب الاستصحاب للتعرف على مدى دلالتها.

النص الأول :

صحيحة زرارة الأولى

وقد رواها الشيخ الطوسي عليه السلام بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء. قلت: فإن حرّك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنّما تنقضه بيقين آخر»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

تقييد سند الصحيحة :

وسند الرواية صحيح؛ إذ أنَّ سند الشيخ عليه السلام إلى الحسين بن سعيد صحيح بحسب السلسلة المذكورة في الفهرست، وأمَّا الحسين بن سعيد نفسه، فإنَّه لا غبار على وثاقته، كما أنَّ المراد من حماد المذكور في سند الرواية هو حماد بن عيسى، وهو من الثقة المعروفين، وليس المراد منه حماد بن عثمان؛ لعدم رواية الحسين بن سعيد عنه، وأمَّا باقي أفراد السند فحالهم أوضح من أن يخفى.

وأما الإضمار، فهو ليس بمضرب بسند الرواية؛ نظراً إلى أنَّ الراوي هو زارة، وهو مع علمه وبقائه أجلّ من أن يسأل غير المعصوم عليه السلام، على أنَّ جماعة من الفقهاء قد نقلوها مسندة عن الإمام الباقر عليه السلام ولعلَّهم قد عثروا على نفس أصل زارة، فوجدوها مسندة غير مضمرة، ومنهم السيّد بحر العلوم رحمته الله (١) والمحدث الاسترآبادي رحمته الله (٢) وصاحب الحقائق رحمته الله (٣).

فتحصّل: أنَّ الرواية من الناحية السندية لا كلام فيها، وإنَّما الكلام كلّ الكلام وما هو محلّ النقض والإبرام هو تنقيح جانب الدلالة فيها، وسوف نعرض في المقام لبيان نظريات الأصوليين فيما يرتبط بدلالاتها وكيفية تقريبها.

النظرية الأولى

نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله

وحاصلها: أنَّ مفردة «والأ» في قوله عليه السلام: «والأ فإنه على يقين من وضوئه»

(١) الفوائد الأصولية : ١١٠، الفائدة ٣٣.

(٢) الفوائد المدنية : ٢٩٠.

(٣) الحقائق الناضرة : ١ : ١٤٣.

شرطٌ بمعنى «وإن لم يستيقن»، وجزاؤه ليس هو قوله **إِنَّمَا**: «فإنه على يقين»
لوضوح أنَّ الجزء لا بدَّ وأن يكون وجوده مترتباً على وجود الشرط، وليس
الأمر كذلك في المقام، ضرورة أنَّ اليقين قد تحقق سواء تحقق الشكَّ أم لم يتحقق،
مما يعني أنَّ وجود «اليقين» الذي هو الجزء ليس مترتباً على وجود «الشكَّ»
الذي هو الشرط.

وعلى ذلك فإنَّ من الراجح أن يكون قوله **إِنَّمَا**: «فإنه على يقين» علةً لمفردة
«لا» في قوله **إِنَّمَا**: «لا، حتّى يستيقن أنه قد نام» التي هي بمعنى: لا يجب الوضوء،
وتكون هذه العلة قد قامت مقام الجزء المحذوف؛ لدالتها عليه.

وحيث أنَّ تشكُّل من ذلك صغرى وكبرى لقياس اقتراي من الشكل الأوَّل،
فيقال: إنَّ الشاكَّ في وضوئه كان على يقين من وضوئه، وكلَّ من كان على يقين
فليس له أن ينقض يقينه بالشكَّ، فالشاكَّ في وضوئه ليس له نقض وضوئه
بالشكَّ.

ولتعميم الاستصحاب إلى غير باب الوضوء يقال: إنَّ لام اليقين في قوله **إِنَّمَا**:
«ولا تنقض اليقين» ظاهرة في الجنس، والجنس إذا وقع عقيب النفي يفيد العموم.
ولكن قد يستشكل في ذلك بأنَّ سبق تعرُّض الرواية إلى ذكر اليقين بالوضوء،
يوهن ظهور لام اليقين في الجنس، ويصيرها إلى العهد أقرب، وبذلك يكون
المحمول في صغرى القياس المذكور هو خصوص اليقين المقيّد بالوضوء «فإنه على
يقين من وضوئه»، وهو نفسه يكون الموضوع في الكبرى، وهو «ولا تنقض
اليقين أبداً بالشكَّ»، مما يعني أنَّ الكبرى ستكون «وكلَّ من كان على يقين
من وضوئه لا ينقضه بالشكَّ»، وبالتالي فلن يستفاد من الرواية إلاَّ حجّية
الاستصحاب في باب الوضوء فقط.

إلا أن الشيخ الأعظم رحمته لم يقبل هذا الإشكال ، واستتقر ظهور اللام في الجنس ؛
للقريظة الخارجيّة ، التي هي عبارة عن تضمّن أخبار الاستصحاب الأخرى
لنفس الضابطة « لا تنقض اليقين بالشك » ، وإن كانت بالسنة متعدّدة .

ثم أيد رحمته ما أفاده بكون الإمام عليه السلام في مقام تعليل عدم وجوب الوضوء ،
وليس يصحّ التعليل إلا بما يكون عامّاً ، مضافاً إلى ورود مفردة «أبدأ» في قوله :
« ولا تنقض اليقين أبداً بالشك » ، وهي تفيد عدم صحّة نقض اليقين بالشك
في مختلف الأحوال .

وقد يقال : إنّ العموم إذا وقع بعد النفي ، فالنفي لا يدلّ على السلب الكلّي ،
بل يدلّ على السلب الجزئي ، كما في قولك : « لم آخذ كلّ الدراهم » فإنّ النفي فيه
قد وقع على العموم ، وهو «كلّ الدراهم» ، ومن الواضح أنّه لا يفيد السلب الكلّي ،
أي عموم السلب ؛ لأنّه لا يدلّ على عدم أخذ شيء من الدراهم ، بل غاية
ما يدلّ عليه هو سلب العموم فقط ، أي عدم أخذ جميع الدراهم ، وكذلك المقام ؛
لأنّه بعد أن فرضنا أن اللام في مفردة «اليقين» للجنس ، واستفدنا منها العموم ،
فإنّ النفي الداخل عليها سيكون واقعاً على العموم ، وحينئذٍ سيكون المعنى : النهي
عن نقض جميع أفراد اليقين بالشك ، أي السلب الجزئي ليس إلا ، بمعنى أن بعض
أفراد اليقين ليس يصحّ نقضها بالشك ، فتكون الرواية حينئذٍ دالة على حجّيّة
الاستصحاب في بعض الموارد فقط .

ولكن يقال في الجواب عنه : إنّ قياس « ولا تنقض اليقين أبداً بالشك »
بالمثال المتقدّم « لم آخذ كلّ الدراهم » قياس مع الفارق ؛ لوضوح أنّ مدخول النفي في
المثال بنفسه يفيد العموم ، والنفي قد وقع عليه ، فلا يستفاد منه أكثر من سلب
العموم ، بينما في المقام ليس الأمر كذلك ، بل هو نظير قولك : « لا رجل في الدار »

حيث إنّ المدخول مع قطع النظر عن النفي لا يستفاد منه العموم ، بل غاية ما يدلّ عليه هو الجنس ، أي الطبيعة ، وبركة وقوعه بعد النفي استفيد منه عموم السلب .
وبعبارة مختصرة: أنّ سلب العموم - كما في المثال المذكور - إنّما يستفاد فيما لو وقع العموم في حيز النفي ، وأمّا لو كان العموم مستفاداً من الجنس الواقع في حيز النفي ، فإنّه ليس يفيد إلاّ عموم السلب ، فتأمل جيّداً^(١).

ملاحظات على نظرية الشيخ الأعظم عليه السلام:

الملاحظة الأولى: أنّه لا يترتب أثر على تمييز كون اللام للجنس أم للعهد؛ وذلك لاحتمال أن يكون قوله عليه السلام: «من وضوئه» قيداً لليقين في الصغرى ، فيكون قرينة على تقييد اليقين المأخوذ في الكبرى ، بداهة لزوم اتحاد الأوسط - المتكرّر في الصغرى والكبرى - في الخصوصيات .

وبعبارة أدقّ: أنّ مفردة «اليقين» المأخوذة في الصغرى إمّا أن تلاحظ معها خصوصية الوضوء بنحو التقييد أو لا ، فإن لوحظت معها كذلك لم يجد كون اللام للجنس في إثبات عموم الكبرى ، لما أشرنا إليه من لزوم اتحاد الأوسط . وإن لم تلاحظ خصوصية الوضوء مقيدة لمفردة اليقين في الصغرى ، بل لوحظ اليقين بما هو يقين ، ثبت عموم الكبرى لكل باب وإن كانت اللام للعهد؛ إذ المعهود - حينئذٍ - هو ذات اليقين ، لا اليقين الخاصّ .

فاتّضح أنّه لا أثر لتحقيق أنّ اللام للجنس أم للعهد ، بل المدار في إثبات تعميم حجّية الاستصحاب لكلّ الأبواب على إلغاء خصوصية تعلق اليقين بالوضوء .

الملاحظة الثانية: أنّ ما أفاده عليه السلام من أنّ قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٥٦ .

وضوئه» علّة قامت مقام الجزاء - مضافاً إلى لزوم التكرار منه ، من جهة أنّ عدم وجوب الضوء مع عدم اليقين بالنوم قد استفيد سابقاً من قوله عليه السلام: «لا ، حتّى يستيقن أنّه نام» - لا يمكن المصير إليه إلا بعد عدم إمكان حمل الفقرة المذكورة على الجزاء ، وليس هنالك ما يمنع من ذلك سوى ما أفاده عليه السلام من لزوم ترتّب الجزاء على الشرط ، وهو خلاف التحقيق - وإن ذهب إليه أكثر النحاة - لصحّة وقوع الشيء جزاءً مع عدم كونه مترتباً وجوداً على الشرط ، كما في المثال المعروف عند المناطقة «إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة» ، ولذا فإنّهم قالوا: إنّ اللازم وجود نحو ملازمة بين الشرط والجزاء ، لا خصوص ترتّب الجزاء على الشرط .

الملاحظة الثالثة: أنّ تطبيق الضابطة المذكورة «ولا تنقض اليقين بالشك» في غير هذه الصحيحة على غير الضوء ، لا يستفاد منه إمكان التعدي إلى غير تلك الموارد ، والقول بحجّية الاستصحاب بشكل مطلق ، ولذلك فإنّ المحقّق الآخوند عليه السلام اعتبر هذا مؤيّداً ، ولم يعتبره قرينة كافية للاثبات .

الملاحظة الرابعة: أنّ مفردة «أبداً» لا يمكن أن يستفاد منها أكثر من عدم صحّة نقض اليقين - بخصوص الضوء - بالشكّ في مختلف الظروف والأحوال ، وليس يستفاد منها عدم صحّة نقض اليقين مطلقاً .

النظريّة الثانية

نظريّة المحقّق الآخوند عليه السلام

وهي تركز على أمرين :

الأمر الأوّل: أنّ قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» تعليل قام مقام جواب الشرط ، وليس هو نفسه جزاء الشرط ، لنفس النكتة المتقدّمة في كلمات

الشيخ الأعظم رحمته ، وعلى ذلك فإنه يكون معنى الرواية عدم وجوب الوضوء على الشاك؛ لأنه كان على يقين من وضوئه ، ولا يصح نقض اليقين بالشك أبداً ، فتدل على حجّية الاستصحاب في باب الوضوء جزماً .

الأمر الثاني: بعد الفراغ عن دلالة الرواية على حجّية الاستصحاب في الجملة ، يقال في تعميمها لغير باب الوضوء: إنّ التعليل المذكور في الرواية «فإنه على يقين من وضوئه» تعليل بأمر ارتكازي لدى العقلاء ، وهو عدم نقض اليقين بالشك ، وهذا النحو من التعليل يوجب إلغاء الخصوصية عن مورد تطبيقه ، ويكون المدار على الكبرى الارتكازية .

والوجه في كون التعليل المذكور ارتكازياً: أنّ اليقين أمر محكم مستقرّ ، بينما الشك أمر متزلزل ، وديدن العقلاء أنّهم مع حصول اليقين لهم بأمرٍ ما لا يتركوه حتّى يحصل لهم يقين آخر على خلافه ، من دون أن يكون ذلك مختصاً بشيء دون آخر ، ممّا يعني عموم التعليل الارتكازي لجميع الموارد التي يصلح للانطباق عليها . ويؤيد ذلك تطبيق التعليل المذكور على غير الوضوء في بعض النصوص الأخرى ، الدالة على حجّية الاستصحاب ولو في الجملة .

كما يمكن تأييد ذلك أيضاً بأنّ قوله عليه السلام: «من وضوئه» ليس متعلّقاً باليقين ، بل هو متعلّق بالظرف ، فكأنّه قال «فإنه من وضوئه على يقين» ممّا يلغي احتمال التقييد في قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» فضلاً عن قوله: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» .

والوجه في ذلك: أنّ مادّة اليقين لا يمكن إضافتها إلى متعلّقها بواسطة «من» ، وإنّما تصحّ تعديتها بواسطة الباء ، فلا يقال: «أتيقن من وضوئي» وإنّما يقال: «أتيقن بوضوئي» ، وجعل «من» بمعنى الباء خلاف الظاهر ، ممّا يؤكّد وجود

خصوصية في المقام لتعدية مادة اليقين بـ«من» دون «الباء»، وليست هي إلا تعلق الجارّ والمجرور بالظرف لا باليقين، نظير قولهم: «على سلامة من ديني»، أو «على بيّنة من ربّي» فإنّ الظاهر منها تعلق الجار والمجرور بنفس الظرف، إذ السلامة - في المثال - لا تضاف إلى الدين، بل إلى الانسان من ناحية دينه.

وإذا كان معنى العبارة حينئذٍ - كما أشرنا - «فإنّه من وضوئه على يقين» لم يكن اليقين في قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين» هو خصوص اليقين بالوضوء، بل مطلق اليقين، فتكون اللام في الكبرى للجنس لا للعهد؛ إذ ما دام اليقين المحمول في الصغرى هو اليقين المطلق، فإنّه سيكون هو الحدّ الأوسط في الكبرى، فيتمّ التعميم^(١).

ملاحظات على نظرية المحقق الآخوند عليه السلام:

الملاحظة الأولى: أنّ التعميم كما يستفاد من التعليل الارتكازي، كذلك يستفاد من التعليل إذا كان تعبدياً، فلا وجه لما أشار إليه المحقق الآخوند عليه السلام من ترتيب استفادة التعميم من التعليل على كونه ارتكازياً لا تعبدياً.

والوجه في ذلك هو: أنّه متى ما كان التعليل بالحكم الكلي التعبدّي للمورد أمراً مستبعداً عن أذهان عامّة الناس وأفهامهم، بحيث يشكل قبولهم له، فحينئذٍ لا بدّ أن يكون التعليل بالحكم الكلي الذي يكون من الأمور الارتكازية عندهم، بحيث يكون تطبيقه على المورد غير مستبعد عن أفهامهم، وذلك لأنّ الغرض من التعليل بالحكم الكلي الارتكازي إنّما هو رفع الاستبعاد عن شمول الحكم للمورد، وليس هذا إلاّ فيما لو كان شمول الحكم التعبدّي غير الارتكازي

(١) كفاية الأصول: ٣٨٩.

للمورد مستبعداً عن أذهانهم ، بحيث كان قبولهم له مورداً للترديد عند المُعلَّل ؛ فإنه يلزم عليه حينئذٍ التعليل بالأمر الارتكازي ؛ ليقع مورد قبولهم له والعمل به ، ولا يصير بيانه لغواً .

وأما لو كان التعليل بالحكم الكليّ التعبدي مستبعداً عن أذهانهم ، ولكن كان بيانه لأجل تفهيم أنّ المورد بخصوصيته وعنوانه الخاص لا يقتضي حكماً خاصاً به ، وإنما حكمه هو الحكم للعنوان الكليّ الذي يشمل ويضمّ غيره ؛ لالتحاده معه وجوداً كالتحاده مع سائر أفراده ، بحيث يكون حكمه شاملاً لجميع أفرادها ومنها المورد ، فحينئذٍ لا يلزم أن يكون التعليل بالحكم الكليّ الشامل للمورد تعليلاً بالأمر الارتكازي ؛ لعدم ما يقتضي التعليل بالأمر الارتكازي حينئذٍ ، وإنما يكفي التعليل بالأمر التعبدي المحض ؛ لحصول الغرض من التعليل بالحكم الكليّ بسببه ، والتعليل في الرواية يكون من هذا القبيل ، فلا يكون لغواً .

الملاحظة الثانية : أنّ ما أفاده عليه السلام من تأييد التعميم بسعة التطبيق في النصوص الأخرى ، أو من خلال إثبات جنسيّة اللام ، قد تقدّم فيه الإشكال عند عرض ملاحظتنا على نظريّة الشيخ الأعظم عليه السلام فلا نعيد .

الملاحظة الثالثة : أنّ ما أفاده عليه السلام من دعوى تعلّق قوله عليه السلام : « من وضوئه » بالظرف دون اليقين قد أيده المحقّق الأصفهاني عليه السلام ، وخلاصة ما أفاده في تأييده : أنّ مراد المحقّق الآخوند عليه السلام من الظرف ليس إلّا الكون المقدّر ، المعبر عنه في قوانين اللغة العربيّة بالظرف المستقرّ ، وعندما نعبر عن الظرف المستقرّ بالكون المقدّر ، فليس مرادنا من الكينونة ما تكون على نحو كان التامة ، بل المراد منها ما تكون على نحو كان الناقصة ؛ نظراً لإفادتها إثبات تعلّق الوضوء بالكون على اليقين ، والاستقرار عليه ، ممّا يعني أنّ ما هو متعلّق حرف الاستعلاء في قوله : « فإنه على

يقين» هو نفسه متعلق قوله عنه: «من وضوئه»، ويكون المعنى المتحصّل للعبارة - حينئذٍ -: إنّ المتيقن بوضوئه سابقاً والشاك فيه لاحقاً مستقرّ على اليقين من حيث الوضوء، بمعنى أنّ الاستقرار على اليقين هو متعلق حرف الابتداء (من) كما هو بنفسه متعلق حرف الاستعلاء.

ثمّ استشهد عنه على ما أفاده بما ذكرناه عند عرضنا لكلام المحقّق الآخوند عنه، من أنّ مادّة اليقين لا يمكن تعديتها إلّا بالباء، وليست تصحّ تعديتها بـ«من»، مشفّعاً كلامه ببعض الشواهد التي مرّت الإشارة إليها.

وبذلك انتهى إلى أنّ مادّة اليقين - بحسب فرض الكلام - لم تتعلّق بشيء حتّى تتخصّص به، وإن كان لا بدّ أن يكون لها متعلق في الواقع؛ لأنّها من الصفات التعلّقية الوجود، فإذا لم تتخصّص في محمول الصغرى، كانت كذلك في الكبرى أيضاً بالأولوية؛ لأنّ محمول الصغرى هو نفسه الحدّ الأوسط المتكرّر في كبرى القياس^(١).

تأمل المحقّق الأصفهاني عنه في كلام الآخوند عنه:

إلّا أنّ المحقّق الأصفهاني عنه بعد أن أيدّ كلام المحقّق الآخوند عنه حاول التأمّل فيه بإثبات تعلّق قوله عنه: «من وضوئه» بنفس اليقين، ببيان: أنّ «من» بحسب الأصل يراد بها الابتداء، أي أنّ ما بعدها يكون مادة لما قبلها، كما أنّ اليقين بجميع الأمور الخارجيّة - القائمة بغير المتيقّن - لا يتحقّق إلّا بالأسباب المؤدّية إليه، نظير إِبصار الأمر الخارجيّ إن كان من المبصرات، أو استماعه إن كان من المسموعات، فإنّ كلّ واحد منهما إذا تعلّق بالأمور الخارجيّة لا يمكن أن يتحقّق

(١) نهاية الدراية: ٦: ٤٥ و ٤٦.

إلا بتحقق الأسباب المؤدية إليه ، بينما «اليقين» القائم بنفس المتيقن قياماً حلولياً ، كاليقين بصفات النفس وملكاتهما ، أو اليقين بالتصرفات الذاتية ، كالقيام والقعود ، والصلاة والوضوء ، فإنه ليس يتوقف إلا على نفس وجود تلك الأمور وتحققها .

وبالتالي فإنه لا مانع من افتراض تعلق قوله عليه السلام: «من وضوئه» بنفس اليقين؛ إذ الوضوء الخارجي ما دام هو المنشأ والمبدأ لليقين بالوضوء لا سبب آخر ، فإنه يصح القول بتعلق الجار والمجرور بنفس اليقين ، وحينئذ سيكون المقصود من اليقين في الصغرى هو اليقين الخاص ، وكذلك بالتبع في الكبرى أيضاً ، وبذلك لن يتسنى تعميم الصحيحة لغير باب الوضوء^(١).

النظرية الثالثة

نظرية المحقق النائيني عليه السلام

وحاصل ما أفاده عليه السلام أن الاستدلال بالصحيحة على عموم حجية الاستصحاب لا يتوقف على تعيين جزاء الشرط ، كما صنع ذلك الشيخ الأعظم عليه السلام ، وتبعه أكثر من جاء بعده ، بل هو لا يحتاج إلا إلى إثبات أن إضافة اليقين إلى الوضوء في قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» ليست لأجل دخالة الوضوء في الحكم ، لتكون اللام عهدية ، وبالتالي تنضيق حجية الاستصحاب في خصوص باب الوضوء .

وقد حاول عليه السلام إثبات ذلك من خلال دليلين :

الدليل الأول: أن اليقين من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ، ومثل هذه

(١) نهاية الدراية : ٤٦ و ٤٧ .

الصفات لا يكون وجودها إلا تعلقياً ، بمعنى توقّف وجودها على وجود المتعلّق - كما تحتاج إلى الفاعل - ولو وُجدت من غير متعلّق للزم أن يكون غير المستقلّ في وجوده مستقلاً وهو محال ، فإذا كان الأمر كذلك فإنّ اليقين لا محالة لن يتحقّق من غير المتعلّق ، وهذا هو ما أوجب ذكر الموضوع في الرواية ، فإنّه بعد أن وقع مورداً للسؤال من قبل الراوي تعرّضت الصحيحة لذكره من باب الموردية ، وليس من باب القيدية ، من جهة لابدئية المتعلّق لليقين تكويناً .

وبعبارة أخرى : أنّ ذكر الموضوع متعلقاً لليقين ليس الغرض منه تقييد اليقين به ، وإنّما الغرض هو بيان أحد مصاديق ما يتعلّق به اليقين ليس إلا ، والمرجّح لاختيار هذا المصداق دون غيره ليس إلاّ كونه قد وقع مورداً للسؤال ، لا لأجل خصوصية فيه .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنّ اليقين في محمول الصغرى سيكون مطلق اليقين ، مجرداً عن خصوصية تعلّقه بالموضوع ، ممّا يعني إطلاق اليقين في موضوع الكبرى بشكل قهري ، نظراً إلى تكرّر الحدّ الأوسط ، فتدلّ الصحيحة - حينئذٍ - على عموم حجّية الاستصحاب^(١) .

الدليل الثاني : الارتكاز ، بتقريب : أنّ الظاهر من قوله **« لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ »** هو أنّه قد ورد لتقرير ما هو المرتكز في أذهان العقلاء ، وجرى عليه سيرتهم من عدم الاعتناء بالشكّ في بقاء ما هو متيقّن الوجود مطلقاً ، ولا خصوصية لباب الموضوع^(٢) .

(١) فوائد الأصول : ٤ : ٣٣٥ - ٣٣٧ .

(٢) المصدر المتقدم : ٣٣٨ .

وقفه تأمل في نظرية المحقق النائيني عليه السلام:

والانصاف أنّ المحقق النائيني عليه السلام وإن أجاد جداً في تحديده لمركز البحث ، وأصاب بذلك كبد الواقع ، غير أنّ ما أفاده في استدلاله لا يخلو عن تأمل ؛ إذ أنّ دليله الثاني قد تقدّم منّا بيان وجه الخدشة فيه عند عرضنا لنظرية المحقق الآخوند عليه السلام .

وأما دليله الأوّل: فهو وإن بُني على مقدّمة مسلّمة - وهي كون اليقين من الصفات الإضافيّة التعلّقية - غير أنّه لا يوصله إلى النتيجة التي أراد الوصول إليها ، وهي كون ذكر اليقين من باب الموردية ليس إلّا؛ وذلك لاحتمال الخصوصيّة ، ولا يكفي ما تفضّل بذكره لإلغائها؛ لأنّه لا يوجب ظهور الكلام في الموردية ، ولا الاطمئنان النفساني بها ، وصرف احتمال الموردية أو الظنّ النفساني بها لا يكفي؛ لعدم حجّيته .

النظرية الرابعة

نظرية المحقق الأصفهاني عليه السلام

وتمهيداً منه عليه السلام لبيان نظريته تعرّض ابتداءً إلى قول الإمام عليه السلام: «والأفانّه على يقين من وضوئه» ، وأفاد أنّ المقصود منه يدور بين أربعة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون مدخول «الفاء» علّة للجزاء قامت مقامه ، وهو الاحتمال الذي بنى عليه الشيخ الأعظم والمحقق الآخوند عليه السلام .

الاحتمال الثاني: أن تكون الجملة الخبرية مؤوّلّة بالإنشائية ، بأن يكون المراد منها هو الأمر بالكون على اليقين بالوضوء والثبات عليه ، فتكون نفسها

جزاءً، وهذا ما بنى عليه المحقق النائيني رحمته (١).

الاحتمال الثالث: أن تكون الفقرة المذكورة توطئة وتمهيداً للجزاء، ويكون الجزاء هو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك».

الاحتمال الرابع: أن تكون الفقرة المذكورة باقية على الخبرية، وتكون جزاءً بنفسها.

وبعد أن عرض رحمته هذه الاحتمالات الأربعة بدأ بمناقشتها ونقدها، فأفاد رحمته أن الاحتمال الأول - بعد أن عرض دليلاً - مناقش بمناقشتين، سبق وأن ذكرناهما عند عرضنا للملاحظة الثانية على نظرية الشيخ الأعظم رحمته فلا نعيد (٢).

وأما الاحتمال الثاني: فهو وإن حكم عليه الشيخ الأعظم رحمته بالتكلف، واعتبره المحقق الآخوند رحمته بعيداً للغاية، إلا أن المحقق الأصفهاني رحمته اعتبره كسائر الموارد المماثلة له لا تكلف فيه، وليس بعيداً غايته، وأفاد في وجه ذلك: أن الجملة الخبرية من الممكن أن تستخدم في مقام الإنشاء، إما كنايةً من باب ذكر اللازم وإرادة الملزوم، بمعنى الإخبار عن وقوع الفعل والمقصود هو طلبه، من جهة أن التكليف والطلب داعٍ للمتعلق ومن أجزاء علته التامة، وحيث إنه علة، والعمل (المتعلق) معلول له، فإنه يكون ملزوماً والعمل يكون لازماً (٣).

(١) فوائد الأصول: ٤: ٣٧.

(٢) راجع الصفحة ٦٦.

(٣) وعلى حدّ تعبير المحقق الأصفهاني رحمته: إن إفادة البعث بالجملة الخبرية الحاكية عن وقوع المبعوث إليه بعنوان الكناية إما إظهاراً للمقتضي بإظهار مقتضاه؛ نظراً إلى أن البعث علة لوجود المبعوث إليه خارجاً؛ لأنه بمعنى جعل الداعي الذي به تنقذ الإرادة في نفس المبعوث لتحرك عضلاته نحو المبعوث إليه، فالفعل المبعوث إليه موجود مباشرى «

وإما تستخدم الجملة الخبرية في مقام الإنشاء من باب أنّ المولى لشدة طلبه للفعل قد اعتبر وقوعه من العبد مفروغاً عنه، فأظهر شدة طلبه بإظهار وجود مطلوبه في الخارج.

ومن الواضح أنّ الإخبار عن الكون على يقينه بالوضوء - في مقام البعث إلى كونه باقياً على وضوئه وثابتاً عليه - حقيقته إبقاء اليقين، وعدم رفع اليد عنه، وهو معنى معقول كسائر موارد الجملة الخبرية، التي يراد منها البعث إلى ما أخبر عن وقوعه.

غير أنّ هذا الاحتمال لا يتعين إلا إذا لم يمكن التحفظ على ظهور الجملة الخبرية المذكورة في الحكاية الجدّية، مضافاً إلى ما يلزم منه من لزوم التكرار، حيث إنّ قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» سيكون تكراراً لأمر السائل الشاك بالكون على يقينه^(١).

وأما الاحتمال الثالث: فقد أفاد عليه السلام أنّه من الممكن تصويره على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون قوله عليه السلام: «فإنه على يقين» الممهد للجزاء من متمات الشرط، بحيث يكون الشرط مركباً من أمرين: اليقين بالوضوء، وعدم الاستيقان بالنوم، ويكون مفاده - حينئذٍ - إن لم يستيقن بالنوم وأيقن بالوضوء، فلا ينقض يقينه بالشك.

النحو الثاني: أن يكون قوله عليه السلام: «فإنه على يقين» من متعلقات الجزاء، ويكون مفاده - حينئذٍ - إن من لم يستيقن بالنوم فحيث إنه على يقين من وضوئه،

» من المبعوث، ووجود تسبيبي من الباعث.

(١) نهاية الدراية: ٦: ٤٠.

لا ينقض اليقين بالشكّ ، نظير قول القائل : إذا جاءك زيد فحيث إنّه عالم أكرمه .
 إلّا أنّ حمل الرواية على النحو الأوّل له محذوران :
 أحدهما : تصدير المتمم للشرط بالفاء ، والحال أنّه ينبغي تصديره بالواو
 لإفادة الجمع .

وثانيهما : تصدير الجزاء بالواو ، وهو لا يصحّ إطلاقاً ، كما أنّ حمل الرواية
 على النحو الثاني وإن كان ينسجم مع تصدير الفقرة المذكورة بالفاء - كما في نظيره
 من المثال - إلّا أنّه ينافيه عطف الجزاء بالواو ؛ إذ المفترض تجريد الجزاء عن الواو ،
 كما قد اتّضح من خلال المثال .

وأما الاحتمال الرابع : فقد أشكل عليه المحقّق الآخوند رحمته بأنّه لا يصحّ جعله
 بنفسه جزاءً ؛ لإبائه لفظه ومعناه ، أمّا لفظه ، فلأنّ مفردة «فإنّه» ظاهرة في التعليل ،
 وأمّا معناه : فلأنّ اليقين في الحال بثبوت الموضوع سابقاً غير مترتب على عدم اليقين
 بالنوم ؛ لأنّه ربّما كان من قبل ، ويتخلّف عنه فيما بعد .

إلّا أنّ المحقّق الأصفهاني رحمته أجاب عن الإشكال : بأنّ ما أفاده من ظهور مفردة
 «فإنّه» في التعليل ليس متّجهاً ؛ إذ أنّ منشأ الظهور إن كان هو حرف «الفاء» فإنّها
 ترد على الجزاء أيضاً ، بل لا وجه لورودها على العلة القائمة مقام الجزاء إلّا ادّعاء
 أنّها قد قامت مقامه ، وإن كان منشأ الظهور هو كلمة «إنّ» فهي ليست إلّا لتحقيق
 مضمون الجملة ، ولا علاقة لها بكون الجملة خبريّة أم إنشائيّة ، وإن كان منشأ
 الظهور هو المجموع ، وظهور هذا التركيب في ذلك ، فقد ورد في القرآن الكريم خلافه
 كثيراً ، كقوله تعالى : ﴿فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾^(١) .

(١) المائدة ٥ : ٢٢ .

وقوله: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ الظَّالِمِينَ﴾^(٢).

وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ﴾^(٣).

وأما ما أفاده عليه السلام من لزوم ترتب الجزاء على الشرط، فهو من متوهمات بعض النحاة؛ خلافاً للمحققين منهم ولأهل الميزان؛ إذ أنهم مطبقون على أن الجزاء لا يجب أن يكون مسبباً عن الشرط، ومرتباً عليه في الوجود، بل ربما يعكس الأمر، كما في قولهم: «إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة»، و«إن كان هذا ضاحكاً كان إنساناً»، مما يعني كفاية الترتب بحسب الاعتبار العقلي وإن كان على خلاف الواقع الخارجي.

كما أن ما أفاده عليه السلام في تصوير تخلف الجزاء عن الشرط ليس بتام أيضاً؛ وذلك لأنه إنما يتجه فيما لو كانت هنالك قضية كلية متضمنة للملازمة بين عدم اليقين بالنوم واليقين بالوضوء - كما لو قيل: «كل من لم يتيقن بالنوم فهو على يقين بوضوءه» - إذ من المحتمل أن لا يكون هنالك يقين بالوضوء أصلاً مع فرض عدم اليقين بالنوم، كما أنه من المحتمل أيضاً أن يكون هنالك يقين بالوضوء سابقاً، إلا أنه قد زال لاحقاً؛ لوجود الشك الساري، مع فرض عدم اليقين بالنوم، فيتحقق التخلف على ضوء هذين الاحتمالين، بينما في المقام ليس الأمر كذلك؛ إذ المفروض كون المسؤول عنه في الصحيحة متيقناً بوضوءه، غايته أنه شك في تحقق النوم الناقض، فافتراض

(١) المائدة ٥: ٢٣.

(٢) يونس ١٠: ١٠٦.

(٣) الشورى ٤٢: ٤٨.

عدم اليقين له لاحقاً باحتمال عدم يقينه بالوضوء أصلاً أو باحتمال زواله بالشكّ الساري ، خُلف باطل ، مما يؤكّد ثبوت الترتّب في المقام وعدم التخلف .

وبعد أن انتهى ﷺ من دفع إشكال المحقّق الآخوند ﷺ الذي أشاره حول الاحتمال الرابع ، شرع في تشييد هذا الاحتمال ، فأفاد أنّه أوجه الاحتمالات الأربعة ، بلحاظ أنّ ظاهر الجملة الشرطيّة هو كون الواقع بعد الشرط جزاءً وليس علّة له ، وظاهر الجملة الخبريّة كونها بعنوان الحكاية جدّاً لا بعنوان البعث والزجر ، ممّا يعني أنّ دعوى التوطئة والعلّيّة والإنشائيّة كلّها خلاف الظاهر .

ثمّ انتهى ﷺ من هذه النقطة إلى بيان أنّ النقطة المحوريّة التي يمكن عن طريق الاعتماد عليها إثبات حجّيّة الاستصحاب بشكل مطلق - من خلال هذه الصحيحة - هي إلغاء قيديّة قوله ﷺ : « من وضوئه » لليقين ؛ إذ مع التحفّظ على القيديّة ليس يجدي إثبات كون اللام للجنس ، ومع الإلغاء ليس يضرّ كون اللام للعهد ؛ إذ المعهود حينئذٍ سيكون هو نفس اليقين بما هو يقين ، لا بما هو يقين بالوضوء ، ومع التردّد في القيديّة بحيث دار الأمر بينها وبين الموردية ، فالقدر المتيقّن في مقام التخاطب إن كان يمنع من انعقاد الإطلاق لم يمكن التعميم ، وإلاّ أمكن مع تماميّة مقدّمات الحكمة^(١) .

ملاحظات على نظرية المحقّق الأصفهاني ﷺ :

الملاحظة الأولى : أنّ ما أفاده ﷺ في سبيل توجيه الاحتمال الثاني - خلافاً للشيخ الأعظم والمحقّق الآخوند ﷺ - من تقريب أن يكون قوله ﷺ : « فإنّه على يقين » جملة خبريّة مؤوّلّة إلى الجملة الإنشائيّة ، ليس على ما ينبغي ؛ وذلك

(١) نهاية الدراية : ٦ : ٣٩ - ٤٤ .

لأن استعمال الجملة الخبرية الاسمية في مورد الإنشاء سماعي وليس قياسياً ، فيكون من جملة الاستعمالات التوقيفية ، وبالتالي يقتصر فيه على الموارد التي ثبت استعمالها من قبل العرب ، وهي موارد جِدُّ قليلة؛ ولذلك لا يصحّ القياس عليها ، بخلاف استعمال الجملة الخبرية الفعلية؛ فإنه في غاية الكثرة ، ولذلك يمكن القياس عليها .

الملاحظة الثانية: أن ما أفاده رحمته جواباً عن إشكال المحقق الآخوند رحمته بالنسبة إلى الاحتمال الرابع من إنكار لزوم الترتب بين الجزاء والشرط بل إنكار الملازمة بينهما ، لا يمكن الإذعان به؛ وذلك لأن الملازمة بين الجزاء والشرط ضرورية جداً؛ إذ مع عدمها لا يمكن تحصيل اليقين بالنتيجة ، وعلى ذلك أطبقت كلمات المناطقة وبراهينهم ، غاية ما هناك أنهم أنكروا لزوم الترتب ليس إلا ، ولكن لا يخفك أن الشرط والجزاء عند هؤلاء غيره عند النحاة ، فإن النحاة ذهبوا إلى لا بدية الترتب والتعليق بين الشرط والجزاء ، وعلى ضوء اصطلاحهم قد جاءت الرواية ، ضرورة لزوم انسجامها مع القواعد العربية ، ولكن المحقق الأصفهاي رحمته قد خلط بين الاصطلاحين .

الملاحظة الثالثة: ويرد على ما أفاده رحمته أيضاً إشكالاً - على المحقق الآخوند رحمته بالنسبة إلى الاحتمال الرابع ، من إنكار التخلف بين عدم اليقين بالنوم وبين اليقين بالوضوء في مورد الرواية - أن الترتب الذي انتهى رحمته إلى إثباته ليس إلا ترتباً زمانياً ، وليس ترتباً ذاتياً ، وبيان ذلك: أنه كما أن النوم بوجوده التكويني الخارجي مانع من الوضوء ، بحيث متى ما تحقق يكون رافعاً للوضوء ، كذلك اليقين بالنوم مانع من اليقين بالوضوء ، إلا أن عدم اليقين بالنوم لا يوجب تحقق اليقين بالوضوء وإن كان اليقين بالوضوء يتوقف على اليقين بعدم النوم واقعاً ،

كما أنه عند عدم تحقق المانع خارجاً يتحقق المعلول ، وهو هنا وجود الوضوء ، كذلك عند وجوده - أي عدم المانع - الذهني التصديقي والعلمي يحصل التصديق والعلم بوجود المعلول ، وهو هنا اليقين بوجود الموضوع؛ للملازمة بين الوجود الذهني لعدم المانع - وهو النوم - واليقين بوجود المعلول وهو الوضوء ، لا بين عدم الوجود الذهني للمانع واليقين بالوضوء ، وهذا يعني أن الترتب بين اليقين بالوضوء وبين عدم اليقين بالنوم ما هو إلا ترتب زماني ليس إلا ، وإلا فبحسب الذات لا يوجد ترتب بينهما؛ لإمكان عدم تحقق اليقين بالنوم مع عدم تحقق اليقين بالوضوء أصلاً ، فيبقى إشكال التخلف على حاله .

الملاحظة الرابعة : وأما ما أفاده عليه السلام أخيراً من أن المدار في تعميم حجّية الاستصحاب على إلغاء قيدية «من وضوئه» لليقين ، فيلاحظ عليه أنه وإن نصح محور البحث ثبوتاً ، ولكنه لم يبرهن على إلغاء القيد إثباتاً ، وهذه هي النقطة المهمة التي كان ينبغي عليه تنقيحها ، إلا أنه عليه السلام أغفلها رغم أهميتها .

النظرية الخامسة

نظرية المحقق الخوئي عليه السلام

وقد أفاد المحقق الخوئي عليه السلام : أن الاستدلال بصحيحة زرارة على حجّية الاستصحاب مطلقاً يمكن تقريبه بتقريبين :

التقريب الأول : بعد البناء على أن قوله عليه السلام : «فإنه على يقين من وضوئه» تعليل قام مقام الجزاء ، يقال : إن هذا التعليل له احتمالات ثلاثة :

الاحتمال الأول : أن يكون المراد من اليقين والشك في قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» اليقين والشك اللذين سبق ذكرهما ، أي : اليقين المتعلق بالوضوء

والشك المتعلق بالنوم، فيكون المراد «لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم». وهذا الاحتمال بعيد جداً؛ لأن مفاد التعليل حينئذٍ سيكون عين الحكم المعلل به، وهذا من التكرار المستهجن؛ إذ سيصبح مفاد مجموع الكلام من الحكم المعلل والتعليل أنه لا يجب الوضوء على من تيقن بالوضوء وشك في النوم؛ لأنه على يقين من وضوئه ولا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم، وليس معنى عدم نقض هذا اليقين بذاك الشك إلا عدم وجوب الوضوء، وهذا هو التكرار المستهجن.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من اليقين هو اليقين السابق، أي اليقين المتعلق بالوضوء، ولكن المراد من الشك مطلق الشك في الناقض، لا خصوص الشك في النوم بإلغاء الخصوصية عن الشك، للقطع بعدم دخل خصوصية النوم في الحكم بعدم وجوب الوضوء، فيكون المراد أن المتيقن بالوضوء لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في الحدث، سواء كان متعلق الشك هو النوم أم غيره من النواقض، فيكون قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» قاعدة كلية في باب الوضوء فقط.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من اليقين هو مطلق اليقين، لا خصوص اليقين بالوضوء بإلغاء الخصوصية عن اليقين أيضاً، كإلغاء الخصوصية عن الشك، فيكون المعنى أن المتيقن بشيء - سواء كان الوضوء أم غيره - لا ينقض يقينه بالشك فيه، وهذا معناه ضرب قاعدة كلية في باب الوضوء وغيره، وهذا هو المطلوب.

والظاهر أن هذا الاحتمال الثالث هو المتعين؛ لظهور التعليل في العموم، والوجه في ذلك أن قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك» جواب مقنع لزرارة؛ إذ من المعلوم أن سؤاله لم يكن مبنياً على خصوصية الوضوء،

بل بناء سؤاله على أنّ المتطهّر إذا شكّ في الحدث هل يجب عليه تحصيل الطهارة أم لا؟ سواء كان متطهّراً بالوضوء أم بالغسل .

وبعبارة أخرى : كما تعدّينا عن الشكّ في النوم إلى غيره من النواقض ؛ لعدم دخل خصوصيّة النوم في الحكم ، كذلك نتعدّى عن خصوصيّة الوضوء أيضاً إلى غيره ؛ لعدم احتمال أن تكون خصوصيّة للوضوء في سؤال زرارة ، فيكون حاصل جواب الإمام عليه السلام أنّ هذا المتيقّن بالوضوء الشاكّ في النوم لا يجب عليه الوضوء ؛ لأنّه كان متيقّناً بالوضوء ، وكلّ من تيقّن بشيء لا ينقض يقينه بالشكّ فيه ، فيكون التعليل راجعاً إلى قاعدة ارتكازيّة ، وهي عدم نقض الأمر المبرم وهو اليقين بالأمر غير المبرم وهو الشكّ ، ويتمّ المطلوب من عدم جواز نقض اليقين بالشكّ ، بلا اختصاص بمورد الرواية .

التقريب الثاني : وهو يبتني على عدم حذف الجواب وقيام العلة مقامه ، بل الجواب المذكور غير محذوف ، وهو إمّا قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشكّ » ويكون قوله عليه السلام : « فإنّه على يقين من وضوئه » توطئة للجواب ، وإمّا هو قوله عليه السلام : « فإنّه على يقين من وضوئه » .

وقد أوقع المحقّق الخوئي رحمته الله الكلام على ضوء هذا التقريب في موضعين :

الموضع الأوّل : في صحّة هذا التقريب .

الموضع الثاني : في استفادة حجّيّة الاستصحاب منه .

أمّا الكلام في الموضع الأوّل : فقد ذهب رحمته الله فيه إلى عدم صحّة كون جواب الشرط أحد الجوابين المذكورين ؛ إذ أنّ مجيء « الواو » في قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشكّ » مانع من كون الفقرة المذكورة جواباً ، كما هو واضح .

كما أن قوله ﷺ: «فإنه على يقين من وضوئه» لا يصلح أن يكون هو الآخر جواباً أيضاً؛ إذ أنه إن بني على ظاهره من كونه جملة خبرية، فمن الواضح أنه لا يصح وقوعه جواباً؛ نظراً لعدم ترتبه على الشرط المستفاد من قوله ﷺ: «وإلا»؛ لأن المراد من اليقين في قوله ﷺ: «فإنه على يقين من وضوئه» هو يقينه بالوضوء السابق، وهذا اليقين حاصل له على الفرض، سواء استيقن بالنوم بعده أم لا، فلا يكون مترتباً على الشرط المستفاد من قوله ﷺ: «وإلا»، أي: وإن لم يستيقن أنه قد نام، وبالتالي فلا يصح أن يكون جواباً عنه.

وأما لو بني على كون الفقرة المذكورة جواباً وكونه إنشأً في المعنى، بمعنى يجب عليه المضي على يقينه من حيث العمل، كما ذكره المحقق النائيني رحمته، فالظاهر عدم صحته أيضاً؛ لأنه لم يعهد استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب، كأن يقال: «زيد قائم» مثلاً ويراد بذلك يجب عليه القيام، وإن كانت الجملة الاسمية قد تستعمل لإنشاء المحمول، كما في قولهم: «أنت طالق»، أو: «أنت حر»، في مقام إنشاء الطلاق والحرية، وكذا مثلها من الإنشآت غير الطلبية.

هذا، مضافاً إلى أنه لو سلمنا بكونها في مقام الطلب، فإنه لا يستفاد منها وجوب المضي والجري العملي على طبق اليقين، بل غاية ما في الأمر ستكون طلباً للمادة، أي اليقين بالوضوء، كما هو الحال بالنسبة للجملة الفعلية في مقام الطلب، فإنها هي الأخرى طلب للمادة؛ إذ كما أن قول الشارع الأقدس: «أعاد أو يعيد» طلب للإعادة، كذلك قوله ﷺ: «فإنه على يقين من وضوئه» طلب لليقين بالوضوء، ولا معنى له؛ لكونه متيقناً بالوضوء بمقتضى الفرض.

وأما الكلام في الموضع الثاني: فالظاهر صحة استفادة حجية الاستصحاب من الصحيحة على تقدير كون الجواب هو قوله ﷺ: «فإنه على يقين من وضوئه»،

أو قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» وذلك لقرينتين:

أولاهما: القرينة الخارجية، وهي ذكر هذه الفقرة الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك في روايات متعددة واردة في أبواب أخر، غير مسألة الشك في الحدث، مما يعني أن عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعدة كلية لا اختصاص لها بباب الموضوع.

ثانيتها: القرينة الداخلية، وهي عبارة عن مجموع أمور:

الأمر الأول: أن اليقين والشك من الصفات ذات الإضافة، كالحب والبغض وغيرهما من ذوات الإضافة، وهي مشتركة مع باقي الأعراض الخارجية في الاحتياج إلى الموضوع، وممتازة عنها بالاحتياج إلى المتعلق مضافاً إلى الموضوع، فإن اليقين كما يحتاج في وجوده إلى الموضوع وهو «المتيقن»، كذلك يحتاج إلى المتعلق وهو «المتيقن»، مما يعني أنه لا وجود لليقين إلا متعلقاً بشيء، وبالتالي فكلما ذكر اليقين في كلام فإنه لا بد من ذكر متعلقه، وإلا لن يكون الكلام تاماً في الإفادة، وعلى ذلك فإن ذكر الموضوع في قوله ﷺ: «فإنه على يقين من وضوئه» لا يدل على اعتبار خصوصية للموضوع في عدم جواب نقض اليقين بالشك، وإنما هو من باب عدم تمامية الكلام بدونه، كما أن ذكر خصوص الموضوع دون غيره إنما هو لكونه مورد السؤال ليس إلا.

وعليه: فبعد كون ذكر الموضوع لما ذكرناه، وليس لاعتبار خصوصية فيه، فإن المتبع حينئذ هو إطلاق قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين بالشك» من غير اختصاص للاستصحاب بباب الموضوع.

الأمر الثاني: أن نفس لفظ النقص في قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين بالشك» يدل على أن المدار هو «اليقين» بما هو أمر مبرم مستحكم، دون الشك الذي

لا يعدو التحير وعدم الإبرام، مما يعني أنه لا يجوز نقض المبرم بأمر غير مبرم بلا اعتبار لخصوصية الموضوع.

الأمر الثالث: قوله عليه السلام: «أبدأ» فإنه إشارة إلى أن عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعدة كلية ارتكازية، لا اختصاص لها بمورد دون مورد.

وربما يتوهم أن دعوى الارتكازية لهذه القاعدة ينافي ما ذكرناه سابقاً من عدم تحقق السيرة العقلية على العمل بالاستصحاب، وأن عملهم مبني على الاطمئنان أو الاحتياط أو الغفلة، ولكنه توهّم مدفوع؛ إذ أنه لا ريب في أن قاعدة «عدم جواز نقض اليقين بالشك» قاعدة ارتكازية مسلمة؛ لوضوح أن اليقين والشك بمنزلة الطريقتين اللذين يكون أحدهما مأموناً من الضرر والآخر محتمل الضرر، فإذا دار الأمر بينهما، فإنه لا إشكال في أن المرتكز العقلائي هو اختيار الطريق المأمون.

وليس هذا هو الذي أنكرناه؛ إذ أن الذي أنكرناه سابقاً إنما هو تطبيق هذه الكبرى الكلية على الاستصحاب من جهة عدم صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، حيث إن اليقين متعلق بالحدوث فقط، بينما الشك متعلق بالبقاء، مما يعني أن اليقين لم يتعلق بما تعلق به الشك، فلا يصدق على نقضه بأنه نقض لليقين بالشك عرفاً حتى يقال بعدم جواز نقضه.

وعليه: فإن تطبيق هذه الكبرى الارتكازية على الاستصحاب إنما هو ببركة التعبد الشرعي المستفاد من هذه الصحيحة وأمثالها.

ولا مانع من كون الكبرى مسلمة ارتكازية، مع كون بعض الصغريات غير واضحة؛ فإن اجتماع الضدين - مثلاً - مما لا إشكال ولا خلاف في كونه محالاً، مع أنه قد وقع الخلاف بين الأصوليين في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء

واحد من جهة أنه هل يكون اجتماعها من قبيل اجتماع الضدين أم لا؟
 فتحصل من مجموع الأمور الثلاثة: أن الصحيحة تدلّ بإطلاقها على حجّية
 الاستصحاب مطلقاً، بلا فرق بين الأحكام الكلية والمجزئية، والموضوعات
 الخارجية؛ فإنها بإطلاقها تدلّ على عدم جواز نقض اليقين بالشك، سواء كان
 متعلّق اليقين هو الحكم الكلي أو الجزئي، أو الموضوع الخارجي، ولا يلزم من ذلك
 استعمال اللفظ في معنيين أصلاً^(١).

ملاحظات على نظرية المحقق الخوئي عليه السلام:

ولنا على ما تفضّل ببيانه المحقق الخوئي عليه السلام عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن التقريب الأوّل الذي تفضّل به اعتمده فيه على أن
 قول الإمام عليه السلام: «فإنه كان على يقين من وضوئه» كان جواباً مقنعاً لزرارة،
 وأن سؤال زرارة لم يكن عن خصوص الشكّ في انتقاض الوضوء بالنوم، بل ذكره
 للوضوء وكذلك النوم في سؤاله ليس إلا من باب المصداق لمطلق الطهارة
 ومطلق الحدث، وبالتالي يُعلم أن قول الإمام عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك»
 تنبيه على الكبرى الكلية.

إلا أن ما أفاده عليه السلام في غاية الإشكال؛ إذ ليس يوجد هنالك ما يمكن الاتكاء عليه
 من أجل إلغاء الخصوصية عن الناقض والمنقوض المذكورين في الرواية، وعلى
 فرض التسليم بأن الناقض (النوم) لا خصوصية له، فيتعدّى منه إلى غيره من
 النواقض، إلا أن الوضوء محتمل الخصوصية جداً، وإلغاء خصوصيته - مع ظهور
 القيد في الاحترازية - في غاية الإشكال، وحتى لو استطعنا إلغاء خصوصيته

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٧.

هو أيضاً ، وتعميم حجّية الاستصحاب المستفادة من الصحيحة لغير الوضوء من الطهارات ، فإنّ التعدي من باب الطهارة إلى غيره من الأبواب يكاد أن يكون دونه خرط القتاد ، وما أفاده عليه السلام للتعدي في كلا الموردين ، لا يوجب أكثر من الظنّ النفساني بعدم الخصوصية فيها ، والظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً .

لأنّ ما ذكره عليه السلام لإلغاء الخصوصية والقيدية بالرغم من ظهور القيد الزائد في الاحترازية ، لا يوجب الالغاء المذكور وظهور الكلام في عدم الاحترازية ودخالة الخصوصية ، ولا الاطمئنان النفساني بعدمها ، وغاية ما يوجبه هو الظنّ النفساني بعدمها ، وهو غير حجّة ، وكذا ما ذكره من الوجه للتعدي من باب الطهارة إلى غيره ، فإنّه مجرد ظنّ نفساني لا يرقى إلى مستوى الحجّية .

الملاحظة الثانية: أنّ التقريب الثاني الذي اعتمده قد وجهه عليه السلام بأربع قرائن: إحداهنّ: خارجية ، والأخرى قرائن داخلية ، وقد تقدّمت منّا المناقشة في القرينة الأولى والثانية والرابعة من قرائنه؛ إذ هنّ عبارة عن تطبيق « لا تنقض اليقين بالشك » على غير الوضوء في النصوص الأخرى ، وكون اليقين من الصفات الإضافية التعلّقية ، وإضافة مفردة «أبداً» إلى قوله عليه السلام: « ولا تنقض اليقين أبداً بالشك » ، وكلّها قد تقدّمت المناقشة فيها عند مناقشتنا لنظريات الأعلام الثلاثة (الأنصاري ، والآخوند ، والنائيني عليه السلام) ، فلا نعيد .

وأما القرينة الثالثة التي أفادها عليه السلام فهي استخدام الصحيحة لمفردة «النقض» بالبيان المتقدّم ، إلّا أنّ هذه القرينة لا تصلح للقرينية هي الأخرى؛ وذلك لأنّ قيد «من وضوئه» في قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» ظاهر في الخصوصية ، مما يوجب احتمال أن يكون اليقين المستحكم الذي لا ينقض هو خصوص اليقين بالوضوء تعبداً ، وأمّا غيره فلا محذور في نقضه - تعبداً -

وإن كان مستحكماً .

النظرية السادسة

نظرية المحقق السيد الخميني عليه السلام

وقد شرع عليه السلام - ابتداءً - في تحليل مفاد الصحيحة ، فأفاد أنّ زرارة كانت له شبهتان : حكمية ومصداقية ، وسؤاله الأوّل راجع إلى الشبهة الحكمية ؛ إذ أنّه لم يكن يعلم أنّ الخفقة والخفقتين تنقضان الوضوء ، إمّا لشكّه في مفهوم النوم ، وأنّه هل يشمل الخفقتين أم لا ؟ وإمّا لشكّه في أنّ النوم الناقض هل هو النوم الغالب على الحواس أم الأعمّ منه ومن الخفقة والخفقتين اللتين هما من المراتب الضعيفة للنوم ، مع القطع بدخولهما تحت عنوانه ؟ وإمّا للشكّ في كون الخفقة والخفقتين ناقضتين مستقلتين مع العلم بعدم دخولهما تحت عنوان النوم .

وقد أجابه الإمام عليه السلام بأنّ خصوص النوم الغالب على العين والقلب والأذن هو الموجب للوضوء ، حيث قال له : « يا زرارة ، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء » .

وأما سؤاله الثاني : فيرجع إلى شبهة مصداقية ؛ إذ أنّ النوم الغالب على الحواسّ ممّا لا سبيل إلى العلم بتحقيقه - عند الشكّ في ذلك - إلاّ عن طريق بعض الأمارات ، ممّا أوجب إثارة الاستفهام عند زرارة حول حجّية بعض الأمارات الظنيّة ، مثل حركة شيء إلى جنبه ، وأنها هل هي أمارة شرعية على تحقّق النوم في صورة الشكّ أم لا ؟

وقد أجابه الإمام عليه السلام بقوله : « لا ، حتّى يستيقن أنّه قد نام ، ويجيء من ذلك أمر بين » .

وبعد أن حللَ اللهُ مفاد الرواية بالنحو المذكور شرعاً في بيان معنى قوله ﷺ: «فإنه على يقين من وضوئه» وقد أفاد أن له أربعة احتمالات:

الاحتمال الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ واعتبره السيد ﷺ أظهر الاحتمالات، وهو ما تقدّم بيانه مكرراً من كون الجزاء محذوفاً وقد قامت العلة مقامه؛ لدالتها عليه، فيكون معنى الرواية - على ضوء هذا الاحتمال - من لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين منه، وكلّ من كان على يقين من شيء لا ينقض يقينه بالشكّ أبداً.

ووجه استفادة التعميم من الصحيحة: أنّ الإمام ﷺ كان في مقام بيان القاعدة الكلية لكلّ موارد اليقين في الحدوث والشكّ في البقاء، باعتبار أنّ الاختلاف بين العلة والمعلول يقتضي أن يكون المعلول مصداقاً خاصاً، كالوضوء المشكوك انتقاضه بالنوم، فإنّه مصداق خاصّ للمتيقن المشكوك بقاؤه المنهي عن نقضه، و«لا تنقض اليقين بالشكّ» علة له، فيتحتّم أن يكون كبرى كلبية، وإذا كان الاختلاف بين العلة والمعلول في الجزئية والكلبية، فهذا يعني أنّ الإمام ﷺ عندما قال: «فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، وإنّما تنقضه بيقين آخر» كان بصدد بيان قاعدة كلبية، حيث قد بين حكم المعلول أولاً ثمّ عقبه ببيان العلة.

فإن قلت: إنّ استفادة القاعدة الكلية من الصحيحة تتوقّف على أن يكون قوله ﷺ: «من وضوئه» ليس قيداً لليقين، وهو أمر يشكل إثباته.

قلت: إنّ قوله ﷺ: «من وضوئه» ليس قيداً؛ إذ أنه إنّما ذكر لكونه مورداً للسؤال ليس إلا، لا لكونه دخيلاً في الحكم، بل حتّى لو لم نحرز ذلك وشككنا في قيديته، فإنّ كون الإمام ﷺ في مقام التعليل «ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ»

يشكل قرينة على عدم القيدية .

إلا أن المحقق الخميني رحمته الله قد أثار إشكالين حول هذا الاحتمال :

الإشكال الأول : أن غاية ما يثبتته البيان المذكور هو كون جواب الإمام عليه السلام يشكّل قاعدة كليّة في باب الوضوء فقط ، والاختصاص بباب الوضوء له وجه وجيه ؛ إذ بعد أن كان مورد السؤال هو خصوص النوم ، يتّجه إلقاء الإمام عليه السلام للكبرى لأجل إفادة انطباق الحكم على بقيّة نواقض الوضوء ؛ إذ أن اختلاف العلة والمعلول - في المقام - لا يقتضي السراية لغير باب الوضوء ، ويصحّ التعليل بعد كون المورد - وهو النوم - من جملة المصاديق ، فيصحّ إلقاء القاعدة الكليّة حينها لإفادة الحكم بالنسبة إلى جميع موارد باب الوضوء .

الإشكال الثاني : أنه مع احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، كقوله عليه السلام : « من وضوئه » في المقام ، فإنه لا يمكن حينها الأخذ بالإطلاق وفهم القاعدة الكليّة من قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » حتى وإن شكّ في القرينية .

شبهة ودفع :

وحاصل الشبهة أنه لو صحّحنا هذا الاحتمال ، فإنّ قوله عليه السلام : « فإنّه على يقين من وضوئه » سيكون صغرى لقوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشك » وهو يعني أن غرض الإمام عليه السلام هو إجراء استصحاب الوضوء ، والحال أنه محكوم باستصحاب عدم النوم الناقض ؛ لوضوح أنّ الشكّ في الوضوء ناشيء عن الشكّ في حصول الناقض ، واستصحاب عدم حصوله مقدّم على استصحاب الوضوء ، فالمفروض على الإمام عليه السلام استصحاب عدم الناقض ، وليس استصحاب الوضوء ^(١) .

(١) ممّن تعرّض لهذه الشبهة وخذشها المحقّق العراقي رحمته الله في نهاية الأفكار : ١ : ٣٩ ، وتبعه «

ودفع الشبهة بجوابين :

الجواب الأول: أن يقال إنَّ المعصوم عليه السلام لم يكن يريد الإجابة طبقاً لمقتضى الصناعة العلميّة ، وبيان أنّ النكته في عدم وجوب إعادة الوضوء هل هي جريان الأصل الحاكم أم المحكوم؟ وإنّما كانت إجابته إجابة فتوائية ببيان نتيجة المسألة ليس إلّا.

وأما الوجه في البناء على هذه النتيجة ، وهل هو جريان أصالة بقاء الطهارة؟ أم جريان أصالة عدم الناقض؟ فما أنّه غير مرتبط بالسائل لذلك لم يوضحه الإمام عليه السلام وإن كان قد تفضل في نهاية المطاف ببيان القاعدة الكلّيّة وإيضاحها.

الجواب الثاني: أنّ استصحاب عدم الناقض (النوم) لا يثبت بقاء الوضوء في المقام إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت؛ وذلك لأنّ المعيار في تقدّم الأصل السببي على المسببي هو إدراج الأصل السببي المُستصحب تحت الكبرى الكلّيّة الشرعيّة ، فيترتب عليه قهراً نفس الحكم المترتب على العنوان في الكبرى الكلّيّة ، نظير استصحاب العدالة - مثلاً - لإدراج الموضوع تحت كبرى جواز الطلاق والشهادة والقضاء.

وهذا في المقام لا يمكن تطبيقه؛ وذلك لعدم ورود كبرى شرعيّة تصرّح بأنّ «الوضوء باق مع عدم النوم» وإنّما هذا حكم عقلي مستفاد من أدلّة ناقضيّة النوم؛ إذ بواسطتها يحكم العقل بأنّ الوضوء إذا تحقّق فإنّه لا زال باقياً ، حيث إنّ نواقض الوضوء بما أنّها محصورة في أمور متعدّدة ، وكلّها غير متحقّقة بالوجدان ما عدا النوم؛ فإنّه غير متحقّق بالتعبّد ، فهذا يعني أنّ الوضوء - بحكم العقل - لا زال

باقياً لم ينتقض ، وهو مما يؤكد أن الشكّ في بقاء الوضوء وإن كان مسبباً عن الشكّ في تحقّق النوم ، إلا أن أصالة عدم النوم لا ترفع ذلك الشكّ إلا بالأصل المثبت^(١) .

الاحتمال الثاني : وقد أفاد عليه السلام أنه أقرب الاحتمالات ، وهو كون الجزاء محذوفاً ، إلا أنه ليس ما تقدّم بيانه عن الشيخ الأعظم عليه السلام ، وإنما هو لزوم نقض اليقين بالشكّ ؛ لأنّ الشرط المقدّر في قوله عليه السلام : « وإلا » نقيض لا يجب ، المستفاد من قوله : « لا ، حتّى يستيقن أنه قد نام » ، فيكون الشرط المقدّر هو « وإن وجب الوضوء قبل الاستيقان بالنوم ، لزم نقض اليقين بالشكّ » والقرينة على كون الجزاء المحذوف هو ما ذكر قوله عليه السلام : « فإنه على يقين » فإنه بيان لفساد نقض اليقين بالشكّ ، وحينئذ يكون قوله عليه السلام : « ولا تنقض اليقين بالشكّ » ظاهراً عرفاً في بيان القاعدة الكلّيّة المنطبقة عليه .

مناقشة الاحتمال الثاني : والذي نلاحظه على هذا الاحتمال - وإن أفاد السيد عليه السلام أنه أقرب الاحتمالات ، واعتبر أن استفادة الكبرى الكلّيّة منه أقرب وأوفق بفهم العرف - أن كون الشرط المقدّر هو « وإن وجب » على خلاف ظاهر الكلام جدّاً ، فإنّ الظاهر منه بقرينة « حتّى يستيقن » أن الشرط المقدّر هو « وإن لم يستيقن » ، وعليه فالاستظهار الذي أفاده لا وجه له .

الاحتمال الثالث : أن يكون قوله عليه السلام : « فإنه على يقين من وضوئه » قائماً مقام الجزاء ودالاً عليه ، وذلك لأنّ الفقرة المذكورة جملة خبريّة لا تتضمّن معنى الإنشاء ، فيتحتّم تقديرها بما يتلاءم مع المعاني الإنشائيّة ، كأن يقال مثلاً : « يجب

(١) الجواب الأوّل ذكره عليه السلام في الصفحة ٢٥ من كتاب الاستصحاب ، وأمّا الجواب الثاني ، فقد ذكره في الصفحة ٢٥٢ .

البناء على يقين من وضوئه» فيكون الجزء مقدراً، والفقرة المذكورة قامت مقامه، أو تكون كناية من باب ذكر اللازم وإرادة الملزوم، وهو لزوم البناء العملي على اليقين، أو تُؤوّل بالمعنى الإنشائي - كما تقدّم عن المحقّق النائيني رحمته - ولكنّ هذا الأخير في غاية الضعف؛ وذلك لأنّ قوله عليه السلام: «فإنه على يقين» لو صدر بداعي الإنشاء لكان المعنى: «فليحصل اليقين بالوضوء» مع أنّ البعث لتحصيل اليقين بالوضوء خلاف المقصود، كما هو واضح، وإن كان معنى الإنشاء هو إنشاء تحقّق اليقين في زمان الشكّ اعتباراً وتعبداً، فإنّه لا يتناسب مع قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» لأنّ اعتبار إلغاء الشكّ مع اعتبار بقائه متضادان.

وعلى كلّ التقادير - أي: سواء كان الجزء ما ذكرناه محذوفاً، أم بتأويل الجملة الخبريّة إلى الإنشائيّة - فإنّه ليس من الممكن استنتاج كبرى كليّة على ضوء هذا الاحتمال؛ وذلك لأنّ قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين بالشكّ» سيكون حينئذٍ عطفاً على الجزء، وهو لا يفيد إلاّ مفاده، أي سيكون معنى العبارة المذكورة: «يجب البناء على طبق اليقين بالوضوء» وهذا المعنى لا يصحّ جعله كبرى كليّة؛ لأنّه سيكون على خلاف أساليب الاستدلال؛ إذ هي على نحوين:

النحو الأوّل: ذكر الصغرى والكبرى فالنتيجة، كأن يقال مثلاً: «الخمر مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالخمر حرام».

النحو الثاني: ذكر النتيجة أولاً، ثمّ الاستدلال عليها، والتعليل بالحدّ الوسط، ممّا يلزم منه تخلّل كلمة «لأنّ» وأمثالها، كأن يقال: «الخمر حرام؛ لأنّه مسكر».

وعلى ذلك فلو جعلنا قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» جزءاً، فإنّ المعنى سيكون «يجب عليه البناء العملي على يقينه السابق بوضوئه»، وهذه - كما لا يخفى - نتيجة البرهان، وعليه فلو كان قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين بالشكّ» برهاناً على

النتيجة المذكورة ، للزم تصديره بما يفيد العلية ، كما هو مقتضى الأسلوب الثاني .
وإن جعلنا الفقرة المزبورة صغرى للكبرى - طبقاً للأسلوب الأول - فإنها
لا تجتمع مع جعلها جزاءً للشرط ، وجملة إنشائية - كما صنع ذلك المحقق
النائبي رحمته (١) - لوضوح أنه إذا بنينا على انشائها فإنها ستكون نتيجة للبرهان
لا محالة ، وليست صغرى له .

الاحتمال الرابع : أن يكون الجواب هو قوله عليه السلام : « ولا تنقض اليقين » بينما
قوله عليه السلام : « فإنه على يقين » مجرد توطئة للجواب ، وهذا الاحتمال لن يشمله محذور
إجراء الأصل المسببي مع إمكان إجراء الأصل السببي ، وذلك لأنه قوله عليه السلام :
« لا تنقض » لن يكون - حينئذٍ - كبرى لقوله عليه السلام : « فإنه على يقين » حتى يرد
المحذور ، بل سيكون كبرى للقول المقدر وهو « فإن لم يستيقن » المفهوم منه كونه
على يقين من عدم النوم ، فتكون نتيجته هي الاستصحاب السببي .

ولكن هذا الاحتمال خلاف الظاهر ؛ نظراً لخلو الجزاء (ولا تنقض اليقين) من
الفاء وتصديره بالواو ، في الوقت الذي صُدّر فيه قوله عليه السلام : « فإنه على يقين »
بالفاء ، مع أن المفروض أن يُصَدّر بالواو ، واعتبار هذا النحو من التركيب
توطئة للجواب خلاف أساليب المحاورة جداً ، مضافاً إلى احتياجه إلى التأويل
- حينئذٍ - من أجل ربط الشرط المقدر (وإن لم يستيقن) بالجزاء ، كأن يقال
مثلاً : « إن لم يستيقن بالنوم ، فحيث إنه على يقين من وضوئه ، لا ينقض اليقين
بالشك » وهو خلاف الأصل .

وبعد أن انتهى رحمته إلى كون هذا الاحتمال مخالفاً للظاهر أفاد أنه على الاحتمالين

(١) راجع كلامه رحمته في فوائد الأصول : ٤ : ٣٣٥ و ٣٣٦ .

الأخيرة من الممكن استفادة كبرى كائنة بإلغاء الخصوصية عرفاً، ومناسبة الحكم والموضوع^(١) حيث إنَّ العرف يرى أنَّ اليقين - لكونه من الأمور المبرمة

(١) من جملة الضوابط التي يستفاد منها في عملية الاستنباط كثيراً: «مناسبة الحكم والموضوع»، فينبغي تنقيح المقصود منها؛ نظراً لأهميتها الفائقة في الفقه، حيث أصبحت من آليات التصرف في موضوعات الأحكام الشرعية توسعة وتضييقاً. وحاصل الكلام فيها: أنَّ مناسبة الحكم والموضوع عبارة عن التصرف في موضوع الحكم الشرعي أو محموله توسعة أو تضييقاً، دفعاً للتالي الفاسد - كاللغوية أو نقض الغرض - لأحد أسباب ثلاثة:

السبب الأول: اقتضاء الموضوع لتوسعة محموله أو تضييقه، أو اقتضاء المحمول لتوسعة موضوعه أو تضييقه، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ تارةً يقتضي محموله وهو «الإطاعة» توسعة الموضوع وهو «أولي الأمر»، وتارةً يقتضي تضييقه، فهو يقتضي تضييقه بلحاظ أنَّ الموضوع مطلق من ناحية العادل والفاسق، ولا ريب في أنَّ هذا الإطلاق يلزم منه نقض الغرض من هذا التقنين، وهو إصلاح النظام؛ إذ الفاسق يفسد ولا يصلح، فالمحمول - حينئذٍ - يقتضي تضييق دائرة الموضوع في حدود العادل فقط، حتى لا يلزم نقض الغرض.

كما أنَّ المحمول نفسه يقتضي توسعة دائرة الموضوع لكلِّ عادل، سواء كان معصوماً أم لا؛ إذ أنَّ الاقتصار على خصوص المعصوم عليه السلام في تطبيق المحمول، لازمه التالي الفاسد المتقدم أيضاً، حيث سيلزم تعطيل الحدود وغيرها مما يحتاج إلى الولي، فيما لو كانت الإطاعة مقصورة على ولي الأمر المعصوم عليه السلام، مما يعني اقتضاء ذات المحمول لتوسعة الموضوع.

السبب الثاني: التعليل؛ إذ أنَّ اقتران الكلام بالتعليل موجب لتضييق موضوعه أو توسعته، كأن يقال: «لا تأكل الزمان؛ لأنه حامض» حيث يستفاد من هذا التعليل أنَّ موضوع الحكم هو مطلق الحامض، سواء كان زماناً أم لا، مما يعني توسعة الموضوع باقتضاء التعليل.

السبب الثالث: تنقيح المناط، وهو يعني قيام القرينة الخارجية على التصرف «

المستحكمة - لا يصح نقضه بالشك الذي لا إبرام فيه ولا استحكام^(١).

وقفه تأمل مع نظرية السيد الخميني عليه السلام:

والذي نلاحظه على نظرية السيد الخميني عليه السلام على طولها: أنه لم يأت فيها بشيء جديد، غير ما عرضناه سابقاً من نظريات الأعلام وما تضمنته من النقض والإبرام، وأهم ما أفاده عليه السلام ما أشار إليه في آخر كلامه من تعميم حجّية الاستصحاب إلى غير مورد الصحيحة بنكتة مناسبة المحكم والموضوع، ولا يخلو مراده عليه السلام من مناسبة المحكم والموضوع عن أحد المعاني الثلاثة - المتقدّم ذكرها ذيلاً - ومن الواضح أنّ المعنيين الأولين لا وجه لتطبيقهما في المقام، فيتعيّن أن يكون مقصوده هو المعنى الثالث، وهو توسعة الموضوع بإلغاء الخصوصية عرفاً، حيث إنّ الفهم العرفي قائم على عدم صحّة نقض اليقين بشكل مطلق بلحاظ كونه من الأمور المبرمة التي لا يصحّ نقضها بالشك، وبذلك يكون تعبيره عليه السلام بمناسبة المحكم والموضوع مجرد عطف بيان لقوله: «بالإلغاء الخصوصية عرفاً»، غير أنّ هذه النكتة قد عرفت ما فيها سابقاً من خلال مناقشتنا لنظرية المحقق الخوئي عليه السلام حيث ذكرنا هناك أنّ قيد «من وضوئه» في قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من

» في موضوع الحكم إمّا بالتوسعة أو بالتضييق، نظير ما جاء - مثلاً - في صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه الإمام الكاظم عليه السلام قال: «سألته عن رجل رجع فامتخط، فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناؤه، هل يصلح الوضوء منه؟ قال: إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيناً فلا يتوضأ منه»، فإنّ القرينة الخارجية (وهي الفهم العرفي) قد قامت في مثل هذا المورد على إلغاء الخصوصية عن موضوع الحكم، وتعميمه لغير دم الأنف من أفراد الدم.

(١) الاستصحاب: ٢٣ - ٢٨.

وضوئه « ظاهر في الخصوصية بالشكل الذي يوجب احتمال أن يكون اليقين المستحكم الذي لا ينقض هو خصوص اليقين بالوضوء تعبدًا ، وأمّا غيره فلا محذور في نقضه - تعبدًا - وإن كان مستحكمًا ، وبذلك لا يبقى مجال لإلغاء الخصوصية من خلال الفهم العرفي ؛ لظهور القيد الزائد المأخوذ ضمن كلام المتكلم في الاحترازية ، إلا أن يدلّ دليل على عدمها ، وما ذكره للدلالة على عدمها لا يصلح للدليّة .

النظرية السابعة

نظريتنا

وحاصل ما نذهب إليه : أن قوله عليه السلام : « فإنه على يقين من وضوئه » لا ريب في كونه جملة خبرية واقعة موقع الجزاء ، ولكنها بداعي إبراز اعتبار اليقين ؛ إذ الذي نفهمه من اليقين فيها هو خصوص اليقين الاعتباري دون اليقين الوجداني ، ومقصودنا من اليقين الاعتباري هو اعتبار الشارع لبقاء اليقين تعبدًا عند الشكّ فيه ، وقد علّل هذا الاعتبار بقول الإمام عليه السلام في ذيل الرواية « ولا تنقض اليقين بالشكّ » وغاية ما نعتمد عليه في إلغاء قيديّة قوله عليه السلام : « من وضوئه » هو القطع بأنّ النوم المأخوذ في السؤال لا موضوعيّة له ، وإنما جاء ذكره في السؤال من باب العنوان المشير إلى مطلق الناقض ، بداهة أنّ زرارة أجلّ شأنًا من أن يسأل عن خصوص ناقضيّة النوم ، وعلى ذلك فيكون جواب الإمام عليه السلام : « لا ، حتّى يستيقن أنّه قد نام » بيانًا للقاعدة الكلّيّة في باب الضوء عند اليقين به والشكّ في الناقض .

وبالتالي فلو قلنا إنّ قوله عليه السلام : « ولا تنقض اليقين بالشكّ » هو الآخر أيضًا ضرب لقاعدة كليّة في باب الضوء ، للزم من ذلك التكرار المستهجن ، فينبغي

تعميمه لغير باب الوضوء تخلصاً من محذور التكرار، وحينئذٍ يكون الإتيان به ليس إلا من باب تطبيق الكبرى الكلية على أحد مصاديقها، وبذلك تثبت حجّة الاستصحاب بشكل مطلق.

وبعبارة أخرى: أن قوله عليه السلام: « ولا تنقض اليقين بالشك » بعد بيانه للقاعدة الكلية في باب الوضوء جواباً للسائل، لا بدّ أن يكون الغرض منه بيان قاعدة كلية بنحو القضية الحقيقية في كلّ شيء متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، بحيث يكون بيان حكم الشكّ في الوضوء - الذي هو مورد السؤال - بعد اليقين به إنما هو لكونه أحد مصاديق القاعدة الكلية المذكورة الشاملة لجميع الأبواب، ومجرّد كون مورد السؤال خاصّاً لا يوجب تخصيص الجواب إذا كان عاماً، أو تقييده إذا كان مطلقاً؛ لأنّ الحكم يدور مدار الملاك في المتعلق إذا كان الحكم تكليفيّاً، وفي نفسه إذا كان وضعيّاً، فلو قلنا بقرينية مورد السؤال على تخصيص الجواب أو تقييده، لكان لازم ذلك كون الملاك قائماً بالحصّة الخاصّة المتّحدة مع مورد السؤال، وحينئذٍ ينبغي أن يكون الجواب خاصّاً في حدود تلك الحصّة الخاصّة، وإلا فإنّ الجواب لو كان عاماً - بحيث يكون شاملاً لمورد السؤال وغيره - فذلك يعني كون الملاك قائماً بتلك الحصّة وغيرها، وإلا لكان التعميم لاغياً لا مرجّح له؛ إذ أنّه لن يكون له ملاك بسعته.

وعليه: فإنّ عدول الإمام عليه السلام من بيان حكم الحصّة المختصّة بمورد السؤال إلى بيان الجامع والقدر المشترك بين هذه الحصّة وغيرها من الحصص، يكون دليلاً على كلفة الحكم، وكون مورد السؤال مجرد مصداق من المصاديق.

النص الثاني :

صحيحة زرارة الثانية

وقد رواها الشيخ الطوسي عليه السلام بسنده عن زرارة ، قال :

١ - «قلت: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره ، أو شيء من مني ، فعلمتُ أثره إلى أن أصيب له من الماء ، فأصبت وحضرت الصلاة ، ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت ، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك ؟ قال : تعيد الصلاة وتغسله .

٢ - قلت : فإنّي لم أكن رأيت موضعه ، وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته ، فلم أقدر عليه ، فلما صلّيت وجدته ؟ قال : تغسله وتعيد .

٣ - قلت : فإن ظننت أنّه قد أصابه ، ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ، ثمّ صلّيت فرأيت فيه ؟ قال : تغسله ولا تعيد الصلاة .

٤ - قلت لم ذلك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً .

قلت : فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدري أين هو فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها ، حتّى تكون على يقين من طهارتك .

٥ - قلت : فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ، ولكنك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذي وقع في نفسك .

٦ - قلت : إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال : تنقض الصلاة وتعيد ، إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيت ، وإن لم تشكّ ثمّ رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ، ثمّ بنيت على الصلاة ؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع

عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك»^(١) .
والكلام حول هذه الرواية يتمركز أولاً حول سندها ، وثانياً حول مدى دلالتها
على حجّية الاستصحاب بشكل عام ، فالكلام في مقامين :

تقييم سند صحيحة زرارة الثانية :

المقام الأوّل : سند الرواية .

وهو سند صحيح معتبر؛ إذ يرويها الشيخ الطوسي رحمته الله بطريقه عن الحسين بن سعيد ، عن حمّاد ، عن حريز ، عن زرارة ، وهي بهذا السند تكون مندرجة ضمن دائرة الصحيح الأعلى ، غاية ما في الأمر أنّها مضمرة ، غير أنّنا قد ذكرنا سابقاً أنّ الإضمار إذا صدر عن مثل زرارة فهو ليس بضائر .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الشيخ الصدوق رحمته الله في كتابه *علل الشرائع*^(٢) قد رواها بسند متصل عن الإمام الباقر عليه السلام وليس في سنده إليها من يتأمل فيه سوى إبراهيم بن هاشم ، والحق ثبوت وثاقته بالتوثيق العام لولده في تفسيره .

المقام الثاني : دلالة الرواية ، ومحل الاستدلال منها عبارة عن فقرتين :

الفقرة الأولى : السؤال الثالث وجواب الإمام عليه السلام عنه ، وهو : «قلت : فإن ظننت أنّه قد أصابه ، ولم أتيقن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئاً ، ثمّ صلّيت فرأيت فيه ؟ قال : لا تغسله ولا تعيد الصلاة .

قلت : لم ذلك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ، ثمّ شككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» .

(١) تهذيب الأحكام : ١ : ٤٢١ .

(٢) علل الشرائع : ٢ : ٣٦١ .

الفقرة الثانية: السؤال السادس وجواب الإمام عليه السلام عنه ، وهو: قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: « تنقض الصلاة وتعيد ، إذا شككت في موضع منه ثم رأيت ، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك ».

تنقيح دلالة جواب الإمام عليه السلام عن السؤال الثالث:

وتنقيحاً للبحث حول مدى دلالة جواب الإمام عليه السلام عن السؤال الثالث نوقعه في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: دلالة الفقرة الثالثة على الاستصحاب.

وحاصل الكلام فيها أنها تحتمل أربعة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن زرارة كان متيقناً بالطهارة ، ثم ظنَّ بالنجاسة قبل الصلاة ، ولكنه بحث عنها فلم يجدها ثم رآها بعد الصلاة ، وعلم أنها هي التي ظنَّ بها من قبل ولم يجدها ، وهذا هو الاحتمال الظاهر من الرواية .

الاحتمال الثاني: نفس الاحتمال السابق ، مع فرق أن النجاسة التي رآها يحتمل أنها قد أصابته أثناء الصلاة أو بعدها ، ولعلها نفس النجاسة السابقة أيضاً .

الاحتمال الثالث: نفس الاحتمال السابق أيضاً ، مع فرق أنه صلى - على هذا الاحتمال - مع اليقين بعدم النجاسة؛ لكونه قد بحث عنها ولم يجدها ، ولكنه قد ثبت له بعد ذلك أن النجاسة التي رآها هي نفسها النجاسة السابقة ، بخلاف الاحتمال الأول ، فإن المفروض فيه أنه قد صلى مع احتمال النجاسة ، وهذا الاحتمال هو الاحتمال الذي ينسجم مع قاعدة اليقين .

الاحتمال الرابع: نفس الاحتمال الثالث، مع فرق أن النجاسة المرئية ليست هي نفس النجاسة السابقة، بل يحتمل وقوعها أثناء الصلاة أو بعدها. وتحقيق البحث: أن الاحتمالين الأخيرين لا يمكن الالتزام بهما؛ وذلك لأنه لو حصل اليقين للمصلي قبل الصلاة نتيجة بحثه عن النجاسة وعدم عثوره عليها، لأشَارَ إليه زرارة في مفروض سؤاله، فلما لم يذكره كيف يمكن التخرص به؟ إذ ليست هنالك ملازمة بين البحث عن شيء وعدم العثور عليه، وبين العلم بعدمه واليقين بذلك.

وأما الاحتمال الأول: فهو الظاهر من الرواية، وبه تدلّ على الاستصحاب حيث يظهر منها أن الراوي بعد أن شكّ في النجاسة بنى على عدمها، ولكنه بعد أن صلى رآها بعد الصلاة، فحكم له الإمام عليه السلام بعدم الإعادة، فلما تعجب من ذلك لفرض كونه عالماً بالصلاة مع النجاسة، قال له الإمام عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» بمعنى أنك ما دمت قد بنيت على الطهارة بعد أن كنت على يقين منها، ولم تنقضها بالشكّ، فلا تعد الصلاة. والاحتمال الثاني وإن كان يشارك الاحتمال الأول في الدلالة على الاستصحاب، غير أن تطبيق الرواية معه على الاستصحاب في غاية الإشكال.

النقطة الثانية: تطبيق الفقرة الثالثة على الاستصحاب.

والبحث في هذه النقطة يدور حول بيان وجه تطبيق الاستصحاب على إجابة الإمام عليه السلام بعدم الإعادة، من جهة أن الإمام عليه السلام لو أمر زرارة بالإعادة، لكان ذلك من باب نقض اليقين باليقين، وليس من باب نقض اليقين بالشكّ، حتى يقول له الإمام عليه السلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»، ممّا يعني أن جواب الإمام عليه السلام المتضمن للاستصحاب يبق بحاجة إلى توجيه يتناسب

مع الحكم بعدم الإعادة؛ إذ الجواب إذا كان لا ينطبق على مورده يكون لاغياً، وهذا ما حدا ببعض الأعلام^(١) إلى حمل الرواية على قاعدة اليقين، بدعوى أن اليقين الذي حصل للمكلف من الفحص قبل الصلاة قد سرى إليه الشك المحاصل بعد رؤية النجاسة عند الانتهاء من الصلاة، فيكون ذلك من باب نقض اليقين بالشك.

مناقشة المحقق الخوئي للمحقق الآخوند قزويني:

إلا أن المحقق الخوئي رحمته أفاد أن قوام قاعدة اليقين بأمرين: الأول: اليقين السابق، والثاني: الشك الساري، الذي يعني سريان الشك إلى ظرف المتيقن، كما لو علمنا يوم الجمعة بعدالة زيد يوم الخميس ثم شككنا - ونحن في يوم الجمعة - في عدالته يوم الخميس؛ لاحتمال كون علمنا السابق جهلاً مركباً، وكلا الأمرين مفقود في المقام.

أما الشك: فقصدانه في غاية الوضوح، بداهة أن المفروض هو العلم بوقوع الصلاة مع النجاسة، مما يعني عدمية الشك.

وأما اليقين: فإن كان المراد منه هو اليقين بطهارة الثوب قبل عروض الظن بالنجاسة، فهو باقٍ على حاله لم يتحوّل شكّاً؛ إذ الفرض أن المكلف عالم بطهارة ثوبه قبل عروض الظن، وإن كان المراد هو اليقين بعد عروض الظن، أي أن المسؤول عنه لما ظن بالنجاسة فنظر ولم يجدها تيقن بالطهارة، فإن هذا اليقين غير المذكور في الرواية؛ إذ مجرد عدم الوجدان بعد الفحص لا يلزم منه اليقين بالطهارة، وبما ذكرناه تكون الصحيحة أجنبيّة عن قاعدة اليقين، وظاهرة في الاستصحاب^(٢).

(١) كفاية الأصول: ٣٩٣.

(٢) مصباح الأصول: ٣: ٦٢.

وعلى العموم ، فقد ذُكرت عدّة وجوه لتطبيق الرواية على الاستصحاب :
 الوجه الأول : ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام ، وحاصله : أنّ المراد من شرطية
 الطهارة الأعمّ من إحراز الطهارة ومن الطهارة الواقعية ، ممّا يعني شمول عنوان
 الإحراز حتّى للطهارة غير المطابقة للواقع ، وهي المعبر عنها بالطهارة الظاهرية .
 وتوضيح ذلك في المقام بأن يقال : إنّ السائل قبل الورود في الصلاة كان محرّزاً
 للطهارة ، ثمّ شكّ فيها فاستصحابها ، وصلى مع الطهارة المحرزة تعبداً ، فيكون
 قد أوقع صلاته مع تحقّق شرطها ؛ لما فرضناه من كون الشرط هو الأعمّ من
 الطهارة الواقعية ومن إحراز الطهارة ، وبذلك لا يبقى وجه لإعادة الصلاة .

ومن هذا المنطلق علّل له الإمام عليه السلام عدم الإعادة بقوله : « لأنك كنت على
 يقين من طهارتك ثمّ شككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ
 أبداً » أي أنّك كنت على يقين بالطهارة قبل الصلاة ثمّ شككت واستصحبت الطهارة
 فأحرزتها تعبداً ، وليس يصحّ نقض اليقين المذكور بمثل هذا الشكّ .

ثمّ إنّ المحقق الآخوند عليه السلام أشكل على نفسه بإشكال وأجاب عنه ، وحاصل
 الإشكال : أنّ شرط الصلاة إن كان هو إحراز الطهارة ، فإنّ المناسب هو التعليل
 بذلك لا بالاستصحاب ، وبيان ذلك : أنّ الاستصحاب من الأصول المحرزة
 - سيما على مسلكنا الذي اخترناه من كون الاستصحاب هو اعتبار بقاء اليقين -
 وهذا يعني أنّ الغرض من الاستصحاب هو إحراز المستصحب ولو تعبداً ،
 وترتيب آثاره في زمان الشكّ ، فإن كان حكماً شرعياً عملاً على طبقه ،
 ورُتبت عليه آثاره الشرعية والعقلية ، وإن كان موضوعاً لحكم شرعي رُتبت
 عليه آثاره الشرعية ، وكلّ هذا يعني كون الأثر للمستصحب لا للاستصحاب ؛
 إذ الاستصحاب ما هو إلاّ طريق للمستصحب ، فيتّضح بذلك الوجه في رجحان

التعليل بالمستصحب دون الاستصحاب .

وأجاب عليه نفسه عن هذا الإشكال: بأنه لعلّ الغرض من التعليل بنفس الاستصحاب هو إثبات كون الطهارة الواقعية شرطاً اقتضائياً لا فعلياً، وشرط الفعلية هو الإحراز، فإن أحرزت الطهارة الواقعية كانت شرطاً فعلياً، وإن تحقّق الإحراز ولكن لا للطهارة الواقعية، فإنّ الإحراز يقوم مقامها، وهذا هو ما نعينه من كون شرط الصلاة هو الأعمّ من الطهارة الواقعية المحرزة ومن الإحراز، فيصحّ التعليل - حينئذٍ - بالاستصحاب، باعتبار كون الطهارة الواقعية شرطاً اقتضائياً، وله الدخول في التأثير في الملاك - ولو بشكل جزئي - عند الإحراز، مضافاً إلى أن الشرط إنّ كان هو إحراز الطهارة، فالطهارة الواقعية ستكون هي متعلّق الشرط، وليست منفكّة عنه، وبذلك ستكون دخيلة في الشرط من ناحية كونها متعلّقة له^(١).

وبلاحظ عليه: أنّ جوابه مشتمل على التناقض؛ وذلك لأنّ قوله بأنّ الطهارة الواقعية شرط اقتضائي، معناه أنّها شرط ناقص، ومع إحرازها تصير شرطاً تامّاً إمّا لكونها جزء الشرط والجزء الآخر إحرازها، وإمّا لكونها أمراً مقيداً بالإحراز، فنفسها ذات المقيد وإحرازها قيدها، والمقيد والقيّد معاً شرط تامّ، وعليه تكون الطهارة الواقعية دخيلة في الشرط، سواء كانت جزء الشرط أو قيده. وهذا ينافي ما التزم به عليه من أنّ الإحراز إذا تحقّق وإن لم يكن مطابقاً للواقع، فإنّه يقوم مقام الشرط؛ لأنّ معناه عدم دخالة الطهارة الواقعية في الشرط، وإنّما الشرط التامّ هو إحرازها وحده، وهذان القولان متناقضان.

ثمّ إنّ كون إحراز الطهارة دخيلاً في الشرط - سواء كان جزءه أو قيده

(١) كفاية الأصول: ٣٩٣.

أو كان وحده شرطاً - يتوقف على كون الاستصحاب هو اعتبار بقاء اليقين عملاً بداعي إيصاله ، أو طلب ما تعلق به المتيقن ، أو طلب متعلق أثره بداعي إيصال المتيقن أو أثره ، أو طلب إبقاء نفس اليقين عند الشك في المتيقن بداعي إبراز اعتبار بقاء اليقين عنده فعلاً ، أو بداعي إبراز اعتبار بقاء اليقين عند الشك في المتيقن سابقاً ، وليس في كلامه ﷺ ما يدل على أحد هذه الأمور ، إلا أنه ذكر في بعض كلماته أن الاستصحاب هو الحكم المائل للمتيقن أو لأثره ، ولكنه يحمل من جهة كونه بداعي البعث أو بداعي الإيصال .

والعجب من المحقق الخوئي ﷺ أنه وجه كلام المحقق الآخوند ﷺ بأنه يرى أن شرط الصلاة هو إحراز الطهارة ، لا الطهارة الواقعية ، والفرض أن المكلف قد أحرز الطهارة بالاستصحاب^(١) .

ووجه التعجب أن كلام المحقق الآخوند ﷺ وإن كان ظاهراً فيما أفاده المحقق الخوئي ﷺ إلا أنه لا ريب في أنه يرى صحة الصلاة مع تحقق الطهارة الواقعية ، وبالتالي فلا وجه لحمل كلامه على خصوص إحراز الطهارة دون الطهارة الواقعية ، وقد اعترف بذلك المحقق الخوئي ﷺ نفسه في موضع آخر^(٢) .

الوجه الثاني : ما أفاده شريف العلماء ﷺ ، وحاصله : أن الوجه في عدم الإعادة هو وجود الأمر الظاهري ؛ إذ أن إحراز الطهارة بالاستصحاب عبارة عن الحكم الظاهري ، أو فقل : مع إحرازها كذلك يكون المكلف - حينها - مأموراً بالصلاة مع الطهارة الظاهرية ، وبما أنه صلى ممتثلاً للأمر الظاهري ، فإن صلاته تقع صحيحة^(٣) .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ٦٣ .

(٢) المصدر المتقدم : ٦٧ .

(٣) حكاه عنه الشيخ الأعظم ﷺ بعنوان التخييل في فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٦٠ ، «

وقد أشكل عليه المحقق الآخوند عليه السلام: بأن مجرد الأمر الظاهري لا يكفي ما لم يكن مجزياً عن الواقع؛ لأنه ما لم يكن كذلك لا تكون الصلاة معه صحيحة؛ إذ هو لا يعدو كونه معذوراً في فرض عدم الانكشاف، فيتحتّم إثبات الإجزاء أولاً وهو لا يتم إلا مع القول بكون شرطية الطهارة هي الأعم ^(١).

ولكن المحقق الخوئي عليه السلام أفاد: أنّ ما قصده شريف العلماء عليه السلام من دلالة الأمر الظاهري على الإجزاء هو كون الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فيكون الخلاف بينه وبين المحقق الآخوند عليه السلام خلافاً لفظياً؛ وذلك لأنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري مقتضى للإجزاء عن الأمر ما دام الشك موجوداً بلا إشكال، وأما بعد زوال الشك وانكشاف الخلاف، فلا معنى للإجزاء عن الأمر الظاهري؛ إذ الأمر الظاهري حينئذ سيكون منتفياً بانتفاء موضوعه وهو الشك، ومع انتفاء الحكم الظاهري فإنه لا معنى للحكم عليه بالإجزاء أو بعدمه، وعليه فإن قلنا بالإجزاء عن الأمر الواقعي، فعنى ذلك كون الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ^(٢).

الوجه الثالث: أن يقال: إنّ المستفاد من الأدلة أنّ شرط الصلاة إمّا هو إحراز عدم النجاسة وجداناً أو تعبداً بالاستصحاب، وإمّا هو وجود المعدر عنها وإن لم يحرز به عدمها، كقاعدة الطهارة، وهذا يعني أنّ النجاسة الواقعية ليست مانعاً، بل يكفي في صحة الصلاة وجود المعدر عن النجاسة، وهو متحقق في المقام باستصحاب الطهارة، فتكون الصلاة صحيحة لا تحتاج إلى الإعادة.

» غير أنّ أكثر أعلام الأصوليين - ومنهم المحقق الخوئي عليه السلام - قد نسبوه لنفس الشيخ عليه السلام.

(١) كفاية الأصول: ٣٩٥.

(٢) مصباح الأصول: ٣: ٦٧.

النقطة الثالثة : وجه تعميم الرواية لغير موردها .

وتقريبه : أن قوله عليه السلام : «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» كافٍ للإجابة عن الوجه في عدم لزوم الإعادة ، غايته أنه يحتاج إلى تقدير شيء ، وهو : «وكل من كان على يقين من طهارته وشك فيها ، فلا تجب عليه الإعادة» ، ووجه هذا التقدير أن الجواب من قبل الإمام عليه السلام إنما كان بالصغرى ، فينبغي معه تقدير الكبرى المنطوية حتى يتم الكلام .

وعلى ذلك فقول الإمام عليه السلام بعد ذلك : «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» يكون تعليلاً كبيراً ومنطوقاً على مورد الرواية بما هو أحد مصاديق الكبرى الكلية ليس إلا .

ومن ثم فإن حمل قوله عليه السلام : «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» على الاستصحاب ، وكذلك حمل قوله عليه السلام : «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» على الاستصحاب أيضاً في خصوص الطهارة في المورد موجب للتكرار المستهجن ، وليس يمكن دفع هذا الاستهجان إلا بالقول بكون التعبير الأخير تعليلاً ببيان الكبرى الكلية المنطبقة على المورد وعلى غيره ، فيثبت التعميم بذلك .

إن قلت : من الممكن اجتناب التكرار بحمل قوله عليه السلام : «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» على الكبرى الكلية في باب الطهارة المنطبقة على الطهارة في المورد ، وعلى الطهارة في غيره ، فلا يلزم التكرار ، وبهذا يرتفع محذور التالي الفاسد وهو التكرار المستهجن .

قلت : بما أن اليقين والشك من الأمور المتعلقة بوجود ، التي لا يمكن تحققها بغير المتعلق ، فعدم ذكر المتعلق لهما في الكلام مع احتياجهما له ثبوتاً يدل على

عدم اعتبار متعلّق خاصّ لهما في شرطيتها للاستصحاب ، أي : أنّهما بأيّ متعلّق من الحكم أو الموضوع ذي الحكم تعلّقاً ، فإنّ ذلك يكون موجِباً لتحقّق شروط الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء ، وهذا ليس إلاّ عبارة عن الكبرى الكلّيّة المنطبقة على باب الطهارة وعلى غيره من أبواب الفقه .

تنقيح دلالة جواب الإمام عليه السلام عن السؤال السادس :

وحاصل الكلام حول قوله عليه السلام : « تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيت ، وإن لم تشكّ ثمّ رأيت ربطاً قطعت الصلاة وغسلته ، ثمّ بنيت على الصلاة ؛ لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ » أنّه لا ريب في دلالته على حجّيّة الاستصحاب في خصوص مورده ، إلاّ أنّ تعميمه في غاية الإشكال .

وأما ما ذكره بعض الأعلام من إمكان القول بالتعميم بقريضة الماثلة بين الفقرة الأخيرة والفقرة الثالثة المتقدمة - التي ثبتت دلالتها على حجّيّة الاستصحاب بشكل مطلق - فتكون عامّة مثلها ، غير تامّة؛ ضرورة أنّ اقتران الفقرة السابقة بالقريضة هو الذي أوجب تعميمها فراراً عن محذور التكرار المستهجن ، بينما هي مفقودة بالنسبة إلى هذه الفقرة ، فلا سبيل للقول بدلالاتها على حجّيّة الاستصحاب مطلقاً .

فتحصّل من مجموع ما ذكرناه : أنّ هذه الرواية - بفقرتها الثالثة - تدلّ على حجّيّة الاستصحاب بشكل مطلق ، وأمّا فقرتها السادسة فإنّها وإن دلّت على حجّيّة الاستصحاب ، إلاّ أنّها قد دلّت على ذلك في خصوص موردها لا مطلقاً .

النص الثالث :

صحيحة زرارة الثالثة

وقد رواها ثقة الإسلام الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ومحمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان جميعاً ، عن حماد بن عيسى ، عن حريز ، عن زرارة ، عن أحدهما عليه السلام في حديث قال : « إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث ، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فيني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(١).

وسند الرواية كسند سابقها لا يشتمل على أحدٍ يُتأمل فيه ما خلا إبراهيم بن هاشم ، والحق ثبوت وثاقته بالتوثيق العام لتفسير القمي ، فتكون الرواية من هذه الجهة صحيحة لا إشكال فيها .
وإنما الكلام في دلالة الرواية على الاستصحاب بشكل مطلق ، فينبغي على ذلك إيقاع البحث حولها في نقطتين :

النقطة الأولى : تنقيح دلالة الرواية على الاستصحاب .

وحاصل الكلام حول دلالة الرواية : أن الاستدلال بها على الاستصحاب يتوقف على أن يكون المراد من اليقين فيها هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة ، الذي تعقبه الشك بعد ذلك في الإتيان بها ، وبالتالي يكون مقتضى الاستصحاب

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٣ .

- حينئذٍ - هو الإتيان بالركعة الرابعة .

إشكال الشيخ الأعظم رحمته حول دلالة الرواية :

إلا أن الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته قد استشكل في دلالة الرواية ، وحاصل إشكاله رحمته : أن قوله رحمته : « قام فأضاف إليها أخرى » إما أن يراد به الإتيان بالأخرى على نحو الاتصال - كما هو مقتضى الاستصحاب ، حيث إنه يتيقن بعدمها بحسب الفرض - وإما أن يراد به الإتيان بها على نحو الانفصال بحيث يبني المصلي على الأقلّ ويسلم ثم يأتي بالرابعة منفصلة .

لا سبيل لحمل الرواية على المعنى الأول ؛ لأنه محلّ إشكال من جهتين :

الجهة الأولى : كونه مخالفاً للمذهب ؛ إذ العامة هم الذين يشترطون القيام المتصل عند الشك ، وعلى هذا فينبغي حمل الرواية حينئذٍ على التقيّة .

الجهة الثانية : منافاته للروايات الواردة في الشكوك الصحيحة ؛ لدالتها على لزوم البناء على الأقلّ ، بل يلزم من ذلك منافاة صدر الرواية لذيلها حيث إنّ الذيل - كما فرضناه - ظاهر في القيام المتصل ، بينما صدرها وهو قوله رحمته : « يركع بركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحة الكتاب ، ويتشهد ، ولا شيء عليه » ظاهر في القيام المنفصل بقريئة الإتيان بفاتحة الكتاب دون التسبيحات الأربع .

وعليه : فعلى ضوء هاتين الجهتين يمتنع حمل الرواية على الاستصحاب ، وحينئذٍ يتعيّن حمل الرواية على المعنى الثاني وهو القيام المنفصل ، وذلك بأن تحمل مفردة اليقين فيها على اليقين بالبراءة ، نظير رواية عمّار الآتي ذكرها ، بتقريب أنّ من لم يتيقن الإتيان بالثلاث ويشكّ في الرابعة ، يكون متيقناً بالاشتغال ، وشاكاً في البراءة ، فيلزمه تحصيل اليقين بها عن طريق الإتيان بركعة منفصلة ؛

إذا الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية .

وحيثُ فعلی فرض كون المأثريّ به ناقصاً في الواقع ، فإنّ الركعة المنفصلة تقوم مقامه من حيث المصلحة ، وإن كان تاماً وقعت الركعة الزائدة نافلة ، وهذا ما أشار إليه السيّد المرتضى رحمته وجماعة من الأعلام حيث صرّحوا بأنّ طريقنا أوّلى من طريق العامّة في تحصيل البراءة اليقينية ؛ لأنّه مع الإتيان بالزائد متّصلاً - كما يلتزمون به - قد يكون محققاً لعنوان الزيادة العمديّة بحسب الواقع .

فإن قلت : إنّ الظاهر من « لا تنقض اليقين » هو الاستصحاب ، فيكون الحمل على قاعدة اليقين بالبراءة حملاً للرواية على خلاف الظاهر .

قلت : إنّ الحمل على الاستصحاب - كما أوضحنا - لازمه التالي الفاسد ، وهو مخالفة المذهب ، فيلزم حمل الرواية معه على التقيّة ، وهذا وإن كان ممكناً في نفسه إلاّ أنّه أيضاً على خلاف ظاهر المحاورات العرفيّة ، فلا يصار إليه إلاّ بقرينة .

فإن قلت : إنّ المراد من الفقرة المذكورة هو الاستصحاب ، غاية ما هناك أنّ تطبيقها على المورد من جهة التقيّة .

قلت : هذا أيضاً على خلاف الظاهر ؛ لأنّ الظاهر من التطبيق هو تطبيق الكبرى الكلّيّة على مصداقها الحقيقي .

ثمّ حكى الشيخ الأعظم رحمته عن بعضهم أنّه يرى أنّ الفقرة الأولى « لا تنقض اليقين بالشكّ » تحمل على الاستصحاب ، بينما الفقرة الثانية « ولا يدخل الشكّ في اليقين » يراد بها قاعدة اليقين ، أو فقل : إنّ المراد من الفقرة الأولى هو إثبات عدم الإتيان بالركعة الرابعة بالاستصحاب ، بينما المراد بالفقرة الثانية هو بيان كيفيّة الإتيان بالرابعة ، وهي تدل على لزوم الإتيان بالركعة الرابعة منفصلة ، كما يستفاد ذلك من قوله عليه السلام : « ولا يدخل الشكّ في اليقين » إذ هو يدلّ على

أنَّ الركعة المشكوك تحقّقها لا ينبغي ضمّها إلى المتيقّن ، بل يأتي بها على نحو الاستقلال ، وبما ذكرناه يصحّ التمسك بالرواية لإثبات حجّية الاستصحاب ، ولا يلزم من ذلك مخالفة المذهب .

وأجاب رحمته عن ذلك : بأنّ مجرد حمل الفقرة الأولى على الاستصحاب له لازم لا ينفكّ عنه ، وهو مخالفة المذهب ، فيلزم حمل الفقرة على التقيّة قهراً ، وهو خلاف الظاهر ، كما ذكرنا .

وعلى ذلك فحمل الرواية حينئذٍ على قاعدة اليقين - وإن كان خلاف الظاهر - يكون هو المتعيّن ؛ وذلك لأنّ حمل الرواية على ظاهرها وهو الاستصحاب ، تترتب عليه توالٍ كثيرة فاسدة .

وإن قيل : إنّ الرواية - عند الحمل على الاستصحاب - تشمل بإطلاقها الشكّ في عدد الركعات وغيره ، وبما أنّ شمولها لمورد الشكّ في الركعات يؤدّي إلى الحمل على التقيّة ، لذلك يقيّد إطلاقها بالروايات الدالّة على الإتيان بالمشكوك منفصلاً .

قلنا : لا ظهور لمثل قوله رحمته : « إذا شككت فابن على اليقين » - ممّا يدلّ على قاعدة اليقين - في أنّ المتيقّن متقدّم والمشكوك متأخّر حتّى تشمل موارد الاستصحاب ، وبالتالي فإنّها لا تصلح لتقييد إطلاق الصحيحة ، وحينئذٍ يبقى المحذور على حاله ^(١) .

فتحصّل من مجموع ما ذكرناه : أنّ الرواية غير صالحة لإثبات حجّية الاستصحاب .

(١) فرائد الأصول : ٣ : ٦٢ - ٦٦ .

مناقشة المحقق الآخوند للشيخ الأعظم قلبيهما:

وحاصل ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام: أن حمل الرواية على الاستصحاب وإن كان لازمه الإتيان بركعة أخرى - كما أفاد ذلك الشيخ الأعظم - إلا أنه لا بشرط من ناحية الاتصال والانفصال، وحينئذ نستطيع من خلال نصوص باب الشكوك أن نحدد أن المراد من الإتيان هو الإتيان على نحو الانفصال، وبها يقيّد الإطلاق، فيكون المراد الجدّي للمعصوم عليه السلام في الرواية هو الإتيان بالركعة الرابعة منفصلة^(١).

مناقشة المحقق الخوئي للمحقق الآخوند قلبيهما:

إلا أن ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام لم يسلم من مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام حيث أفاد عليه السلام أن حمل الرواية على الاستصحاب لازمه اليقين بعدم الركعة الرابعة، وعدم الاعتناء بالشك في الإتيان بها، ولازم البناء على عدم الإتيان بالركعة الرابعة لزوم الإتيان بها بشكل متصل، كما لو كان متيقناً بذلك وجداناً، وبهذا تكون هذه الرواية مبينة لروايات الشكوك^(٢).

وكما ناقش عليه السلام كلام المحقق الآخوند عليه السلام ناقش الشيخ الأعظم عليه السلام أيضاً، وحاصل ما أفاده: أن حمل الرواية على الاستصحاب ليس منافياً للمذهب، ببيان أن روايات باب الشكوك تدلّ على أجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي، ولازم أجزاء الأمر الظاهري أن تكون هنالك توسعة في الواقع، بمعنى قيام العمل الناقص مقام العمل الكامل، أو فقل: إن معنى التوسعة هو أن المتيقن تجب عليه الصلاة

(١) كفاية الأصول: ٣٩٦.

(٢) مصباح الأصول: ٣: ٧٤.

بلا زيادة، بينما الشاكّ تجب عليه الصلاة مع الركعة الزائدة ما لم ينكشف له إتيانه بها، وإلا فإنه لو لم يأت بالرابعة سهواً أو عمداً، ثم انكشف له إتيانه بها، فلا شيء عليه، مما يعني أنّ موضوع وجوب الركعة المنفصلة هو خصوص المكلف المقيّد بشرطين:

الأول: كونه شاكّاً.

الثاني: عدم إتيانه بركعة رابعة واقعاً.

فيكون الموضوع مركّباً، وعليه فعندما يشكّ المكلف بين الثلاث والأربع، فإنّ أحد جزئي الموضوع وهو «الشاكّ» يكون محرراً بالوجدان، والجزء الآخر وهو «عدم الإتيان بالرابعة» يكون محرراً بالاستصحاب، وبذلك تكون الرواية المذكورة محقّقة لموضوع روايات باب الشكوك، وليست مخالفة للمذهب؛ إذ المفروض أنّ المكلف متيقّن بعدم الإتيان ثمّ انتابه الشكّ فيه، فيكون ملزماً بالإتيان بركعة منفصلة.

بل إنّ قوله عليه السلام: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب» قرينة على أنّ المراد من الركعة المطلوبة خصوص الركعة المنفصلة؛ إذ أنّ تعيين الفاتحة كما أشرنا وعدم التخيير بينها وبين التسبيحات قرينة على كون المراد الركعة المنفصلة.

والحاصل: فإنّ الرواية الشريفة لا ريب في دلالتها على الاستصحاب، ولا يوجب ذلك تعارضها مع المذهب، بل هي محقّقة - كما ذكرنا - لموضوع روايات الشكوك؛ إذ لا يمكن إحراز عدم الإتيان بركعة زائدة الذي هو جزء الموضوع إلا بالاستصحاب^(١).

(١) مصباح الأصول: ٣: ٧٤.

ملاحظات على ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله:

الملاحظة الأولى: أنّ ما أفاده إشكالاً على المحقق الآخوند رحمته الله من مباينة روايات الاستصحاب لنصوص الشكوك لا يخلو عن مناقشة؛ وذلك لأنّ الصحيح هو عدم التباين بين أدلة الاستصحاب وروايات الشكوك؛ إذ ليس يستفاد من روايات الاستصحاب أكثر من عدم الإتيان بالركعة الرابعة تعبّداً، ولا اقتضاء لها من ناحية الاتّصال والانفصال، بل الذي يقتضي ذلك عبارة عن إطلاقات أدلة الأجزاء والشرائط، فإنها تقتضي الإتيان بالركعة الرابعة، سواء كان قد أحرز عدمها بالوجدان أم بالتعبد، ولكن إطلاقها يقيّد بالروايات الدالة على لزوم الإتيان بالركعة منفصلة.

ولا يعني ما ذكرناه تسليمنا بما أفاده المحقق الآخوند رحمته الله من القول بإطلاق أدلة الاستصحاب؛ إذ هو أيضاً لا يخلو عن تأمل، فإنّ الظاهر من نصوص الاستصحاب أنّها مهملة من هذه الناحية.

الملاحظة الثانية: أنّ ما أفاده إشكالاً على الشيخ الأعظم رحمته الله - من إثبات عدم منافاة النصّ للمُسلّمَة المذهبيّة - ليس بتامّ أيضاً؛ وذلك لأنّ نصوص الشكوك في عدد الركعات تدلّ على أنّ موضوعها هو الشاكّ، أي أنّ الشاكّ في عدد الركعات وظيفته الإتيان بالمشكوك على نحو الانفصال، سواء أتى بالواقع أم لا.

وأما ما أفاده رحمته الله من أنّه «لو سلّم المصليّ مع عدم الإتيان بركعة منفصلة ثمّ انكشف له الإتيان بركعة رابعة، فصلاته صحيحة، ممّا يعني أنّ الجزء الآخر للموضوع هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة في الواقع» فهو أيضاً ليس بتامّ؛ وذلك لأنّه مع العلم بالإتيان بالرابعة لا يبقى المكلف شاكّاً، فيكون الاحتياط بالإتيان بركعة بالنسبة إليه بلا وجه؛ إذ الموضوع لأدلة الشكوك الملزمة

بالاحتياط ، هو خصوص الشاك ، مما يعني أن الموضوع بسيط وليس بمركب من جزئين ، كما أفاد عليه السلام .

وحاصل الكلام في هذه النقطة : أن قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » يستفاد منه عدم الإتيان بالركعة الرابعة ، وبمقتضى إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط يستفاد لزوم الإتيان بها ، غاية الأمر أن هذا الإطلاق يقيّد بنصوص الشكوك الدالة على الانفصال ، وعليه فلا مانع من حمل الرواية على الاستصحاب من غير أن يرد محذور مخالفة المسلمة المذهبية ، والاضطرار للحمل على التقيّة ، إلا أنه قد يستشكل في ذلك بأن يقال : إن موضوع الإتيان بالركعة الرابعة في روايات الشك هو الشك في الإتيان بها ، وبما أنه بإجراء الاستصحاب يحرز عدمها ، فإنه لا يبقى موضوع - حينئذٍ - لروايات الشك .

ولكن يجاب عنه : بأن الحكم المستفاد من الروايات الدالة على وجوب الإتيان بركعة منفصلة ، إما أن يكون حكماً واقعياً ، بمعنى أن الحكم بلزوم الاتصال المستفاد من أدلة الأجزاء والشرائط ينقلب إلى حكم واقعي آخر - عند الشك في عدد الركعات - وهو لزوم الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة ، وإما أن يكون حكماً ظاهرياً ، كما عليه المشهور .

فإن كان الأول : فإنه لا مجال للاستصحاب ؛ إذ الفرض أن وظيفة المكلف الواقعية حينئذٍ هي لزوم الإتيان بالركعة المنفصلة ، مما يعني أنه لا شك لديه في وظيفته حتى يجري الاستصحاب .

وبعبارة أخرى : إن مفاد أدلة الاحتياط بالإتيان بركعة منفصلة هو لزوم الإتيان بها عند الشك في الإتيان ، وعليه فمع كون هذا هو الحكم الواقعي المترتب على الشك في الإتيان ، لا يبقى مجال لاستصحاب العدم ، لفرض تحقق موضوع الحكم

وهو الشكّ في عدد الركعات ، وعدم الشكّ في الوظيفة الواقعيّة .
 وإن كان الثاني : بمعنى أنّ الأمر بالركعة المنفصلة حكم ظاهري لا واقعي ،
 فإنّ روايات الاحتياط - حينئذٍ - ستكون كقاعدة الفراغ واردة مورد
 الاستصحاب ، ولكّنها ستكون أخصّ منه مورداً ، وإلاّ فإنّها ستكون لغواً ،
 بداهة أنّ الشكّ في عدد الركعات - في سائر الموارد - هو مجرى لاستصحاب
 عدم الإتيان بالمشكوك ، وعليه فإنّ لم تتقدّم روايات الاحتياط فإنّ تشريعها
 سيكون لغواً؛ لأنّها دائماً مبتلاة بجريان الاستصحاب .
 والحاصل : فإنّ صحّة جريان الاستصحاب لا تلغي موضوع روايات الشكّ ،
 بل هي مقدّمة عليه ، وإلاّ لزم محذور اللغويّة .

النقطة الثانية : تعميم دلالة الرواية لغير موردها .

وبعد أن ثبت لدينا من خلال البيان المذكور تامة دلالة الرواية على
 الاستصحاب ، ننقل إلى النقطة الثانية ؛ لمعرفة أنّ الاستصحاب الحجّة - الذي
 دلت عليه الرواية - هل حجّيته مختصّة بمورده ، أم تشمل غيره من الموارد في
 باب الصلاة وغيرها ؟

ويوجد لدينا في هذه المسألة اتّجاهان :

الاتّجاه الأوّل : اتّجاه القائلين بعدم التعميم .

وخلاصة ما يعتمد عليه القائلون بعدم التعميم : أنّ المانع من التعميم هو أنّ
 كلّ الضمائر في الرواية - كما في قوله : « قام فأضاف » وقوله : « لا ينقض اليقين
 بالشكّ » - راجعة إلى المصليّ الشاكّ بين الثلاث والأربع ، ولا وجه للتعدّي منه
 إلى غيره ؛ إذ ليس في الرواية إطلاق أو عموم نتمسك به ، كعموم التعليل في

الصحيحتين السابقتين .

ونوقش ذلك : بأنّ ورود الفقرة المذكورة « لا ينقض اليقين بالشك » في الروايات الأخرى ، الواردة في غير مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع ، يشهد بعدم اختصاص هذه الصحيحة بموردها ، إلا أنّ المحقّق الخوئي رحمته قد ناقش في ذلك بأنّه لو تمّت دلالة الروايات الأخرى على حجّية الاستصحاب ، فهي المعتمد عليها دون هذه الصحيحة ، وإلا فكيف تكون تلك الروايات قرينة على عدم اختصاص هذه الصحيحة بالشكّ بين الثلاث والأربع ، بالرغم من ظهور هذه الصحيحة في الاختصاص ^(١) .

الاتّجاه الثاني : اتّجاه القائلين بالتعميم .

وممن تبني هذا الاتّجاه المحقّق البجنوردي رحمته ، وقد حاول إثبات ذلك بمحاولات ثلاث :

المحاولة الأولى : إثبات أنّ اللام في مفردة « اليقين » للجنس .

ولكنّ الإنصاف أنّ هذه المحاولة منه غير دقيقة ؛ إذ هي مصادرة على المطلوب ؛ لاحتمال كون اللام للعهد بلحاظ خصوصيّة المورد ، بل الصحيح أنّ اللام ليست إلاّ مشيرة لدخولها ، والجنسيّة إنّما تستفاد من نفس المدخول .

المحاولة الثانية : ورود العبارة المذكورة « لا تنقض اليقين بالشك » في غير هذه الرواية مع استفادة التعميم منها .

وتقدّمت المناقشة في ذلك بما ذكرناه من أنّ ثبوت التعميم في غير المورد لا يثبت التعميم في المقام ، مع احتمال الخصوصيّة .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ٧٠ .

المحاولة الثالثة: الاتكاء على كون « لا ينقض اليقين بالشك » قاعدة ارتكازية، فتكون كبرى كلية تنطبق على المورد وغيره^(١).

وقد تقدّمت منّا المناقشة في ذلك، وخلاصة ما ذكرناه: أنّ مجرد ذكر الأمر الارتكازي لا يلزم منه التعميم إلاّ بإلغاء خصوصية المورد، ولم يثبت ذلك في المقام، فالصحيح عدم نهوض وجه لإثبات التعميم لجميع أبواب الفقه وفروعه، والنكته التي أثبتنا بها التعميم في الصحيحتين المتقدمتين لا يمكن تطبيقها في المقام.

(١) منتهى الأصول: ٢: ٤٢٧.

النص الرابع :

رواية إسحاق بن عمّار^(١)

وهي التي أوردها الشيخ الصدوق رحمته الله في الفقيه قائلاً: وروي عن إسحاق بن عمّار أنه قال: «قال لي أبو الحسن الأول عليه السلام: إذا شككت فابن عليّ اليقين.

قال: قلتُ: هذا أصل؟

قال: نعم»^(٢).

والبحت حول هذه الرواية في مقامين:

المقام الأول: سند الرواية.

وهو مشوب بالإشكال من ناحيتين:

الناحية الأولى: اشتاله على عليّ بن إسماعيل، وهو مشترك بين الثقة وغيره،

ولا سبيل لتمييزه في المقام.

الناحية الثانية: أنّ الشيخ الصدوق رحمته الله أوردها بصيغة «وروي عن إسحاق»

وهذه الصيغة مشعرة بإرسال الرواية، فلا يشملها السند المذكور في المشيخة؛

لأنّه يختصّ بما رواه الشيخ الصدوق رحمته الله عن كتاب إسحاق مسنداً لا مراسلاً، وبالتالي

فحتى لو تسنى لنا تصحيح السند من ناحية «عليّ بن إسماعيل» فإنّ الرواية

تبقى مشوبة بالإشكال من هذه الناحية.

(١) اشتهر التعبير عن هذه الرواية على السنة الأصوليين بـ«موتّقة عمّار»، وهو تسامح منهم

(رضوان الله عليهم)؛ إذ الصحيح أنّها مروية عن إسحاق بن عمّار.

(٢) الفقيه: ١: ٣٥١.

المقام الثاني : دلالة الرواية .

وحاصل الكلام في تقريب دلالة هذه الرواية على حجّية الاستصحاب : أنّ الإدراكات الأربعة : الشكّ ، واليقين^(١) ، والظنّ ، والوهم ، إمّا أن تتعلّق بثبوت الشيء ، وإمّا بعدمه ، وإمّا أن تتعلّق بثبوت شيء لشيء أو بعدمه عنه ، كما أوضحنا ذلك مسبقاً .

والرواية - كما عرضناها - قد أمرت بالبناء على اليقين عند الشكّ ، ولكنها لم تذكر متعلّق الشكّ ، ولا ريب في أنّ حذف المتعلّق يدلّ على العموم^(٢) ، فتكون الرواية دالة على حجّية الاستصحاب بشكل مطلق .

وبضميمة إمضاء الإمام عليه السلام لاستفسار الراوي « هذا أصل » يتأكد عموم الرواية ، وعدم اختصاصها بباب معيّن من أبواب الفقه .

وإن قلت : إنّ هذا المقدار من البيان لا يثبت ارتباط الرواية بباب

(١) ينبغي أن يعلم جيداً أنّ اليقين غير القطع ؛ إذ القطع عبارة عن الصورة الذهنيّة المتعلقة للإدراك الجزمي على نحو اللا بشرط من ناحية وجود المطابق في الخارج وعدمه ، بينما اليقين هو الصورة الذهنيّة المقيدة بمطابقتها للخارج ، في قبال الجهل المركّب الذي هو عبارة عن الصورة الذهنيّة المتعلقة للإدراك الجزمي بقيد عدم المطابقة ، وقد يطلق القطع تسامحاً عليها جميعاً ويصحّ حمله عليها ؛ لأنّه الجامع والقدر المشترك بينهما ، ولكن لا يخفّك أنّ حمله عليها غير استعماله فيها ، فلا تغفل .

(٢) الوجه في دلالة حذف المتعلّق على العموم : أنّ الأمور تعلقيّة الوجود التي تحتاج في وجودها إلى المتعلّق ، ويمكن تعلقها بأمور متعدّدة ، عندما تذكر في الكلام بدون متعلّق خاصّ ، بل بحذف متعلقها ، فإنّ ذلك يدلّ على أنّه لا يتوقّف وجودها على متعلّق خاصّ ، بل يكفي أيّ متعلّق يمكن توقّفها عليه في تحقّقها عند كون المتكلّم بصدده بيان تمام مراده الجدّي بكلامه .

الاستصحاب ، لاحتمال أن يكون المراد منها قاعدة اليقين ، فيكون معناها : إنك إذا شككت في شيء فينبغي عليك تحصيل اليقين به ، وبهذا تكون أجنبيّة عن الاستصحاب .

قلت : هذا الاحتمال خلاف الظاهر جدّاً ، إذ الظاهر أنّ المراد من مفردة «اليقين» هو اليقين الفعلي ، فإنّ قوله عليه السلام : « فابن علي اليقين » ظاهر في الأمر بالبناء على يقين موجود فعلاً ، وليس الأمر بتحصيل اليقين ، فتكون الرواية من أدلّة الاستصحاب .

وقفة تأمل مع الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله حول الرواية :

وللشيخ الأعظم رحمته الله تأمل في دلالة الرواية على الاستصحاب ، حيث أفاد أنّها لا تصلح للدلالة على حجّية الاستصحاب ، وحاصل ما أفاده :

أنّ حمل قوله عليه السلام : « فابن علي اليقين » على البناء على الأقلّ ، تلزم منه معارضة الأخبار الكثيرة الدالّة على كون الأصل هو البناء على الأكثر ، نظير قوله عليه السلام : « متى ما شككت فابن علي الأكثر » .

وعليه : فإنّما أن تحمل هذه الرواية - مع التحقّق على المعنى المذكور - على التقيّة ؛ لمعارضتها للأخبار الكثيرة ، وإمّا أن تحمل على معنى آخر ، أشار إليه بعض الأعلام ، كصاحبي الوسائل والمستند وهو البناء على الأكثر ، بأن يكون المقصود من « فابن علي اليقين » لزوم تحصيل اليقين بفرغ الذمّة عن طريق البناء على الأكثر ، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط .

ولو قيل : إنّ محذور مخالفة الروايات الكثيرة في صورة حمل الرواية على مطلوبية البناء على الأقلّ ، إمّا يتمّ على فرض كون الرواية مختصّة بباب الشكوك في الركعات - كما في الرواية المتقدمة - وأمّا مع تعميم الرواية لكلّ موارد الشكّ بين الأقلّ

والأكثر، فلا يرد المحذور المذكور؛ لإمكان تخصيص عمومها بالنسبة إلى الشكّ في عدد الركعات، فيقال بأنّ الأصل في جميع موارد الشكّ بين الأقلّ والأكثر هو البناء على الأقلّ، إلّا في مورد الشكّ في الركعات؛ فإنّه يبني على الأكثر، وبذلك تتمّ دلالة الرواية على حجّيّة الاستصحاب من غير أيّ محذور يذكر.

قلنا: لا يمكن التسليم بذلك؛ وذلك لعدم توقّف خصوصيات الاستصحاب في الرواية؛ إذ ليس فيها ما يدلّ على إرادة اليقين السابق على الشكّ، أو إرادة المتيقّن السابق على الشكّ اللاحق حتّى يتّجه حملها على الاستصحاب^(١).

مناقشة كلام الشيخ الأعظم عليه السلام:

وبلاحظ على ما أفاده عليه السلام: أن قوله عليه السلام: «إذا شككت فابنِ على اليقين» مأخوذ على نحو القضية الحقيقيّة، بمعنى أنّه كلّما شككت في تحقّق شيء أو في عدمه فابنِ على اليقين الحاصل لك به، سواء كان اليقين سابقاً والشكّ لاحقاً، أم العكس، وسواء كان ذلك في باب الصلاة أم غيره، وإضافة الشكّ إلى المخاطب إنّما هي من باب المصداق؛ لعدم اختصاص الحكم ببعض الأفراد في الأحكام القانونيّة إلّا في حقّ رسول الله صلى الله عليه وآله بالنسبة إلى بعض الأحكام، وعليه تكون الرواية واضحة الدلالة على الاستصحاب، غاية ما في الأمر أنّ البناء على تعميمها يقتضي القول بشمولها حتّى لمورد الشكّ في عدد الركعات، وليس يخصّص هذا العموم - كما مرّ عن بعضهم - بأدلة الاحتياط بالإتيان بركعة منفصلة؛ لما ذكرناه سابقاً من أنّ التخصيص إنّما يكون لإطلاق أدلّة الأجزاء والشرائط، وأمّا أدلّة الاستصحاب فلا إطلاق لها من ناحية الاتّصال والانفصال، وبالتالي فلا يترتّب

(١) فرائد الأصول: ٣: ٦٧.

عليها محذور مخالفة المذهب ، ولزوم الحمل على التقيّة .
ويمكن تقرير دلالة هذه الرواية على الاستصحاب - بناءً على صحّة السند -
بنحو آخر ، فيقال : إنّ مفادها «كلّما شككت في تحقّق شيء أو عدمه فابن على
اليقين» بنحو القضية الحقيقيّة ، ويكون معنى البناء على اليقين المأمور به جعل
اليقين بتحقّق الشيء المشكوك أو بعدمه المشكوك فعلاً أساس ومبنى عمله فعلاً ،
وجعله مستنداً ومدركاً لعمله فعلاً ، بحيث يكون العمل بالمشكوك كالعمل به
من ناحية التيقّن ، واللغة تساعد على كون معنى البناء ما ذكر ، فيكون الأمر بالبناء
على اليقين - بتحقّق شيء أو عدمه - بداعي إبراز اعتبار بقاء اليقين بأحدهما
عند الشكّ في بقائه .

وعليه : فالبناء على اليقين ليس بمعنى تحصيل اليقين بشيء شكّ في تحقّقه
حتى يكون الأمر به طلباً لتحصيل اليقين بتحقّق الشيء المشكوك ، كما في قاعدة
اليقين في باب الشكّ في عدد الركعات ، وإن كان نفس لفظ البناء لم يرد في روايات
الشكوك في عدد الركعات بمعنى تحصيل اليقين بالمشكوك ، إلا في رواية عبد الرحمن
المحجاج ، عن أبي إبراهيم عليه السلام في السهو في الصلاة ، فقال : «تبني على اليقين ،
وتأخذ بالجزم ، وتحتاط بالصلوات كلّها»^(١) ، ولعلّ الظاهر أنّه تجعل اليقين
بما أتيت أساس عملك ومستنداً له وهو الأقلّ ، وتأتي بالمشكوك منفصلاً ،
ويعبر عنه بصلاة الاحتياط .

فتحصّل : أنّ الرواية من أوضح الروايات الدالة على حجّيّة الاستصحاب
مطلقاً ، بل هي نصّ في كونه أصلاً من الأصول التي ينبغي العمل على طبقها ،
غير أنّها لا تصلح للتنجيز والتعذير ؛ لضعفها السندي .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٢ .

النص الخامس :

حديث الأربعمئة

وهو الذي يرويه الشيخ الصدوق عليه السلام في الخصال بسنده عن أبيه ، عن سعد بن عبد الله ، عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني ، عن القاسم بن يحيى ، عن جدّه الحسن بن راشد ، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنّه قال : « مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ ، فليَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ ، فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ » ^(١).

وطبقاً لمنهجنا في التعامل مع النصوص ينبغي إيقاع البحث في جهتين :
الجهة الأولى : سند الحديث .

وهو بحسب تصوّرنا سند نقي لولا وقوع « القاسم بن يحيى » في سلسلته ، فإنّنا وإن كنّا لا نعبأ بتضعيف العلامة وابن الغضائري عليهما السلام له ، إلّا أنّنا نراه مجهولاً في حدّ نفسه ؛ لعدم ورود توثيق في حقّه يمكن الاعتماد عليه .

الجهة الثانية : دلالة الحديث .

وللأعلام عليهم السلام في الاستدلال بالحديث على حجّية الاستصحاب أخذ وردّ ، ونقض وإبرام ، وسوف نقتصر منه على نظريات ثلاثة من المحقّقين :

النظرية الأولى : نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام .

وحاصلها : أنّه لا ريب في أنّ الشكّ واليقين بالنسبة إلى شيء واحد ،

(١) الخصال : ٦١٩ .

وشخص فارد، وآن واحد، يستحيل اجتماعهما؛ لأنهما ذاتاً متضادان، وبحسب اللوازم متناقضان، بل لا بدّ من اختلافهما إمّا بحسب زمانها مع وحدة المتعلّق، كأن يتحقّق القطع بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ يتحقّق الشكّ يوم السبت في عدالته في نفس يوم الجمعة، وإمّا بحسب زمان المتيقّن والمشكوك مع وحدة زمان الشكّ واليقين، كأن يتحقّق القطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، وفي نفس يوم السبت أيضاً يتحقّق الشكّ بعدالة زيد ولكن في يوم السبت نفسه، والاختلاف الأوّل هو الذي يشكّل ملاك قاعدة اليقين، بينما الاختلاف الثاني هو الذي يشكّل ملاك الاستصحاب.

وعند التأمل في الحديث الشريف نجده صريحاً في اختلاف زمان الشكّ واليقين دون اختلاف زمان المتيقّن والمشكوك، ووجه الصراحة اشتغال الرواية على مفردة «كان» في «مَنْ كان على يقين فشكّ» فإنّها صريحة في تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ، وكذلك أيضاً استخدام الحديث لكلمة «الفاء» في «فشكّ» الدالّة على الترتيب، فإنّه يدلّ على ترتب الشكّ اللاحق على اليقين السابق، وهذا هو ملاك قاعدة اليقين، كما ذكرنا، فيكون الحديث من أدلّة قاعدة اليقين لا الاستصحاب.

ويؤيّد ذلك أنّ الحديث إذا حملناه على المعنى المذكور، فإنّ مفردة «النقض» المذكورة فيه ستكون مستعملة في معناها الحقيقي؛ إذ معنى نقض اليقين حقيقةً هو نقض آثار المتيقّن في الزمان الذي كان فيه متعلّقاً لليقين، وهذا هو مفاد قاعدة اليقين، وأمّا نقض آثار المتيقّن ولكن في زمان الشكّ لا في زمان تعلّق اليقين به - الذي هو مفاد الاستصحاب -، فإنّه ليس نقضاً حقيقياً.

هذا ما أفاده الشيخ عليه السلام من بداية المطلب إلى نهايته، غير أنّه في نهاية المطاف انتهى إلى أنّ الإنصاف يقضي بحمل الحديث على الاستصحاب، وذلك بدعوى

أن مساقه هو نفسه مساق الروايات والنصوص المتقدمة الدالة على الاستصحاب ، وهذا يوحي بكون المفاد للجميع واحداً ، وهو الدلالة على الاستصحاب ، إلا أن ما يؤسف له هو ضعف الحديث من الناحية السندية بالقاسم بن يحيى ، فلا يكون صالحاً للحجّة^(١).

مناقشة نظرية الشيخ الأعظم عليه السلام:

ويلاحظ عليه : أن الملاك في قاعدة اليقين هو وحدة زمان المتيقن والمشكوك ، وليس ملاكها وحدة زماني اليقين والشك أو تعددهما ، بل هي لا بشرط من هذه الناحية .

وعليه فما أفاده عليه السلام من ظهور الحديث في تعدد زمان اليقين والشك ، وبالتالي استظهار دلالة على قاعدة اليقين ليس في محله ، أضيف إلى ذلك أن الحديث لا شاهد فيه على وحدة المتيقن والمشكوك (أي المتعلق) حتى يدل على قاعدة اليقين ، فالصحيح أن قوله عليه السلام : « من كان على يقين فشك » ظاهر في تعلق الشك بما كان الشاك على يقين فعلياً موجود به ، وهذا يعني كون اليقين والشك في زمانين مختلفين ، مما يوجب ظهور الحديث في الاستصحاب ، سيما وأن اليقين غالباً ما يكون متقدماً في موارد الاستصحاب على الشك ، مضافاً إلى ظهور الحديث في كون اليقين فعلياً موجوداً ، وليس الأمر كذلك في قاعدة اليقين ؛ لعدم فعليّة اليقين في موارد بسبب الشك الساري ، وعليه فلا ريب في دلالة الحديث الشريف ، وإنما المشكلة في سنده .

النظرية الثانية : نظرية المحقق الآخوند عليه السلام.

وحاصل ما أفاده - بعد أن قبل أصل كلام الشيخ الأعظم عليه السلام المتقدم من أن

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٦٨ .

تعدّد زمان اليقين والشكّ مع وحدة المتعلّق هو ملاك قاعدة اليقين - هو: أنّ اليقين طريق إلى المتيقّن، كما أنّ الشكّ طريق للمشكوك، والطريق بالنسبة إلى ذي الطريق بينهما نحو من الاتّحاد، بمعنى أنّ كلّ واحدة من الصور الإدراكية - اليقين، والظنّ والشكّ، والوهم - تكون مرآة بالنسبة إلى متعلّقها وحاكية عنه، فهي ممّا به ينظر وليست ممّا فيه ينظر، أي: أنّها وسائل إلى متعلّقاتها كالمرآة بالنسبة إلى الصورة، ومن ثمّ فإنّه في مقام الحكاية يكون النظر مسطّافاً على المحكي دون المحكي، وكأنّه لا ينظر إلّا إلى شيء واحد، وهذا هو معنى الاتّحاد بين اليقين والمتيقّن والشكّ والمشكوك.

وعليه: فإذا كان بين كلّ من اليقين والشكّ اتّحاداً مع المتيقّن والمشكوك، فهذا يعني أنّ حكم أحد المتحدّين يسري إلى الآخر، وعلى ذلك فإنّ اختلاف زماني الحكاية سيسري إلى المحكي، ولازم ذلك تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك أيضاً وعدم اتّحادهما، وبهذا يكون الحديث الشريف من أدلّة الاستصحاب لا قاعدة اليقين^(١).

مناقشة نظريّة المحقّق الآخوند الخليلي:

ويلاحظ عليه: ما قدّمناه آنفاً من عدم كون ملاك قاعدة اليقين هو تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ فحسب، بل ملاكها ذلك مع وحدة المتيقّن والمشكوك زماناً، وعليه فقبول المحقّق الآخوند الخليلي لكلام الشيخ الخليلي ثمّ التكلف له بهذا الجواب، غير صحيح من أساسه، والصحيح ما قدّمناه من بيان ملاك قاعدة اليقين، وعدم قابليّته للانطباق على المورد.

(١) كفاية الأصول: ٣٩٧.

مضافاً إلى أن جواب المحقق الآخوند عليه السلام وإن كان تاماً في حدّ نفسه ودقيقاً ، إلا أنه غير مألوف لدى الأذهان العامّة ، وبالتالي فإنّ حمل الحديث الشريف عليه - مع كون الأحاديث ناظرة إلى ما عليه المتفاهم العرفي - في غير محله .

النظرية الثالثة : نظرية الميرزا الشيرازي الكبير عليه السلام .

وحاصل ما حُكي عنه : أنّ الزمان قيد في قاعدة اليقين؛ نظراً للزوم تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ فيها ، بينما الزمان في الاستصحاب لا يعدو كونه ظرفاً ، وبما أنّ الأصل في الزمان هو الظرفيّة ، فإثبات القيدية يسبق بحاجة إلى الدليل ، وحيث إنّ الحديث الشريف قد اشتمل على ذكر الظرف (كان) ولم يقدّم الدليل على كونه قيداً ، فإنّ الحديث - حينئذٍ - يحمل على الاستصحاب دون قاعدة اليقين ^(١) .

مناقشة نظرية الميرزا الشيرازي عليه السلام :

ويلاحظ عليه : أنّ ما أفاده عليه السلام من كون الأصل في الزمان هو الظرفيّة ، ما هو مراده منه ؟ فهل مراده منه كون الظرف أصلاً فيما لو ذكر الزمان في الكلام ، بمعنى أنّ الكلام المشتمل على ذكر الزمان يكون ظاهراً في الظرفيّة ؟ أم أنّ مراده كون الزمان كذلك في عالم التكوينية ، بمعنى أنّه لا يكون قيداً لوجود الزمانيات ، وإنّما يكون من المقارنات والأعراض فحسب ؟

إن كان مراده عليه السلام هو الأوّل فهو أوّل الكلام؛ إذ الظاهر عند أخذ الزمان في الكلام كونه قيداً احترازياً قد أخذ على نحو الموضوعيّة ، وإن كان المراد هو الثاني فلا بدّ من التفصيل فيه - حينئذٍ - نظراً للاختلاف بين الحكماء والفلاسفة

(١) مصباح الأصول : ٣ : ٧٨ .

في تحديد أنّ الأصيل هل هو الوجود أم الماهية؟ فإنّ من قال بأصالة الوجود قال بأنّ الزمان - كسائر الأعراض - من المقارنات لا المشخصات؛ إذ التشخيص بنفس الوجود، وأمّا من قال بأصالة الماهية، فقد اعتبر الزمان أحد المشخصات، أو فقل: أحد العوارض المشخصة.

وعلى ذلك فإنّه على ضوء القول بأصالة الماهية يكون كلام الميرزا الشيرازي رحمته تامّاً وصحيحاً، ولكن الأمر على عكس ذلك بناء على القول بأصالة الوجود؛ لما أشرنا إليه قريباً من أنّ التشخيص - حينئذٍ - يكون بنفس الوجود، والزمان إنّما يكون من المقارنات ليس إلا، بداهة أنّ الوجود حادث فيكون بحاجة إلى الزمان.

ويرد على قوله رحمته: «إنّ الزمان قيد في قاعدة اليقين، للزوم تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ فيها، وأنّه في الاستصحاب ظرف محض» أنّ الزمان قيد في الاستصحاب أيضاً؛ لأنّه يعتبر فيه تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك؛ إذ المعتبر فيه هو اليقين بحدوث الشيء والشكّ في بقاءه، والحادث في الزمان المتقدّم والباقي في الزمان المتأخّر، وإلا لم يكن بقاءً للشيء، غاية ما في الأمر أنّ اليقين والشكّ فيه يكونان لا بشرط من حيث الزمان.

وأما الزمان في قاعدة اليقين، فهو قيد لكلّ من اليقين والشكّ؛ للزوم تقدّم الأوّل وتأخّر الثاني، وقيد للمتيقّن والمشكوك أيضاً؛ للزوم كونهما في زمان واحد، ولذا لو دلّ الدليل على كون الزمان قيماً لخصوص اليقين والشكّ، فإنّه يكفي للدلالة على قاعدة اليقين، ولو دلّ على كونه قيماً لخصوص المتيقّن والمشكوك دون اليقين والشكّ، فإنّه يكفي لدلالته على الاستصحاب.

والوجه في وحدة زمان المتيقّن والمشكوك في قاعدة اليقين: أنّ نفس حدوث الشيء يكون هو متعلّق اليقين والشكّ فيها، فلذا لا بدّ من افتراض تعدّد زمان

اليقين والشك حتى لا يلزم محذور اجتماع الضدين ، حيث يسري الشك إلى ما تعلق به اليقين بعينه ، ويسمى بالشك الساري .

النص السادس :

مكاتبة القاساني

وهي مكاتبة عليّ بن محمد القاساني ، قال : « كتبتُ إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان ، هل يصام أم لا ؟ فكتب عليه : اليقين لا يدخل فيه الشكّ ، صم للرؤية وأفطر للرؤية »^(١).

والكلام حولها - طبقاً لمنهجنا العلمي - يتمحور في جهتين :

الجهة الأولى : سند المكاتبة .

والصحيح أنّها ضعيفة السند؛ إذ أنّ عليّ بن محمد القاساني - الذي هو من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام - لم يرد فيه توثيق أصلاً ، بل قد نصّ الشيخ عليه السلام في رجاله على تضعيفه^(٢).

هذا ، مضافاً إلى اعتلال الرواية بالإضمار ، وليست هنالك من قرينة يعتمد عليها - ككون الراوي من أجلاء الأصحاب - في علاج هذه المشكلة ، وبواسطتها يمكن تصحيح صدور الرواية عن المعصوم عليه السلام .

الجهة الثانية : دلالة المكاتبة .

ولأجل التعرّف على مدى دلالة هذه المكاتبة على الاستصحاب ينبغي عرض أهمّ ما طرحه أعلام الأصوليين عليه السلام حول هذه الرواية ، وسوف نقتصر منه على أطروحتي الشيخ الأعظم الأنصاري والمحقّق الآخوند تبريزي .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ١٣ .

(٢) رجال الطوسي : ٣٨٨ .

الأطروحة الأولى: أطروحة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله.

وحاصل ما أفاده رحمته الله: أنه اعتبر هذه الرواية أظهر الروايات دلالة على الاستصحاب^(١)، ووجه الأظهرية - كما أوضحه تلميذه الآشتياني أنه لم يتقدم في المكاتبة ذكر لشيء معين يكون موجباً لحمل لام اليقين فيها على العهد، فتكون متمحضة في الجنسية، بخلاف غيرها من الروايات المتقدمة، مضافاً إلى ظهور قوله رحمته الله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» أتم الظهور في بيان الكبرى الكلية، سيما بضميمة قوله رحمته الله بعد ذلك: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» فإنه بمثابة التفريع، وليس يصح ذلك إلا مع سبق الكبرى^(٢).

الأطروحة الثانية: أطروحة المحقق الآخوند رحمته الله.

وحاصل ما أفاده: أن المقصود من الرواية ليس إلا ما تشير إليه الروايات الكثيرة من صيام يوم الشك، على أنه من شهر شعبان^(٣)، وعليه يكون معنى «اليقين لا يدخل فيه الشك» أنه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، ولا علاقة للمكاتبة بباب الاستصحاب بتاتاً^(٤).

مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله للآخوند رحمته الله:

وأشكل عليه بأن ما أفاده لا يتلاءم مع التفريع الثاني في المكاتبة «وأفطر

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ٧١.

(٢) بحر الفوائد: ٢: ٣٧.

(٣) أفاد سماحة الأستاذ المفدى (دامت بركات وجوده): أن عنوان يوم الشك - بحسب تتبعه - لم يطلق في روايات أهل البيت عليهم السلام إلا على آخر شهر شعبان فقط.

(٤) كفاية الأصول: ٣٩٧.

للرؤية»؛ إذ أنّ لازم ما أفاده تجويز إفطار اليوم المشكوك من شهر رمضان حال خروجه ، وهو كما ترى ، ضرورة لزوم صيام يوم الشك في آخر شهر رمضان .

انتصار الميرزا النائيني رحمته الله للمحقق الآخوند رحمته الله :

وحاصل ما أفاده رحمته الله : أنّ حمل المكاتبة على الاستصحاب لا ينسجم مع التعبير فيها بـ «لا يدخل»؛ لأنه لا يصح استخدامه بمعنى «لا ينقض» حتى تحمل الرواية معه على الاستصحاب ، فيرجح حملها على ما أفاده المحقق الآخوند رحمته الله ^(١) .

مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله للمحقق النائيني رحمته الله :

ولكنّ المحقق الخوئي رحمته الله أفاد: أنّ مفردة «الدخل» من الممكن استعمالها بمعنى «النقض» من غير عناية ولا تكلف ، وأقام على ذلك عدّة شواهد :
منها: وقوع هذا الاستعمال في كلمات الأعلام ، فيقال: دليله مدخول ، أي: منقوض .

ومنها: أنّ دخول شيء في شيء يوجب التفكيك بين أجزائه المتصلة ، فيكون موجباً لنقضه وقطع هيئته الاتصالية .

ومنها: وقوع هذا الاستعمال بعينه في الصحيحة الثالثة المتقدمة ، حيث جاء فيها قوله عليه السلام: «ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر» ^(٢) .
ولكن الحق أنّ استشهاد رحمته الله بهذا الشاهد الأخير يعدّ من عجائبه ، حيث إنّه هناك قد بنى بالنسبة إلى الصحيحة المذكورة على دلالتها على قاعدة اليقين

(١) أجود التقريرات : ٤ : ٥٧ .

(٢) مصباح الأصول : ٣ : ٨١ .

دون الاستصحاب ، والحال أنه ليس يستقيم حمل مفردة «الدخل» على معنى النقص إلاّ بجمل الصحيحة المذكورة على الاستصحاب ، فتأمل .

والصحيح: أنّ «الدخل» لغةً قد يطلق ويراد به العيب والفساد^(١) ، وعليه ينبغي أن تحمل الرواية ، فيكون المقصود أنّ اليقين لا يفسده الشكّ ولا يعيبه ، بحيث يوجب عدم ترتيب آثاره ، وبهذا تكون الرواية من أدلة الاستصحاب ، كما بنى على ذلك الشيخ الأعظم ، لولا اعتلال سندها بما مرّ ذكره .
 إن قلت: إنّ هذا المقدار من البيان لا يثبت كون الرواية من أدلة الاستصحاب ، بل يحتمل جداً أن يكون المقصود بها قاعدة اليقين بالاشتغال .

قلت: إنّ التفريع المذكور في المكاتبة يحول دون حملها على قاعدة اليقين؛ وذلك لأنّ التفريع المذكور «صم للرؤية وأفطر للرؤية» وإن كان بشقّه الثاني يتلاءم مع حمل الرواية على قاعدة اليقين ، إلاّ أنّه بشقّه الأوّل لا ينسجم معها؛ وذلك لأنّه لا يوجد اشتغال بصيام يوم الشكّ من شعبان حتّى يجب تحصيل اليقين بالبراءة منه ، ونظراً لهذا المحذور فإنّ حمل المكاتبة على الاستصحاب يكون متعيّناً .
 ولكن قد يقال: إنّ جريان الاستصحاب في المقام يتوقف على تعلق حكم واحد بمجموع الإمساكات الواقعة في شهر شعبان أو رمضان ، بحيث يكون مجموع الإمساكات مقوّمًا لحكم واحد ، وكلّ واحد منها جزء المقوّم ، فالكلّ مستحبّ أو واجب ارتباطي واحد ، والكلّ متعلّق لحكم واحد استحبابي أو وجوبي ، غايته أنّه انحلّ إلى استحبابات أو وجوبات متعدّدة بعدد أجزاء الكلّ .

ويعبر عنها بالاستحبابات أو الوجوبات الضمنيّة؛ وذلك لأنّ كلّاً منها

(١) قال اللّغوي الشهير ابن منظور: «الدّخُل - بالتحريك - العيب والغشّ والفساد» .

لسان العرب ، «د خ ل» .

قد تعلق بجزء من الكل مقيداً متعلقه بإتيان متعلق الآخر؛ لدخالة الكل في تحصيل ملاك واحد ومصلحة واحدة - إما غير ملزمة وإما ملزمة - قائمة بالكل، والكل مقتض واحد، وكل واحد منها جزء المقتضي.

وعليه: فإذا كان الاستصحاب ارتباطياً، كصوم شهر شعبان، أو الوجوب ارتباطياً، كصوم شهر رمضان، ففي يوم الشك في آخر شعبان وآخر رمضان يمكن استصحاب عدم الوجوب في الأول، وكذا استصحاب استحباب صومه؛ ليقين المكلف بتعلق استحباب صيام شهر شعبان به، وفي يوم الشك يشك في الاستصحاب من ناحية شكه في كونه من شعبان أم من شهر رمضان، فيقال: كان متيقناً باستحباب صوم شهر شعبان سابقاً، ويشك فيه في هذا اليوم فيستصحب، وكذا بالنسبة إلى آخر شهر رمضان إذا شك فيه أنه آخره أم أول شهر شوال، فإنه يستصحب وجوبه.

غير أن ما ذكر لا يخلو عن تأمل؛ وذلك لأن إمساك كل يوم من أيام شهر شعبان له مصلحة غير ملزمة ليست هي نفس مصلحة آخر يوم منه، والشاهد على ذلك أن إمساك كل يوم يكون له استحباب مغاير لاستحباب إمساك غيره من الأيام بنحو العام الاستغراقي، ولكل إمساك ثواب مغاير لثواب الآخر أيضاً، وكذا الأمر بالنسبة إلى وجوب صيام أيام شهر رمضان، فإن إمساك كل يوم له مصلحة ملزمة مغايرة للمصلحة الملزمة لليوم الآخر، ولذا يكون لإمساك كل يوم وجوب مغاير لوجوب غيره بنحو العام الاستغراقي، ولكل يوم امتثال وعصيان مستقلان، كما أن لامتثال كل يوم ثواباً مغايراً لثواب الآخر، ولعصيان كل يوم عقاباً مغايراً لعقاب عصيان صوم اليوم الآخر.

وعليه: فإذا شك في استحباب يوم للشك في كونه آخر شهر شعبان أم

أول شهر رمضان ، فإنه لا معنى لاستصحاب الاستحباب ؛ للشك في أصل حدوثه ، بسبب الشك في كونه من شهر شعبان ، وكذا بالنسبة إلى آخر شهر رمضان إذا شك في أنه آخره أم أول شهر شوال ، فإنه لا يجوز استصحاب وجوب شهر رمضان ليوم الشك ؛ للشك في حدوث وجوبه بسبب الشك في كونه من شهر رمضان .

وحيث إن الحق أن لكل إمساك في كل يوم من أيام الشهر حكماً مستقلاً غير مرتبط بحكم إمساك يوم آخر من قبيل الأقل والأكثر غير الارتباطيين ، وبنحو العام الاستغراقي لا المجموعي - حسب ما يستفاد من الأدلة - فلا يصح حينئذ حمل الرواية على الاستصحاب بحيث تنطبق على المورد ؛ لكون كلام الإمام عليه السلام قد وقع جواباً عن السؤال عن خصوص المورد ، وما دام المورد لا يمكن تطبيق الاستصحاب عليه ، فحمل جواب الإمام عليه السلام يكون موهناً للرواية ، ومضراً بحجيتها ، وكونها كلام المعصوم عليه السلام ؛ إذ المورد - على ما هو الحق - حسب ما يستفاد من الأدلة ليس من موارد الاستصحاب ومصاديقه ، بل من مصاديق أصالة البراءة ؛ للشك البدوي في وجوب صوم اليوم الذي يشك في كونه من شهر رمضان ، أم من شهر شوال ، أم من شهر شعبان .

وعليه : فتكون الرواية مجملة من حيث الدلالة ؛ لأنها سواء حملت على قاعدة اليقين أم حملت على الاستصحاب ، فإنه يترتب على كلا الحملين تالٍ فاسد ، وهو دالٌّ إنَّما على فساد متلوّه ، فتكون الرواية مجملة الدلالة .

النص السابع :

نصوص الحليّة والطهارة

وهي - كما أفاد المحقق الخوئي رحمته الله (١) - عبارة عن طوائف ثلاث :

الطائفة الأولى : ما دلّ على حليّة كلّ شيء ما لم تعلم حرمة ، نظير ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام : « كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك » (٢) .

الطائفة الثانية : ما دلّ على طهارة كلّ شيء ما لم تعلم نجاسته ، نظير ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام : « كلّ شيء نظيف حتّى يعلم أنّه قذر » (٣) .

الطائفة الثالثة : ما دلّ على طهارة خصوص الماء ما لم تعلم نجاسته ، نظير ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام : « الماء كلّّه طاهر حتّى تعلم أنّه قذر » (٤) .

والاحتمالات المتصوّرة بدوّاً لهذه الطوائف الثلاث عبارة عن سبعة احتمالات :

الاحتمال الأوّل : أن يكون المقصود منها إثبات الطهارتين الواقعيّة والظاهريّة ، وكذا الاستصحاب ، وهذا هو مختار المحقق الآخوند رحمته الله في حاشيته على الرسائل .

الاحتمال الثاني : أن يكون المقصود منها إثبات الطهارة الواقعيّة فقط والاستصحاب ، وذلك بأن يكون المعنى - وهو قوله : « طاهر » - إشارة إلى الطهارة

(١) مصباح الأصول : ٣ : ٨١ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

(٤) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٥ .

الواقعيّة ، وقوله : « حتّى تعلم » إشارة إلى استمرار الحكم إلى زمن العلم بالنجاسة ، وهذا هو مختار المحقّق الآخوند عليه السلام في الكفاية .

الاحتمال الثالث : أن يكون المقصود منها إثبات الطهارة الظاهريّة للشيء المشكوك (أي : قاعدة الطهارة) ، بحيث يكون العلم فيها قيداً للموضوع دون المحمول ، ويكون معناها أن كلّ شيء لم تعلم نجاسته فهو طاهر ، وهذا هو ما عليه المشهور .

الاحتمال الرابع : أن يكون المقصود منها إثبات الطهارة الظاهريّة والاستصحاب ، فيكون المغيبي - وهو قوله : « طاهر » - إشارة إلى الطهارة الظاهريّة ، وتكون الغاية إشارة إلى استصحاب تلك الطهارة إلى زمان العلم بالنجاسة ، وهذا هو مختار صاحب الفصول عليه السلام ^(١) .

الاحتمال الخامس : أن يكون المقصود منها إثبات الطهارة الواقعيّة فقط ^(٢) ، فيكون معناها أن كلّ شيء بعنوانه الأوّلي طاهر حتّى تعرضه النجاسة ، ويكون العلم المأخوذ غايةً فيها طريقيّاً محضاً .

الاحتمال السادس : أن يكون المقصود منها إثبات الاستصحاب فقط ،

(١) الفصول الغرويّة : ٣٧٣ .

(٢) وعلى ذلك فإنّ العلم المأخوذ فيها سيكون طريقيّاً محضاً ، كما أفاد المحقّق الخوئي عليه السلام ، واستشهد على ذلك بقوله تعالى : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾ - البقرة ٢ : ١٨٧ - ، ولكن الصحيح أنّ التبيين له موضوعيّة في الآية المباركة ، ولكنّه ليس بمعنى العلم ، بل هو بمعنى الاتّضاح والظهور بسبب انتشاره بحيث يراه كلّ أحد ، وتؤكد ذلك الروايات المعتبرة الدالّة على لزوم الصلاة والصوم عندما يصبح الأفق كالبطيّة البيضاء ، أو كيباض نهر سورى ، وتحقيق ذلك موكول إلى محله .

بأن يكون معناها أن طهارة كل شيء - سواء كانت طهارة ظاهريّة أم واقعيّة - مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة .

الاحتمال السابع: أن يكون المقصود منها إثبات الطهارتين: الواقعيّة ، والظاهريّة ، بأن يكون معناها أن كل شيء معلوم العنوان فهو طاهر بالطهارة الواقعيّة حتى يعلم بنجاسته ، كما أن كل شيء مشكوك العنوان محكوم بالطهارة الظاهريّة إلى زمان العلم بنجاسته .

تحقيق الكلام في الاحتمالات السبعة:

أما الاحتمال الأوّل: فالوجه فيه أن كلمة «كل شيء» في النصوص المذكورة تصلح للانطباق على العناوين الأوليّة والعناوين الثانويّة معاً ، وهذا هو الموضوع ، وبما أن المحمول «طاهر» تابع للموضوع ، فإنه سيكون شاملاً أيضاً للعناوين بشقيها ، وبالتالي يمكن أن يستفاد من النصوص المذكورة إثبات الطهارتين معاً ، ويكون قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» إشارة إلى استمرار الطهارة إلى زمان العلم بالنجاسة ، وهذا هو معنى الاستصحاب ، فتثبت دلالة النصوص على الأمور الثلاثة .

وبعبارة المحقق الخوئي رحمته الله: إن كلمة «شيء» شاملة لما هو معلوم العنوان ، كالحجر والماء مثلاً ، ولما هو مشكوك العنوان ، كالمائع المرّدّد بين الماء والبول ، والإمام عليه السلام قد حكم بالطهارة في الجميع ، فلا محالة تكون الطهارة بالنسبة إلى الأوّل واقعيّة ، وبالنسبة إلى الثاني ظاهريّة ، ويكون قوله: «حتّى تعلم» إشارة إلى استمرار الطهارة ، الذي هو مدلول الاستصحاب^(١) .

(١) مصباح الأصول: ٣: ٨٤ .

مناقشة المحقق النائيني عليه السلام للاحتمال الأول:

وقد أشكل المحقق النائيني عليه السلام على هذا الوجه بثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: أن موضوع الطهارة الواقعية هي العناوين الأولية، أي: التي لم يؤخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي، بخلاف الطهارة الظاهرية، فإن موضوعها هي العناوين الثانوية، أي: التي أخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي.

ثم إن الموضوع إذا تعدد، فإن الحكم سيتعدد قهراً أيضاً تبعاً لتعدد موضوعه، وعلى ذلك فما أن الطهارة الواقعية مغايرة للطهارة الظاهرية، والمفروض أن قوله: «كل شيء» جملة إنشائية، والإنشاء على مسلك المحقق الآخوند عليه السلام عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ في الخارج، فإنه كيف يمكن - حينئذٍ - إيجاد شيئين، ووجودين بإيجاد واحد؟ إذ لازم ذلك أن يكون الإيجاد الواحد إيجادين، والوجود الواحد وجودين، وهو غير معقول.

وبعبارة أخرى: إن الإيجاد والوجود متحدان، وليس التغاير بينهما إلا بالاعتبار؛ إذ أن ذلك الشيء المتحد من حيث قيامه بالفاعل «إيجاد» وفعل له، ومن حيث إضافته إلى الموجود «وجود»، فهما حقيقة واحدة وشيء واحد ذو جهتين، مما يعني أن تعدد الوجود يقتضي تعدد الإيجاد بالضرورة، كما أن تعدد الإيجاد يقتضي تعدد الوجود، وعلى ذلك فإذا كان الحكم الواقعي والظاهري متغايرين، فإن إيجادهما يحتاج إلى إيجادين ووجودين، ولازم ذلك أن الإنشاء إذا كان هو الإيجاد، فكيف يمكن بإيجاد واحد تحقق وجودين، بالرغم مما فرضناه من الاتحاد بين الوجود والإيجاد.

مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله للمحقق النائيني رحمته الله:

وأجاب عن إشكاله المحقق الخوئي رحمته الله - مستلهماً من كلمات شيخ المحققين الأصفهانى رحمته الله - بأنّ الأمور الاعتبارية فعل النفس ، وهي علة تامّة لها؛ إذ ليس شيء وراءها دخيل فيها ، وبما أنّ الأمور الاعتبارية هي ما يكون وجودها بعين إدراك النفس ، وليس لها وجود وراء لحاظ النفس ، فإنّ معنى اعتبار الحكم وإيجاده ليس إلاّ عبارة عن لحاظه من قبل النفس من غير دخالة للفظ ، وإذا كان كذلك ، فللنفس أن تلاحظ الطهارة الواقعية ثمّ الظاهرية ، ثمّ يتمّ إبراز كلا اللحاظين بمرز واحد وهو اللفظ ، فيندفع الإشكال^(١).

ويلاحظ عليه: أنّ موضوع الطهارة الواقعية هو العنوان الأوّلي ، وهو ما يصدق عليه عنوان «الشيء» ، بينما موضوع الطهارة الظاهرية هو الشيء المشكوك ، أي صنف خاصّ في قبال الشيء المطلق ، مما يعني أنّ الطهارة الظاهرية ليست ثابتة للشيء المشكوك لأجل شبيّهته ، بل لأجل أنّه مشكوك ، وهذا يعني أنّ عنوان «كلّ شيء» لا يشمل الحكم الظاهري ، وبالتالي فإنّ موضوع النصوص المذكورة سيكون قاصراً عن شموله للطهارة الظاهرية ، ممّا يوجب امتناع حمل الرواية على كلتا الطهارتين ، فما أفاده رحمته الله وإن كان متيناً في حدّ نفسه إلاّ أنّه لا يمكن تطبيقه على المقام .

ولنا أن نقرّر المطلب بكلمة مختصرة ، فنقول: إنّ المصداق بما له من الخصوصية إذا كان له حكم خاصّ ، فإنّه لا يمكن بيانه بالعنوان الكليّ ، ولعلّه رحمته الله قد اشتبه عليه الأمر من جهة الخلط بين انطباق الكليّ على الفرد ، وبين كونه محكوماً بحكم الفرد .

(١) مصباح الأصول: ٣ : ٨٥ .

وتوضيح ذلك: أن الحكم تارة يكون للجامع الكلي المنطبق على المتعدد، سواء كان ذاتياً أم انتزاعياً - نحو الإنسان ضاحك، والغضب حرام - ولا تكون لمكثراته دخالة في حكمه بوجه، بحيث لو أمكن تحقق الكلي وحده من غير مكثراته لترتب عليه حكمه.

وتارة أخرى يكون الحكم لما ينطبق عليه الكلي الحاصل بالمكثر؛ لدخالة المكثر فيه أيضاً، بحيث لو لم يكن المكثر ينتفي الحكم، كما إذا قيل: من أفطر عمداً فعليه عتق رقبة مؤمنة، فإن المكلف لو أعتق رقبة غير مؤمنة لم يمتثل؛ لدخالة الإيمان في متعلق المتعلق للتكليف الموجب لتقييد المتعلق أيضاً.

وعليه: فإن كان الحكم للجامع والقدر المشترك صح إسناده إلى كل ما ينطبق عليه، ويحصل امتثاله بإتيانه؛ لالتحاده معه وجوداً، فبوجوده يوجد ما هو الحكم له أيضاً، وإن كان الحكم لخصوص ما ينطبق عليه الكلي؛ لدخالة المكثر فيه، لم يصح إسناده حكمه إلى الكلي الجامع؛ لعدم كونه وحده وبدون مكثر مقتضياً له، وإن كان متحداً معه وجوداً؛ لأن مقتضى له هو الحصّة منه الحاصلة بتقيده بالمكثر، لا ذاته المعرّاة منه، بخلاف الحكم الثابت للكلي الجامع، فإنه ثابت لذاته المعرّاة عن المكثرات واللابشرط منها، السارية في جميع ما تنطبق عليه؛ لالتحادها معه وجوداً.

وعلى ذلك فلا يصح أن يجعل الكلي والقدر المشترك متعلقاً، أو موضوعاً للحكم المتعلق بما ينطبق عليه الكلي ثبوتاً؛ لكونه من مقتضياته بلحاظ دخالة المكثر فيه، وليس يستفاد من الدليل - الذي دلّ على الحكم المترتب على الكلي والقدر المشترك - حكمٌ خصوص ما ينطبق عليه إثباتاً؛ لعدم دلالة على متعلقه أو موضوعه، وهو خصوص بعض ما ينطبق عليه الحاصل بالمكثر، وإن كان الكلي متحداً معه وجوداً، ولذا فإن الإفطار العمدي لو كانت كفارته إعتاق الرقبة المؤمنة،

فإنه لا يعني به قول المولى: «من أفطر عمداً يجب عليه إعتاق الرقبة»؛ إذ لا يستفاد من قوله هذا حكم إفطار الصوم العمدي، وإن كانت الرقبة متّحدة معها وجوداً، فإنّ اتّحاد الكلّي مع ما ينطبق عليه ليس ملاك كونه متعلّقاً أو موضوعاً لحكم ما ينطبق عليه وموجباً له، كما أوضحناه.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتّضح أنّه لا يمكن أن يستفاد ممّا دلّ على أنّ «كلّ شيء طاهر» ثبوت كلّ من الطهارة الواقعيّة المترتّبة على مفهوم الشيء ثبوتاً من جهة، والطهارة الظاهريّة المترتّبة على ما يشكّ في طهارته الواقعيّة ونجاسته، أو ما يشكّ في كونه مصداقاً لما ثبت أنّه طاهر كالماء، أو لما ثبت أنّه نجس كالبول من جهة أخرى؛ وذلك لأنّ الطهارة الواقعيّة وإن استفيدت منه؛ لكونها مترتّبة على مفهوم الشيء ثبوتاً، إلا أنّ الطهارة الظاهريّة المترتّبة ثبوتاً على خصوص ما ينطبق عليه مفهوم الشيء - أي الشيء الذي شكّ في طهارته الواقعيّة ونجاسته، والشيء الذي شكّ في كونه مصداقاً لما ثبت أنّه طاهر أو لما ثبت أنّه نجس، واللذان هما صنفان لمفهوم الشيء - إنّما هي ثابتة لأصنافه لأنفسه، وممّا لا ريب فيه أنّ مفهوم الشيء غير مفهوم صنفه، ومجرّد اتّحاده معها وجوداً لا يكفي لشمول حكمه لحكمها؛ نظراً لتغاير الموضوعين، ولذا فإنّ الدليل الدالّ على الحكم الثابت لمفهوم الشيء لا يدلّ على حكم صنفه؛ لأنّ حكم الصنف ليس باقتضاء مفهوم الشيء لا بشرط، بل باقتضاء الشيء المقيد بكونه مشكوكاً حكمه الواقعي، أو مشكوكاً في كونه مصداقاً لما ذكر.

الإشكال الثاني: وحاصله أنّ الغاية (حتى تعلم) إمّا أن تكون غايةً للحكم الواقعي، وإمّا أن تكون غايةً للحكم الظاهري، ولا يمكن أن تكون غايةً لكلّيهما؛ لأنّها إن كانت غايةً للأوّل كان العلم المأخوذ فيها طريقيّاً؛ إذ العلم في الأحكام

الواقعية لا يمكن أن يكون شرطاً لها بحيث ترتفع بالعلم، وإلا للزم من ذلك التصويب المجمع على بطلانه، وإنما هي ترتفع - في غير موارد النسخ طبعاً - بتبدل موضوعاتها ليس إلا، كما في مورد ملاقاتة الجسم الطاهر للنجس، أو صيرورة الماء العنبي خمراً، أو ارتداد المسلم عن دينه، وما شاكلها من موارد تبدل الموضوعات، مما يعني أنّ العلم المأخوذ غايةً في مواردّها لا يمكن أن يؤخذ إلاّ طريقاً لتبدل الموضوع.

وإن كانت غايةً للحكم الظاهري كانت قيداً للموضوع؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ وغايته العلم؛ بدهاة أنّ الشكّ يرتفع بالعلم، ممّا يعني أنّ العلم - على ضوء هذا الفرض - يكون مأخوذاً على نحو الموضوعيّة.

ومن الواضح أنّ المجمع بين العلم بمعنى الطريقيّة والعلم بمعنى الموضوعيّة كالمجمع بين المتناقضين؛ إذ يلزم من ذلك أن يكون العلم قيداً وغير قيد في استعمال واحد^(١).

مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله:

وناقشه المحقق الخوئي رحمته الله: بأنّ أساس الإشكال - وهو أخذ العلم إمّا غايةً للحكم الواقعي، وإمّا غايةً للحكم الظاهري - ليس بصحيح؛ إذ الصحيح أنّه مأخوذ غايةً للحكم بالبقاء والاستمرار ليس إلاّ، فيكون دالّاً على استصحاب الحكم السابق، سواء كان ظاهرياً أم واقعياً؛ وذلك لأنّ عبارة «كلّ شيء» في الرواية، كما هي شاملة لما هو معلوم العنوان، كالماء، والحجر، كذلك هي شاملة لما هو مشكوك العنوان، كالمائع المرّد بين البول والماء، ولما حكم الإمام عليه السلام بالطهارة في الجميع، تحتم أن تكون الطهارة بالنسبة إلى النحو الأوّل من العناوين طهارة واقعيّة،

(١) أجود التقريرات: ٤ : ٦١.

وبالنسبة إلى النحو الثاني طهارة ظاهريّة ، وبالتالي يكون قوله **إشارة**: « حتى تعلم » إشارة إلى استمرار الطهارة حتى زمان العلم بالنجاسة^(١).

مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته:

ولكن لنا على ما أفاده رحمته بعض التأمّلات:

التأمّل الأوّل: ما أوضحناه سابقاً من عدم سعة الموضوع؛ وذلك لأنّ موضوع الأحكام الواقعيّة هو العنوان الأوّلي ، وهو الذي يصدق عليه عنوان « الشيء » ، بينما موضوع الأحكام الظاهريّة هو « الشيء المشكوك » في قبال الشيء المطلق ، فلا يصحّ أن يكون « كلّ شيء » موضوعاً للطهارتين: الواقعيّة والظاهريّة؛ لما ذكرناه سابقاً من عدم إمكان تعلق كلا الحكمين بمفهوم الشيء؛ لتعلق أحدهما بخصوص بعض ما ينطبق عليه ، وهذا يعني انحصار موضوع الرواية وهو « كلّ شيء » بخصوص الأحكام الواقعيّة ، فلا يتمّ ما أفاده رحمته؛ لأنّ صدرها وهو عنوان « كلّ شيء » لا يمكن جعله موضوعاً للحكم الظاهري ، كما قد اتّضح .

التأمّل الثاني: أنّه مع ثبوت الطهارة لشيء ما بقاعدة الطهارة ، ثمّ الشكّ فيه ، فإنّه لا يمكن جريان الاستصحاب بالنسبة له ، وذلك لجريان قاعدة الطهارة فيه أيضاً؛ إذ موضوع الطهارة الظاهريّة - في القاعدة - هو الشكّ في الحكم الواقعي ، وهي مأخوذة على نحو القضيّة الحقيقيّة في كلّ زمان ، فكما صحّ جريانها قبل الشكّ - أي عند الشكّ ابتداءً وقبل الشكّ ثانياً في الزمان الثاني - لتحقق موضوعها وهو الشكّ في الطهارة الواقعيّة ، كذلك بعد الشكّ في الزمان الثاني أيضاً ، ومع جريانها لا يبق مجال لأصالة الاستصحاب .

(١) مصباح الأصول: ٣ : ٨٤ .

مضافاً إلى ما سيأتي من أنّ الاستصحاب إنّما هو لبيان وظيفة الشاكّ في بقاء الحكم أو الموضوع ذي الحكم الواقعي مع العلم بحدوثه - الأعمّ من العلم بمعنى الإدراك الجزمي ، ومن العلم التبعدي كخبر الثقة والظهور - فإذا شكّ في طهارة شيء وجرت فيه قاعدة الطهارة ، ثمّ شكّ في بقائها ، لم يصحّ جريان الاستصحاب فيه ، لعدم تحقّق شرطيه ، وهما العلم بحدوث الحكم الواقعي ، والشكّ في بقائه ؛ إذ الفرض أنّ الطهارة المذكورة طهارة ظاهريّة ، وليست طهارة واقعيّة .

وعليه : فإنّ ما قرّره عليه السلام من أنّ قوله عليه السلام : « حتّى تعلم » إشارة إلى بقاء الحكم السابق واستمراره ، سواء كان واقعياً أم ظاهرياً ، لا يمكن المساعدة عليه ؛ لأنّ الحكم الظاهري بعد الشكّ فيه تجري بلحاظه نفس قاعدة الطهارة ، فيلغو بذلك جريان أصالة الاستصحاب .

التأمّل الثالث : أنّه في موارد الاستصحاب عند إحراز الحكم الواقعي من خلال قيام الدليل عليه ثمّ الشكّ فيه ، لا ريب في جريان استصحاب الحكم المشكوك ، وهذا يعني وجود جعلين في كلّ موارد الاستصحاب :

أحدهما : للحكم المشكوك ، الذي هو الحكم الواقعي في الفرض .
والآخر : لاستصحابه واعتبار بقائه بعد الشكّ فيه .

وهذا ما يمنع من دلالة نصوص الطهارة على الاستصحاب ؛ وذلك لأنّ روايات الطهارة - بحسب صدرها - إنّما هي في مقام إفادة جعل نفس الطهارة الواقعيّة أو الظاهريّة ليس إلّا ، فلا يمكن أن يستفاد منها الاستصحاب ؛ ضرورة أنّه لا بدّ في موارد من جعلين - كما أوضحنا - بمعنى جعل واحد مستدع لجعل آخر ؛ لأنّ مفاد الاستصحاب إمّا طلب إبقاء المتيقّن عند الشكّ في بقائه بداعي إيصاله ، وإمّا طلب إبقائه بداعي اعتبار بقاء اليقين بالمتيقّن عند الشكّ في بقائه ، إذ لا معنى

لطلب إبقاء المتيقن أو إبقاء اليقين إلا بعد كون المتيقن سابقاً ، وأحرز كونه سابقاً ؛ لأن طلب إبقاء أحدهما مشروط باليقين بكون المتيقن سابقاً مع الشك في بقاءه ، وهذا هو مقصودنا من وجود جعلين في موارد الاستصحاب ، وليس مقصودنا أن مفاد الاستصحاب نفسه متضمن لجعلين ؛ لوضوح أن دليله ليس يدل إلا على جعل طلب إبقاء اليقين أو المتيقن مشروطاً بأمرين ، وهو يستدعي جعل المتيقن حدوثاً إن كان حكماً ، وجعل أثره إن كان موضوعاً له .

وبما أن الفرض أن الروايات المذكورة ليست إلا بصدد جعل نفس الطهارة الواقعية أو الظاهرية ، فهذا يعني أن صدرها - على كلا الفرضين - يكون أجنياً عن الاستصحاب ؛ لأن مفاده ليس إلا اعتبار بقاء ما جعل وشك في بقاءه ، مما يعني أنه جعل واحد ، فلا يكفي لتصحيح جريان الاستصحاب .

وأما ذيلها : « حتى تعلم » ، فهو إما أن يكون قيداً للطهارة الواقعية ، أو الطهارة الظاهرية ، وعلى كلا الاحتمالين فإنه لا يتصور الاستصحاب أيضاً ؛ وذلك لأن الغاية إن كانت قيداً للطهارة الواقعية فلازم ذلك إما القول بالتصويب بناءً على أخذ العلم على نحو الموضوعية - وهذا فيما لو كان المعلوم عبارة عن النجاسة الواقعية للشيء الطاهر ، فيكون العلم بها غاية للطهارة الواقعية ، ولتبدل الحكم بها بالحكم بالنجاسة الواقعية بعد العلم بها ، فيكون العلم دخيلاً في الحكم الشرعي بتبدل الطهارة إلى النجاسة ، ولذا يكون موضوعياً - وإما القول بتبدل الحكم لتبدل الموضوع بناءً على الطريقيّة ، وهذا فيما لو كان المعلوم عبارة عن ملاقات الشيء الطاهر للنجس أو تبدله بالنجس ، فإن العلم حينئذ يكون طريقيّاً ؛ لعدم دخالته في صيرورة الطاهر نجساً ، وإنما الدخيل فيها هو الملاقات أو التبدل دون العلم ، وليس لكلا المعنيين ربط بالاستصحاب .

وإن كانت الغاية قيدا للطهارة الظاهرية ، فالقيد إما أن يعود على الموضوع أو المحمول ، وعلى كلا الاحتمالين ، فإن معنى الرواية هو أن كل شيء لم تعلم طهارته الواقعية فهو طاهر ، وهذا هو معنى قاعدة الطهارة ، فلا تبقى للرواية علاقة بأصالة الاستصحاب .

وبما ذكرناه تكون الرواية أجنبية عن الدلالة على الاستصحاب على كل الفروض المطروحة ، أي سواء أريد منها خصوص الاستصحاب ، أم هو مع الطهارتين ، أم هو مع إحداهما ، كما مرّ ذلك عند سرد أقوالهم .

الإشكال الثالث : أن معنى ترتيب الحكم على العنوان الكلي الجامع هو أنه من مقتضيات نفس ذلك العنوان ، وليس من مقتضيات مصاديقه بما لها من الخصوصيات ، وهذا يعني أن شمول حكم الكلي لما تحته من المصاديق إنما بما هي متحدة معه ، لا بما لها من الخصوصيات ، ونصوص «كل شيء طاهر» قد رتب فيها حكم الطهارة على عنوان «الشيء» بما هو «شيء» ، وعليه فإذا رتب حكم على الشيء لا بما هو شيء ، وإنما بما له من الخصوصيات ، ككونه مشكوكاً مثلاً ، فإن الرواية لا تكون شاملة له ، ومجرد الاتحاد الوجودي بين الشيء والشيء المشكوك لا يوجب الاتحاد في الحكم .

وحاصل ما ذكرناه أن النصوص المذكورة - بلحاظ صدرها ومع قطع النظر عن الذيل - تكون متمحضة في الدلالة على خصوص الطهارة الواقعية؛ لأنها وحدها هي التي رتب فيها الحكم على الشيء بما هو شيء ، وأما مع لحاظ ذيلها فلا يستفاد منها إلا الطهارة الظاهرية ، ويعبر عنها بقاعدة الطهارة .

ثم ترقى المحقق النائيني رحمته وأفاد: أن قوله: «كل شيء» حتى بعنوان الشيعية لا يشمل مشكوك الطهارة ، فأخرجه عن دائرة الموضوع بعد أن أخرجه في بيانه

الأوّل عن دائرة الحكم ، وذلك بتقريب : أنّ عنوان «كلّ شيء» عنوان عامّ ، وقد خصّص بمخصّصات كثيرة ، كنجاسة البول والغائط والدم والكافر وغيرها من النجاسات ، ولا ريب في أنّ المخصّص يوجب تنويع العامّ وتقسيمه إلى قسمين ، فمثلاً «أكرم العالم» عندما يخصّص بـ «لا تكرم الفاسق» يكون القسم الأوّل من موضوعه حينئذٍ هو «أكرم العالم غير الفاسق» وهو المقيّد بعدم الخاصّ ، ويكون القسم الثاني من موضوعه «لا تكرم العالم الفاسق» وعلى ذلك فإذا شكّ في فرد من العامّ ، كما لو تردّد مائع بين كونه بولاً أو ماءً ، فإنّه لن يمكن التمسك بالعامّ بعد فرض تقييد موضوعه ، وعدم إحراز انطباق موضوعه المقيّد على المشكوك لفرض الشكّ ، فإنّه وإن أحرزَ عنوان «الشيء» كما في الفرض إلاّ أنّه لم يحرز قيده الذي طرأ عليه بعد التخصيص ، وهو عدم الخاصّ ، كالبوليّة والكليبيّة ، وليس يصحّ التمسك بالعامّ في الشبهات المصدقيّة .

فتلخص من جميع ما ذكرناه : أنّ نصوص الطهارة - بحسب صدرها مع قطع النظر عن ذيلها - لا يمكن أن تشمل الطهارة الظاهريّة ، وأمّا بالنظر إلى ذيلها ، ففادها منحصر في الطهارة الظاهريّة ؛ لأنّ قوله عَلَيْهَا : «حتى تعلم أنّه نجس» إن كان ظاهراً في أنّه حتى تعلم أنّ حكمه الواقعي نجس - كما هو كذلك - فالروايات المذكورة ظاهرة في الطهارة الظاهريّة ، سواء كان الذيل قيدياً للموضوع ، أي : كلّ شيء حتى تعلم أنّه نجس واقعاً طاهر ، أم للمحمول ، أي : كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه نجس واقعاً ، بمعنى علّم حكمه الواقعي وهو النجاسة ، فإنّ هذه الطهارة هي الطهارة الظاهريّة ؛ لكونها مغيّاة بالعلم بكون حكمه الواقعي النجاسة ، والوجه في كون الذيل قيدياً - فيما إذا كان المعلوم هو النجاسة الواقعيّة - أنّ ذكر الأمر الزائد على أركان الكلام فيه يكون ظاهراً في القيدية ، ودخالته في المراد

المجدي وتقيد به ، ويعبر عنه بالقيّد الاحترازي .

نعم ، لو كان المعلوم هو ملاقاتة الشيء الطاهر للشيء النجس ، أو صيرورته متبدلاً بالنجس ، فإنّ القيد لا يكون احترازيّاً ، بل توضيحي ، وهو خلاف الظاهر ، وبما أنّ أمر المعلوم يدور بين الأمرين المذكورين ، فع عدم صحّة أحدهما يتعيّن الآخر بالضرورة .

وبما نقّحناه يتّضح سقوط الاحتمال الأوّل من الاحتمالات السبعة المذكورة لتوجيه نصوص الحليّ والطهارة^(١) ، كما يتّضح أيضاً سقوط الاحتمال السابع من الاحتمالات المذكورة .

تحقيق الكلام حول الاحتمالين الثاني والخامس :

وأما الاحتمال الثاني - الذي اختاره المحقّق الآخوند^{رحمته} في الكفاية - ، فهو حمل الرواية على بيان كلّ من الطهارة الواقعيّة والاستصحاب ، بأن يكون المغيبي «طاهر» من ناحية إشارة إلى الطهارة الواقعيّة ، بمعنى أنّ كلّ شيء طاهر بعنوانه الأوّل ، ومن ناحية أخرى يكون قوله ^{عليه السلام} : «حتّى تعلم» إشارة إلى استمرار الحكم إلى زمن العلم بالنجاسة .

وقد أيدّ كلامه ^{عليه السلام} بموثقة إسحاق بن عمّار المتقدّمة «فإذا علمت فقد قدر» بدعوى ظهورها في كون الحكم المغيبي حكماً واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه ، وليس ظاهريّاً ثابتاً له بما هو مشكوك ؛ وذلك لظهور مفردة «فإذا» في كون الحكم متفرّعاً على الغاية وحدها ، فيكون بياناً لمفهومها ، وهو أنّ الحكم باستمرار الطهارة

(١) أجود التقريرات : ٤ : ٦٠ .

ينتفي بعد العلم بالنجاسة^(١).

مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله:

وأشكل عليه المحقق الخوئي رحمته الله: بعدم إمكان استفادة الطهارة الواقعية والاستصحاب معاً من النصوص المذكورة؛ وذلك لأن قوله رحمته الله: «حتى تعلم» مردد بين كونه قيداً للموضوع أو المحمول، وعلى كلا التقديرين لا يمكن استفادة الطهارة الواقعية والاستصحاب؛ إذ أنه إن كان قيداً للموضوع كان المقصود من قوله رحمته الله: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس» أن كل شيء لم تعلم نجاسته فهو طاهر، وهذا عبارة أخرى عن قاعدة الطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها؛ إذ من الواضح أن الشيء الذي لم تعلم نجاسته عبارة أخرى عن الشيء المشكوك فيه.

وإن كان قيداً للمحمول، فالأمر كذلك؛ لأن المراد - حينئذٍ - أن الأشياء طاهرة ما لم تعلم نجاستها، أي ما دامت مشكوكاً فيها، وبهذا يكون مفاد الرواية على كلا التقديرين هو الحكم بالطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها، ولا ربط لها لا بالطهارة الواقعية ولا بالاستصحاب^(٢).

وما أفاده رحمته الله متين لا غبار عليه، ونضيف له ما ذكرناه من التأمل الثالث المتقدم^(٣)، الذي أوردناه على كلام المحقق الخوئي رحمته الله نفسه، فإنه وارد في المقام أيضاً، فراجع وتأمل جيداً.

وبما أوضحناه يتضح أيضاً بطلان الاحتمال الخامس القائل بحمل الرواية على

(١) كفاية الأصول: ٣٩٨.

(٢) مصباح الأصول: ٣: ٨٨.

(٣) راجع الصفحة ١٣٧. إحالة

خصوص الطهارة الواقعية .

تحقيق الكلام حول الاحتمال الرابع :

وأما الاحتمال الرابع : وهو حمل النصوص المذكورة على كل من الاستصحاب والطهارة الظاهرية - كما اختاره صاحب الفصول رحمته - بتقريب أن معنى الروايات هو أن كل شيء مشكوك العنوان ، فهو طاهر ظاهراً ، وطهارته مستمرة إلى زمن العلم بالنجاسة ، وبذلك يكون المعنى - وهو قوله رحمته : « طاهر » إشارة إلى الطهارة الظاهرية ، والغاية « حتى تعلم » إشارة إلى استصحابها إلى زمن العلم بالنجاسة ^(١) . ويلاحظ عليه : ما ذكرناه سابقاً من التأمل في كلام المحقق الخوئي رحمته ، فإن التأملين : الثاني والثالث اللذين مر ذكرهما و اردان في المقام أيضاً ، ونظراً إلى قرب العهد بهما لذلك لا نجد حاجة لعرضها مرة أخرى ، فراجع وتأمل ^(٢) .

تحقيق الكلام حول الاحتمال السادس :

وأما الاحتمال السادس - وهو حمل الرواية على خصوص الاستصحاب - : فمما تقدم يظهر ما فيه ؛ إذ صدر النصوص المذكورة ليس يستفاد منه أكثر من اليقين بالحدوث ، ولا دلالة له على الركن الآخر للاستصحاب وهو الشك في البقاء ، فيمتنع حمل الرواية على خصوص الاستصحاب .

والنتيجة : أن جميع الاحتمالات الستة التي تقدم عرضها بما أنها لم تسلم من الإشكال ، فيتعين حمل الرواية على ما سلكه المشهور ، وهو كون الرواية بصدد

(١) الفصول الغروية : ٣٧٣ .

(٢) راجع الصفحة ١٤٩ .

بيان قاعدة كَلْبِيَّة في موارد الأشياء التي يشكُّ في طهارتها، وقد اشتهرت هذه القاعدة بينهم بقاعدة الطهارة؛ وذلك لأنَّ استفادة المراد الجَدِّي من كلام المتكلم، الذي يكون بصدد بيان تمام مراده الجَدِّي، تحصل من مجموع الصدر والذيل، لدخالتهما في إفادته، وإلاَّ فإنَّ ذكر الذيل يكون لغواً، وبما أنَّ الرواية مذيَّلة بقوله ﷺ: «حتَّى تعلم»، وبما أنَّ الظاهر من ذكر الأمر الزائد على أركان الكلام وما يتمُّ به هو الاحترازيَّة، بمعنى دخالة القيد في المراد الجَدِّي من الكلام وفي فهمه منه، وليس ظاهراً في التوضيحيَّة التي تعني عدم دخالة القيد الزائد في المراد الجَدِّي وفي فهمه؛ لأنَّ هذا على خلاف الظاهر، لذلك يكون القيد المذكور قيداً احترازياً.

ولكنه يتوقَّف على كون المعلوم هو النجاسة الواقعيَّة للشيء الطاهر، كما هو الظاهر؛ لأنَّ جملة «أنه نجس» مفعول به لمفردة «تعلم» فيكون العلم موضوعياً؛ لكونه قد أخذ غايةً للطهارة الظاهريَّة، ودخيلاً في انقضاء أمد الطهارة الثابتة للشيء إن كان قيداً للمحمول وهو «طاهر»، كما هو ظاهر الكلام.

وإن فرض أنه قيد للموضوع وهو الشيء الساري فيما ينطبق عليه، وقد عبَّر عنه ﷺ بـ«كلَّ شيء» أي كلَّ شيء حتَّى تعلم أنه نجس - نجاسة واقعيَّة - طاهر، فهو أيضاً دالٌّ على الطهارة الظاهريَّة.

نعم، لو كان المعلوم هو ملاقات الشيء الطاهر للنجس أو تبدُّله بالنجس، فلا يدلُّ الكلام على الطهارة الظاهريَّة، بل على الطهارة الواقعيَّة، وحينئذٍ يكون العلم طريقيّاً؛ لعدم دخالته في تحقُّق المعلوم من جهة توقُّفه على غيره، فيكون العلم قيداً توضيحياً، ولكنه خلاف الظاهر جدّاً، وحيث إنَّ أمر القيد يدور بين كونه احترازياً أو توضيحياً، والثاني خلاف الظاهر من الكلام، كما أنَّ الكلام ظاهر في كون المعلوم هو النجاسة الواقعيَّة للشيء الطاهر، باعتبار أنَّ جملة «أنه نجس»

مفعول به لـ «تعلم» فيكون الكلام من جهتين ظاهراً في كون القيد احترازياً ، وأنّ المعلوم هو النجاسة الواقعيّة للشيء الطاهر ، وكون العلم بالنجاسة الواقعيّة للشيء غاية لنفسه أو لطهارته يوجب دلالة الكلام على الطهارة الظاهريّة .

النص الثامن :

«الماء كله طاهر»

من النصوص التي استدلتوا بها على الاستصحاب: ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام:
«الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس»^(١).

وتقريب الاستدلال به: أن موضوع الرواية هو الماء، وطهارته الذاتية بحسب الخلقة والتكوين بما أنها معلومة غالباً، فلذلك ينبغي حمل الرواية على بيان استمرار الطهارة المعلومة سابقاً، فتكون دليلاً على الاستصحاب. ويلاحظ على ذلك: أنه لا كلام في كون طهارة الماء من الأمور المعلومة، إلا أن الحكم بالطهارة في الرواية ليس مستنداً إلى طهارة الماء السابقة، بل الحكم بطهارته ليس إلا من جهة الشك في عروض النجاسة عليه، فتكون دليلاً على قاعدة الطهارة لا الاستصحاب؛ وذلك لأن الظاهر من الكلام أن الغاية قيد للمحمول، لا تصالها به، مع كون كلمة «حتى» حرف جرّ يحتاج إلى متعلق فيه معنى الحدث، وليس هو إلا كلمة «طاهر» مع ظهور الذيل في أن المعلوم هو النجاسة الواقعية للشيء الطاهر؛ لكون جملة: «أنه نجس» مفعولاً به لـ «تعلم» والضمير في «أنه» يرجع إلى الشيء، أي حتى تعلم نجاسة الشيء المحكوم بالطهارة، ومعلوم أن الطهارة المغيابة بالعلم بالنجاسة الواقعية للشيء هي الطهارة الظاهرية.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

النص التاسع :

رواية عبدالله بن سنان

قال : «سأل أبي عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر - : إني أغير الذمي ثوبي ، وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ، فيردّه عليّ ، فأغسله قبل أن أصلي فيه ؟

فقال أبو عبد الله عليه السلام : صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك ؛ فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه»^(١).

ودلالة الرواية على الاستصحاب في موردها تامّة ، ولكن الشأن في تعميمها لغيره ، ولا يخفى أنّ الاتكاء على نكتة عدم القول بالفصل لإثبات التعميم ليس مجدياً ؛ لما تبهنا عليه مراراً من الإشكال في الكبرى ، من جهة أنّ عدم القول ليس إلا مجرد سكوت لا دلالة له ، كما أنّ إثبات الصغرى في المقام في غاية الإشكال أيضاً ، وأمّا إثبات التعميم بنكتة القول بعدم الفصل ، فدون إثباته خرط القتاد .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٧٤ من أبواب التيمم ، الحديث ١ .

النص العاشر :

النصوص الخاصة المتناثرة في مختلف أبواب الفقه

والتي تدلّ على حجّية الاستصحاب في مواردّها في الجملة ، فإنّها بمجموعها قد توجب للفقيه الاطمئنان بثبوت كبرى كليتة في جميع أبواب الفقه وفروعه ، ولا بأس بعرض بعضها تيمناً وتبرّكاً بكلمات المعصومين عليهم السلام :

١ - موثقة عبد الله بن بكير ، عن أبيه ، قال : « قال لي أبو عبد الله عليه السلام : إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضاً ، وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنّك قد أحدثت »^(١).

٢ - خبر دعائم الاسلام عن الرسول صلى الله عليه وآله أنّه قال : « من أحدث في صلاته فليتحرف فيتوضاً ثمّ يبتدئ الصلاة ، ولا ينحرف أحدكم من نفخ ريح يخيل إليه أنّه خرج منه إلا أن يجد ريحه ، أو يسمع صوته ، أو يتيقن أنّه أحدث »^(٢).

٣ - موثقة عمّار الساباطي ، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يجد في إنائه فأرة ، وقد توضّأ من ذلك الإناء مراراً ، أو اغتسل منه ، أو غسل ثيابه ، وقد كانت الفأرة متسلّخة ؟

فقال : إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضّأ أو يغسل ثيابه ، ثمّ يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء ، فعليه أن يغسل ثيابه ، ويغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة ، وإن كان إنّما رآها بعد ما فرغ

(١) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٧.

(٢) دعائم الإسلام : ١ : ١٩٠ .

من ذلك وفعله فلا يمَسُّ من ذلك الماء شيئاً ، وليس عليه شيء ؛ لأنه لا يعلم متى سقطت فيه - ثم قال :- لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها»^(١).

٤ - موثقة عمار بن موسى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «سئل عما تشرب منه الحمامة ؟ فقال : كل ما أكل لحمه فتوضأ من سوره واشرب .

وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دماً ، فإن رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ منه ولا تشرب»^(٢).

٥ - عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : «متى ما استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها ، أو في وقت فوتها أنك لم تصلها صلّيتها ، وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن ، فإن استيقنت ، فعليك أن تصلّيها في أيّ حالة كنت»^(٣).

٦ - عن عبد الله بن عجلان ، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : إذا كنت شاكاً في الزوال فصلّ ركعتين ، فإذا استيقنت أنّها قد زالت بدأت بالفريضة».

٧ - عن أمير المؤمنين عليه السلام : «إن الله تعالى إذا حجب عن عباده عين الشمس التي جعلها دليلاً على أوقات الصلاة ، فموسّع عليهم تأخير الصلوات ، ليتبين لهم الوقت بظهورها ، ويستيقنوا أنّها قد زالت»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الأستار ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٦٠ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٥٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

٨ - عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام : « في الرجل يسمع الأذان فيصليّ الفجر ولا يدري طلع أم لا ، غير أنه يظنّ لمكان الأذان أنه طلع ؟ قال : لا يجزيه حتى يعلم أنه قد طلع »^(١).

٩ - عن أبي بصير ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شكّ فلم يدر سجداً سجداً أم سجدتين ؟

قال عليه السلام : يسجد حتى يستيقن أنهما سجدتان »^(٢).

١٠ - عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن الرجل يطلق امرأته وهو غائب عنها ، من أيّ يوم تعتدّ به ؟ فقال : إن قامت لها بيّنة عدل أنها طلقت في يوم معلوم وتيقنت ، فلتعتدّ من يوم طلقت ، وإن لم تحفظ في أيّ يوم ، وفي أيّ شهر فلتعتدّ من يوم يبلغها »^(٣).

١١ - عن معاوية بن وهب ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها ثلاثين سنة ويدع فيها عياله ، ثم يأتيها هلاكه ونحن لا ندري ما أحدث في داره ؟ ولا ندري ما أحدث له من الولد ، إلاّ إنّنا لا نعلم أنه أحدث في داره شيئاً ، ولا حدث له ولد ، ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهداً عدل أنّ هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان ، أو نشهد على هذا ؟ قال : نعم »^(٤).

(١) وسائل الشيعة : الباب ٥٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب السجود ، الحديث ٣ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من أبواب العدد ، الحديث ٢ .

(٤) وسائل الشيعة : الباب ١٧ من أبواب كتاب الشهادات ، الحديث ٢ .

ومثل هذه الروايات كثير في الفقه ، ودلالة كل واحد منها على الاستصحاب بوجه من الوجوه لا تخفى على المتأمل .

وقد عقب الشيخ الأعظم رحمته عليها بأن ما كان صحيحاً منها ليس ظاهراً ، وما كان ظاهراً ليس صحيحاً ، إلا أنه قد يستدل بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد^(١) . بمعنى أنه من مجموعها يتحقق الظن بالاستصحاب ، ومنشأ تحقق هذا الظن - كما في كلمات بعض أعلام تلامذة^(٢) الشيخ الأعظم رحمته - هو ألفاظ الأخبار .

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٧١ .

(٢) لعلة المحقق الآشتياني رحمته في كتاب بحرال فوائد : ٣ : ٣٨ حيث قال : « المراد من التجابر والتعاقد هما الحاصلان من نفس ملاحظة الأخبار بعضها مع بعض ، لا بملاحظة الأمور الخارجية .

وفي المقام إشكال وهو : أنه إذا لم يجز التمسك بكل رواية بحيالها ، فكيف يجوز التمسك بالمجموع ؟ لأن انضمام غير الحجّة إلى مثله لا يوجب الأخذ بهما و صيرورتها حجّة .

ويدفعه : أن كلاً منهما في نفسه ، وإن لم يكن له ظهور في اعتبار الاستصحاب كليّة ، إلا أن من ملاحظة مجموعها يحصل ظن باعتبار الاستصحاب ، وأن مقصود الشارع من هذه الأخبار بيان الأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق ، فمجموع الأخبار المعتمدة من حيث السند يدل على ذلك من دون انضمام غيرها إليها ، فهذا الظن إنما تحقق من تراكم احتمالات مستندة إلى اللفظ ، فيكون داخلاً في الظن اللفظي الذي قام الدليل على اعتباره ؛ إذ لا فرق فيه بين الحاصل من لفظ واحد أو من ألفاظ متعدّدة ، كما حقق مستقصى في محلّه ، ونبه عليه المحقق القمي في المقام وغيره ، ودعوى عدم حصول الظن من مجموعها باعتبار الاستصحاب مخالفة للوجدان ، وإن هو إلا كالعلم الحاصل من تراكم الظنون ، انتهى

والذي يلاحظ عليه : أن الصحيح من الأخبار المذكورة لا يدل على الاستصحاب ، وما يدل عليه ليس بصحيح ، وبالتالي فالصحيح منها لا دخل له في دلالتها على

والذي نلاحظه عليه بناءً على هذا التصوير: أن حجّية الظنّ غير حجّية الظهور؛ إذ أن حجّية الظهور إنما هي بملاك كونه مقتضياً للظنّ - بمعنى أنّه لولا المانع عن إفادته للظنّ بالمراد الجدّي لأفاد الظنّ الفعليّ به - وليس علّة تامّة له ، ولذلك عبّروا عنه بالظنّ النوعي؛ إذ منه يحصل لغالب الناس الظنّ بالمضمون ومطابقة الجملة للواقع من غير اشتراط فعليّة الظنّ في حجّية الظهور ، كما أنّ الظنّ بالخلاف ليس مانعاً عن حجّيته؛ إذ نفس الظهور بما له من اقتضاء إفادة الظنّ بالمراد الجدّي موجب للحجّية . والكلام في حجّية الأمانة هو نفسه الكلام في حجّية الظهور في كفاية اقتضائه لإفادة الظنّ بالمراد الجدّي في الحجّية ، ولو لم يحصل الظنّ الفعليّ به فنفس الخبر - مثلاً - حجة من غير اشتراط فعليّة الظنّ الحاصل منه ، كما أنّ الظنّ بالخلاف لا يضرّ بحجّيته .

وأما حجّية الظنّ ، فهي تختلف حسب مراتبه؛ إذ أنّ نفس الظنّ - الذي هو بمعنى الاحتمال الغالب الواجد بنفسه لملاك الحجّية ، كالأطمئنان الذي هو عبارة عن الظنّ النفساني الواصل في الشدّة إلى حدّ يكون احتمال خلافه ضعيفاً جداً ، بحيث لا يعتني به العقلاء ، ويعدّونه علماً - بنفسه حجة ، وليست حجّيته بلحاظ سببه ، بخلاف الأمانة والظهور ، فإنّ حجّيتها بلحاظ سببيتها للظنّ النوعي ، وليست بلحاظ المسبّب عنها وهو الظنّ .

وعلى ضوء ذلك نقول: إنّ القول بأنّ التجابر والتعاقد يولدان الظنّ بحجّية

» الاستصحاب ، وينحصر الأمر في غيره وهو غير حجة ، وليس يجدي ضمّ الصحيح غير الدالّ عليه إلى ما دلّ عليه من غير الصحيح؛ لأنّه كضمّ الحجر إلى الإنسان ، ومجرّد تراكم الاحتمالات - الحاصلة من الأخبار غير الحجّة ، والموجبة للظنّ بالمراد - ما لم يصل إلى الاطمئنان ، ليس بحجّة .

الاستصحاب من ألفاظ الاخبار، وذلك الظن حجة ليس دقيقاً؛ وذلك لأنّ ظهور الأخبار المذكورة هو الحجة، مع فرض حجيتها في نفسها، وبما أنّ المفروض أنّ حجّة الجميع لم تثبت؛ لأنّ الصحيح منها ليس بدالّ، والدالّ منها ليس بحجة، فكيف يحصل من ضمّ غير الدالّ إلى الدالّ التجاير والتعاقد الموجب للظهور، وعليه فليس الظاهر الدالّ بحجة، ولا الظنّ الحاصل منه، وما دام أنّ نفس السبب ليس بحجة، فالتجاير والتعاقد لا يجديان نفعاً حتّى وإنّ وُلدَا ظناً نفسياً؛ لأنّ هذا النحو من الظنّ لا دليل على اعتباره.

فالصحيح في نهاية المطاف أن يقال: إنّ المدرك الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه لإثبات حجّة الاستصحاب وتعميمه لكلّ الأبواب الفقهيّة هو عبارة عن الصحيحتين: الأولى والثانية ليس إلّا.

الفصل الثالث

تفصيلات الاستصحاب



تمهيد على مشارف الفصل الثالث

بعد أن أثبتنا من خلال الفصل السابق دلالة بعض الأدلة على حجّية الاستصحاب إجمالاً، نعقد هذا الفصل للبحث حول مقدار حجّية الاستصحاب تفصيلاً، وقد تعرّض الشيخ الأعظم عليه السلام في رسالته حول الاستصحاب لعدّة تفصيلات تناهز التسعة، ونحن سنقتصر على أهمّها وهي ثلاثة تفصيلات فقط:

التفصيل الأول :

التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع

والمقصود من هذا التفصيل: بيان أن الاستصحاب هل هو حجة مطلقاً - أي سواء كان الشك المحقق لموضوعه من قبيل الشك في بقاء المستصحب ، لأجل الشك في المقتضي ، أم من قبيل الشك فيه لأجل الشك في الرافع - أم هو حجة في خصوص ما لو كان الشك من قبيل الشك في الرافع ، دون ما لو كان من قبيل الشك في المقتضي ؟

اختر الأول جماعة من الأصوليين ، كالمحقق الآخوند رحمته ، واختار الثاني جماعة منهم أيضاً كالمحقق الخونساري ، وصاحب الفصول ، والشيخ الأعظم ، والمحقق النائيني رحمته وغيرهم .

وتنقيح البحث حول هذه النقطة يقتضي بيان جهتين :

الجهة الأولى : تحديد المقصود من المقتضي

وقد أطل الأعلام رحمته - ومنهم : المحقق الخوي رحمته - الحديث حول هذه الجهة ، وبيان مقصود الشيخ الأعظم رحمته من المقتضي ، والحال أن الشيخ نفسه قد بين مقصوده من المقتضي ولم يغفله حيث قال : « الثالث : من حيث أن الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي ، والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء ، كالشك في بقاء الليل والنهار ، وخيار الغبن بعد الزمان

الأوّل ، وقد يكون من جهة طرفٍ الرافع مع القطع باستعداده للبقاء»^(١).
والعجب من الأعلام عليه السلام أنهم رغم إطالتهم للبحث حول هذه الجهة ، إلا أنهم في النتيجة التزموا بأن مراد الشيخ عليه السلام هو هذا المعنى الذي صرح به في كلامه .
ولا بأس بأن نعرض ما طرحه أعلام الأصوليين عليهم السلام في المقام ولو بنحو مختصر ؛
تطلباً لثمرته العلميّة لا العمليّة حيث طرح المحقّق النائيني عليه السلام معنيين للمقتضي^(٢) ،
احتمل أن يكون أحدهما هو مقصود الشيخ الأعظم عليه السلام ، وأضاف إليهما المحقّق
الخوئي عليه السلام معنى ثالثاً^(٣) ، وإليكها جميعاً :

المعنى الأوّل : المقتضي بمعنى العلة الفاعليّة لإيجاد الشيء في الخارج ،
أو فقل : هو الأمر التكويني الموجد للمعلول التكويني في الخارج ، نظير تأثير
النار في الإحراق .

ولكنّ هذا المعنى ليس مراداً للشيخ عليه السلام وذلك :

أولاً : لأنّ الشيخ عليه السلام نفسه قائل بجريان الاستصحاب في العدميات ، والعدم
لا مقتضي له ، بمعنى أنّه لا يحتاج إلى علة فاعليّة ؛ إذ علة العدم للمعلول عدم
العلة التامّة لوجوده ليس إلا .

وثانياً : أنّ الشيخ عليه السلام قائل بجريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة ، مع أنّ
أمر وضعها ورفعها بيد الشارع ، فيكون المقتضي التكويني لها والعلة الفاعليّة
هو الله سبحانه وتعالى ، وبما أنّ هذا المقتضي لا شكّ فيه ، فلا يمكن أن يكون
مورداً للنزاع .

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٤٦ .

(٢) أجود التقريرات : ٤ : ٢٣ .

(٣) مصباح الأصول : ٣ : ٢٥ .

المعنى الثاني: المقتضي بمعنى الموضوع.

وهذا المعنى استُخدم كثيراً في كلمات الفقهاء ، كما استُخدموا مفردة « الشرط » - وأرادوا بها القيد المعبر وجوده في الموضوع في باب الأحكام التكليفيّة - فتجدهم يقولون: المقتضي لوجوب الحجّ هو المكلف والاستطاعة شرطه ، وكذا استخدموا مفردة « السبب » وأرادوا منها القيد المعبر وجوده في الموضوع في باب الأحكام الوضعيّة ، فتجدهم يقولون - مثلاً - : البيع سبب للملكيّة ، وقد يعبرون عن كلّ ذلك بالموضوع في بعض استخداماتهم .

إلا أنّ هذا المعنى هو الآخر غير مقصود للشيخ رحمته أيضاً ؛ وذلك لأنه يعتبر في الاستصحاب إحراز الموضوع في القضية المشكوكة بأنه نفس الموضوع في القضية المتيقنة ؛ ليكون محموله هو المتعلق لليقين حدوثاً والشكّ بقاءً حتى يصدق نقض اليقين بالشكّ في فرض وحدة الموضوع .

وأما مع عدم إحراز الموضوع ، فإنّ إثبات الحكم لموضوع ما مع العلم بكونه غير الموضوع الذي كان الحكم ثابتاً له ، يكون من القياس المنهبي عنه ، وكذا مع احتمال كونه غير الموضوع الذي كان الحكم ثابتاً له ، فإنّه احتمال للقياس المنهبي عنه ، ممّا يعني أنّه ليس يمكن جريان الاستصحاب إلاّ مع إحراز الموضوع حتى يصدق في تركه نقض اليقين بالشكّ ، وأما مع الشكّ فيه - كما هو الفرض فيما لوجعلنا هذا المعنى هو مقصود الشيخ - ، فإنّ جريان الاستصحاب حينئذٍ يكون مشوباً بمحذور القياس المتقدم .

المعنى الثالث: المقتضي بمعنى ملاك الحكم.

وهذا المعنى ينبثق ممّا بنى عليه العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد ، فإنّها بمثابة المقتضيات للأحكام الشرعيّة ؛ لأنّها - بوجودها الذهني والعلم بها -

مرجّحات لخصوص بعض الأحكام لبعض الأفعال ، وبمعونة العلم بها في الأفعال يختار العقل إيجاداً خاصاً لعمل خاص ، فهي دخيلة في فاعليته للأحكام بالفعل ولو من جهة حسنها ، فمن هذه الجهة يمكن أن يعبر عنها بالمقتضي ؛ لدخالها في صيرورة المقتضي والفاعل مقتضياً بالفعل . إلا أن هذا المعنى أيضاً غير مراد للشيخ رحمته ؛ إذ لازمه سدّ باب الاستصحاب ؛ لعدم العلم ببقاء الملاك لغير علام الغيوب سبحانه وتعالى ؛ إذ نحن إنما نعلم به عن طريق الأحكام الشرعيّة ، ممّا يعني أنّه في فرض الشكّ في الحكم لا يبقى سبيل لإحراز الملاك .

هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ رحمته قد بنى على استصحاب الملكية في المعاطاة بعد رجوع أحد المتعاطيين ؛ مصرّحاً بكون الشكّ في هذا المورد من قبيل الشكّ في الرفع ، بينما بنى على عدمه في خيار الغبن عند الشكّ في بقاء الخيار ؛ لكونه بنظره من مصاديق الشكّ في المقتضي ، فمن أين علم رحمته ببقاء الملاك في الأوّل دون الثاني؟! فالصحيح : أنّ واحداً من المعاني الثلاثة ليس مراداً للشيخ رحمته ، ولم تكن هناك حاجة أصلاً لتجسّم كلّ هذا العناء بعد تصريح الشيخ رحمته براده - كما نقلناه عنه - لولا ما رجونا من إشباع النهم العلمي .

الجهة الثانية : بيان الدليل على التفصيل

ونلتقي في هذه الجهة بنقاط ثلاث تعرّض لبيانها الشيخ الأعظم رحمته :

النقطة الأولى : عرض الدليل على التفصيل .

وحاصل ما أقامه الشيخ الأعظم رحمته دليلاً على التفصيل - والبناء على حجّية الاستصحاب في خصوص موارد الشكّ في الرفع دون موارد الشكّ في المقتضي - أنّ مادّة « النقص » الواردة في أدلّة الاستصحاب المتقدّمة يُراد بها - بحسب

دعواه ﷺ - رفع الهيئة الاتصالية ، والمراد من الرفع هو الإعدام ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهَا﴾^(١) فإن المراد من نقض الغزل في الآية الشريفة هو إعدام هيئته الاتصالية .

وعليه فيكون معنى نقض اليقين بالشك - في لسان أدلة الاستصحاب - هو معدمية الشك لليقين .

ثم بما أنه قد اتضح أن المنقوض لا بد أن تكون له هيئة اتصالية ، فإنه لو لم تكن له هيئة كذلك فإن نسبة النقص إليه ستكون نسبة مجازية ، والنقض المجازي يحتمل معنيين :

المعنى الأول : رفع الوجود المستمر .

المعنى الثاني : رفع الوجود مطلقاً ، أي سواء كان له اقتضاء البقاء أم لا . وفي المقام بما أن المنقوض هو «اليقين» والناقض هو «المكلف» وأداة النقص هي «الشك» ، وبما أن «اليقين» أمر بسيط ليس ذا أجزاء متصلة ، فإن إعدامه لا يكون نقضاً حقيقياً ، إلا أنه بما أنه من الصفات التعلقية ، فإنه يحتاج إلى المتيقن دائماً ، ويكون استمراره وعدم استمراره - كأمر تعلقي الوجود - دائراً مدار متعلقه استمراراً وعدمياً ، وعليه فإن نقض اليقين حينئذٍ سيعني بالضرورة نقض المتيقن ؛ لأنه تابع له من حيث الاستمرار وعدمه .

وبما أن النقص حينئذٍ لا يراد به معناه الحقيقي ، بل يدور أمره بين المعنيين المجازيين ، فالمتعين منها هو أقرب المجازات ، وهو نقض اليقين المتعلق بالمتيقن المستمر لولا المعدم ؛ إذ المتيقن الأعم من المستمر وغيره مجاز بعيد من جهة أن

المنقوض الحقيقي ما كانت له هيئة اتصاليّة، بحيث تكون له قابليّة البقاء لولا المعدم، وأقرب شيء له هو المتيقن المستمرّ، وبهذا تستفاد حجّيّة الاستصحاب في خصوص ما لو كان الشكّ في الراجع دون المقتضي.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ متعلق اليقين وهو «المتيقّن» محذوف، وحذف المتعلّق يدلّ على العموم، بمعنى أنّه يفيد أنّ خصوصيّة المتعلّق ليست مقصودة؛ لأنّ اليقين تعلّق الوجود، ولا يمكن تحقّقه بدون المتعلّق، وهذا يعني أنّ حذفه مع احتياجه إليه وجوداً دليلاً على أنّه ليس هنالك متعلّق خاصّ دخيل في اليقين، وإلاّ لكان عدم ذكره نقضاً للغرض.

وعليه فحمل اليقين على المتيقّن الأعمّ من المستمرّ وغيره يتناسب مع إطلاق المتعلّق ولا ينافيه، كما أنّه من ناحية أخرى وهي أنّ مفهوم النقض يقتضي حمله على خصوص المتيقّن المستمرّ؛ لانسجامه مع مقتضى النقض دون أن ينسجم مع إطلاق المتعلّق.

ومع ذلك فإنّ الشيخ الأعظم رحمته رجّح أن يكون حمله على خصوص المتيقّن المستمرّ هو الصحيح؛ وذلك بدعوى أنّ ظهور لفظ الفعل مقدّم على ظهور المتعلّق، فمثلاً لو قيل: «لا تضرب أحداً» وكان الضرب بمعنى إيلاام الغير، فإنّ لفظه وهو مادّة الضرب يقتضي ضيق متعلّقه؛ لأنّ الإيلاام لا يتحقّق لغير الأحياء، بينما المتعلّق (أحداً) عامّ يشمل الأحياء وغيرهم، فيقع التنافي بين ظهور الفعل وبين ظهور متعلّقه، إلاّ أنّ ظهور الفعل مقدّم على ظهور المتعلّق، فيكون مخصّصاً لعموم المتعلق بخصوص الأحياء.

والمقام من هذا القبيل، ولذلك يقدم ظهور فعل النقض على عموم المتعلّق، فيخصّصه بخصوص المتيقّن المستمرّ، وهذا هو أقرب المجازات، وبالتالي تستفاد

حجّة الاستصحاب في خصوص الشك في الرافع؛ لأنّ المتيقن الذي ليست له قابليّة الاستمرار لا يكون مشمولاً لأدلة الاستصحاب.

النقطة الثانية: وهمّ و دفع.

ومنشأ التوهم هو ما انتهى إليه الشيخ رحمته في النقطة السابقة من تفسير النقض في الرواية - بعد تعذّر حمله على معناه الحقيقي - بنقض اليقين المتعلّق بالمتيقن المستمرّ لولا المعدم، فإنّه قد يتوهم عدم إمكانه؛ وذلك لأنّ اليقين يرتفع بالشكّ في البقاء عند حصوله، فلا يبقى في البين أمر ثابت وهو اليقين حتّى لا يكون نقضه ورفع اليد عنه جائزاً.

ودفع هذا التوهم بأن يقال: إنّ ارتفاع اليقين بالشكّ ثابت على ضوء كلّ المعاني المذكورة للنقض، وبالتالي فغاية ما هناك يلزم أن يتصرّف في ظاهر الكلام على كلّ تقدير، وحاصل ما يمكن أن يقال في المقام: إنّ هيئة «لا تنقض» نهي تكليفي، ولا ريب في أنّ متعلّق التكليف لا بدّ أن يكون مقدوراً بحكم العقل حتّى لا يكون لغواً، وبما أنّ متعلّق النهي في المقام هو النقض، والنقض تعلّق الوجود يحتاج إلى الناقض - وهو المكلف - والمنقوض - وهو اليقين - والمنقوض به - وهو الشكّ - لذلك فإنّ مقدوريّة النقض تدور مدار القدرة على متعلّقه.

وعلى ضوء ذلك فإنّه إن تحفظنا على ظاهر الدليل «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّ النهي سيكون لغواً؛ وذلك لأنّ المعنى حينئذٍ سيكون نقض وإعدام نفس اليقين بالشكّ، وهذا لا يمكن إلاّ فيما لو كان متعلّق اليقين والشكّ واحداً من جهة تضادّهما، بحيث لا يجتمعان، بل أحدهما يعدم الآخر.

ولا يخفى أنّ المتعلّق إذا كان واحداً فله مصداقان: أحدهما: قاعدة اليقين، والآخر الاستصحاب، غاية ما هناك أنّ المتعلّق في قاعدة اليقين واحد زماناً

ومتعلّقاً ، بينما هو في الاستصحاب واحد متعلّقاً لا غير ، وأمّا الزمان فهو متعدّد .
وعلى كلا التقديرين فإنّه لا يصحّ النهي عن النقض ؛ ذلك لأنّه إن كان المقصود
من المتعلّق قاعدة اليقين ، فإنّ نقض اليقين بالشكّ فيها ليس اختيارياً ، فلامعنى
للنهي عنه ، بدهاه أنّه مع سريان الشكّ لليقين فإنّه يرفعه قهراً ، ضرورة أنّ
العلة القابليّة لا تقبل الضدّين معاً ، فلا يبقى مجال أمام المكلف لإعدام اليقين
بشكل اختياري .

وإن كان المقصود من المتعلّق هو الاستصحاب ، فكذلك ؛ إذ فيه لا يوجد تضادّ
بين الشكّ واليقين ، من جهة أنّ اليقين قد تعلق بالحدوث بينما الشكّ قد تعلق بالبقاء ،
فكيف يتسنى إعدام أحدهما بالآخر مع عدم كونه ضدّاً له ، بلحاظ تغاير محليّهما .
وعليه : فصوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة لا بدّ أن يصرف عن ظاهره ، ويكون
المراد منه إمّا المجاز في الكلمة فيما لو كان المقصود من اليقين هو المتيقّن ؛ إذ اللفظ
حينئذٍ سيكون قد استخدم في غير ما وضع له ، وإمّا المجاز في الإسناد فيما لو كان
المراد من اليقين أحكام اليقين وآثاره .

وعلى ذلك فإن كان المقصود هو المتيقّن ، صحّ تعلق النقض به ، ويكون المعنى
هو لزوم ترتيب آثار المتيقّن عليه بعد اليقين بحدوثه والشكّ في بقائه ، سواء كانت
آثاره شرعيّة أم عقليّة .

وإن كان المقصود هو أحكام اليقين ، فأحكام اليقين على نحوين :
النحو الأوّل : أحكام اليقين التي تكون أحكاماً لنفس وصف اليقين بما هو ،
ويمكن التمثيل لها بمن نذر إعطاء درهم للفقير - مثلاً - في كلّ يوم ما دام متيقّناً
بحياة ولده ، فإنّ النذر في هذا المثال قد تعلق بنفس صفة اليقين ، بحيث يكون
اليقين بالنسبة إليه مأخوذاً على نحو الموضوعيّة ، وفي هذا النحو ليس يصحّ

تعلّق النقص بأحكام اليقين ، ضرورة أنّ الشكّ في هذا النحو من الأحكام مساوق للقطع بعدمها ، ومع القطع بالعدم لا يبقى موضوع لجريان الاستصحاب ؛ إذ الفرض وجود اليقين بعدم الحكم ، وهو مشروط بالشكّ في بقاء المستصحب أيضاً .

النحو الثاني: أحكام المتيقّن الثابتة له من جهة اليقين . ويمكن التمثيل لها بجواز الصلاة الذي هو من أحكام المتيقّن ، وهو الطهارة من جهة اليقين بها ، وفي هذا النحو من الأحكام يكون اليقين طريقيّاً بالنسبة إليها ، إلاّ أنّه تارةً يكون طريقيّاً للحكم بالنسبة إلى متعلّقه ، فيكون أثره لزوم الامتثال ، وتارةً يكون طريقيّاً بالنسبة إلى موضوع الحكم ، فيكون أثره هو لزوم ترتيب آثاره الشرعيّة .

فالحاصل: أنّ النقص إمّا أن يتعلّق بالمتيقّن ، وإمّا أن يتعلّق بأحكام المتيقّن الثابتة له من جهة اليقين ، وقد ردّد الشيخ الأعظم رحمته بين الاحتمالين ، ولم يعيّن أحدهما .

والنكتة التي بُني عليها كلام الشيخ رحمته في هذه النقطة ، لا تتّضح إلاّ بعرض مقدّمات ثلاث :

المقدّمة الأولى: أنّ وجود المعلول يتوقّف على وجود جميع أجزاء علّته التامّة ، بحيث يكون المجموع من حيث المجموع علّةً واحدة لوجود المعلول ، ممّا يعني أنّ أصغر أجزاء العلّة لو لم يكن موجوداً فإنّه لا يمكن أن يتحقّق المعلول ، وإلاّ لزم تحقّق المعلول بلا علّة ، فالعلّة التامّة هي الكلّ .

وأما عدم المعلول ، فهو لا يحتاج إلى فقدان جميع أجزاء العلّة ، بل يكفي فيه فقدان أحدها ، كما لو تحقّقت جميع أجزاء العلّة التامّة ما خلا العلّة القابليّة ، فإنّ عدم المعلول بلا واسطة يكون لعدمها ، وبالواسطة لعدم العلّة التامّة .

المقدمة الثانية: أن أجزاء العلة النامة متفاوتة في كيفية دخالتها في وجود المعلول، فمثلاً العلة الفاعلية يكون تأثيرها بإعطاء الوجود، بينما شرط الفاعل - إن كان الفاعل ناقصاً - لا يكون تأثيره بإيجاد المعلول، بل هو مؤثر في فاعلية الفاعل، ويكون الفاعل عند وجوده مؤثراً بالفعل في حال وجود سائر الأجزاء، وأما العلة القابلية، فإنها هي الأخرى لا تؤثر في وجود المعلول وإنما هي تقبله، كالمعروض والعرض، فإن العرض وجوده تعلّق بالمحلّ، والأمر التعلّقي بغير متعلّقه لا يمكن أن يتحقّق، مما يعني أن المعروض ليس مؤثراً في وجود العرض وإنما هو قابل له فقط، وأما شرط القابل، فهو ما يؤثر في قابلية القابل، بينما «المعد» هو ما يقرب المعلول إلى العلة الفاعلية.

والمتحصّل من كلّ ذلك: أن دخالة كلّ جزء من أجزاء العلة في المعلول تختلف عن دخالة الجزء الآخر.

المقدمة الثالثة: أن الوجه في عدم قابلية المحلّ للضدّين معاً قد يوجه بأن وجود الضدّ يمنع عن وجود الضدّ الآخر، وقد يوجه بأن عدم الضدّ شرط لقابلية المحلّ للضدّ الآخر، وكلا الوجهين غير تامّين:

أما الأوّل: فلأنّ المانع عبارة عن العلة الفاعلية التي يكون تأثيرها في المعلول - عند تحقّق سائر أجزاء العلة النامة الأخرى - أقوى من تأثير علة فاعلية أخرى مضادة لها في الأثر والمعلول، وإذا كان المانع هو الفاعل الأقوى، ولأجل أقوائيته يشغل المحلّ، حيث إنّ المحلّ لا قابلية ذاتية له إلاّ للضدّ واحد فقط، فإنّ عدم الضدّ الآخر - حينئذٍ - سيستند إلى عدم قابلية المحلّ، أي العلة القابلية، وليس للعلة الفاعلية التي هي المانع بحسب الفرض.

وأما الثاني: فلأنّ عدم أمر غير واقعي، سواء كان عدماً مطلقاً أم مضافاً،

فكيف يكون دخيلاً في وجود أمر وجودي وهو قابليّة القابل؟!
 فالصحيح: أنّ الوجه في عدم قابليّة المحلّ للضدّين معاً، هو عدم وجود القابليّة
 الذاتية في المحلّ لكلا الضدّين؛ إذ هو لا يقبل ذاتاً إلاّ أحد الضدّين لا على نحو
 التعيين.

وعلى ضوء هذه المقدمات الثلاث يقال: إنّ مفاد قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين
 بالشك» هو: أنّ المكلف إذا حصل له اليقين بشيء والشك في شيء، لم يصحّ له
 أن يعدم اليقين بالشيء بالشك فيه، وقد مضى سابقاً أنّ اليقين والشك في «لا تنقض
 اليقين بالشك» وإن جعلنا قيدين للمتعلّق؛ لأنّ الأوّل هو المفعول به بلا واسطة،
 والثاني هو المفعول به بالواسطة، لكن القرينة العقليّة قائمة على كونها قيدين
 لمفاد الهيئة، الذي هو الزجر عن إعدام الأوّل بالثاني، والمساوق لطلب إبقاء
 اليقين بالشيء عند الشك في بقاءه، وعدم إعدام الأوّل بالثاني؛ لعدم إمكان تحصيل
 اليقين بكل شيء والشك في كل شيء، ولوقوع طبيعي النقض المتعلّق بطبيعي
 اليقين بشيء والشك في شيء في حيّز النهي، فيفيد العموم، مضافاً إلى الظهور
 العرفي في كونها قيدين لمفاد الهيئة.

فقوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك» يتضمّن العلة الفاعليّة وهي المكلف،
 وشرط الفاعل وهو الشك، والمعلول وهو عدم إعدام اليقين وإبقاؤه عند الشك.
 وبما أنّ الشك شرط الفاعل، وهو وسيلته وآلته لنقض اليقين، وبما أنّ كون
 اليقين منقوضاً بالشك باعتبار التضادّ بين الشكّ واليقين، فلازم كونه شرطاً
 للفاعل وآلة ووسيلة لنقض اليقين: أن يكون محلّها أمراً واحداً حتّى يصحّ النهي
 عن نقض الأوّل بالثاني للتضادّ بينهما.

وإمكان جعل الثاني آلة لنقض الأوّل وإعدامه يتحقّق في موردين: أحدهما:

قاعدة اليقين ، والآخر الاستصحاب ؛ إذ في كليهما يتعلّق اليقين والشكّ بشيء واحد ، بل تحقّقهما مشروط ومتوقّف على تعلّقهما بشيء واحد ، غاية ما في الأمر أنّ متعلّق اليقين والشكّ في قاعدة اليقين هو حدوث شيء واحد مع تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ ، نحو اليقين يوم الجمعة بعدالة زيد في يوم الخميس ، والشكّ يوم السبت بعدالة زيد يوم الخميس ، بينما متعلّق اليقين في الاستصحاب هو حدوث الشيء ومتعلّق الشكّ هو بقاءه ، فيكون زمان متعلّق اليقين - وهو حدوث الشيء - غير زمان متعلّق الشكّ وهو بقاءه ، وأمّا نفس اليقين والشكّ ، فإنّهما يكونان لا بشرط من جهة الزمان من حيث تقدّم زمان أحدهما على زمان الآخر ووحدة زمانهما .

ولكن هذا المفاد الذي استظهرناه من « لا تنقض اليقين بالشكّ » لا يصحّ أن يكون مراداً جديّاً ؛ وذلك لأنّ نقض اليقين بالشكّ متعلّق للنهي المساوق للأمر بإبقاء اليقين بالشيء عند الشكّ فيه ، سواء كان قاعدة اليقين أم الاستصحاب ، ولا يخفى أنّه لا بدّ في صحّة تعلّق التكليف بعمل من كونه مقدوراً للمكلف تكويناً ، بمعنى كونه متمكناً من إيجاده وتركه على البدل ؛ لأنّ التكليف - في أيّ قسم منه كان - إنّما الغرض منه هو جعل الداعي الإمكانى للمكلف ، والمرجّح لإعمال قدرته في متعلّقه إيجاباً أو تركاً ، أو لأحدهما تخييراً ، وهذا الغرض يترتب عليه فيما إذا كان متعلّقه مقدوراً للمكلف ومتمكناً من كلّ من إيجاده وتركه على البدل ، وإلا فإن كان متمكناً من أحدهما فقط يلزم لغويّة التكليف ، إمّا للزوم طلب المحاصل إن كان لازم الصدور والإيجاد ، وإمّا للزوم إيجاب الممتنع ، والتكليف بكلّ منهما لغو وبلا فائدة ، ولأجل أن لا يلزم هذا التالي الفاسد لا بدّ من صرف الكلام عن ظاهره ؛ صوتاً لكلام المعصوم عليه السلام عن اللغويّة ، إمّا بنحو

المجاز في الكلمة أو الإسناد.

وعلى ذلك فإنَّ حمل « لا تنقض اليقين بالشك » على ظاهره - سواء كان المراد منه قاعدة اليقين أم الاستصحاب - معناه أنَّه إذا تعلَّق اليقين والشكَّ بشيء واحد، بأن كان زمان المتعلِّق واحداً، وإنَّما اختلف زمان اليقين والشكَّ، كما في قاعدة اليقين حيث يتعلَّق الشكَّ بعين ما يتعلَّق اليقين مع وحدة زمان المتعلِّق، وتقدّم زمان اليقين على زمان الشكَّ، ولازم هذا زوال اليقين قهراً عند تعلُّق الشكَّ بعين ما تعلَّق به اليقين؛ لتضادِّهما، وحينئذٍ يكون التكليف بإبقاء اليقين تكليفاً بأمر ممتنع، وهذا لازم فاسد.

وكذا في الاستصحاب أيضاً، فإنَّ متعلِّق اليقين وإن كان غير متعلِّق الشكَّ باعتبار أنَّ متعلِّق اليقين هو حدوث الشيء بينما متعلِّق الشكَّ بقاؤه، كما أنَّ تعلُّق اليقين بمتعلِّقه وإن كان في زمان، وتعلُّق الشكَّ بمتعلِّقه في زمان آخر، باعتبار أنَّ بقاء الشيء لا يصدق إلا بعد حدوثه، وكونه في زمان بعد زمان حدوثه، إلاَّ أنَّه لا يمكن إعدام اليقين بالشكَّ في باب الاستصحاب؛ لأنَّ آليَّة الشكَّ لإعدام اليقين إنما هي بسبب التضادِّ بينهما، والحال أنَّ تضادِّهما يتوقَّف على اتِّحاد متعلِّقها وهو محلِّها، والمفروض عدم اتِّحاد متعلِّقها ومحلِّها، فلا تضادِّ بينهما حتَّى يصير الشكَّ آلة لإعدام اليقين.

وعليه: فلا يمكن إعدام اليقين بواسطة الشكَّ في باب الاستصحاب أيضاً، فيكون التكليف - المستظهر من « لا تنقض اليقين بالشكَّ » لغواً وبلا فائدة؛ لعدم مقدوريَّة متعلِّقه، ولأجل ترتُّب محذور لغويَّة التكليف، فيتأكَّد لزوم التصرّف في ظاهر الدليل، إمَّا بحمل مفردة اليقين على المتيقِّن، وإمَّا بحملها على أحكام اليقين بالنحو الثاني، كما تقدّم بيانه.

الثالثة: معالجة الروايات الدالة على حجية الاستصحاب مطلقاً.

وقد تعرّض الشيخ الأعظم رحمته في هذه النقطة إلى بيان وجود بعض الروايات ، التي قد يستفاد منها حجية الاستصحاب حتى في موارد الشكّ في المقتضي ، وبين المقصود منها بما لا يتنافى مع ما اختاره من التفصيل ، وقد مثّل لها رحمته بالصحيحة الثالثة المتقدمة: « بل ينقض الشكّ باليقين » ، وكذا بقوله رحمته: « ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات » ، وكذا بقوله رحمته أيضاً: « مَنْ كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه ، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ » ، وأيضاً بقوله رحمته: « إذا شككت فابن على اليقين » ، وكذا بقوله رحمته: « اليقين لا يدخله الشكّ ، صم للرؤية وأفطر للرؤية » ، وقد ذكر رحمته للاستدلال بجميع هذه النصوص تقريباً واحداً وهو أنّ المقصود من عدم النقض وما ساوقه فيها هو عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق ، سواء كان متعلّق اليقين السابق أمراً مستمراً أم لا ، فيكون المستفاد منها نظير ما يستفاد من قوله رحمته: « إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشكّ » وبالتالي فهي تدلّ على حجية الاستصحاب بشكل مطلق .

وعلى ذلك فإنّما أن نقول بأنّ هذه الروايات تشكّل قرينة على المقصود من تلك الروايات المتقدمة المعارضة لها ، حيث استظهرنا دلالتها على حجية الاستصحاب في خصوص مورد الشكّ في الراجع ، وإمّا أن نقول بأنّ مدلولها حجة في نفسه ، فتكون مثبتة في قبال تلك ، وبما أنّه لا تعارض بين المثبتين ، فإنّه يحكم بحجية الاستصحاب مطلقاً على ضوء كلتا الطائفتين .

إلا أنّ الشيخ رحمته بعد ذلك لم يقبل الاستدلال بالروايات المذكورة ، فأجاب عنها واحدة واحدة ، وتفصيل ما أفاد:

● أنّ قوله رحمته: « بل ينقض الشكّ باليقين » ليس معناه عدم الاعتناء بالشكّ ،

وإنما معناه رفع الشك؛ وذلك لأن الشك مما له اقتضاء البقاء، فلا يرتفع إذا تحقق إلا برافع، وبالتالي فإنها تكون أجنبية عن المطلوب.

● وأما رواية: «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ فليَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ، فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يَدْفَعُ بِالشَّكِّ»، فقد مرَّ عليك في الفصل الأوَّل بأتمها - على مختار الشيخ الأعظم عليه السلام - أجنبية عن الاستصحاب؛ لظهورها في قاعدة الطهارة، ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا إن مفردة «المضي» ظاهرة في لزوم العمل على طبق اليقين مطلقاً حتى وإن كان الشك فيه من جهة المقتضي، فإن مقتضى التعليل المذكور في ذيل الرواية وهو قوله: «فإنَّ اليقين لا ينقض - أو لا يدفع - بالشك» أن المقصود من المضي فيها هو ما كان مختصاً بالشك في الرافع؛ لظهوره بوضوح في ذلك، فيكون الذيل مختصاً لعموم الصدر.

● وأما قوله عليه السلام: «إِذَا شَكَّكَتِ فابنِ عَلَى الْيَقِينِ» فهو كسابقه في عدم ارتباطه بباب الاستصحاب - كما أوضحنا ذلك في الفصل الأوَّل - لاستظهار وروده لبيان لزوم تحصيل العلم بفراغ الذمَّة وذلك بالإتيان بالتسليم أولاً ثم إردافه بالإتيان بصلاة الاحتياط.

● وأما قوله عليه السلام: «الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُهُ الشَّكُّ، صَمٌّ لِلرُّؤْيَا وَأَفْطَرٌ لِلرُّؤْيَا» فإنَّ تفرُّع الإفطار للرؤية فيه على قوله: «الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُهُ الشَّكُّ» شاهد على أنَّ المقصود منه هو استصحاب اشتغال الذمَّة، فيكون أجنبياً عما أريد إثباته^(١).

(١) ما أفاده الشيخ عليه السلام من حمل «الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُهُ الشَّكُّ» على استصحاب الاشتغال، في غاية الغرابة؛ وذلك لأنه يتوقف على القول بكون الأمور به هو مجموع شهر رمضان بما هو مجموع ولا قائل به، وأما على القول بكون الأمور به كل يوم بشكل مستقل، فعند الشك فيه يكون من موارد الشك بين الأقل والأكثر الاستغلايين، وهو مجرى لأصالة البراءة؛ «

ثم إن الشيخ رحمته بعد أن أجاب عن جميع تلك الروايات ، أفاد: أن المتأمل المنصف يدعن بأن جميع الأخبار المذكورة لا تدلّ على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشكّ في الارتفاع برافع ^(١).

مناقشة ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته:

وما أفاده الشيخ رحمته على طوله من أوّله إلى آخره لا يخلو عن نظر وتأمل ، وسوف نسجّل بعض الملاحظات على أهمّ النقاط في كلامه :

الملاحظة الأولى: أن النكته الأساسية التي استند إليها رحمته لإثبات اختصاص حجّية الاستصحاب بموارد الشكّ في الرافع هي: أن المراد من النقض رفع الهيئته الاتصاليّة.

ولكن هذه النكته محدوشة من الأساس؛ وذلك لأنّ المراد من النقض ليس ما أفاد ، بل المراد منه رفع الأمر المبرم المستحكم ، سواء كان له استمرار أم لا ، وكلمات الغويين صريحة في ذلك.

وإليك كلمات بعضهم:

قال الراغب في المفردات: «نقض: النقض انتشار العقد من البناء والحبل والعقد وهو ضدّ الإبرام ، يقال: نقضت البناء والحبل والعقد ، وقد انتقض انتقاضاً .. ومن نقض الحبل والعقد استعير نقض العهد ، قال تعالى: ﴿ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ﴾ ^(٢) و ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ ^(٣) و ﴿وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ

» لأنّه شكّ في أصل الوجوب .

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ٧٨.

(٢) الأنفال: ٨: ٥٦.

(٣) البقرة: ٢: ٢٧. الرعد: ١٣: ٢٥.

بَعْدَ تَوْكِيدِهَا ﴿١﴾ (٢).

وقال ابن منظور في لسان العرب: نقض: «النقض: إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء، وفي الصحاح: النقض نقض البناء والحبل والعهد. غيره: النقض ضد الإبرام» (٣).

وقال في أقرب الموارد: «نقض - من باب نصر - البناء ينقض نقضاً: هدمه، والعظم: كسره، والحبل: حله، والعهد والأمر: ضد أبرمه، وأفسده بعد إحكامه، وذلك مجاز من نقض الحبل» (٤).

والذي نستخلصه من مجموع هذه الكلمات: أنّ النقض لا يراد به أكثر من رفع الأمر المبرم المستحكم، مع غضّ النظر عن كونه ذا استمرار أم لا، ممّا يعني لزوم الالتفات إلى أنّ النقض - على ضوء المعنى المذكور - قد يطلق على بعض الأمور ذات الهيئات التركيبية والاتصالية، ولكنه لا يطلق عليها من جهة اتصال أجزائها، وإنما بلحاظ استحكامها.

وعليه: فليس يصحّ النقض علينا بأنّ اللغويين قد صرّحوا باستخدام مادة «النقض» بالنسبة لبعض الأمور المستحكمة - كالعهد والعقد - مجازاً؛ وذلك لأنّ المعنى اللغوي للنقض، وإن كان قد يراد به رفع ما كانت له هيئة تركيبية، إلاّ أنّه بلحاظ استحكامه وإبرامه، كما يدلّ على ذلك تصرّيحهم بأنّ النقض ضدّ الإبرام، وليس بلحاظ هيئته الاتصالية.

(١) النحل ١٦: ٩١.

(٢) مفردات غريب القرآن: ٥٠٤.

(٣) لسان العرب: ٧: ٢٤٢.

(٤) أقرب الموارد: ٢: ١٣٣٧.

ومن هنا يظهر أنه لا حاجة لتكلف الالتزام بتعلق النقض بالمتيقن أو أحكامه - كما صنع الشيخ رحمته، وتبعه كثير من الأصوليين - لعدم المحذور في تعلق النقض بنفس اليقين بلحاظ ما له من الاستحكام.

وعلى ضوء ذلك، فإنه يتعين القول بحجية الاستصحاب مطلقاً، أي في موارد الشك في الراجع وموارد الشك في المقتضي؛ وذلك لأن نقض اليقين بمعنى رفع اليد عن الأمر المستحكم، يصدق على كلا الموردین.

الملاحظة الثانية: أن ما أفاده رحمته بالنسبة إلى هيئة «لا تنقض» يلاحظ عليه أنه بعد فرض كون هيئة «لا تنقض» هيئة زجرية تدل على النهي عن إيجاد متعلقها، وبالمساوقة تدل على لزوم الإبقاء، فإنه لو دار الأمر بين كون متعلق المتعلق - وهو اليقين - قيداً للمتعلق - وهو النقض - أو الحكم - وهو الحرمة - فإن ظاهر الكلام - كما في سائر الموارد - وإن كان يقتضي كونه قيداً للمتعلق، إلا أن القرائن الخارجية قد تقتضي كون متعلق المتعلق قيداً للحكم في بعض الموارد، وليس يمكن تعيين قيديته لأحدهما إلا بالرجوع إلى الظهورات العرفية أو القرائن العقلية.

فتتلاً: آية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) - بناءً على كون الأمر فيها مولويّاً، وإن كان الحق كونه إرشادياً - من الواضح أن متعلق المتعلق فيها هو العقد، ولكنه ليس قيداً للمتعلق وهو الوفاء الواجب، وإلا للزم لزوم إيجاد العقود كلها، وهو أمر غير مقدور، فيكون هذا قرينة عقلية على عدم كون متعلق المتعلق قيداً للمتعلق، بل هو قيد للحكم، أي الوجوب، بمعنى أنه متى ما تحقق عقد

(١) المائدة ٥ : ١ .

في وعاء الخارج وجب الوفاء به .

ومن هذا القبيل أيضاً: «لا تشرب الخمر»، فإن الخمر - الذي هو متعلق المتعلق - لو كان قيداً للمتعلق - وهو الشرب - لكان معناه لزوم إيجاد كل الخمر ثم عدم شربها، وهو أمر غير مقدور، بل غير معقول، فيكون هذا قرينة عقلية على كون متعلق المتعلق قيداً للحكم، بل هو مقتضى الظهور العرفي الحاكم في مثل هذه الموارد.

إذا عرفت ذلك، نعود إلى النص وهو «لا تنقض اليقين بالشك» لنقرر أن اليقين لا يمكن أن يكون قيداً للمتعلق - كما يقتضيه كلام الشيخ عليه السلام - وذلك لأنّ لازمه لن يكون مقدوراً؛ إذ أنه لو كان متعلق المتعلق هو نفس اليقين، والتزمنا بكونه قيداً للمتعلق، لكان النهي عنه لغواً - كما تقدّم بيانه - لعدم كونه اختيارياً^(١)، فلا بدّ أن يصرف عن ظاهره؛ صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية، ولكن لا بحمله على المتيقن أو أحكامه، كما صنع الشيخ عليه السلام؛ لما أوضحناه سابقاً من عدم خلوه عن الإشكال، بل بحمله على الأمر بالإبقاء، بأن يقال: إن معنى «لا تنقض» هو الأمر بالإبقاء؛ لأنّ نفي النفي إثبات.

وبعبارة أدقّ: أنّ النقص هو رفع اليد، فالنهي عنه معناه الأمر بالإبقاء، وبما أنّ هذا المعنى بمعناه الحقيقي غير ممكن، فإنّ المراد الجدّي سبباً دائراً بين احتمالات خمسة:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من «لا تنقض» إبقاء نفس اليقين عند الشك

(١) الظاهر ورود هذا الإشكال حتى بناء على كون متعلق المتعلق قيداً للحكم لا للمتعلق، وبالتالي يتعيّن صرف الكلام عن ظاهره على كلا التقديرين.

في المتيقن تكويناً.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد منه إبقاء الواقع المتيقن.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد منه إبقاء الواقع بإيجاد مماثله بداعي البعث؛ إذ وجود المماثل نحو وجود لمثله، فيكون إيجاداً كأنه إبقاء لمثله الواقعي.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد منه إبقاء الواقع بإيجاد مماثله بداعي الايصال إلى الواقع وتنجيذه.

الاحتمال الخامس: أن يكون المراد منه طلب إبقاء اليقين بداعي إبراز اعتبار بقائه عند الشك في بقاء المستصحب، وهو ما عبرنا عنه مراراً بـ«طلب إبقاء اليقين بداعي إبراز اعتبار بقاء اليقين».

وبما أن الاحتمالات الأربعة الأولى بتمامها غير نقيّة عن الإشكال، كما أوضحنا ذلك في بداية الفصل الأوّل من هذه الأبحاث؛ لذلك يستعين أن يكون الاحتمال الخامس هو المراد الجدّي ببرهان الخلف؛ لعدم وجود احتمال سادس في البين، هذا بالإضافة إلى انسجام هذا الاحتمال من ناحية مع ظاهر الأدلّة، وشموليّته لجميع الأحكام من ناحية أخرى، كما تقدّم بيانه.

الملاحظة الثالثة: أن الروايات التي تعرّض لها ﷺ في النقطة الثالثة، وصرّح بأنه قد تستفاد منها حجّية الاستصحاب بشكل مطلق، ثم شكك في دلالتها بما تقدّم إيضاحه، من الممكن أن يجاب عمّا أفاده بكلمة واحدة مختصرة، فيقال: إنّ متعلّق اليقين فيها مطلق، وهو يشمل ما كان له اقتضاء البقاء وما لا اقتضاء له، فتكون واضحة الدلالة على حجّية الاستصحاب مطلقاً، وبذلك تكون موافقة للصحاح المتقدّمة في مفادها.

مناقشة المحقق الآخوند للشيخ الأعظم عليه السلام:

وقد استشكل المحقق الآخوند عليه السلام أيضاً فيما طرحه الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام بعدة إشكالات:

الإشكال الأول: أن النقض حقيقة ضد الإبرام، وعليه يكون مصحح إضافته إلى اليقين هو نفس اليقين لا متعلقه؛ إذ أن اليقين - وهو الإدراك الجزمي المتعلق بطرف واحد للقضية - من الأمور المستحكمة، بخلاف الظن والشك، فلا تبقى حاجة لما تكلفه الشيخ الأعظم عليه السلام من القول بتعلق النقض بالمتيقن أو أحكامه.

هذا، مضافاً إلى أن النقض لو كان بلحاظ قابلية المتيقن للبقاء لصحّ إسناده إلى الحجر - مثلاً - الذي يقتضي ثقله بقاءه، فيقال: «نقضت الحجر من مكانه» والحال أنه لا يصحّ بضرورة من اللغة، في الوقت الذي يصحّ فيه إسناد النقض إلى اليقين وإن تعلق بأمر لم يحرز اقتضاؤه للبقاء، فيقال: «لا تنقض اليقين باشتعال السراج» إذا لم يحرز اقتضاؤه للبقاء، كما أنه لا يصحّ إضافة النقض إلى الظن ولو كان متعلقه مما له اقتضاء البقاء.

إشكال ودفع:

ولكن قد يستشكل على المحقق الآخوند عليه السلام دفاعاً عن الشيخ الأعظم عليه السلام بإشكالٍ حاصله: إن وصفي اليقين والشك بما أنه يستحيل تعلّقهما بمتعلق واحد وفي زمان واحد؛ لكونهما متضادين، لذلك لا بدّ من فرض اختلافهما إمّا بحسب الزمان وإمّا بحسب المتعلق.

وعلى ذلك فإنّ صحّة إسناد النقض إلى اليقين تقتضي أن يكون الشك ناقضاً حقيقة لليقين، كما ينقض النوم الطهارة، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بالنسبة

لقاعدة اليقين؛ نظراً إلى أنّ الشكّ فيها يسري إلى اليقين ويزيله من أفق النفس، بخلاف الاستصحاب، فإنّ اليقين فيه لا يشوبه الشكّ؛ وذلك لتعلّق اليقين بالحدوث وتعلّق الشكّ بالبقاء، ممّا يعني أنّ الشكّ - في مورده - ليس ناقضاً لليقين، فكيف يصحّ النهي عن نقضه به.

ولكن بما أنّ الشارع المقدّس قد طبّق « لا تنقض اليقين بالشكّ » على الاستصحاب في صحيحة زرارة، حيث فُرضَ فيها تعلّق اليقين بالوضوء، وتعلّق الشكّ بانتقاضه بسبب الخففة والخفقتين، فلا بدّ أن يكون إسناد النقض إلى اليقين إسناداً مجازياً بتصحيح علاقة الأول والمشاركة.

وتقريب ذلك: أنّ متعلّق اليقين بما أنّ له استعداد البقاء بسبب وجود مقتضيه - في موارد الشكّ في الرفع - فكأنّ اليقين من أوّل الأمر قد تعلّق بأمر مستمرّ؛ نظراً لقابليّته للاستمرار، ويتبع متعلّقه يكون مستمرّاً باعتبار كونه تعلّقياً، فيصحّ إسناد البقاء حينئذٍ إلى اليقين مجازاً، ومع بقائه مجازاً، فإذا تعلّق الشكّ ببقاء المتيقّن والمستصحب حقيقة، فإنّه يصحّ أن يقال: قد انحلّ اليقين المستمرّ مجازاً وانفصم بسبب الشكّ المتعلّق بمتعلّقه، فيصحّ النهي عن نقضه بالشكّ عملاً، بينما لو كان الشكّ من قبيل الشكّ في المقتضي، فإنّه لا يمكن تصحيح النهي عن نقضه ولو مجازاً؛ وذلك لأنّه لا شأن له للبقاء حتّى يفترض بقاؤه اعتباراً، وبالتالي يصحّ النهي عن نقضه عملاً بهذا اللحاظ، ممّا يعني اختصاص أدلّة الاستصحاب بموارد الشكّ في الرفع دون موارد الشكّ في المقتضي؛ لقصور الأدلّة عن شمولها بالبيان الذي ذكرناه.

ودفع هذا الإشكال بأن يقال: إنّ النكته التي يبتني عليها الإشكال المذكور هي عدم وجود مصحّح لإسناد النقض إلى اليقين إلاّ في صورة الشكّ في الرفع، وأمّا في صورة الشكّ في المقتضي فالمصحّح مفقود.

ولكن يمكن التخلص عن هذا المحذور بتصوير مصحح آخر للإسناد، وهو بأن يُعرى كل من الشك واليقين عن الزمان، ويلحظ متعلقهما واحداً، بمعنى أن يلغى متعلق اليقين من حيث كونه حدوث الشيء، ويلغى متعلق الشك من حيث كونه بقاء الشيء، ويلحظان شيئاً واحداً، فمثلاً لو كان المكلف متيقناً بطهارة الثوب في يوم الخميس ثم شك في طهارته يوم الجمعة، فإن متعلق كل منهما سيكون مغايراً لمتعلق الآخر، بداهة أن طهارة الثوب المقيّدة بيوم الخميس - والتي تعلق بها اليقين - هي غير طهارة الثوب المقيّدة بيوم الجمعة - والتي تعلق بها الشك - فإن المقيّد بالزمان الأوّل مغاير للمقيّد بالزمان الثاني بلا إشكال، ولكن كل واحد من المقيدين لو جرّد عن الزمان، فإن المتعلق سيكون واحداً وهو «الثوب» في المثال، وإذا كان المتعلق الذي تعلق به اليقين - بعد تجريده عن الزمان - هو نفسه الذي تعلق به الشك، فإن إسناد النقص - حينئذٍ - إلى اليقين سيكون إسناداً عرفياً صحيحاً، وبالتالي فإن النقص يصحّ النهي عنه في موارد الشك في المقتضي والشك في الرافع معاً.

دفع دخل:

ولكن قد يقال: إن إسناد النقص إلى اليقين وإن أمكن تصحيحه حتى في موارد الشك في المقتضي بالبيان المتقدم، غير أن قاعدة أقرب المجازات تقتضي حمل مفردة «النقص» على رفع اليد عن خصوص اليقين الذي تعلق بما له اقتضاء البقاء؛ لكونه أقرب إلى المعنى الحقيقي من حمله على رفع اليد عن مطلق اليقين وإن تعلق بما ليس له استعداد البقاء، وعلى ضوء القاعدة المذكورة فإن حجّية الاستصحاب ستختصّ بموارد الشك في الرافع دون المقتضي.

ودفع هذا الدخل بأن يقال: إن ملاك الأقربية إلى المعنى الحقيقي هو الفهم

العرفي ، وليس الاعتبار العقلي ، وبالتالي فإن كون اليقين المتعلق بما له استعداد البقاء وإن كان أقرب إلى المعنى الحقيقي بحسب الاعتبار العقلي ، غير أن الأقرب التي يقتضيهما الفهم العرفي هي لحاظ المتعلق مجرداً عن الزمان ؛ وذلك لأنّ العرف لا يلاحظ في تصحيح الإسناد إلى اليقين أكثر من كونه من الأمور المحكّمة القابلة للنقض ، مع غضّ النظر عن اقتضاء البقاء وعدمه ، وبما أنّ العرف هو الحاكم في تحديد مداليل الخطابات القانونية الشرعية ، لذلك فإنّ المعنى الذي يقتضيه الفهم العرفي هو المحكم ، وعلى ضوءه تتسع دائرة حجّية الاستصحاب حتى إلى موارد الشكّ في المقتضي .

الإشكال الثاني : أنّ حاصل ما أفاده الشيخ عليه السلام حول هيئة « لا تنقض » أنّه معها لا يمكن التحفّظ على ظاهر القضية ، بل لا بدّ من التأويل إمّا بالحمل على المتيقّن ، وإمّا بالحمل على أحكام اليقين ؛ لما أوضحناه سابقاً من أنّه لو تعلّق النهي الزجري - عن النقض - بنفس اليقين ، لكان من التكليف بغير المقدور .

والذي يلاحظ عليه : أنّه لو كان مراده من النقض «النقض الحقيقي» ، فإنّ ما جاء به لا يعالج الإشكال ؛ لما أشرنا إليه سابقاً ، ولنا أن نفضله في المقام زيادة على ما أفاده المحقّق الآخوند عليه السلام ، وتشريحاً له ، فنقول : توجد لدينا في المقام ثلاثة محاذير :

المحذور الأوّل : أنّ وجود الشكّ يعني عدم إدراك الحكم الواقعي ، ومع عدم إدراكه فإنّ النهي عن نقضه يكون بلا معنى ، أو فقل : إنّ الحكم الواقعي مع الشكّ فيه لا يُعلم بوجوده ، فكيف يصحّ النهي عن نقضه وإعدامه ، أو يؤمر بإبقائه .

المحذور الثاني : أنّ المتيقّن - سواء كان حكماً أم موضوع حكم - لا يمكن إبقاؤه ؛ وذلك لأنّ الأوّل فعل الشارع ، ولا علاقة للمكلّف بوضعه ورفعته حتى يخاطب بعدم رفع اليد عنه ، والثاني فعل تكويني خاضع لأسبابه التكوينية

إيجاداً وإعداماً، وهو خارج عن قدرة المكلف أيضاً ولو بعضاً، كعدالة زيد.

المحذور الثالث: أنه إن كان المراد من «لا تنقض» إبقاء المتيقن الواقعي في زمان الشك أو إبقاء أحكام اليقين الواقعية، فلازم ذلك أن تكون الأحكام الواقعية قد أخذت في موردها الشك، والحال أن هذا ليس إلا للأحكام الظاهرية؛ إذ هي بشرط شيء من ناحية الشك، بخلاف الأحكام الواقعية فإنها من جهته لا بشرط، كما هو واضح.

ونظراً إلى هذه المحاذير الثلاثة التجأ صاحب الكفاية رحمته إلى تفسير «لا تنقض» بالنقض العملي إما للمتيقن وإما لأحكام اليقين.

ولكن قد يقال: إن ما بنى عليه المحقق الآخوند رحمته مخالف للتطبيق في بعض أدلة الاستصحاب، حيث طبّق الاستصحاب على الطهارة، مما يعني أن المراد بعدم النقض هو الأمر بإبقاء المتيقن، وليس نقض أحكام اليقين عملاً، كما أفاد رحمته. ويمكن أن يجاب عنه بأنه إنما يتّجه فيما لو كان المقصود من اليقين هو اليقين الموضوعي، وأما لو كان المقصود هو اليقين الطريقي، فيكون المقصود من أحكام اليقين الأحكام التي تترتب على اليقين لأجل تعلّقه بالحكم الواقعي بحيث لو صار منجزاً تكون منجزة هي أيضاً.

نعم، على هذا الفرض إنما يصحّ ترتّب الحكم فيما لو كان المتيقن موجوداً، والفرض كونه مشكوكاً، فحينئذٍ كيف يُعمل بأحكام اليقين الناشئ عن تعلّقه بالمتعلّق، والحال أن المتعلّق في حال الشك غير معلوم الوجود؟

إلا أنه يمكن التخلّص عن هذا بكون نقض اليقين من باب الكناية، بدعوى أن اليقين يتوقّف على المتيقن ومن لوازمه، فذكر هنا اللازم (اليقين) وأريد به الملزوم (المتيقن)، ولكن ليس المتيقن الواقعي؛ لعدم المجزم بوجوده، بل الحكم

المماثل ، فإنّه نحو وجود وبقاء للمتيقّن الواقعي ؛ لفرض كونه ممثلاً له ، وبذلك يكون المقصود من « لا تنقض » لزوم العمل على طبق الحكم المماثل ، سواء كان ممثلاً لحكم شرعي أم لموضوع ذي حكم ، وهو حجّة في موارد الشكّ في المقتضي والرافع معاً .

وقد يقال : أنّه مع افتراض كون القطع طريقيّاً ، فإنّما هو في مصداقه الذي يكون في نفس الإنسان ، وأمّا القطع في مقام الجعل فهو مفهوم القطع ، فكيف يكون طريقيّاً والطريقيّة من شأن المصداق لا من شأن المفهوم ؟ !

وأجاب عنه عليه السلام : بأنّ القطع الطريقي الموجود ما هو إلا مجرد مشير ، ثم أمر عليه السلام بالتأمّل ، والظاهر أنّ وجهه هو أنّ اليقين في باب الاستصحاب طريقي بالنسبة إلى الحدوث ، وموضوعي بالنسبة إلى الاستصحاب ، والكلام في هذا ، فيشكل الأمر .
والصحيح ما ذكرناه في توجيه المادّة والهيئة ، والذي يكون الاستصحاب على ضوئه عبارة عن اعتبار بقاء اليقين في زمان الشكّ فيشمل جميع الموارد ، ومنها موارد الشكّ في المقتضي والرافع ^(١) .

(١) كفاية الأصول : ٣٩٠ - ٣٩٢ .

التفصيل الثاني :

التفصيل بين الأحكام المستفادة من الأدلة العقلية وغيرها

تمهيد :

وينبغي التنبيه فيه على أمرين :

الأمر الأول : أن الأحكام الشرعية على نحوين :

١ - الأحكام المستفادة من الأدلة النقلية كتاباً وسنة .

٢ - الأحكام المستفادة من الأحكام العقلية ، كالأحكام الشرعية المستفادة

من حسن العدل ، وقبح الظلم مثلاً .

إذا عرفت ذلك ، فإن الحكم الشرعي المتيقن الحدوث لو شك في بقاءه ، فهل يجري فيه الاستصحاب مطلقاً؟ أم يفصل بين الحكم الشرعي المستفاد من الأدلة النقلية فيجري فيه الاستصحاب ، وبين الحكم الشرعي المستفاد من الأحكام العقلية ، فلا يجري فيه ؟

ذهب المشهور من الأصوليين إلى الأول ، واختار الثاني شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله ، بل قيل : إنه أول من ابتكر التفصيل المذكور ، والتفت إليه ، ونبه عليه .

وهذا البحث معقود لتمييز الحق في هذه المسألة من خلال استنتاج أدلة الاستصحاب المعبرة .

الأمر الثاني : أن البحث في دائرة هذا التفصيل يتفرع عن التسليم - في مرحلة

مسبقة - بنتيجتين كبرويتين ، أو الإغماض عنها ، وهما :

النتيجة الأولى : ثبوت الحسن والقبح العقليين : الفعليين ، والفاعليين ، وهذه هي الصغرى لقياس قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع المبحوث عنها في علم الكلام .

النتيجة الثانية : ثبوت الملازمة بين الحسن والقبح العقليين وبين الحكم الشرعي ، وهذه هي الكبرى المبحوث عنها في علم الأصول ؛ لعدم البحث عنها لا في علم الكلام ، ولا في غيره من العلوم .

وبانتفاء إحدى هاتين المسألتين ينتفي موضوع هذا التفصيل ، كما هو أوضح من أن يخفى .

نظريّة الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام .

ولإيضاح نظريّة رائد الطرح لهذا التفصيل - وهو الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام - والتي تقدّمت الإشارة إليها إجمالاً ، ينبغي ذكر مقدّمتين :

المقدّمة الأولى : أنّه بما أنّ الاستصحاب مشروط باليقين بالحدوث والشكّ في البقاء ، فلازم ذلك وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة ، حتّى يصدق عنوان النقض المأخوذ في لسان أدلّة الاستصحاب ، كما أنّ عنوان «الشكّ في البقاء» هو الآخر يقتضي ذلك أيضاً ؛ وذلك لأنّ البقاء إمّا أن يراد به : «الوجود السابق في الآن اللاحق» ، وإمّا أن يراد به : «استمرار الوجود السابق» ، وهو على كلا التقديرين يفيد أنّ الشكّ في بقاء المستصحب يعني تعلّقه بنفس ما قد أحرز وجوده سابقاً ، وإلّا لم يصدق عنوان الشكّ في البقاء .

المقدّمة الثانية : أنّ من الأركان المقوّمّة لجريان الاستصحاب ، لزوم إحراز

بقاء موضوع المستصحب عند الشك فيه ، بحيث يكون الموضوع محرزاً وبشك في وجود أو عدم المحمول - الذي هو نفس المستصحب - وذلك لأنه مع عدم إحراز بقاء الموضوع ، فإن إثبات المحمول - بالدليل الاستصحابي - لموضوع آخر لا يصح إلا من باب القياس المحذور ، وكذا إثباته لما يجتمل كونه موضوعاً له لا يكون إلا من باب احتمال القياس المنهي عنه .

إذا أحطت علماً بهاتين المقدمتين ، نقول إيضاحاً لنظرية الشيخ عليه السلام : إنَّ المُستصحب - أي : الحكم الشرعي ، الذي هو عبارة عن المحمول الذي عُلِمَ ثبوته بالدليل العقلي - إذا شك في بقاءه للموضوع الذي يحرز بقاءه ، لا يمكن جريان الاستصحاب فيه ؛ إذ أن الموضوع لحكم العقل بالحسن والقبح الفاعليين هو عبارة عن العناوين الحسنة والقبیحة ؛ لأنَّ العقل يرى الملازمة بين الحسن والقبح ، وبين العناوين الحسنة والقبیحة ، ولذا فهو يحكم - مثلاً - بحسن العدل ؛ لأنه يراه من العناوين الحسنة ، وقبح الظلم ؛ لأنه يراه من العناوين القبیحة ، إلا أن الذي ينبغي الالتفات إليه هو أنَّ العقل لا يرى الملازمة بين الحسن والقبح ، وبين موضوعها إلا بعد إحراز ما هو الموضوع التام لحكمه ، كما هو شأن كلِّ حاكم بثبوت محمول لموضوع ، أو بنفيه عنه ؛ إذ مع عدم إحرازه أو إحراز عدمه ، لا يعلم بكون هذا المحمول محمولاً للمشكوك أم ليس محمولاً له ، وبالتالي فلا يمكن إثباته له حقيقةً .

وعليه : فما أنَّ الموضوع كالعلة التامة لمحموله ، فإنَّ العلم بثبوت المحمول له أو الشك في ثبوته له ، يدوران مدار العلم بثبوت الموضوع والشك فيه ، فإذا علم بثبوت محمول حدوثاً لموضوع من الموضوعات العقلية ، فالعلم ببقائه للموضوع يتوقف على العلم ببقاء موضوعه ، كما أنَّ الشك في بقاءه لموضوعه يتوقف

على الشكّ في بقاء موضوعه ، ولا وجه للشكّ في بقاء المحمول لموضوعه إلاّ الشكّ في بقاء الموضوع .

وعلى هذا فعند إحراز ثبوت حكم شرعي حدوثاً لموضوع ما تبعاً لحكم عقلي - كأن كان الحكم الشرعي هو الوجوب؛ لأجل كون الموضوع مثل ردّ الأمانة حسناً عقلاً - لو شكّ في بقائه ، فإنّ هذا الشكّ قهراً يعني الشكّ في حسنه ، والشكّ في حسنه يرجع بالضرورة إلى الشكّ في موضوعه ، إذ العقل إنما يحكم بالحسن أو القبح في فرض إحراز الموضوع ، فإذا لم يحرز الموضوع لم يكن جريان الاستصحاب ، كما تنقح في المقدمة الثانية .

وبالنتيجة فإنّه لا بدّ من التفصيل في حجّية الاستصحاب ، فيقال بحجّيته بالنسبة إلى خصوص الأحكام الشرعية المستفادة من الأدلّة النقلية ، دون الأحكام الشرعية المستفادة من الأحكام العقلية^(١) .

وقد وسّع المحقّق الآخوند^{رحمته} إشكال الشيخ^{رحمته} فقال: إنّ كلّ حاكم إذا أراد أن يحكم على موضوع ما ، فإنّه لا بدّ أن يدرك العلة التامة لمحموله؛ لأنّ نسبة المحمول إلى الموضوع هي نسبة المعلول إلى العلة ، ممّا يعني أنّه لو تحقّق الحكم بالمحمول على الموضوع مع عدم تشخيص موضوع المحمول ، لكان ذلك من قبيل تحقّق المعلول بلا علة ، وهو محال قطعي .

وهذا لا يختصّ بالحكم الثابت بالدليل العقلي ، بل هو يشمل حتّى الأحكام الشرعية الثابتة بالأدلّة النقلية؛ وذلك لأنّ الشكّ فيها هو الآخر أيضاً يرجع إلى الشكّ في الموضوع إمّا من جهة فقدان ما هو شرط له ، وإمّا من جهة وجود

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٢١٦ .

ما هو مانع عنه ، فمثلاً إنَّ «وجوب» صلاة الجمعة في زمن المحضور معلوم الحدوث ، إلاَّ أنَّه في زمن الغيبة مشكوك البقاء ، ولا منشأ لهذا الشكِّ إلاَّ الشكُّ في نفس موضوع الحكم من جهة فقدان ما يَحتمل أن يكون شرطاً له ، وهو حضور الإمام عليه السلام . ولو لم يكن الشكُّ في الأحكام الشرعية من هذه الجهة ، بل كان الموضوع - بعكس ما افترضناه - معلوم البقاء ولا شكَّ فيه ، فإنَّه لن يتصوَّر الشكُّ في بقاء الحكم حينئذٍ ؛ وذلك لأنَّ الموضوع كالعلة التامة للحكم (المحمول) ، فيستحيل تخلفه عنه ، كما يستحيل تخلف المعلول عن علته التامة .

ولو فرضَ بقاء الموضوع والعلم به ، ومع ذلك يشكُّ في بقاء حكمه ، فإنَّ ذلك سيرجع إلى «البداء المحال» - الذي هو عبارة عن تشريع الحكم مدى الأبد باعتبار اشتغاله على المصلحة الدائمة ، ثمَّ انكشاف كون مصلحته هذه مصلحة مؤقتة - فإنَّ هذا هو الذي ينسجم مع فكرة بقاء الموضوع والشك في حكمه ؛ إذ ليس يعقل الشكُّ في الحكم من غير جهة الشكِّ في موضوعه إلاَّ باحتمال انكشاف تبدل مصلحته ، وهذا هو البداء المحال ؛ ولذا فإنَّ المتكلمين التزموا بأنَّ حقيقة النسخ هي الدفع لا الرفع ، بمعنى أنَّ الحكم من بداية الأمر كان محدود الأمد ، وإنَّما تأخَّر بيان أمده لمصلحة في البين ، لا أنَّه قد تمَّ تشريعه بنحو الديمومة ، ثمَّ تمَّ نسخه في زمن النسخ ؛ لانكشاف عدم الديمومة مصلحته ، فإنَّ هذا مستحيل على الذات الإلهية ؛ لاستلزامه نسبة الجهل إلى ساحتها المقدسة .

فتحصَّل ممَّا ذكر: أنَّ الشكَّ في الحكم الشرعي المستفاد من الكتاب الكريم والسنة المطهرة هو الآخر يرجع إلى الشكِّ في الموضوع ، وبالتالي فإنَّه لا فرق بين الأحكام الشرعية المستفادة من الأدلة النقلية وبين الأحكام الشرعية المستفادة من الأدلة العقلية من ناحية عدم جريان الاحتياط ، إلاَّ أنَّ الذي انتهى إليه

المحقق الآخوند رحمته هو أن موضوع الحكم الشرعي وإن رجع الشك في حكمه إلى الشك فيه من جهة فقدان شرط أو وجود مانع، إلا أنه يبقى محرز الوجود بحسب النظر العرفي، فإنه وإن لم يكن موجوداً بحسب الدقة العقلية عند فقدان شرط أو وجود مانع إلا أن العرف يراه من الحالات لا من المقومات، وإحراز بقائه عرفاً كافٍ لتصحيح جريان الاستصحاب ^(١).

مناقشة المحقق الآخوند للشيخ الأعظم عليه السلام:

ومن النكتة المذكورة التي انتهى إليها المحقق الآخوند رحمته في آخر كلامه المتقدم، أجب عن إشكال الشيخ رحمته، فأفاد: أن الموضوع كما يجرز بقاؤه عرفاً بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المستفادة من الأدلة النقلية، كذلك يجرز بقاؤه عرفاً أيضاً بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المستفادة من الأدلة العقلية.

إن قلت: إن الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي ملازمة في الوجود والعدم، وما أفيد في جواب المحقق الآخوند رحمته لازمه التفكيك في الملازمة، والقول بالملازمة وجوداً فقط، لا وجوداً وهدماً، والتفكيك غير معقول.

قلت: إن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ملازمة إثباتية، وليست ثبوتية، والملازمة الإثباتية العلمية من الممكن أن تتحقق وجوداً لا عدماً - بخلاف الملازمة الثبوتية فإنها ملازمة تكوينية وجوداً وهدماً - فإن الحكم الشرعي قد يلزم الحكم العقلي وجوداً، ولكن عدم الأخير لا يلزم منه عدم الأول، والوجه في ذلك أن الأحكام العقلية على نحوين:

النحو الأول: الأحكام العقلية التي يجرز معها العقل جميع ما له الدخل في الحسن

(١) كفاية الأصول: ٣٨٥.

والقبح ، وعلى ضوء حكمه يحكم الشرع أيضاً ، إلا أن العرف يحتمل وجود ملاك آخر للحكم الشرعي المذكور لم يدركه العقل ، غير الملاك الذي أدركه ، وهذا الملاك قائم ببعض ما يراه العقل موضوع حكمه ، فإذا انتفى بعض ما له الدخل في موضوع حكم العقل ، وكان العرف يراه من الحالات دون المقومات له ، كما أنه يرى أن انتفائه لا يضرب بترتب الملاك على غيره ، فحينئذٍ يحتمل بقاء الحكم الشرعي المُستكشف حدوثاً بالحكم العقلي فيستصحاب .

النحو الثاني : الأحكام العقلية التي لم يجرز معها العقل جميع ما له الدخل في الحسن والقبح ؛ لشكّه في بعض الأجزاء من حيث الدخل وعدمه ؛ لاحتمال دخالة وجود شيء آخر - غير ما أحرزه - وعدمه ، أو مانعية شيء آخر وعدمه ، لكنّه يقطع بحسن العمل أو قبحه عند وجود الأوّل وعدم الثاني ، دون عدم الأوّل ووجود الثاني ، فيحكم العقل بالحسن أو القبح لا من جهة إحراز جميع ما له الدخل بخصوصه ، بل من باب القدر المتيقن ، فإذا كان ما يحتمل دخالته أو ما يحتمل مانعيته وجوداً من الحالات دون المقومات عند العرف ، بحيث لا يمنع من تحقق وحدة الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة ، فإنه يصح الاستصحاب حينئذٍ ، ولذلك لو قطع العقل بتحقيق كلّ ذلك لقطع بالحسن أو القبح وبالتبع لقطعه يحكم الشرع أيضاً ، ممّا يعني أن الأجزاء المذكورة لا تتعدى كونها حالة من الحالات التي تجهل مقوميتها لموضوع حكم العقل .

إذا عرفت ذلك ، فإنه في كلا النحويين يمكن جريان الاستصحاب ؛ وذلك لأنه في النحو الأوّل حتى مع القطع بزوال الحكم العقلي ، إلا أنه يحتمل بقاء الحكم الشرعي لاحتمال وجود الملاك الآخر الذي لم يدركه العقل ، وأمّا في النحو الثاني فإنّ الجزء - الذي يعدو كونه من الحالات - وإن علم بزواله إلا أن زواله في

الفرض لا يخلّ ببقاء الموضوع عرفاً.

والنتيجة: فإن الاستصحاب كما هو حجة بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المستفادة من الأدلة النقلية، كذلك هو حجة أيضاً بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المستفادة من الأدلة العقلية، فتفصيل الشيخ رحمته في غير محله^(١).

وقفة تأمل :

والذي نراه تعقيباً على كلمات العَلَمين الأنصاري والآخوند رحمتهما: أن هذا التفصيل ساقط من أساسه؛ لما أُلحنا إليه في نهاية الأمر الثاني من الأمرين اللذين ذكرناهما في التمهيد من أن تمامية هذا التفصيل تتوقف على التسليم بكبرى الملازمة بين الحكيم: العقلي والشرعي، وقد أثبتنا فسادها بالبرهان القاطع في مقدمات الأبحاث^(٢)، وبالتالي فإن هذا البحث سيكون منتفياً بنظرنا بسبب انتفاء موضوعه.

تمة مهمة :

وبعد أن انتهينا من خلال ما ذكرناه إلى أن التفصيل المذكور باطل لبطلان أساسه؛ إذ ليست هنالك أي ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ينبغي أن نقف - ولو بنحو مختصر - عند الملازمة المعاكسة للملازمة المذكورة، وهي أن «كلما حكم به الشرع حكم به العقل» والتي تعني أن الشرع الشريف إذا أمر بشيء فالعقل يحكم بحسنه، وإذا نهى عن شيء فالعقل يحكم بقبحه، لرى هل يصح جريان الاستصحاب في موارد أم لا؟

فمثلاً: لو حكم الشرع بوجوب الصوم وحكم العقل تبعاً له بحسنه، ثم شك

(١) كفاية الأصول: ٣٨٦.

(٢) لاحظ المجلد الأول من كتابنا هذا مشكاة الأصول: ٩٢.

في بقائه ، فهل يصح استصحابه أم لا ؟

المستفاد من كلمات الشيخ الأعظم رحمته الله هو: التفصيل بين صورة تصريح الشارع بكون موضوع الحكم الشرعي هو نفسه موضوع الحكم العقلي ، وبين صورة عدم تصريحه ، فذهب في الصورة الأولى إلى عدم جريان الاستصحاب ، لعين إشكاله بالنسبة إلى الملازمة السابقة ، وذهب في الصورة الثانية إلى عدم المحذور في إجراء الاستصحاب .

والصحيح فساد التفصيل هنا أيضاً؛ لفساد كبرى الملازمة المذكورة؛ وذلك لأن ملاك الحكم العقلي - كما نبه على ذلك شيخ المحققين الأصفهاني رحمته الله - غير ملاك الحكم الشرعي؛ إذ الثاني قد ترجع مصلحته إلى الأشخاص أو النظام الخاص ، كالأسرة مثلاً ، بخلاف الأول فإن مصلحته ترجع إلى النظام العام أو الصفات النفسانية ، كقبح وطء المحارم الناشئ عن الغيرة النفسانية .

وعلى ذلك فعند صدور الحكم الشرعي يُعلم - برهان الإن - بوجود ملاك له؛ نظراً إلى ما عليه العدالة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، ولكن لا يُعلم بكون موضوعه موضوعاً أيضاً للحسن والقبح العقليين؛ لعدم وحدة الملاك بينهما؛ إذ ربما يوجد ملاك لحكم الشرع من غير أن يوجد ملاك حكم العقل ، فلا ملازمة .

التفصيل الثالث :

التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية

تمهيد :

نُسب إلى الفاضل التوني رحمته الله القول بالتفصيل بين الأحكام التكليفية ، فيجري فيها الاستصحاب ، وبين الأحكام الوضعية ، فلا يصح جريانه فيها ^(١) ، ولعله أوّل من أثار البحث حول هذا التفصيل ، وتبعه كلّ من جاء بعده من أعلام الأصوليين ، ولتحقيق ما نراه صحيحاً في هذه المسألة نرى من اللازم أن نتعرض لها من خلال الشروع بعرض نظرية المحقّق الآخوند رحمته الله :

عرض نظرية المحقّق الآخوند رحمته الله ونقدها

وابتداءً ننوّه بأنّ اهتمامنا بنظرية المحقّق الآخوند رحمته الله ليس إلاّ لكونها من أكثر النظريات دقّة وعمقاً ، بل وعليها تدور رحى النظريات الأخرى ، فلاجل ذلك سوف نعرضها بعد التمهيد لها بذكر عدّة نقاط :

النقطة الأولى : أنّ الحكم الوضعي مبين مفهوماً للحكم التكليفي - بداهة أنّ الوجوب والإباحة مثلاً مغايران بحسب المفهوم لمثل الملكية والزوجية - وإن كانت النسبة بينهما من حيث الانطباق على الموارد هي نسبة العموم والخصوص من وجه ؛ إذ قد يجتمعان وقد يفترقان ، والأوّل كثير جدّاً في الفقه ، والثاني

(١) الوافية في أصول الفقه : ٢٠٠ .

كإتلاف الصغير مال الغير ، فإنه موجب للضمان الذي هو حكم وضعي مع عدم وجود حكم تكليفي في البين ، وقد يكون العكس كما في تحليل الشخص أمته للغير ، فإنه حكم تكليفي محض لا حكم وضعي معه .

النقطة الثانية : أن تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي لا يصح إلا بلحاظ بعض معاني الحكم ؛ إذ أن الحكم لو تم تعريفه مثلاً بأنه : « الوظيفة المجعولة بداعي جعل الداعي للمكلف » فإنه لن يكون شاملاً للحكم الوضعي ، بخلاف ما لو عرفناه بأنه « الوظيفة التي تحتاج إلى جعل الشارع » فإنه سيكون شاملاً للحكمين : الوضعي ، والتكليفي .

النقطة الثالثة : أن الأحكام الوضعية قد تحصر في عدد معين ، كما صنع العلامة الحلي رحمته الله حيث قد حصر الأحكام الوضعية في الشرطية والمانعية والرافعية والسببية ، وقد يضاف إلى ذلك الصحة ، والبطلان ، والرخصة ، والعزيمة ، والعلية والعلامية ^(١) .

والصحيح عدم الانحصار ؛ وذلك لأن الحكم التكليفي هو « ما جعل بداعي جعل الداعي » منحصراً في الأحكام الخمسة المعروفة ، وكل ما سوى ذلك مما يحتاج إلى تشريع الشارع المقدس فهو من الأحكام الوضعية .

عودة إلى محل البحث :

إذا أحطت علماً بهذه النقاط ، نقول : إن المحقق الآخوند رحمته الله قد ابتداءً أولاً بتقسيم الأحكام الوضعية - من حيث الجعل - إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الأحكام الوضعية التي لا يمكن جعلها تشريعاً لا بالاستقلال

(١) المراد من العلية : السببية التكوينية ، والمراد من العلامية : كون الأسباب الشرعية معرّفات للأحكام الشرعية .

ولا بالتبع ، والمراد من التبعية هو وجودها الانتزاعي التابع لمنشأ الانتزاع ، ويمثّلون لهذا القسم من الأحكام الوضعية بشرائط التكليف ، كالدلوك بالنسبة إلى الصلاة ، وموانعه ، كالقرء بالنسبة إلى الصلاة والصوم .

القسم الثاني : الأحكام الوضعية التي لا يمكن جعلها تشريعاً بالاستقلال ، بل يكون جعلها بالعرض ، ويمثّلون لها بالجزئية والشرطية للمأمور به .

القسم الثالث : الأحكام الوضعية التي يمكن جعلها تشريعاً بالاستقلال ، ويمثّلون لهذا القسم من الأحكام الوضعية بالملكية والزوجية وما شاكلهما ، إلا أنّ الشيخ الأعظم رحمته الله قد منع من وجود هذا القسم ؛ لأنّه يرى أنّ جميع الأحكام الوضعية مجعولة بالعرض ، كما سيوافيك كلامه رحمته الله إن شاء الله تعالى .

وبعد أن قسمها رحمته الله إلى الأقسام المذكورة شرع في بيان الوجوه الصناعية لهذا التقسيم الثلاثي ، وحاصل ما أفاده رحمته الله :

وجه عدم إمكان جعل القسم الأوّل :

أنّ الوجه في عدم كون القسم الأوّل مجعولاً استقلالياً أو تبعياً هو أنّ شرائط التكليف - كالدلوك مثلاً - تُشكّل في الحقيقة بعض أجزاء العلة التامة التي ينبثق منها التكليف ، ولا يخفى أنّ أجزاء العلة التامة أمور تكوينية ، وكونها أموراً تكوينية يعني أنّ كلّ واحد منها لا بدّ أن تكون له خصوصية تقتضي الأثر الخاصّ به ؛ وذلك لأنّ كلّ واحد منها له كيفية دخالة في المعلول تختلف عن كيفية دخالة غيره ، وهذه الكيفية تحتاج إلى خصوصية تكوينية إمّا هي عين الذات وإمّا منضمة إليها ، وقد أوضحنا ذلك سابقاً بإسهاب ^(١) ، وحاصل ما ذكرناه أنّ العلة الفاعلية - مثلاً -

(١) راجع الصفحة ١٧٨ .

إنما يكون تأثيرها بإعطاء الوجود؛ لوجود خصوصية تكوينية فيها تقتضي ذلك ، بينما شرط الفاعل - إن كان الفاعل ناقصاً - لا يمكن تأثيره بالفعل في إيجاد المعلول ، بل هو مؤثر في فاعلية الفاعل بالفعل ، ويكون الفاعل عند وجوده مؤثراً بالفعل في حال وجود سائر الأجزاء ، ولا ريب في أن هذا التأثير يعود إلى وجود خصوصية في شرط الفاعل ليست موجودة في غيره ، وإلا للزم دخالة كل شيء في كل شيء ، وبما أن الخصوصية المذكورة خصوصية تكوينية ، فإن جعلها سيكون جعلاً تكوينياً ، وإذا كان جعلها تكوينياً لم يمكن جعلها استقلالاً بالجعل التشريعي ؛ إذ ما هو تكويني لا بد أن تكون علته تكوينية هو الآخر أيضاً^(١) ، بينما الجعل التشريعي

(١) مما يجدر الالتفات إليه في المقام : أن بعض الأعلام بعد المحقق الأخوند رحمته قد حملوا كلامه في عدم إمكان جعل شرائط التكليف جعلاً تشريعياً - بلحاظ كونها من الأمور التكوينية - على مبادئ الأفعال الاختيارية ، كالشوق والإرادة ، بتقريب : أن الجعل التشريعي - كفعل اختياري - يحتاج إلى مبادئ الاختيار ، كتصوّر الفعل والتصديق بفائدته ، ومن الواضح أن ما هو تحت اختبار الجاعل هو نفس جعله فقط ، وأما الأمور السابقة عليه ، فكلها أمور تكوينية لا تقبل الجعل التشريعي .

ولا يخفك بُعد هذا التوجيه عن كلام المحقق الأخوند رحمته ؛ إذ هو صريح فيما حكيناه عنه في المتن من ربط المسألة باحتياج كل جزء من أجزاء العلة التامة إلى خصوصية ما للتأثير في المعلول حتى لا يلزم صدور كل شيء عن كل شيء .
وما حمل عليه كلام المحقق الأخوند رحمته قد تعرض له رحمته في بحث الشرط المتأخر ، حيث أرجع الشرطين المتقدم والمتأخر إلى الشرط المقارن ، وقد أشكل عليه جميع من تأمل في كلماته رحمته بأنه قد خلط بين شرائط الجعل وشرائط المجمعول ، وقد ذكرنا في محلّه أن شرط المجمعول هو نفسه شرط الفعل الاختياري بما هو فعل اختياري لا بما هو فعل خاص ، بينما شرط المجمعول شرط فعل خاص ، فالجواب - مثلاً - بما هو فعل اختياري يحتاج إلى مبادئ الاختيار ، ولكن بما أنه وجوب فهو يحتاج إلى أن يكون متعلقه ذا خصوصية إما بالذات وإما بالغير ؛ ليكون الحكم هو الوجوب ، لا الاستصحاب أو «

إنّما هو نتيجة أمر اعتباري لا تكويني ونفس أمري .

كما لا يمكن أيضاً جعلها بالتبع تبعاً لمنشأ الانتزاع؛ وذلك لفرض كون منشأ الانتزاع - كالدلوك مثلاً - شرطاً تكوينياً قبل الانتزاع ، فلا يبقى معنى لانتزاع الشرطية منه .

أضف إلى ذلك أنّ معنى شرطية الدلوك للصلاة - كما ألحنا - هو أنّ الصلاة تكون ذات خصوصية مؤثرة في الملاك؛ لأنّها بذاتها لا خصوصية لها ، فيكون الدلوك دخيلاً في الخصوصية التي تكون داعية لجعل الشارع للداعي يجعله للحكم ، ممّا يعني أنّ الدلوك متقدّم برتبتين على الوجوب .

وعليه : فلو كان جعل الوجوب معلقاً على الدلوك شرطاً لصيرورة الدلوك ذا خصوصية ، لزم من ذلك الدور الباطل^(١) .

فاتضح ممّا ذكرناه أنّ القسم الأوّل من الأحكام الوضعية ليس يمكن جعله

» الحرمة أو الكراهة ، مع كونها جميعاً أموراً اختيارية .

(١) حرصاً على حفظ بعض الفوائد النافعة التي يستعرضها سماحة سيدي الأستاذ (صان الله مهجته) استطراداً في أبحاثه الشريفة ، نذكر ما أفاده في المقام لبيان الوجه في بطلان الدور ، وحاصل ما أفاده (دام علاه) : أنّ هنالك وجهين لبطلان الدور :

الوجه الأوّل : أنّ الدور يرجع لإيجاد الشيء لنفسه ، وهو محال ؛ وذلك لأنّ إيجاده لنفسه إمّا أن يكون في حال وجوده أو في حال عدمه ، فإن كان الأوّل كان تحصيلاً للحاصل ، وإن كان الثاني فلازمه تأثير المعدوم في الوجود ، وهو باطل ؛ لأنّ العدم لا شيئية له حتّى يؤثّر في التكوين .

الوجه الثاني : أنّ الشيء من حيث هو علة لا يحتاج إلى نفسه ، ومن حيث أنّه معلول يحتاج إلى نفسه ، وشيء واحد يكون محتاجاً إلى نفسه وغير محتاج معناه الجمع بين المتناقضين .

تشريعاً لا بالجعل الاستقلالي، ولا بالجعل التبعية^(١).

مناقشة ما أفاده المحقق الأخوند^{عليه السلام}:

ولنا أن نلاحظ على ما أفاده^{عليه السلام} فنقول: إن شرط التكليف - مثلاً - له مراتب أربع:

المرتبة الأولى: الشرطية التكوينية.

ونريد بها: الخصوصية التي تكون بالغير للمتعلق، وتكون مؤثرة في الملاك الذي يكون داعياً لجعل الشارع، ويعبر عنها بشرط التكليف، كالدلوك، وهذه لا بد أن تكون تكوينية لكون معلولها كذلك أيضاً.

المرتبة الثانية: الشرطية الإنشائية.

ونريد بها: تقييد مفهوم الحكم - من الوجوب وغيره - بالوجود الخارجي المفهومي لما له الدخل في صيرورة المتعلق ذا خصوصية مؤثرة في المصلحة أو المفسدة المترتبة عليه، ومن المعلوم أن التكليف بجميع أقسامه الخمسة تعلقي الوجود بالمكلف وبوجود المكلف، وبطبيعي عمل المكلف المعبر عنه بالمتعلق، وبدون تعلقه بهذه الأمور الثلاثة لا يمكن تحققه.

وقد يكون التكليف تعلقي الوجود بوجود ما له الدخل في صيرورة المتعلق ذا خصوصية يؤثر بها في أثره، فيما إذا لم يكن بالذات ذا خصوصية يؤثر بها في أثره، وحيث إن غرض الشارع من التكليف جعل الداعي الإمكاناني للمكلف لاختيار أحد طرفي العمل المقدور تكويناً، فلا بد من التنبيه عليه وعلى ما يتعلّق به

(١) كفاية الأصول: ٤٠١.

في مقام الجعل وإنشاء الحكم ، الذي هو ليس إلا اللحاظ الذهني .
فالجاعل يلاحظ مفهوم الحكم من الوجوب وغيره المضاف إلى طبيعي المتعلق ،
من قبيل أن يلاحظ وجوب الصلاة على المكلف الموجود عند وجود الدلوك
الخارجي ، فيكون الملحوظ هو مفهوم وجوب الصلاة ، ومفهوم الصلاة ، ومفهوم
المكلف الموجود ، ومفهوم عند وجود الدلوك الخارجي ، وهذا يعني كون مفهوم
الوجوب مضافاً إلى الأمور الثلاثة ومقيّداً بها ، وهو الملحوظ ، أي : الوجوب
المقيّد بها ، ولحاظه هو جعله وإنشاؤه ووجوده الاعتباري ، ومن تقيّده بعند الدلوك
الموجود تنتزع الشرطية ، ومن نفس الدلوك ينتزع الشرط للوجوب ؛ لكونه
مقيّداً بعنده وجوده لا مطلقاً ، فهو شرط لوجوده اللحاظي والاعتباري والإنشائي ،
ولحاظ الوجوب المقيّد بعنده وجود الدلوك الخارجي المفهومي إنما هو لأجل أن
يكون الملحوظ مرآة للدلوك الخارجي حقيقةً ، الذي عند وجوده الخارجي
يصير المتعلق ذا خصوصية يؤثر بها في أثره .

المرتبة الثالثة : الشرطية الفعلية .

ونريد بها : الشرط المذكور إذا تحقّق في الخارج ، فإنّه يتبعه يتحقّق الوجوب
أيضاً خارجاً ، وهذا يعني كونه دخيلاً في تحقّق الفعلية ، وهذه الدخالة هي التي
نعبر عنها بالشرطية الفعلية ، لوجود الشرط خارجاً وبالفعل ، ودخالته بالفعل
في صيرورة المتعلق ذا خصوصية يؤثر بها في أثره إن تحقّق مع تحقّق سائر
ماله الدخل في أثره ، ولم تتحقّق موانعه .

المرتبة الرابعة : الشرطية التنجزية .

وهي عبارة عن : الشرط المذكور إذا وصل للمكلف ، وصدّق المكلف بوجوده
في الخارج ، فإنّه يكون دخيلاً في مرتبة التنجز حينئذٍ ، وهذه الدخالة نعبر عنها

بالشرطية التنجيزية إذا أحرز الشرط وأحرز جميع ما له نحو ارتباط بالحكم ، كما أحرز نفس الحكم أيضاً .

إذا عرفت هذه المراتب الأربع يتضح لك : أن منشأ إشكال المحقق الآخوند رحمته هو خلطه بين المراتب الأربع ، سيما بين المرتبتين الأوليين ، فإنه خلط بين الشرطية التكوينية والشرطية الإنشائية ، لذلك ذهب إلى عدم إمكان جعل الشرطية أو السببية أو الرافية ، والحال أن الشرطية التي لا يمكن جعلها تشريعاً هي الشرطية التكوينية ، بينما الشرطية - التي هي محل البحث - هي الشرطية الإنشائية ، وهذه الشرطية يمكن جعلها جعلاً عرضياً من غير أي محذور بالبيان الذي أوضحناه .

وجه إمكان جعل القسم الثاني بالتبع لا بالاستقلال :

وأما القسم الثاني من أقسام الأحكام الوضعية : فقد أفاد المحقق الآخوند رحمته أنه يمكن جعله جعلاً تشريعياً تبعياً لا جعلاً استقلالياً ، ومثّل له بجزئية أجزاء المأمور به وشرطية ومانعية شرائطه وموانعه ، وقد أفاد رحمته في وجه ذلك :

أن المولى إذا أمر بمركب معين ، وكان مقيداً بوجود شيء أو عدمه ، فإن كلّ المركب يكون مقوماً للحكم ، وكلّ جزء منه يكون جزء المقوم ، وحينئذٍ تنتزع من كلّ جزء جزئته للمأمور به (المركب) ، وهذه الجزئية - كما هو واضح - جزئية عرضية ؛ إذ قبل جعل الأمر للمركب لم يكن هنالك مأمور به ، حتى تنتزع الجزئية من أجزائه ، كما أن المركب لو تقيّد بوجود شيء على نحو يكون تقيده داخلًا والقيّد خارجاً ، فإنه حينئذٍ تنتزع منه الشرطية وتكون شرطية عرضية ، وكذا تنتزع المانعية فيما لو كان المأمور به مقيداً بعدم شيء ما ، فتكون مانعية عرضية .

ولا يصح جعل الجزئية وأخواتها قبل الأمر ، إذ تعتبر الجزئية حينئذٍ لأي شيء ،

والفرض أنه ليس هنالك مأمور به قد تعلق به الأمر، مما يعني أن جعلها لا يكون معقولاً، كما أن جعلها بعد الأمر على نحو الاستقلال يكون تحصيلاً للحاصل، وبالنتيجة فإن الجزئية وأخواتها لا يمكن جعلهن تشريعاً إلا جعلاً تبعياً انتزاعياً.

نعم، قبل تعلق الأمر، حيث يكون ذات المتعلق مقتضياً للمصلحة أو المفسدة، فإن كان له جزء فجزؤه جزء المقتضي لأحدهما تكويناً، ومنه يُنتزع مفهوم الجزء، فيثبت له وصف الجزئية بالعرض تكويناً، وإذا كان مشروطاً بوجود شيء، فذلك الشيء يكون شرطاً للمقتضي كذلك، ومنه يُنتزع مفهوم الشرط وشرطيته، فيكون اتصافه بالشرطية بالعرض، وكذا الكلام إن كان له مانع أيضاً.

وتحقيق الكلام في هذا القسم أن الجزئية - وكذا أخواتها المذكورات - لها مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: التكوينية.

المرتبة الثانية: التشريعية الإنشائية.

المرتبة الثالثة: التنجزية.

وبيان ذلك: أن المأمور به عبارة عن العمل ذي الخصوصية المؤثرة في الملاك، وهو تارة يكون بسيطاً وأخرى مركباً، فإن كان مركباً فإن كل جزء منه تكون له خصوصية ليست كافية وحدها للتأثير في الملاك، ولكن مع ضم الأجزاء بعضها إلى البعض يكون الكل مقتضياً تاماً بالنسبة إلى الملاك، والخصوصية المذكورة هي الخصوصية التكوينية التي تحتاج إلى الجعل التكويني، ومثلها لا يمكن جعله بالجعل التشريعي بكلا شقيه.

ثم إن الجزء المذكور بما له من تلك الخصوصية - أي: التي لها نحو من الدخل في إيجاد الملاك - هو الذي يأمر به الشارع الأقدس، حتى يبعث الداعي في نفس

المكلف ، من أجل أن يصل إلى ذلك الملاك ، فتكون جزئيته للمأمور به حينئذٍ -
بلحاظ الجعل الشرعي - جزئية إنشائية تبعية .

ثم بما أن التكليف يتوقف على إحراز الحكم ومتعلقه وأمثال ذلك - تبعاً لما رسمه
الشارع في وعاء التشريع - فإن ذلك يؤسس لوجود الجزئية التنجزية ، والتي نعني
بها إحراز الجزئية ، إذ أن الجزئية بهذا المعنى مما يتوقف التكليف على إحرازه أيضاً .
والمتحصّل من جميع ما ذكرناه : أن الجزئية ليست ذات مرتبة واحدة
فقط حتى يحكم عليها بأنها مجعولة بالتبع بشكل مطلق ، بل هي ذات مراتب ثلاث
- كما عرضناه - في الأولى منها يكون جعلها بالاستقلال تكوينياً ، وفي المرتبتين
الأخريتين يكون جعلها بالتبع تشريعاً ، وكذلك أخواتها أيضاً .

ثم إن الذي ينبغي التنبيه عليه في ختام الحديث حول هذا القسم من أقسام
الأحكام الوضعية هو عدم وجود مرتبة رابعة تكون متممة للمراتب الثلاث ،
وهي مرتبة الجزئية الفعلية ، والوجه في ذلك هو : أن متعلّق الأمر إنما هي الطبيعة
لا وجودها ؛ إذ المولى إنما يجعل الداعي لأجل أن تلبس الطبيعة لباس الوجود ،
وإلا فلو كانت الطبيعة متشحة بلباس الوجود ، لما أمكن إيجاد الداعي حينئذٍ ؛
لأنه سيكون طلباً لتحصيل الحاصل ، ممّا يؤكّد على أن الطلب والأوامر التشريعية
لا تتعلّق إلا بأصل الطبيعة .

ومن ذلك يتّضح : أن الجزء بوجوده ليس دخيلاً في الأمر ، بل هو دخيل
بطبيعته ، بدهاة أنه لو كان بوجوده دخيلاً ، لما أمكن للعبد إيجاده في الخارج ،
فيتّضح بذلك أنه لا معنى للجزئية الفعلية ؛ لأنها تعني كون الجزء بوجوده دخيلاً
في الحكم ، والواقع على خلاف ذلك .

نعم ، الجزء بوجوده الخارجي جزء المقتضي والمؤثر بالفعل في الملاك - مصلحة

كان أو مفسدة - وكذا الشرط بوجوده الخارجي له دخل في تأثير المقتضي بالفعل في أثره، وكذا المانع أيضاً، فإنه بوجوده الخارجي يمنع عن تأثير المقتضي في أثره بالفعل، فهو شرط المقتضي بالفعل، وشرطه ومانعه كذلك.

وجه إمكان جعل القسم الثالث بالاستقلال:

والبحث حول هذا القسم صار محلاً للنقض والإبرام بين الأعلام، لذلك لزم التعرض له من جهات أربع:

الجهة الأولى: بيان نظرية الشيخ الأعظم عليه السلام.

وحاصل ما أفاده عليه السلام: أن الأحكام الوضعية لا يوجد فيها ما هو مجعول على نحو الاستقلال مطلقاً، أي لا يجعلين ولا يجعل واحد - كما في الآية المباركة: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(١) فإنه جعل واحد لحكم الوجوب من ناحية، ولشرطية الدلوك من ناحية أخرى - بل هو عليه السلام يرى أن جميع الأحكام الوضعية مجعولة جعلاً تبعياً، وقد استدل لهذه النظرية بدليلين:

الدليل الأول: عدم الحاجة إلى الجعل المستقل ثبوتاً.

وهو الذي استند إليه الشيخ الأعظم عليه السلام، وحاصله: أن الحكم التكليفي في مقام الإنشاء إذا جعل معلّقاً على شرطٍ ما مثلاً، فإنه - بالوجدان - حينئذٍ يصح انتزاع الحكم الوضعي منه، كالشرطية في الفرض، فمثلاً لو شرع المشرع الحكم التكليفي بقوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ صحّ انتزاع شرطية الدلوك منه من غير محذور، ومع إمكان انتزاع الحكم الوضعي من الحكم التكليفي

(١) الإسراء ١٧: ٧٨.

بالنحو المذكور، فإنه لا تبقى حاجة حينئذٍ لجعل الحكم الوضعي استقلالاً.

الدليل الثاني: عدم الدليل على جعل المستقل للحكم الوضعي.

فإن استقراء تشريعات الشريعة المطهرة يقضي بالحكم بعدم وجود ما يدل على حكم وضعي مجعول بنحو مستقل، بل جميع الأحكام الموضوعية استقلالاً هي من سنخ الأحكام التكليفية^(١)، والظاهر أن الشارع الأقدس قد لاحظ إمكان انتزاع الأحكام الوضعية منها، فاكتفى بذلك.

وعليه: فعدم الدليل على جعل الأحكام الوضعية استقلالاً دليل آخر على عدم احتياجها إلى جعل مستقل.

مناقشة الدليل الأول:

ويلاحظ عليه عليه السلام: أن ما أفاده لا يمكن التسليم به على نحو الإيجاب الكلي؛ وذلك لأن بعض الأحكام الوضعية - كالشرطية والمانعية والجزئية للمأمور به - بما أنه يلزم من جعلها بالذات محذور اللغو، لذلك يتعين كون جعلها عرضياً، وهذا نتفق فيه مع الشيخ الأعظم عليه السلام، بخلاف مثل الشرطية والجزئية والمانعية للحكم، فإنه يلزم جعلها استقلالاً، وكذا مثل الملكية والزوجية التي تشكل موضوعاً للأحكام التكليفية، فإنها - كما تقدم - متقدمة رتبة على الأحكام التكليفية، فيمتنع انتزاعها منها.

وقد يقال لعدم إمكان جعل المستقل إمكاناً وقوعياً - كما عن المحقق الآشتياني عليه السلام - إنه إذا أثبتنا أن الأحكام الوضعية انتزاعية - طبقاً لكلام الشيخ الأعظم - فهذا يعني كونها من الأمور الاعتبارية، والأمور الاعتبارية ليست

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ١٢٦.

موجودة في الخارج، بينما الأحكام الوضعية من المجعولات الشرعية والمجعولات الشرعية موجودة في الخارج، فكيف صح أن تكون الأحكام الوضعية من الانتزاعات، والانتزاعات لا وجود لها إلا في وعاء الذهن.

وتقريب هذا الدليل بصياغة ثانية: أن الأمور الانتزاعية أمور ذهنية لا وجود لها إلا في الذهن، بينما مجعولات الشارع أمور خارجية؛ لأنها أفعال له، وأفعال الموجود الخارجي يتحتم أن تكون خارجية مثله، وعليه فكيف يصح جعل الحكم الوضعي استقلالاً مع كونه أمراً انتزاعياً ذهنياً؛ إذ لازم جعله كذلك أن يكون أمراً خارجياً، مع أن وجود الأمر الانتزاعي في الخارج محال، فيتعين أن لا تجعل الأحكام الوضعية إلا بالمجعل الانتزاعي^(١).

مناقشة الدليل الثاني:

ولنا أن نلاحظ على هذا الدليل ملاحظتين: إحداهما إجمالية، والأخرى تفصيلية، وإليكها:

أما الملاحظة الإجمالية، فحاصلها: أن المحقق الآشتياني رحمته الله قد بنى كلامه على كون الحكم مجعولاً خارجياً - بناءً على ما هو المشهور من أن الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى في الخارج باللفظ مثلاً - وهو خلاف التحقيق؛ وذلك لأن الأحكام المجعولة من قبل الشارع - بما هو شارع لا بما هو خالق - كلها أمور ذهنية، سواء كانت أحكاماً تكليفية أم وضعية، ولا يعقل أن يكون الحكم الشرعي أمراً خارجياً؛ لأن الأمر الخارجي - إن كان ممكناً - فإما أن يكون جوهرًا أو عرضاً، وكلاهما غير متصورين بالنسبة إلى الحكم الشرعي؛ إذ وجوب الصلاة - مثلاً -

(١) بحر الفوائد: ٣: ٦٦.

المجمول يجعل شرعي هو حكم شرعي تكليفي، ولكن وجوده ليس وجود الجوهر؛ لأن وجود الجوهر وجود لنفسه لا لغيره، ووجود وجوب الصلاة لغيره؛ لكونه تعلقياً بمتعلقه، كما أنه لا يعقل أن يكون عرضاً؛ لأن العرض في وجوده الخارجي يحتاج إلى المعروض الخارجي، حتى لا يلزم تقوّم الشيء بأمر معدوم، والحال أنه بالبرهان قد ثبت تعلق الوجوب مثلاً بالطبائع، لا بالموجود الخارجي، وإلا للزم من ذلك طلب تحصيل الحاصل، وكذا سائر التكاليف، فإن متعلقاتها طبيعية المتعلق، لا وجوده الخارجي، ولا وجوده الذهني.

ثم إن الأمور الخارجية - لو كان الحكم الشرعي منها - لا تختلف باختلاف الأنظار، والحال أن الأحكام الشرعية ليست كذلك؛ لاختلاف الأنظار فيها، ففي الوقت الذي يرى فيه العقلاء - مثلاً - قابلية الخمر للتملك والتملك، يرفض الشارع المقدس ذلك، ويعتبره غير قابل للملكية، وهذا ما يؤكد كون الأحكام الشرعية أموراً اعتبارية تختلف بحسب اختلاف الاعتبارات.

وأما الملاحظة التفصيلية فبيانها يتوقف على بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الصور الذهنية على أقسام أربعة:

القسم الأول: الصورة الذهنية الحاكية عن مطابقتها في الخارج، من غير أن يكون لها دخل في تحقق ذي الصورة بنحو من الأنحاء، ويعبر عنها بالعلم الحسولي الانفعالي الحاكي عن ذي الصورة، وتحقق هذا النحو من العلم إما بالأسباب الحسية، أي التي تدرك بإحدى الحواس الظاهرية، كالدائقة والباصرة، وإما بالأسباب غير الحسية، كالإلهام، وإفاضة الصور من الموجودات الغيبية، وإما بالأدلة العقلية.

القسم الثاني: الصورة الذهنية التي ليس لها مطابق في الخارج، إلا أنها

ممكنة التحقق في الخارج ، فتكون دخيلة فيه ، كالصور الذهنية الموجودة في ذهن المهندس ، وكصورة كل عمل اختياري مع ما يرتبط به قبل إيجاده ، ويعبر عنها بالعلم الفعلي .

القسم الثالث : الصورة الذهنية التي لا يمكن أن يكون لها مطابق في الخارج - كما في القسم الثاني - ولكتها دخيلة في نفس الأمر وهو دخيل فيها ، كالاعتبارات العقلية - ومنها الأحكام التكليفية والوضعية - فإن «الملكية» مثلاً صورة ذهنية ، ولكن لا يمكن أن يوجد لها مطابق في الخارج وإن كانت مؤثرة فيه .

القسم الرابع : الصورة الذهنية التي لا يمكن أن يكون لها مطابق في الخارج - كما في القسم الثاني - كما أنها ليست دخيلة في الخارج ، أي في نظام العالم ، وليس الخارج دخيلاً فيها ، كأنياب الأغوال ، ويعبر عنها بالاعتبارات غير العقلية .

المقدمة الثانية : أن الأشياء تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول : الأمور النفس الأمرية .

ويراد بها : كل أمر له تحقق وواقعية في ظرفه ، سواء أدركه العقل أم لم يدركه ، ولها ثلاثة مصاديق - كما قد مرّ تفصيل الحديث عنها في بداية أبحاثنا الأصولية هذه^(١) - وهي :

المصداق الأول : الخارج ، وهو عبارة عن الموجودات الخارجية ، كالجواهر والأعراض ، بداهة أن الأمور الخارجية لها تحقق وواقعية في ظرفها ، سواء أدركها العقل أم لم يدركها .

المصداق الثاني : رتبة الذات ، ويراد منه ما ليس له تحقق لا في الخارج

(١) مشكاة الأصول : ١ : ٥٩ .

ولا في الذهن ، بل في رتبة ذاته فقط ، نظير ماهيات الأشياء كـ «الحيوان الناطق» فإنّ هذه الماهية المركبة للإنسان لها تحقّق في رتبة الذات ، سواء أدركها العقل أم لم يدركها .

المصداق الثالث : العناوين الانتزاعية ، كعنوان «القائم» المنتزع من قيام (القيام) بزيد مثلاً ، فإنّ هذه العناوين أمور نفس أمرية ، بمعنى أنّ لها تحقّقاً بالعرض ، تبعاً لمنشأ انتزاعها ، سواء أدركه العقل أم لا .

القسم الثاني : الأمور الاعتبارية ، ويراد منها الصور الذهنية التي تتحقّق بإدراك العقل ولحاظه ، وليس لها فيما وراء العقل وعاء تتحقّق فيه ، وقد تقدّم إيضاح المقصود منها قريباً في المقدمة الأولى .

ولك أن تقول : إنّ الأمور الاعتبارية هي ما كانت في قبال الأقسام الثلاثة للأمور النفس الأمرية .

عودة إلى محلّ البحث :

إذا أحطت علماً بهاتين المقدمتين نقول : إنّ المحقّق الآشثباني رحمته الله يرى الأحكام الوضعية أموراً انتزاعية ، وليست مجعولة بالذات ، وكأنّه يرى وجود تنافٍ بين المجعول بالذات وبين الأمر الانتزاعي ، بدعوى أنّ المجعول بالذات فعل للشارع ، وكلّ ما كان فعلاً للشارع فهو أمر خارجي ، كالأحكام التكليفية ، وليست الأحكام الوضعية كذلك ؛ لأنّها منتزعة من الأحكام التكليفية ، والانتزاعيات وجودات ذهنية ، فلو قلنا أيضاً : إنّها مجعولة بالذات ؛ للزم أن يكون ما في الذهن موجوداً في الخارج .

ويتّجه عليه رحمته الله : أنّه ليس من اللازم أن تكون جميع أفعال الشارع خارجية مثله ، بدهاة أنّ أفعال الموجود الخارجي - كالإنسان - قد تكون جوارحية بواسطة

الأعضاء ، وقد تكون جوانحية ، ومن الواضح أنّ هذه الأخيرة لا وجود لها في الخارج؛ فإنّها ليست جوهرًا ولا عرضًا ، وإنما هي محض فعل النفس .

كما أنّ الذي يجدر الالتفات إليه هو أنّه وإن كان هناك ثمة فرق بين الأمور الانتزاعية وبين الأمور الاعتبارية؛ إذ الأولى - كما تقدّم - هي ما يكون لها أولاً: وجود بالعرض في الخارج بحيث إنّ النفس لا يتسنّى لها انتزاعها بأيّ كيفية شاءت ، وإنما يدور انتزاعها مدار الواقع ، بحيث تكون حاكية عنه ، بينما الأمور الاعتبارية ليست كذلك في تبعيتها للواقع .

إلا أنّه مع ذلك ، فإنّ كلّاً من الأمور المذكورة يمكن جعله بالذات على نحو الاستقلال؛ ضرورة أنّ المَجْعول بالذات ليس من اللازم أن يكون خارجياً حتّى يرد المحذور ، والمراد من المَجْعول بالذات في الاعتباريات هو اعتبارها ولحاظها بأنفسها لا بانتزاعها من الأمر الملحوظ ، وهو المَجْعول بالعرض ، وقد يعبر عنه بالتبع .

الجهة الثانية: بيان أدلة القائلين بالجعل الاستقلالي .

بعد أن فرغنا من عرض ومناقشة ما استند إليه الشيخ الأعظم رحمته وتلميذه المحقّق الآشتياني رحمته من الأدلّة لإثبات الجعل التبعية للقسم الثالث من أقسام الأحكام الوضعية ، نشرع - من خلال هذه الجهة - في بيان أدلّة القائلين بجعلها جعلاً استقلالياً ، وهي عدّة أدلّة:

الدليل الأوّل: أنّه يوجد في الأدلّة الشرعية كثير من الأحكام الوضعية المَجْعولة على نحو الاستقلال ، نحو: «إنّ الماء طاهر»^(١) و«مَنْ أتلف مال الغير

(١) مستدرک الوسائل : ١ : ١٨٦ ، الحديث ٥ .

فهو له ضامن»^(١) و«فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(٢) و«من حاز ملك»^(٣) ونحوها ، فإنّ الطهارة والضمان والحاكميّة كلّها أحكام وضعيّة ، وقد جعلها الشارع جعلاً استقلالياً .

مناقشة الدليل الأوّل :

ونوقش هذا الدليل من قبل المحقّق الآشتياني رحمته الله : بأنّه بعد قيام البرهان العقلي - الذي استعرضناه ضمن الدليل الثاني لنظريّة الشيخ رحمته الله - على امتناع الجعل الاستقلالي للأحكام الوضعيّة ، فإنّه يكون قرينة عقلية موجبة لصرف الأدلّة المذكورة عن ظاهرها^(٤) .

ولكن ما أفاده رحمته الله ليس بتام؛ لما أوضحناه سابقاً في ملاحظتنا عليه من فساد البرهان العقلي المذكور ، فيبقى الدليل المذكور نقياً عن الإشكال .

الدليل الثاني : ما أفاده المحقّق الكاظمي رحمته الله - المعروف بالسيّد الأعرجي - وحاصله : أنّ التغيّر الوجداني بين الحكمين التكليفي والوضعي ، كالتغيّر بين وجوب الصلاة مثلاً وبين سببية الوضوء للطهارة ، قرينة واضحة على عدم كون

(١) أقول : اشتهر هذا التعبير كثيراً على ألسنة الفقهاء والأصوليين على أنّه إحدى الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام ، والحال أنّه لا أثر له في المجاميع الحديثيّة عند الفريقين ، فالأظهر أنّه قاعدة مقتنصة من الروايات الكثيرة الواردة في موارد مختلفة من أبواب الفقه ، بعد إلغاء الخصوصية عنها جميعاً .

(٢) مستدرک الوسائل : ١٧ : ٣١١ ، الحديث ١ .

(٣) هذه العبارة كعبارة « من أتلف » المتقدّمة في عدم وجودها في النصوص الشرعيّة ، وإن كانت متصيّدة من مجموعها .

(٤) بحر الفوائد : ٣ : ٦٨ و ٦٩ .

الحكم الوضعي مجعولاً تبعاً للحكم التكليفي .

وعلى حدّ تعبيره رحمته: أن هناك أمرين متباينين كلٌّ منهما فرد للحكم ، فلا يغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام^(١) .

مناقشة الدليل الثاني :

ونوقش هذا الدليل أيضاً من قبل المحقّق الآشتياني رحمته: بأن القائل بالتبعية ليس يدعي كون الحكم الوضعي تابعاً مفهوماً للحكم التكليفي ، كالمتضايقين ، حتّى يرد عليه المحذور ، بل هو يدعي التبعية الوجودية مع الالتزام بالتغاير المفهومي ، وهذا لا محذور فيه^(٢) .

الدليل الثالث : وحاصله: أنّه لو كان الحكم الوضعي انتزاعياً من الحكم التكليفي ، فإنّه لا بدّ أن يكون ملازماً له وجوداً وعدمًا ، وحدوثاً وبقاءً بحيث لا يتحقّق إلاّ مع تحقّقه ، والحال أنّه لا ملازمة بينهما في كثير من الأحيان ، بل النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه ؛ إذ ربّ مورد يتحقّق فيه الحكم الوضعي ولا يتحقّق الحكم التكليفي ، كما في موارد ضمان الصغير والمجنون ، وربّ مورد يتحقّق فيه الحكم التكليفي ولا يتحقّق فيه الحكم الوضعي ، كما في تحليل الأمة للغير ، وربّ مورد يجتمعان فيه ، وأمثله كثيرة جداً .

وبعبارة أخرى: أنّ الحكم الوضعي من القسم الثالث لو كان منتزعاً ، لكان لازم ذلك أن تكون هنالك ملازمة بينه وبين ما له الدخّل في انتزاعه وهو الحكم

(١) حكاه عنه الشيخ الأعظم رحمته في فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ١٢٨ .

(٢) بحر الفوائد : ٣ : ٦٦ - ٦٩ .

التكليفي^(١)، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن تحقّق الحكم الوضعي من غير تحقّق الحكم التكليفي، وإلا للزم تحقّق المعلول من غير تحقّق أحد أجزاء العلة التامة - وهو العلة القابلية؛ لأنّ منشأ الانتزاع كالعلة القابلية للمنتزع - والحال أنّه ليس متوقفاً عليه؛ إذ قد يوجد أحدهما بدون الآخر، كما مرّ في الأمثلة المتقدمة.

مناقشة الدليل الثالث:

المناقشة الأولى: أنّ القائلين بالتبعية لم يقل أحد منهم بكون الحكم الوضعي تابعاً للحكم التكليفي الفعلي دائماً، حتّى يشكل عليهم بتوقّف بعض الموارد التي يتحقّق فيها الحكم التكليفي الفعلي، ولا يتحقّق الحكم الوضعي، بل غاية ما يصرّحون به هو التبعية، أعمّ من كونها تبعية للحكم الفعلي أم الإنشائي، كما في مورد الضمان على الصغير، فإنّه تابع لحكم تكليفي إنشائي معلق على بلوغ الصغير، بحيث يكون الإلتلاف بعض أجزاء العلة، ويكون البلوغ هو الجزء الآخر لها.

ولو أصرّ المستشكل على أنّ مرادهم من التبعية هي التبعية للحكم الفعلي، فالأمر ليس بمشكل أيضاً؛ لإمكان تصويرها من غير أدنى محذور، كأن يلتزم بكون الضمان - في المورد المتقدّم - على وليّ الصبي أو المجنون، وليس على كلّ

(١) ممّا ينبغي الالتفات إليه: أنّ الحكم التكليفي دخيل في الانتزاع، وليس هو منشأ الانتزاع، فإنّ الجزئية - مثلاً - إنّما تنتزع من الفاتحة فيما لو تعلّق الحكم بمجموع أجزاء المركّب، ممّا يعني أنّ التكليف بالمركّب - وهو « وجوب الصلاة » - دخيل في منشأ الانتزاع، وليس هو المنشأ، ولذلك لا يصحّ حمل الجزئية على نفس الحكم التكليفي في الوقت الذي يصحّ فيه بالضرورة حمل كلّ أمر انتزاعي على منشأ انتزاعه، كحمل القيام على زيد - مثلاً - فيقال: « زيد قائم » مع أنّه لا يصحّ أن يقال: « الصلاة جزء » ولا « وجوب الفاتحة جزء » ممّا يؤكّد ما ذكرناه من كون الحكم التكليفي دخيلاً في منشأ الانتزاع، وليس هو نفسه.

منها، كما يتوهم.

المناقشة الثانية: أنّ المدعى عند القائلين بالتبعية هو تبعية الحكم الوضعي للحكم التكليفي، بمعنى أنّه كلما كان هنالك حكم وضعي فلا بدّ من وجود حكم تكليفي أيضاً، وليس المدعى هو العكس، أي تبعية الحكم التكليفي للحكم الوضعي، وبالتالي فلا يبقى وجه للاستشكال بمورد تحليل الأمة؛ لأنّه خارج عن دائرة النزاع.

الدليل الرابع: أنّ الأحكام الوضعية لو كانت منتزعة من الأحكام التكليفية، لما أمكن إنشاؤها بأسبابها إلا مع الالتفات إلى الأحكام التكليفية، بتقريب: أنّنا لو التزمنا بأنّ المفعول من قبل الشارع إنما هي خصوص الأحكام التكليفية معلقة على أسبابها، ثمّ بعد تعليق الحكم التكليفي على الأسباب تنتزع السببية والشرطية ونحوها - كأن يجعل الشارع المقدّس جواز التصرف معلقاً على البيع بما له من الشرائط كالملكية مثلاً - لكان معنى ذلك أنّ الشرائط المذكورة تكون علّة تامّة لفعليّة الحكم التكليفي، وبالتالي فإن كان الحكم الوضعي منتزعاً من الحكم التكليفي، فإنّه يلزم من ذلك أن لا يتحقّق الحكم الوضعي إلا مع التفات البائع - كما هو مفروض المثال - إلى أنّ جواز التصرف مترتب على الأسباب التي يُشترطها، والحال أنّه في أغلب الأحيان لا يلتفت إلى ذلك.

ولك أن تقول: إنّ الحكم الوضعي إذا كان منتزعاً من الحكم التكليفي، فإنّه يعني كون الحكم التكليفي مقدوراً وفعالاً اختيارياً للمكلف بالواسطة، وبما أنّ الفعل الاختياري لا يمكن أن يتحقّق إلا مع الالتفات إليه، وإلا لا معنى لكونه اختيارياً، فإنّه يلزم أن يكون المكلف ملتفتاً إلى الحكم التكليفي، والحال أنّه غالباً ما لا يلتفت إلى ذلك، كالبائع - في مفروض المثال - فإنّه غالباً ما يوجد

الأسباب كالملكية مثلاً من غير التفات إلى الفعل الاختياري بالواسطة ، والذي هو عبارة عن التكليف .

الدليل الخامس : وهو مترتب على سابقه ، وحاصله : لزوم وقوع ما لم يقصد وقصد ما لا يقع ؛ لأنّ البائع - مثلاً - قد قصد الملكية بيننا الذي وقع - وهو جواز التصرف - لم يقصد ، والحال أنّ العقود تابعة للقصد ، فيكون القول بالتبعية مؤدياً إلى مخالفة القواعد ؛ لأنّ المراد من التبعية أنّها أمور إنشائية توجد بالإنشاء ، والإنشاء فعل اختياري مسبوق بالقصد والإرادة ، ولا يمكن تحقق الأمر الاختياري بدون الالتفات إليه وقصده^(١) .

والنتيجة : أنّ أدلة القائلين بإمكان الجعل الاستقلالي لا تخلو عن قوّة ، فهو ممكن ذاتاً ووقوعاً ، بل قد دلّ الدليل الإثباتي على وقوعه ، ولم تنهض قرينة تامة على صرفه عن ظاهره .

الجهة الثالثة : البحث حول مصاديق بعض الأحكام الوضعية .

قد جرت عادة الأصوليين في هذا المقام على البحث عن بعض الأمور التي اختلفت في كونها من الأحكام الوضعية أم لا ، وغرض الأصولي وإن لم يكن هو البحث عن الصغريات ، إلا أن متابعة المنهج الأصولي للأعلام تقضي بلزوم البحث عنها ولو بنحو مختصر .

المصداق الأوّل : الحجية .

ولاريب في أنّ موضوع بحثنا ليست هي الحجّة بالمعنى المنطقي ، التي هي عبارة

(١) كفاية الأصول : ٤٠٢ .

عن كون الشيء دليلاً على شيء آخر؛ إذ أنّ هذا السنخ من الحجية أمر تكويني غير قابل للجعل الاعتباري.

وإنما المراد من الحجية في مفروض البحث: الحجية بمعنى كون الشيء منجزاً أو معدّراً، فإنّهما بهذا المعنى تكونان قابلتين للجعل، وهي المعنيتان في كلمات الأصوليين، حيث يقولون مثلاً: «هل جعل الشارع الأمانة حجة أم لا؟» و«هل جعل الظن حجة، أم لا؟»؟

غاية ما هناك أنّ الحجية بهذا المعنى تارةً يعتبرها الشارع لسبب الظن وإن لم يفد الظن في بعض الأحيان، كما هو الحال بالنسبة إلى الأمانة حينما يعتبرها الشارع المقدّس علماً، وتارةً أخرى يعتبرها الشارع للظن نفسه لا لسببه، وذلك حينما يعتبره الشارع علماً، أو يلغى عنه احتمال الخلاف بحيث يصير الظن علماً تعديلاً، ويترتب على كلا اعتباريه بالنسبة إلى الأمانة أو الظن أثر المنجزية والمعدّرية.

كما أنّ الذي يجدر الالتفات إليه هو أنّ نفس عنوان «الحجة» لا يمكن جعله بالجعل الاستقلالي؛ وذلك لكونه مفهوماً انتزاعياً وصفيّاً غير قابل للجعل بدون منشأ انتزاعه، ممّا يعني أنّ الجعل يتعلّق بالمبدأ لا بالمشقّق؛ لعدم إمكان جعل هذا الأخير بالاستقلال، وهذه النكتة سارية أيضاً بالنسبة إلى بعض العناوين الآتية، فينبغي التأمل في ذلك.

المصدق الثاني: الولاية.

ويراد منها: إعطاء زمام الأمور بيد شخصٍ ما، وهذا قد يكون في الأمور الكونية، فتكون الولاية تكوينية، وهي التي يراد منها: القدرة على التصرف

في الأمور الكونية كلاً، كولاية الله تعالى^(١)، أو بعضاً، كولاية أوليائه عليهم السلام^(٢)، وقد يكون في الأمور الشرعية، فتكون الولاية تشريعية، وهذه قد تكون عامة مطلقة في جميع الأمور العامة والشخصية، كولاية المعصومين عليهم السلام، وقد لا تكون كذلك، كولاية الفقهاء عليهم السلام^(٣).

(١) لا يخفى أن منشأ ولاية الله جلّ جلاله على كل الأشياء هو قيامها الصدوري به سبحانه وتعالى، ولذلك ورد التعبير عنه تعالى مجده: ﴿ الْحَيِّ الْقَيُّومِ ﴾ إذ يراد بالقيوم: المقوم لكل شيء، ولذلك فإن جميع الأشياء مضافة إليه تعالى، بل هي عين الإضافة، فلا يوجد مضاف ومضاف إليه وإضافة، بل ليس إلا المضاف إليه، وأمّا المضاف فهو عين الإضافة بحيث لا وجود له من غير الإضافة، بمعنى أن وجوده عين الإضافة إليه سبحانه وتعالى مع مغايرته لوجوده، لا أن له وجوداً له الإضافة، ولا أن وجوده عين وجوده تعالى، كما يقول بذلك بعض العرفاء، ونبراً إلى الله تعالى ممّا يقولون.

(٢) ممّا لا ريب فيه أن القدرة المذكورة كما هي ثابتة للمولى سبحانه وتعالى، كذلك هي ثابتة لأبيائه ورسله وأوليائه عليهم السلام كما أثبت ذلك القرآن الكريم، غاية ما هناك أن قدرة الله تعالى قدرة ذاتية، وقدرة أوليائه عليهم السلام قدرة إعطائية؛ إذ أن قدرتهم عين الفقر والإضافة إلى الله تعالى، ولا يمكن أن تكون فعلية إلا بإذنه تبارك وتعالى.

(٣) من منطلق الولاية المذكورة تولدت الولاية المعروفة بـ « ولاية الفقيه »، فإنها بمعنى إعطاء زمام الأمور للفقيه إمّا في عموم ما يعود إلى الأمور العامة، كما عليه بعض الفقهاء، وإمّا في خصوص ما يعود إلى الأمور الحسبية، كما عليه البعض الآخر، وأمّا ما يُنسب إلى بعض الأساطين من أن ولاية الفقيه كولاية المعصوم عليه السلام حذاً بحدّ، فهو ممّا لا يمكن الركون إليه بوجه؛ لوجود العصمة عند المعصوم عليه السلام دون الفقيه.

وبالمناسبة، فإنه قد اشتهر جداً على ألسنة الفقهاء عليهم السلام التمثيل للأمر الحسبية - التي هي عبارة عن: الأمور التي يُعلم عدم رضى الشارع المقدّس بتركها - بأموال الأيتام والقصر، وهو إن كان صحيحاً، غير أنه ينبغي التمثيل بما هو أهم وأجلى من ذلك، كحفظ نظام الإسلام والمسلمين من حبال الكفار والمنافقين؛ إذ أن هذا هو أهم الأمور الحسبية.

فإن الأمر الحسبي عنوان كلي ينطبق على أمور كثيرة، وله مصاديق متعدّدة في «

والذي لا ريب فيه أنّ الولاية المذكورة بكلا شقيها من جملة الأحكام الوضعية المجعولة على نحو الاستقلال، كما بنى على ذلك المحقق الآخوند^(١)، من غير أيّ محذور في ذلك.

المصداق الثالث: القضاة.

ويراد منها: اعتبار الشخص ذا اختيار واقتدار على الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وهي أيضاً من الأحكام الوضعية المجعولة استقلالاً، كما نبّه على ذلك المحقق الآخوند^(٢).

المصداق الرابع: الملكية.

وقد أفاد المحقق الآخوند^(٣) أنّها كما تقدّمها في كونها من الأحكام الوضعية الاستقلالية^(٤)، غير أنّه واجه إشكالاً في ذلك، فاضطرّ إلى عرضه والإجابة عنه. وحاصل الإشكال: أنّ الملكية من مقولة الجِدّة - وهي عبارة عن: الهيئة المحاصلة عن اشتغال شيء بشيء - كالتعمّم والتقمّص والتنعل - وهذه أمور تكوينيّة تحتاج إلى أسباب تكوينيّة، فكيف يمكن أن تكون من الأمور الاعتباريّة

» الخارج غير ما مثلوا به، ولعلّ ما ذكره من باب ذكر المصاديق لا من باب تعيين الموضوع، والمصاديق تختلف بحسب اختلاف الأزمنة، ولا ريب في أنّ تشكيل الحكومة الإسلاميّة - لإجراء أحكام الإسلام، ومنع تسلّط الأجانب المخالفين، وحفظ أموال المسلمين ونواميسهم، والحيلولة دون تسلّط الكافرين عليهم وعلى بلادهم، الموجب لتحقيرهم وإذلالهم وإهانتهم وأسرهم وقتلهم، كما نرى في بعض بلاد المسلمين - من أهمّ مصاديق الأمر الحسبي، وهل يمكن أن يقال: إنّ هذا ليس من الأمور الحسبيّة، بينما رعاية الأراذل وحفظ مال القصر مصادقان لها؟! كلاً وحاشا.

(١-٣) كفاية الأصول: ٤٠٢.

المجعولة استقلالاً بالاعتبار؟

وأجاب عنه: بأنّ الملكية وإن كانت من مقولة الجدة، غير أنّ هذا لا يمنع من وجود الملكية الاعتبارية؛ إذ أنّ الملكية مشترك لفظي بين مقولة الجدة وبين أمور أخر، فقد تطلق الملكية ويراد منها «اختصاص شيء بشيء من جهة قيام الشيء الأوّل بالثاني قياماً تكوينياً، بمعنى صدوره عنه، وكونه موجوداً بإيجاده»، كملكية الله سبحانه وتعالى لمخلوقاته.

وقد تُطلق ويراد منها «اختصاص شيء بشيء، بحيث يكون الشيء الأوّل محلاً لانتفاع الثاني وتصرفه»، ويمثّل لذلك - كما في كلمات المحقّق الآخوند رحمته - بـ «الفرس لزيد»^(١)، والأصحّ أن يمثّل له بـ «الجُلّ^(٢) للفرس» فإنّه مختصّ به، وينتفع به، وإن لم يكن ملكاً له بحسب بعض معاني الملكية.

وكذا قد تطلق الملكية أيضاً ويراد منها «اختصاص شيء بشيء من جهة الإنشاء اللفظي بالعقد وأمثاله، أو من جهة الإنشاء العملي بالمعاطاة». وهذا هو المراد من الملكية التي قلنا: إنّها مجعولة بالاستقلال^(٣).

وتحقيق المطلب أنّ الملكية - بالمعنى الأخير من المعاني التي ذكرها المحقّق الآخوند رحمته - على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: الملكية المالكية.

ويراد منها: الملكية التي تتحقّق باعتبار نفس العاقد، وهذه لا ريب في كونها

(١) كفاية الأصول: ٤٠٢.

(٢) المراد من الجُلّ ما يكون للدابة كالشوب للإنسان، بحيث تُصان به وتحفظ.

(٣) كفاية الأصول: ٤٠٢ و ٤٠٣.

مجمولة بنحو الاستقلال ، أي باعتبار العاقد نفسه .

النحو الثاني : الملكية العقلائية .

ويراد منها : الملكية المتحققة باعتبار العقلاء ، المترتبة على شرائط كلية معينة وعدم الموانع .

وهذه لا ريب في كونها مجمولة بنحو الاستقلال ، وقد توافق الملكية الشرعية ، وقد تخالفها من حيث الشرائط والموانع .

النحو الثالث : الملكية الشرعية .

وهذه هي محلّ البحث هنا في أنّها مجمولة بالتبع أم بالاستقلال؟ والصحيح هو التفصيل بين كونها مجمولة تأسيساً أم إمضاءً بعد التسليم بكونها مجمولة استقلالاً ، فإنّ بعضها لا ريب في كونه مجمولاً تأسيساً واستقلالاً وبلا واسطة ، كملكية النبي ﷺ للأطفال ، والبعض الآخر لا ريب أيضاً في كونه مجمولاً استقلالاً وإمضاءً ، كجميع الملكيات الشرعية المماثلة للملكيات العقلائية ، أي : التي رتبت على ما رتبت عليه الملكية العقلائية ، مع أنّه قد تختلف شرائطها وموانعها سعة وضيقاً ، وهذا الترتب المذكور هو معنى إمضاء الشارع للمعاملة العقلائية ؛ لكونها مماثلة للملكية العقلائية ، وهذا الإمضاء وجعل المماثل اعتباراً ، تارةً يكون مبرزه اللفظ نحو : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) وتارةً يكون مبرزه العمل وصدور المعاملة عن المعصوم عليه السلام ، وتارةً يكون مبرزه عدم الردع عن المعاملة مع توفّر شروط حجّية عدم الردع ، وهي اطلاع المعصوم عليه السلام على وقوع المعاملة من الناس ، وتمكّنه من الردع وعدمه .

(١) البقرة ٢ : ٢٧٥ .

فلا ريب في أنّ هذه الملكية مجعولة استقلالاً، مترتبة على الشرائط الكلية وعدم الموانع كذلك، والملكية المالكية - التي قد مرّ الحديث عنها - تكون جزء موضوع وشرائط هذه الملكية، حيث إنّ المعاملة المالكية من مصاديق موضوعها، فإذا أوجدها المالك أو من ينوب منابه عند وجود سائر الشرائط وعدم الموانع، فإنّ الملكية الشرعية تصير موجودة أيضاً خارجاً تبعاً لوجود موضوعها، وهذه هي الملكية الفعلية في قبال الملكية الإنشائية المترتبة على الشرائط وعدم الموانع الكلية قبل تحقّقها خارجاً.

والحاصل: فإنّ هذا النحو من الملكية مجعول على نحو الاستقلال بشكل مطلق، وإنّما ينبغي التفصيل بين الجعل التأسيسي و الجعل الإمضائي بجعل المائل لمجعول العقلاء.

المصداق الخامس: الصحة والفساد.

ويراد بالأولى في باب العبادات مطابقة المأمور به للمأتيّ به، ويراد بالفساد في قبالتها عدم المطابقة المذكورة، وهما على ضوء هذا المعنى تكونان صفتين للأمر الخارجي، منتزعتين منه، وليستا بيد الشارع حتّى يجعلهما. وأمّا الصحة في باب المعاملات، فتارةً يراد بها - كما في الكفاية - ترتّب الأثر، ويراد بالفساد عدم ترتّبه^(١)، وتارةً يراد بها - كما هو المختار - مطابقة المعاملة الخارجية لما أمضاه الشارع، ويراد بالفساد عدم المطابقة، ومطابقة المأتيّ به للمأمور به وعدم الطابقة له في الأمور المأمور بها والمنهي عنها.

فإن كان المراد منها ما تبناه المحقق الآخوند رحمته فإنّهما تكونان مجعولتين، بداهة

(١) كفاية الأصول: ١٨٤.

أن ترتب الأثر وعدمه يتوقفان على جعل الشارع في مقام الجعل وعدمه ، فإن بيع الخنطة مثلاً إنما ترتب عليه الأثر لأجل إمضاء الشارع له ، بينما بيع الخمر مثلاً لم يترتب عليه الأثر لعدم إمضاء الشارع وجعله ، وقد مضى آنفاً معنى إمضاء الشارع للمعاملة العقلانية في مقام الجعل .

وإن كان المراد منها المعنى الذي اخترناه فإنهما ستكونان مجعولتين بالعرض ؛ لكونهما بالمعنى المذكور صفتين انتزاعيتين من المصداق الخارجي للعنوان الكلي .

المصداق السادس : الرخصة والعزيمة .

ويُراد بالأولى منها سقوط التكليف - سواء كان واجباً أم مستحباً - بحيث يبقى له بعض الملاك ، فيجوز إتيانه عبادة إن كان عبادياً ، ويراد بالثانية سقوط التكليف بحيث لا يبقى له بعض الملاك ، كما لو كان العمل واجباً فصار مستحباً ، أو كان مستحباً مؤكداً فصار غير مؤكّد ، كالأذان والإقامة في بعض الموارد ، أو كان العمل واجباً أو مستحباً عبادياً فصار غير واجب وغير مستحب ، فلا يجوز إتيانه عبادة إن كان عبادياً .

إذا عرفت ذلك يتضح لك أنّ الرخصة والعزيمة ليستا حكمتين وضعيتين ، وإنما هما راجعتان إلى كيفية سقوط التكليف .

الجهة الرابعة : خاتمة البحث .

وهي تشتمل على بيان أمور أربعة :

الأمْر الأوّل : أفاد بعضهم - كالشهيد الأوّل عليه السلام^(١) ، ومنه أخذ المحقق النائيني عليه السلام -

(١) القواعد والفوائد : ١ : ١٥٨ .

أنّ المجموعات الشرعيّة على ثلاثة أقسام^(١):

القسم الأول: الأحكام التكليفيّة.

القسم الثاني: الأحكام الوضعيّة.

القسم الثالث: الماهيات الجعليّة المخترعة، كالحجّ، والصلاة، والصيام.

وقد وقع البحث بينهم في تفسير كفيّة جعل هذه الماهيات، فقيل: إنّ المراد من جعلها هو إيجادها في الذهن.

وهذا إن كان المراد منه جعل رتبة الذات من الذاتيات أو الذات، فهو غير صحيح؛ إذ الماهيات مطلقاً فوق الجعل^(٢) مطلقاً، أي سواء كان الجعل تكوينيّاً أم تشريعيّاً؛ وذلك لأنّ جعلها يلزم منه تحصيل المحاصل؛ إذ كلّ ماهيّة واجدة لرتبة ذاتها، كماهيّة الإنسان، فإنّها واجدة للحيوانيّة والناطقيّة، وليس يمكن جعل الإنسان حيواناً ناطقاً؛ لأنّ معنى الجعل هو تحقيق المعدوم بعد أن لم يكن، وهذا في الماهيّة غير معقول.

وقيل: إنّ المراد من جعل الماهيات عبارة عن لحاظها في مقام الجعل، بأن يكون للحاظ وسيلة وحيثيّة تعليليّة، وليس قيدياً وحيثيّة تقيديّة؛ لإمكان تعلق التكليف

(١) فوائد الأصول: ٤: ٣٨٦.

(٢) الأشياء على ثلاثة أقسام: مجعولة، وفوق الجعل، ودون الجعل، والمراد من الأولى واضح، وهي الأمور الممكن وجودها، وأمّا المراد من الثانية وهي «ما فوق الجعل» فهي التي لا تحتاج إلى الجعل أصلاً؛ لأنها واجدة بالذات وقبل الجعل لما يراد أن تجعل له، كوجود الواجب وصفاته الثبوتية، وأمّا المراد من الثالثة وهي «ما دون الجعل»، فهي ما يترتب التالي الفاسد على جعلها، كإيجاد المعدوم مع أنه معدوم في الخارج مثلاً، وكجعل الضدّ في محلّ مشغول بضمّ آخر.

به؛ إذ بدونه لا يمكن، وهذا التصوير لا محذور فيه.

ولكن الأصح أن يقال: إنَّ المتعلقات كالصيام والصلاة مجعولة بنفس جعل المُتعلِّق؛ لأنَّ الحكم تعلّق الوجود بمتعلّقه أيضاً، ووجوده يتعلّق بذات المتعلّق لا بوجوده الخارجي ولا الذهني، فيصير موجوداً بعين وجود الحكم، وعليه فجعل ماهيات المتعلقات إنما هو بمعنى أنّ الحكم إذا تعلّق بها فإنّها توجد بعين وجود الحكم، ثم بعد ذلك ينتزع كونها متعلّقة للتكليف، وبذلك يلغو أساس التثليث؛ لأنَّ جعلها حينئذٍ سيكون تابعاً لجعل الحكم المتعلّق بها، وبالتالي فإنَّ المجعولات الشرعية سيدور أمرها بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية فقط.

الأمر الثاني: حكى المحقّق البجنوردي رحمته عن أستاذه المحقّق العراقي رحمته أنه فرّق بالنسبة إلى المجعولات الشرعية بين المجعولات الشرعية الاعتبارية، وبين المجعولات الشرعية الادّعاءية التنزيلية، وحاصل ما أفاده رحمته:

أنَّ المجعولات الشرعية الاعتبارية هي التي يعتبرها الشارع الأقدس، وبعد اعتبارها يتحقّق وجود اعتباري يكون مصداقاً للمفهوم ويحمل المفهوم حينئذٍ عليه حملاً شائعاً، نظير الزوجية؛ فإنّه بعد اعتبارها للمرء يصدق عليه مفهوم «الزوج» ويكون مصداقاً له، وبذلك يصحّ حمله عليه حملاً شائعاً؛ لأنّه باعتبارها قد تحقّق فرد للمفهوم المذكور في وعاء الاعتبار. وهذه هي خصوصية كلّ كلي وفرد، فإنّه متى ما تحقّق فرد في الخارج يكون - قهراً - موضوعاً، ويكون المفهوم الكلي محمولاً، فيحمل عليه حملاً شائعاً، مثل: «زيد إنسان».

وأما المجعولات الشرعية الادّعاءية - سواء كانت سلبية أم إثباتية -، فليست

كذلك مثل « لاشك لكثير الشك »^(١) و « لا ربا بين الوالد وولده »^(٢) في جانب السلب ، ومثل : « الطواف بالبيت صلاة »^(٣) في جانب الإثبات ، فإنه بعد الإدعاء والتنزيل لا يتحقق فرد اعتباري أو تكويني للمفهوم ، ويكون مصداقاً لمفهومه ، ويحمل عليه بالحمل الشائع ، بل هو صرف إدعاء محض ، فإن الطواف - في المثال المذكور - من الأمور التكوينية ، وليس ينقلب صلاةً بمحض الادعاء والتنزيل ، بل يبقى على ما هو عليه في وعاء التكوين من جهة كونه فعلاً خارجياً للمكلف ، وإلا للزم أن ينقلب الشيء عما هو عليه ، ويصير الأمر التكويني اعتبارياً ، وهو محال قطعي ، وكذا لو افترضنا انقلاب الأمر التكويني أمراً تكوينياً آخر^(٤).

مناقشة ما أفاده المحقق العراقي رحمته :

ولنا أن نلاحظ عليه : أنّ الأشياء إما أن تكون اعتبارية ، أو نفس أمرية ، والثانية إما أن تكون موجودات خارجية بالذات ، بمعنى أنّ لها وجوداً مختصاً بها في الخارج ، كوجوده سبحانه وتعالى ، وكالجواهر والأعراض في الممكنات ، وإما أن تكون كذلك بالعرض ؛ أي انتزاعية ، وإما أن تكون رتبة الذات ، ولا قسم آخر - كما قد تمّ إيضاحه سابقاً .

وعلى ذلك فالتنزيل لا يخلو عن اندراجه ضمن أحد الأقسام الأربعة المذكورة ، وبما أنّه من البديهي عدم اندراجه ضمن أحد الأقسام الثلاثة النفس الأمرية ،

(١) لا توجد رواية بهذا اللسان ، ولكنها متصيدة من روايات متعددة ، ومنها : صحيحة زرارة

الواردة في وسائل الشيعة : الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ١ .

(٢) الكلام فيها نفس الكلام في سابقتها ، فراجع مستدرك الوسائل : ١٣ : ٣٣٩ .

(٣) مستدرك الوسائل : ٩ : ٤١٠ .

(٤) منتهى الأصول : ٢ : ٥٣٤ .

فيتعيّن برهان الخلف أن يكون من الأمور الاعتبارية، إلا أن يقال - كما عن علماء البيان ما سوى السكاكي ومن تبعه - بأن التشبيه والكناية والاستعارة لا وجود لها إلا في عالم الألفاظ - وبالنسبة إلى المعنى يرجع إلى التشبيه وإثبات حكم شيء لشيء آخر بينهما مناسبة أو أمر آخر، فالتصرّف في الألفاظ دون المعنى - وهو عالم آخر غير العوالم الأربعة المتقدمة، فيكون التنزيل الادّعائي منتمياً إليه أيضاً، ولكنّه غير دقيق، لانحصار كلّ الأشياء في الأقسام الأربعة المذكورة بحسب المعنى. وعليه: فإن كان مراده من المجعولات الادّعائية معنى آخر غير الأمور الأربعة، فلا واقعية له، وإن كان مراده منها ما يرتبط بباب الألفاظ، فليس أمراً مجموعاً شرعاً، هذا مضافاً إلى أنّ الأمثلة التي ذكرها للمجعولات الشرعية الادّعائية السلبية كلّها من الأمور الاعتبارية؛ لأنّها من مصاديق الحكومة التضييقية، والحكومات كلّها من الأمور الاعتبارية توسعة كانت أم تضييقاً.

الأمر الثالث: أفاد المحقّق الخوئي رحمته أنّ الأحكام التكليفية وكذلك الأحكام الوضعية قد تكون شخصية، وقد تكون كليّة، ومراده رحمته من الأخيرة ما تكون على نحو القضية الحقيقية.

ولكن ما أفاده رحمته مجمل؛ وذلك لأنّ ملاك التكليف والهدف منه إنّما هو جعل الداعي للمكلفين من أجل الوصول إلى ملاكات متعلّقات الأحكام، وليس يترتّب الغرض المذكور إلا بالنسبة إلى الإنسان الموجود بالوجود الخارجي، فحينها تقتضي مناسبة الحكم للموضوع أن تكون القضية حقيقية بالنسبة إلى المكلف وشرائط التكليف وموانعه.

وأما بالنسبة إلى المتعلّق (أي المكلف به) وشرائطه وموانعه، فالجميع مأخوذ على نحو القضية الطبيعية؛ إذ غرض الشارع من الأمر به أنّ المكلف يوجد في

الخارج ويوجد جميع ما يتعلّق به ممّا يوجب أن يكون مأخوذاً على نحو القضية الطبيعية .

فاتّضح أنّ الأحكام بشقيها ليست مأخوذة مطلقاً - إذا كانت كليّة - على نحو القضية الحقيقية ، بل ينبغي التفصيل فيها بالنحو الذي أوضحناه ، ولكن أصل المطلب الذي أفاده عليه السلام (١) تامّ وصحيح ، فإنّ قسماً من الأحكام التكليفية والوضعية شخصي ، نظير اختصاص وجوب صلاة الليل بالنبي صلى الله عليه وآله في جانب الحكم التكليفي ، ونظير توليته صلى الله عليه وآله لبعض الأشخاص على أمور معيّنة .

والقسم الآخر من الأحكام بشقيها كلي ، نظير أغلب الأحكام التكليفية التي يشترك فيها المعصوم عليه السلام مع غيره من المكلفين في جانب الحكم التكليفي ، ونظير جعل الحاكمية للفقهاء (رضي الله عنهم) في جانب الحكم الوضعي « انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فارضوا به حكماً ، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً » (٢) .

الأمر الرابع : بعد أن بنينا على أنّ الأحكام الوضعية بتمامها قابلة للجعل إمّا تبعاً ، وإمّا استقلالاً - خلافاً للمحقّق الآخوند عنه السلام في تقسيماته الثلاثة - يقع الكلام حول ثمره هذا البحث ، فإنّه بناءً على مسلك المحقّق الآخوند عنه السلام من كون بعض الأحكام الوضعية غير قابلة للجعل ولو بالعرض لو شكّ في شرطية «الدوك» مثلاً بعد اليقين بها ، فإنّه لا يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إليها ؛ لأنّ المستصحب يعتبر فيه أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم ، والشرطية المذكورة ليست

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٠٤ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١ .

حكماً شرعياً؛ لأنّ الفرض عدم إمكان جعلها على مسلكه ، وليست موضوعاً يترتب عليه أثر شرعي ، فيمتنع جريان الاستصحاب بالنسبة إليها .

فإن قلت : إنّ التكليف - كوجوب الظهريين - يترتب على مثل الدلوك ، فكيف صحّ القول بأنّه لا يترتب عليه أثر شرعي ؟

قلت : إنّ الترتب المذكور ليس ترتباً شرعياً ، بل هو ترتب تكويني ، كترتب كلّ مسببٍ على مسببِهِ ، إذ أنّ الدلوك - في الفرض - يكون دخيلاً في خصوصية المتعلّق ، ولعلم الشارع بذلك علّق الحكم عليه .

وبعبارة أوضح : أنّ الذي يترتب على الدلوك هو أثره التكويني ، الذي هو عبارة عن دخالته في خصوصية المتعلّق ليس إلّا ، وأما نفس التكليف فلا يترتب على ذلك ، بل يترتب على علم الشارع بدخالة السبب أو الشرط في خصوصية متعلّقه .

هذا بناءً على مسلكه ﷺ ، وأما بناءً على مسلكنا فإنّه لا مانع من جريان الاستصحاب ، إلّا أن يقال : إنّ الأحكام الوضعية المجعولة تبعاً كالشرطيّة والجزئيّة والسببيّة ، غالباً ما يكون جريان الأصل فيها معارضاً مجريانه في منشأ انتزاعها ، أي أنّ الأصل الجاري في المسبّب معارض مجريانه في السبب ، أو فقل : لا يبقى له موضوع مع جريان الأصل في سببه ، فمثلاً : لو جرى الأصل بالنسبة إلى الوجوب المقيدّ بالدلوك ، واستصحب عند الشكّ في شرطية الدلوك بقاءً باعتبار أنّ الشكّ فيها يرجع إلى الشكّ في جعل الشارع وجوب الصلاة مقيداً بالدلوك بقاءً ، فاستصحاب الوجوب المقيدّ به - لليقين به حدوثاً - رافع للشكّ في كونه شرطاً بقاءً ؛ لأنّ معنى شرطية الدلوك كونه قيداً للوجوب وهو مجعول بجعل الشارع ، فإنّ مفهوم الشرط ينتزع من الدلوك الذي هو قيد للوجوب ؛ إذ مع إحراز الوجوب

المقيد بالاستصحاب تحرز الشرطيّة بالتبع ، فلا يبقى وجه لجريان الأصل بالنسبة إليها ، وكذا أيضاً في الموارد التي يكون الأصل فيها نافياً .

نعم ، يبقى وجه ومجال لجريان الأصل في المسبّب فيما لو كان هنالك مانع عن جريان الأصل بالنسبة إلى نفس السبب ، كما لو منع مانع من جريان الأصل بالنسبة إلى الوجوب المقيد ، فإنّه يمكن جريانه بالنسبة إلى الشرطيّة أو السببيّة .

والحاصل : فإنّ الاستصحاب بالنسبة إلى القسم الأوّل من الأقسام الوضعيّة - بحسب التقسيم الثلاثي للمحقّق الآخوند رحمته - لا مانع من جريانه على مسلكنا وإن كان ممتنعاً على مسلكه .

والكلام بالنسبة إلى القسم الثاني هو عين الكلام بالنسبة إلى القسم الأوّل طابق النعل بالنعل ، فإنّه لو شككنا - مثلاً - في جزئيّة السورة ، فالاستصحاب جارٍ ؛ لأنّ هذه الجزئيّة منتزعة من الجزء لأجل تعلق الأمر بالسورة ، ممّا يعني أنّه مع جريان الأصل بالنسبة إلى منشأ انتزاع الجزئيّة واستصحاب وجوب الجزء ، لا يبقى شكّ في كونه جزءاً إن كان للوجوب حالة سابقة كما لو استصحبنا عدم الأمر ؛ إذ معه لا يبقى موضوع لاستصحاب عدم الجزئيّة إن كان لعدمه حالة سابقة ، فلا يبقى شكّ في عدم جزئيّته ، اللهمّ إلا أن يمنع مانع من جريان الأصل في السبب ، والكلام هو الكلام فلا نعيد .

وأما القسم الثالث - كالملكيّة مثلاً - ممّا هو مجعول استقلالاً ، فجريان الاستصحاب فيه أوضح من أن يخفى بلا فرق بين الشبهة الحكميّة - كما لو شككنا في تحقّق الملكيّة بالبيع المعاطاتي ، وأنّ الشارع رتب الملكيّة عليه في مقام الجعل أم لا ، فنستصحب عدمها - وبين الشبهة الموضوعيّة المصادقيّة ، كما لو علمنا بتحقّق الملكيّة من البيع المعاطاتي شرعاً ، غير أنّا شككنا في تحقّق أحد مصاديقها ، فنستصحب

عدمها ، أي نستصحب عدم الملكية لهذا المصداق المشكوك كونه معاطاة .
والخلاصة : فإنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الأحكام التكليفية
والأحكام الوضعيّة بأقسامها الثلاثة ، وإن كان جريانه بالنسبة إلى القسمين الأولين
غالباً ما يكون مسبقاً بجريانه في السبب ، بحيث لا يبقى موضوع لجريانه في
المسبّب .

الفصل الرابع

تنبیہات الاستصحاب



تمهيدٌ على مشارف الفصل الرابع

بعد الفراغ من بيان معنى الاستصحاب ، والأدلة الدالة على حجّيته ، وتحديد مقدار ما ثبت له من الحجّية ، يقع البحث من خلال هذا الفصل حول تنبيهات الاستصحاب ، وهي التي تبحث إمّا عن أحوال اليقين والمتيقّن ، كالتنبيه الأوّل المعقود من أجل البحث عن اعتبار فعلية اليقين والشكّ وعدمه ، وإمّا عن الأثر العملي ، كالتنبيه المعقود من أجل البحث حول الأصل المثبت ، وإمّا عن أحوال الشكّ ، كالتنبيه المعقود من أجل البحث حول حقيقة الشكّ .

والبحوث التي يختزنها هذا الفصل - من هذا الكتاب - هي من أهمّ بحوث الاستصحاب إن لم تكن أهمّها .

وقد اختلف أعلام الأصوليين في تحديد عددها من حيث القلّة والكثرة ، ففي الوقت الذي حصرها الشيخ الأعظم رحمته في اثني عشر تنبيهاً أنهاها المحقق الآخوند رحمته إلى أربعة عشر تنبيهاً ، ونحن في ثنايا هذا الفصل - إن شاء الله تعالى - سوف نبحث عن أهمّها ، مستمدّين عون الله وتوفيقه .

التنبية الأول :

اعتبار فعلية اليقين والشك

المدخل :

ومحور البحث في هذا التنبية يدور حول أنّ الشرط المعتبر في جريان الاستصحاب هل هو توفر خصوص اليقين والشكّ الفعليين؟ أم يكفي توفر الأعمّ منهما ومن الشكّ واليقين التقديريين؟

والمراد من «التقديري» في المقام ليس هو الفرض الذهني، وإنما المراد منه ما كان معلقاً على شيءٍ ما، كما هو الحال بالنسبة إلى القضية الحقيقية التي لوحظت فيها الأفراد مقدرة الوجود.

وعليه: فالمراد من اليقين التقديري الإدراك الجزمي المعلق على تحقق شيءٍ ما في قبال اليقين الفعلي الذي يراد به الإدراك الجزمي بوجود شيءٍ أو عدمه، أو بوجود شيءٍ لشيءٍ، أو عدم شيءٍ عن شيءٍ من غير تعليق.

والمراد من الشكّ التقديري حالة التردد النفسي - في الطرفين - المعلقة على شيءٍ ما في قبال الشكّ الفعلي الذي يُراد به حالة التردد النفسي - في الطرفين - من غير تعليق.

نظريّة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله:

وقد ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله إلى أنّ توفر خصوص اليقين والشكّ

الفعليين هو المعتبر في جريان الاستصحاب ، ومن ثم فرّع ﷺ على هذا التعميم فرعين :

الفرع الأول : لو أحدث شخص ثم غفل عن حدثه فصلّى ، وبعد صلاته شكّ في أنّه تطهّر قبل الصلاة أم لا ، فهل يصح له إجراء الاستصحاب أم لا ؟
لا ريب أنّ الإجابة مرتبطة بالمبنى في هذا التنبيه ، فإنّه إن بنينا على اعتبار خصوص الشكّ الفعلي في حجّية الاستصحاب ، فإنّ الصلاة لا محالة تكون صحيحة ؛ إذ الفرض - مع غفلة المصلّي قبل الصلاة - أنّ شكّه لم يكن فعليّاً ، وبالتالي فلم يكن يجري الاستصحاب بالنسبة إليه حتّى يقال : إنّ دخل الصلاة بالحدث الاستصحابي .

بينما لو بنينا على كفاية الشكّ التقديري ، فالاستصحاب جارٍ في المقام بلا ريب ؛ وذلك لأنّ المصلّي في الفرض لو التفت إلى حدثه لشكّ ، ممّا يعني وجود الشكّ التقديري لديه ، الذي هو عبارة عن حالة التردّد في الطرفين المعلقة على تحقّق الالتفات للحدث قبل الصلاة ، وبما أنّ الشكّ التقديري - على ضوء هذا المبنى - كافٍ لصحّة جريان الاستصحاب ، فإنّه يكون جارياً في المقام ، ويحكم ببطلان الصلاة ؛ لوقوعها مع الحدث الاستصحابي .

ولو قيل : لا حاجة إلى إجراء الاستصحاب قبل الصلاة ؛ إذ يكفي جريان استصحاب الحدث بعدها .

قلنا : إنّ الاستصحاب بعد الصلاة إمّا هو محكوم بقاعدة الفراغ ، كما هو مختار الشيخ الأعظم ﷺ ، وقد نبّه عليه في هذا المورد^(١) ، وإمّا هي مقدّمة عليه ؛ لكونها

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٢٥ .

أخصّ مورداً كما هو المختار ، وعلى كلا التقديرين يمتنع جريانه بعد الصلاة .

الفرع الثاني: لو أحدث شخص بحدث ، وقبل الصلاة التفت إلى حدثه ، إلا أنه بعد ذلك غفل وصلّى ، ثم شك بعد الصلاة في كونه قد تطهر قبلها أم لا ، فإنّه لا ريب على ضوء هذا الفرض في جريان الاستصحاب ، ومن ثمّ يحكم ببطلان صلاته ؛ إذ الشكّ الفعلي متحقّق قبل الصلاة ، وهو يعني تحقّق أركان الاستصحاب ، فيثبت أنّ المكلف قد صلّى محدثاً بالحدث الاستصحابي^(١) .

وعين ما أفاده الشيخ الأعظم^{رحمته} بهذا المقدار تبعه فيه المحقّق الآخوند^{رحمته} جملةً وتفصيلاً^(٢) .

تحقيق المطلب :

وتحقيق الحقّ في هذا التنبيه يقتضي البحث أولاً: حول الدليل على اعتبار خصوص الشكّ واليقين الفعليين ، وعدم كفاية الشكّ واليقين التقديريين ، ثمّ البحث ثانياً: حول ارتباط الفرعين المذكورين بهذا التنبيه وعدمه ، فالبحث يقع في مقامين :

المقام الأول

بيان الدليل على اعتبار الفعلية

وقد طرحت لإثبات ذلك عدّة أدلّة والمهمّ منها دليان أفادهما المحقّق الأصفهانى^{رحمته} وهما :

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٢٥ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٠٤ .

الدليل الأوّل: ظهور لفظ «الشكّ» المأخوذ في لسان أدلّة الاستصحاب في الفعلية المساوقة لثبوته وتحققه، بمعنى أنّ فعليته مصداقاً عين تحقّقه، فيكون معنى اعتبار فعليته أنّ وجوده بالفعل في وعاء وجوده شرط للاستصحاب، وهذا النحو من الوجود هو الذي يعبر عنه بالوجود الفعلي في قبال الوجود التقديري للشكّ، الذي هو بمعنى كونه مشروطاً بالالتفات إليه وعدم الغفلة عنه، والمراد من الالتفات إليه العلم المحضوري بالشكّ، أي احتمال الوجود والعدم الذي هو عين وجوده في النفس، وعليه فعنى وجوده التقديري هو وجوده المعلق على عدم الغفلة عنه والالتفات إليه، الملازم لعدم وجوده في النفس عند الغفلة عنه.

ووجه ظهور الشكّ في الفعلية - بالمعنى الذي أوضحناه - ليس ناتجاً عن العلة الوضعية المجعولة بينه وبين معناه وهو مصداق الشكّ، والحاصل بالفعل في النفس؛ لأنّ الوضع للموجود خارجياً كان أم ذهنياً غير معقول، أي غير ممكن بالإمكان الوقوعي؛ لترتب التالي الفاسد عليه، باعتبار أنّ فائدة الوضع هي الانتقال من سماع اللفظ إلى معناه، وبما أنّ الانتقال نحو من الوجود الذهني، فلازمه أن يعرض على الموجود، مع أنّ الوجود لا يعرض على الموجود خارجياً كان أم ذهنياً؛ إذ المقابل لا يقبل المقابل، كصيرورة المعدوم مع كونه معدوماً موجوداً، والمماثل لا يقبل المماثل، كصيرورة الموجود موجوداً؛ للزوم اجتماع النقيضين في الأوّل، والمثلين في الثاني^(١).

(١) نهاية الدراية: ٥ : ١٢٦.

مناقشة كلام المحقق الأصفهاني عليه السلام:

ويلاحظ عليه: أنّ فائدة الوضع للموجود الخارجي والغرض منه هو الانتقال المحسوس لا الحضور، وهو أمر ممكن وقوعاً ولا محذور فيه؛ إذ المحذور إنما هو بالنسبة إلى الانتقال المحسوس للمعنى، فإنّه لا ريب في أنّ اللفظ إنما يوضع للمعنى حتّى يحصل من سماعه أو خطوره بالبال - عند الاطلاع على وضعه لمعناه - حضور ذلك المعنى بصورته في الذهن، وهو المفهوم المنتزع منه، الحاكي عنه باعتبار وجدانه للحيثية التي يكون منشأ انتزاعه واجداً لها.

وإنكار الوضع للموجود الخارجي - كما هو الحال بالنسبة إلى أسماء الأعلام الموضوعات للموجودات الخارجية - مستلزم لإنكار حصول العلم من الموجودات المحسوسة بعلمها غير المحسوسة الموجودة في الخارج؛ لعدم إمكان حضورها في الذهن بوجودها الخارجي، وبالتالي فلا يمكن إثبات وجوده تعالى ببرهان الإين، وبسبب العلم بمخلوقاته، بل لا يمكن العلم بالموجودات الخارجية غير المحسوسة مطلقاً، لا من طريق معلولاتها ولا عللها، وينحصر العلم بها بالعلم الحضورى؛ إذ أنّ الموجودات الخارجية ليست عين ذات النفس أو من صفاتها أو من أفعالها، حتّى يكون العلم بها علماً حضورياً.

ومما يجدر الالتفات إليه أنّ الكلام في إمكان وضع الألفاظ للموجودات الخارجية ينحصر في أسماء الأعلام، وأمّا أسماء الأجناس والأنواع والأصناف وسائر المفاهيم الكلية، فلا كلام في أنّها موضوعة للمفاهيم الكلية القابلة للصدق والحمل على المتعدّد، والشك من هذا القبيل؛ لكون مفهومه من المفاهيم الكلية، ولفظه بمعونة العلم بالعلقة الوضعية يدلّ على معناه، الذي هو من الكيفيات النفسانية، ومن هذه الجهة فإنّه لا يدلّ وحده على الشكّ الموجود، الذي هو أحد مصاديقه.

عودة إلى كلام المحقق الأصفهاني عليه السلام:

ثم بما أن المحقق الأصفهاني (طيب الله ثراه) قد خدش في كون ظهور الشك في الفعلية ناتجاً عن العلة الوضعية المجعولة بينه وبين معناه؛ لذلك أفاد أن منشأ ظهور لفظ الشك - في « لا تنقض اليقين بالشك » - في الشك الموجود بالفعل هو أن الموضوع في القضية قد يكون من حيث مفهومه ومعناه موضوعاً للحكم، كما في الحمل الذاتي، وقد يكون بما هو فان في مطابقه، ومطابق المفاهيم الثبوتية حيثية ذاتها حيثية طرد العدم، وما نحن فيه من قبيل الثاني^(١).

إلا أن كلامه عليه السلام هذا يحتاج إلى المزيد من التوضيح والبيان، وبيانه يتوقف على بيان أقسام المحمولات الواقعة في القضايا، فنقول إنها على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المحمول الذي يقتضي أن يكون موضوعه ذات المفهوم المعرّي عن الوجود الخارجي والذهني، وهو المحمول الذي يكون من سنخ المعقولات الثانوية المنطقية، كالكلّي، والجنس، والنوع، والفصل، نحو الإنسان كلّي أو نوع، والحيوان كلّي أو جنس، والناطق كلّي أو فصل، فإنه لو قيّد الموضوع في إحدى هذه القضايا بالوجود الخارجي أو الذهني، لم يصدق ولم يصح حمل أحد المحمولات المذكورة عليه؛ لأنه يترتب على ذلك التالي الفاسد، فيمتنع امتناعاً وقوعياً.

القسم الثاني: المحمول الذي يقتضي أن يكون موضوعه هو المعنى الكلّي الموجود المتحد مع ما ينطبق عليه وجوداً من دون دخالة مكثراته من المنوعات والمصنّفات والمفردات في موضوعيته، وإنما تمام الموضوع هو مع تقيده بالوجود

(١) نهاية الدراية: ٥: ١٢٧.

بحيث لو أمكن تحقّقه ووجوده بدون مكثراته لكان واجداً للمحمول، نحو: الإنسان متعجّب، و الإنسان ضاحك، و الماء طاهر، و الدلوك شرط لوجوب الصلاة، و القرء مانع عن الوجوب، و الدم نجس، و الصلح جائز، و يعبر عن هذا القسم بالقضية الحقيقية، سواء كانت بصورة القضية الحملية أو الفعلية - نحو: الإنسان يضحك - أو غيرها - نحو: الإنسان له الضحك - والجامع بينها هو الكلام الذي فيه إسناد أو سلب إسناد، سواء كان المسند إليه من المقولات والمعقولات الأولية، نحو الإنسان ضاحك، أو من المعقولات الثانية الفلسفية، نحو: المستطيع يجب عليه الحجّ، و المسافر يقصر، و سواء كان من الأمور الانتزاعية أم من الأمور الاعتبارية، نحو: الطلاق مشروط باستماع العدلين لصيغته.

القسم الثالث: المحمول الذي يقتضي أن يكون ما يسند إليه موجوداً شخصياً
نحو: زيد ابن خالد، أو من صلبه، أو وُلد منه.

وظهور الكلام - في أحد هذه الأقسام الثلاثة - في ثبوت المحمول مثلاً لأحد موضوعاتها، إنّما هو لأجل اشتاله على محمولات خاصّة، لا لخصوص موضوعه أو محموله وحده، و يعبر عن ذلك بالمناسبة بين الموضوع والمحمول، أي: أنّ منشأ ظهور الكلام في كون الموضوع أحد الأمور الثلاثة هو إسناد محمولات خاصّة إلى موضوعاتها؛ لتناسبها معها دون غيرها، واقتضاؤها لأحد الموضوعات المذكورة.

وهذا الاقتضاء من المحمول للموضوع والتناسب بينهما مفيد في كثير من الموارد لتعيين الموضوع، وعدم اختلاط الموضوعات الثلاثة، و لتوسعة الموضوع أو تضييقه، فمثلاً قولك: «الماء جارٍ أو يجري أو سائل أو يسري» كلام صادق على نحو القضية الحقيقية، ولكن حيث إنّ المحمول فيه هو الجاري، وجريان الماء

الذي نسب إليه ليس لأجل ذاته أو خصوصياته الذاتية، أو لأجل كونه ماءً، بل لأجل ميعانه واتّصافه بالميعان، وكونه مصداقاً لهذا العنوان، لذلك فإنّ اتّصافه بالجرّيان - لأجل كونه مائعاً - يقتضي توسعة الموضوع، وكذا «الإنسان ماشٍ»، أو «متحرك بالإرادة»؛ لأنّ مشيه أو تحرّكه بالإرادة ليس لأجل كونه إنساناً، بل لأجل كونه حيواناً، ونحو: «الإنسان ضاحك بالفعل»؛ فإنّ محموله يقتضي تضييق الموضوع؛ لأنّ كلّ إنسان موجود ليس متّصفاً بالضحك بالفعل، وإنّما الإنسان المتعجّب بالفعل يكون ضاحكاً، أو يكون مسروراً.

وهذا كلّ بالنسبة إلى اقتضاء المناسبة بين الموضوع والمحمول لتوسعة الموضوع ولتضييقه، وأمّا بالنسبة إلى اقتضاءها لتعيين أنّ الموضوع من أيّ الأقسام الثلاثة، نحو ما لو قال الشارع: «يجب الحجّ على من له شرائط التكليف عند استطاعته المالّية» فإنّ الوجوب كسائر الأحكام التكوينيّة وجود تعلّق بالذات بأحد أمور ثلاثة:

أحدها: المكلف.

وثانيها: المكلف.

وثالثها: عمل المكلف.

وقد يصير تعلّقياً بغيرها ولكن بالغير لا بالذات، ممّا يحتاج ثبوته إلى الدليل النقلّي أو العقلي، كالشرط الشرعي أو العقلي للحكم لا لتعلّقه، نظير الاستطاعة والدلوك لوجوب الحجّ ولوجوب الصلاة، فإنّ وجوب الصلاة مثلاً يسند ذاتاً إلى الموجب، وإلى من يجب عليه وهو الإنسان المكلف، وإلى عمل المكلف وهو الصلاة، والمناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي أن يكون الموجب موجوداً شخصياً؛ لأنّ الوجوب فعل اختياري له قد أوجده وأنشأه، ومفهوم الموجب الكليّ

العاري عن الوجود الخارجي والذهني ليس له أن يوجد شيئاً؛ لأنّ الوجود والعلّة الفاعليّة هو الوجود الخارجي الشخصي، وكذا مفهوم الموجب الملحوظ باللحاظ الذهني ليس له أن يوجد عملاً ويكون علّة فاعليّة، فلا بدّ من أن يكون موجوداً شخصياً بمقتضى مناسبة الموضوع والمحمول.

وكذا من يجب عليه - وهو المكلف - لا بدّ أن يكون موجوداً خارجياً؛ لأنّ الغرض من التكليف وإيجاب العمل على المكلف إنّما هو أن يصير التكليف - عند فعليته ووصوله إليه مع ما يرتبط به - داعياً إمكانيّاً إلى أحد طرفي عمله المقدور، وهو إيجاده في المثال، وصيرورة الحكم - وهو الوجوب في الفرض - داعياً إمكانيّاً لا يتأتّى إلاّ من الإنسان الموجود ولو بنحو القضيّة الحقيقيّة، وأمّا مفهوم الإنسان - الذي له شرائط التكليف - العاري من الوجود الخارجي والذهني، وليس له إلاّ رتبة الذات، فلا يمكن أن يصدر عنه عمل خارجي حتّى يصير الحكم داعياً إلى أحد طرفيه، ومرجحاً لانتخابه، وكذا المفهوم المذكور الملحوظ ذهنياً، فيتعيّن أن يكون من يجب عليه هو الإنسان الموجود خارجاً، والساري في أفراده، والمتّحد مع كلّ واحد منهم.

وأما بالنسبة إلى إسناد الحكم إلى عمل المكلف فإنّ المناسبة بين الموضوع والمحمول - لأجل المنسوب إليه وهو الحكم، أي الوجوب في الفرض - تقتضي أن يكون الواجب طبيعي العمل، أي العمل المعرّى عن الوجود الخارجي والذهني؛ وذلك لأنّ الغرض من إيجاب العمل - كالصلاة - على من يجب عليه، إنّما هو جعله داعياً ومرجحاً لاختيار أحد طرفي المقدور وانتخابه، وهو الإيجاد في المثال، وهو لا يمكن إلاّ بالنسبة إلى طبيعي العمل دون الوجود خارجاً؛ للزوم طلب المحاصل وإيجابه، ودون العمل الملحوظ ذهنياً؛ للزوم طلب المحاصل

أيضاً، ولعدم ترتب الملاك والمصلحة التي هي الداعي للداعي عليه، فإن العمل الملحوظ لامصلحة له.

وعليه: فالمناسبة بين الموضوع والحكم في المثال - بلحاظ استناد الوجوب إلى أمور ثلاثة - تقتضى تشكيل ثلاث قضايا:

القضية الأولى: قضية شخصية، وهي «الله مُوجب».

القضية الثانية: قضية حقيقية، وهي «كل إنسان تجب عليه الصلاة».

القضية الثالثة: قضية طبيعية، وهي «الصلاة واجبة».

وقد تكون للحكم نسبة إلى شيء آخر أيضاً، كالشرط الشرعي أو العقلي، أو المانع عنه كذلك، فإن الدلوك شرط شرعي لوجوب الصلاة، ويتوقف وجود الوجوب عليه إنشاءً وفعليّةً، ولكن لا ذاتاً، بل لأجل أنه قد لا تكون للعمل الذي تعلق به الوجوب مثلاً خصوصية يؤثر بها في الملاك والمصلحة إلا عند تحقق شيء، وليست هي له بالذات، فإنها هي الملاك الذي يكون مرجحاً لتعلق حكم خاص من الأحكام الأربعة غير الإباحة بالعمل، وإلا فيكون ترجيحاً بلا مرجح، وليست هي نفس المصلحة أو المفسدة المترتبة على العمل.

وما هو الدخيل في صيرورة العمل - الذي تعلق به الحكم - واجداً لتلك الخصوصية شرط شرعي؛ لأنه لا يدركه إلا الشارع، ولذا يحتاج إلى الدليل الشرعي، كالدلوك لوجوب الصلاة، وكالاستطاعة لوجوب الحج، وهكذا.

وحيث إن الغرض من التكليف جعل الداعي للمكلف لاختياره أحد طرفي العمل المقدور له إيجاده أو تركه على البديل، فلا بد من أن يكون متعلق التكليف مقدوراً، وإلا فيكون لغواً وبلا فائدة؛ لعدم صيرورته داعياً إمكانياً وقوعياً؛ لكونه إما طلباً لتحصيل الحاصل، وإما طلباً للممتنع، وهذا هو الشرط العقلي؛

وقد سمي بالعقلي نظراً إلى قيام الدليل العقلي بأن العمل الاختياري مشروط بترتب الغرض عليه ، فإنه بوجوده الذهني والتصديق به جزء العلة له ، ولو لأجل وقوعه لا لأجل إمكانه ، على ما هو الحق عندنا .

وكذا المانع للحكم يكون بوجوده النفس الأمري مانعاً ، لا بمفهومه العاري عن الوجودين ، ولا بمفهومه الملحوظ باللاحظ الذهني ، وذلك لأنه دخيل ومانع عن صيرورة المتعلق ذا خصوصية في المصلحة والمفسدة المترتبة على العمل الاختياري من جهة التضاد بين أثره وبين تلك الخصوصية ، وبما أن المتعلق أمر واقعي وخارجي ، فلا بد له من مانع خارجي يكون أقوى في تأثير أثره المضاد مما له تأثير في تلك الخصوصية ، وليس هو إلا المانع بوجوده النفس الأمري ، إذ مفهومه العاري عن الوجودين ومفهومه الملحوظ ليس كذلك .

وكل هذا الذي ذكرناه إنما هو بالنسبة إلى شرط الحكم شرعاً - الدخيل في صيرورة المتعلق مقتضياً مؤثراً في أثره كالدلوك - وكذا بالنسبة إلى مانع الحكم شرعاً - الدخيل في صيرورة المتعلق مقتضياً مؤثراً في أثره ، كالقراء للمرأة - ولذا يكون الحكم متعلقاً ومشروطاً بوجود الأول ، وبعدم الثاني إنشاءً وفعليةً .

وأما شرط المتعلق - إن كان ناقصاً في التأثير - وهو الدخيل في تأثير المتعلق الذي كان مقتضياً بالذات أو بالغير فيما يترتب عليه بالفعل ، فإن متعلق التكليف دائماً هو المقتضي وذو الخصوصية التي يؤثر بها في أثره من المصلحة أو المفسدة ، سواء كان تاماً أو ناقصاً ، فإذا كان ناقصاً فإنه يحتاج إلى شرط المقتضي - الذي هو الفاعل الدخيل في تأثيره بالفعل في أثره ، لا في صيرورته ذا خصوصية مؤثرة - وكذا المانع عنه ، فإنه يمنع عن تأثير المقتضي لا عن صيرورته مقتضياً ، ولذا يقيد المتعلق بإيجاد الأول وإعدام الثاني ، فلو لم يكن الأول موجوداً ، فلا بد من

إيجاده، كالطهارة للصلاة، كما لا بدّ من إعدام الثاني وإيجاد المتعلّق بدونه، وليس نفس الحكم معلّقاً ومشروطاً بوجود الأوّل وبعدم الثاني.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ يقين المكلف - بحدوث المتيقن - الأعمّ من اليقين الواقعي والتعبدي، وكذا الشكّ في بقاءه - والذي يراد به الأعمّ من غير الحجّة الكاشفة عن بقاء المتيقن، ومن عدم الحجّة الكاشفة عنه - كلاهما شرط للاستصحاب المبيّن لوظيفة المكلف في حال الشكّ في بقاء المتيقن.

وعليه: فيرجع البحث هنا إلى أنّ يقين المكلف بحدوث المستصحب وشكّه في بقاءه، شرطان للاستصحاب ودخيلان في تحقّقه بأيّ معنى كان الاستصحاب من المعاني التي ذكرت له، فالمراد من اليقين المأخوذ شرطاً ليس إلاّ اليقين الموجود في النفس بالفعل وبالحمل الشائع، واليقين التعبدي المتحقّق موضوعاً وحكماً كالظهور وحجّيته وكالأمانة وحجّيتها بنحو القضية الحقيقية، لا اليقين المفهومي المعرّي عن الوجودين، أو اليقين الملحوظ، ولا الظهور وحجّيته والأمانة وحجّيتها كذلك؛ لعدم دخالتها في تحقّق الاستصحاب بالمعنى المذكور.

الدليل الثاني: أنّ نتيجة الاستصحاب - سواء كان أمانة على بقاء المستصحب وكشفاً ظنيّاً عنه مشروطاً باليقين بحدوثه والشكّ في بقاءه، أم كان حكماً للشارع ببقاء المستصحب بداعي إيصاله مشروطاً بهما، والمعبر عنه بالحكم الطريقي في قبالة النفسي والبعثي - هي تنجيز المستصحب عند إصابته للواقع، أو التعذير عنه عند عدم إصابته له، ومعنى تنجيزه للواقع كونه دخيلاً في استحقاق العقاب على مخالفة المستصحب إن كان إلزامياً، واستحقاق الثواب على موافقته عملاً؛ وذلك لأجل كونه واصلاً إلى المكلف بالعلم التعبدي أو الحكم الطريقي، باعتبار كون الأمانة موصلة لما دلّت عليه أو كاشفة عنه، أو باعتبار كون الحكم الطريقي موصلاً للواقع.

وهنا المستصحب يتوقف في كلٍّ منهما على إحراز موضوعهما، وهو اليقين بحدوث المستصحب وإحراز الحجية، وكونه كشفاً ظنياً على القول بالأمانة، وعلى إحراز الحكم الطريقي بداعي إيصال الواقع على القول بكونه أصلاً عملياً، ومعلوم أن إحراز اليقين بحدوث المستصحب وإحراز الشك في بقاءه هو العلم الحضورى، لكنهما من الصفات النفسانية وإحرازهما عين وجودهما في النفس، وهذا هو معنى فعلية الشك التي اقتضاها ما يترتب عليه من التنجيز أو التعذير.

والخلاصة: فإن إثبات اعتبار فعلية الشك بالدليلين يكون لأجل المناسبة بين الموضوع والمحمول والمنسوب والمنسوب إليه، بواسطة اشتغال القضية لمحمول يقتضي فعليته، لكن من جهتين تعرفان من اختلاف المحمولين والمنسوبين، وبهذا ينتهي الكلام حول دلالة الدليلين على اعتبار فعلية اليقين والشك في جريان الاستصحاب، وقد عرفت تمامية دلالتها.

المقام الثاني

بيان ارتباط الفرعين بهذا التنبيه

أفاد المحقق الخوئي رحمته: أن الحكم بصحة الصلاة وبطلانها في الفرعين المتقدمين ليس منوطاً بالشك الفعلي وعدمه، بل بجريان قاعدة الفراغ وعدم جريانها بالتفصيل الآتي:

المناقشة في الفرع الأول:

أمّا بالنسبة إلى الفرع الأول، فقد أفاد رحمته: أن البحث ينبغي أن يكون على

مستويين:

المستوى الأول: أن نفترض أمارية قاعدة الفراغ، وكونها كاشفاً ظنيّاً، لأصلاً عمليّاً، كما تشير إلى ذلك بعض نصوصها، من قبيل: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»^(١) وتقريب أماريتها بأن يقال: إنّ العمل الاختياري - كالعبادة - إذا صدر عن المكلف، فهو يعني - بمقتضى كونه اختيارياً - أنّ فاعله قادر على الفعل والترك معاً، وبما أن الفاعل المختار يحتاج إلى المرجح لإعمال قدرته بالنسبة إلى أحد الطرفين، فهو يحتاج إلى الالتفات إلى العمل، لأنه من أجزاء المرجح - الذي هو عبارة عن مبادئ الاختيار - المركب من أمور طولية، أحدها الالتفات إلى العمل.

وعلى ذلك فلو كان العمل الاختياري الصادر عن الفاعل المختار مركّباً، فإنّه حين صدوره عنه لا بدّ أن يكون ملتفتاً إليه بما له من جميع الخصوصيات، وإلا لم يكن اختيارياً.

وبالتالي فلو شكّ الفاعل - بعد صدور العمل - في أنّه هل جاء ببعض أجزائه أم لا؟ فإنّ نفس كون العمل اختيارياً يكشف عن التفات الفاعل إلى جميع أجزاء العمل وشرائطه وعدم موانعه كاشفاً ظنيّاً.

ومن هنا يتّضح أنّ قاعدة الفراغ في حال العلم بعدم الالتفات تنعدم أماريتها، ولا يمكن أن تكون لها كاشفيّة عن الواقع، ولذلك فهي لا تجري في المقام؛ لافتراض كون المكلف عالماً بغفلته، كما لا يجري الاستصحاب قبل الصلاة؛ لفرض عدم الشكّ الفعلي، فيجري الاستصحاب بعد الصلاة من غير محذور؛ إذ لم تجر قاعدة الفراغ حتّى تكون حاكمة على الاستصحاب أو مخصّصة له.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

مناقشة كلام المحقق الخوئي عليه السلام:

ويلاحظ عليه: أنّ دلالة العمل الاختياري على التفات الفاعل حين الشروع، إنّما تكون بالنسبة للعمل الذي لم يكن غافلاً عنه، وأمّا مع العلم بالغفلة أو الشكّ فيها، فلا دلالة له على التفاتة إليه.

وعليه: فلا أماريّة لقاعدة الفراغ على إتيان ما شكّ في الإتيان به، فلا بدّ من افتراضها أصلاً عملياً موضوعه الشكّ في مقام الامتثال، ومفاده أنّه مع الشكّ في الإتيان بالجزء أو الشرط يحكم بإتيانه وامتثال الأمر، فيسقط حتّى مع الغفلة.

وعلى ذلك فإنّ قاعدة الفراغ ليست إلّا أصلاً عملياً يشمل موارد الغفلة عن المشكوك، وما جاء في بعض نصوصها «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» يراد به أذكريته بالنسبة إلى ما لم يكن غافلاً عنه لا مطلقاً، فلا يشمل المشكوك المغفول عنه.

المستوى الثاني: أن نفترض قاعدة الفراغ من الأصول التعبدية بحيث لا تختصّ بموارد احتمال الغفلة، بل تشمل حتّى موارد العلم بالغفلة، كما لعلة يستوحى من النصّ الوارد «ما مضى فامضه كما هو»^(١)، فحينئذٍ تكون جارية في المقام، وتكون حاکمة على الاستصحاب، بل وحتّى لو قلنا بعدم اعتبار الشكّ الفعلي في حجّية الاستصحاب، فإنّ قاعدة الفراغ لكونها حاکمة على الاستصحاب تكون قاضية بصحّة الصلاة؛ لعموم حكومتها حتّى على الاستصحاب السابق على الصلاة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

المناقشة في الفرع الثاني :

وأما بالنسبة للفرع الثاني ، فقد أفاده عليه السلام : أنه لا ريب في بطلان الصلاة بحسب فرضه ، ولكن لا لما ذكره الشيخ الأعظم عليه السلام ، بل لعدم جريان قاعدة الفراغ ؛ وذلك لأنّ الاستفادة من أدلتها أنّ ملاكها هو تحقّق الشكّ في صحّة العمل بعد الانتهاء منه ، وفي المقام بما أنّه يعلم بتحقّق الحدث قبل الصلاة والالتفات إليه ، ثمّ الغفلة عنه ، وبعدها يُشكّ في التطهر قبل الصلاة وعدمه ، فإنّ هذا الشكّ هو عين الشكّ السابق من جهة اتّحادهما عرفاً ، وإن كانا شكّين بحسب الدقّة العقلية ، فلا تجري القاعدة ، لعدم تحقّق موضوعها ، وهو الشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ منه .

ومع قطع النظر عن ذلك ، فإنّ الاستصحاب الذي قيل بجريانه قبل الصلاة لا يقتضي البطلان - كما تصوّر الشيخ الأعظم عليه السلام - لعدم تحقّق موضوعه ؛ وذلك لأنّ الفرض أنّ المكلف بعد التفاته قد عرضت له الغفلة مرّة أخرى ، وبمجرّد عروض الغفلة لا يجري الاستصحاب ؛ لأنّه مشروط باليقين بالحدوث والشكّ في البقاء حدوثاً وبقاءً ، والفرض تحقّق اليقين والشكّ حدوثاً وانعدامها بقاءً بسبب طروء الغفلة الثانية ، فلا يبقى موضوع للاستصحاب .

فتحصّل ممّا ذكرناه : أنّ اعتبار اليقين والشكّ الفعليين وإن كان مسلماً ، إلّا أنّه لا يتفرّع عليه الفرعان المذكوران ، بل الحكم بالصحة أو البطلان في الفرعين تابع لجريان قاعدة الفراغ وعدمه ^(١) .

وما أفاده عليه السلام في مناقشته الثانية متين لا غبار عليه .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٠٩ .

التنبيه الثاني :

استصحاب مؤديات الأمارات

تمهيد :

وموضوع هذا التنبيه يدور حول أنّ «اليقين» المأخوذ اعتباره في أدلة الاستصحاب ، هل يراد به خصوص ما يكون ظاهراً فيه وهو الإدراك الجزمي الفعلي؟ أم الأعمّ منه ومما يشمل مطلق الثبوت والحدوث ، وإن لم يكن على نحو اليقين ، كما لو ثبت الحكم أو الموضوع ذو الحكم بأمارة ظنيّة مثلاً؟

نظريّة المحقّق الآخوند عليه السلام :

في بادئ الأمر استشكل المحقّق الآخوند عليه السلام في صحّة جريان استصحاب مؤديات الأمارات ، بدعوى أنّه في مورد الأمارات لا يوجد إدراك جزمي ، وإنما هو إدراك احتمالي ، فلا يكون مشمولاً للفظ اليقين .

إلا أنّه عليه السلام بعد ذلك أفاد أنّ اليقين إنّما أخذ في لسان الأدلّة على نحو المرآتيّة^(١) ،

(١) وبما ذكرناه يتّضح أنّ مراد المحقّق الآخوند عليه السلام من ذلك ليس هو أنّ اليقين مأخوذ على نحو الطريقيّة بالنسبة للمستصحب - مع كونه مأخوذاً على نحو الموضوعيّة بالنسبة للاستصحاب - إذ المعنى المذكور مفروغ عنه ، بدهاه أنّ الصفات الإدراكيّة بشكل كلي لا يمكن أن تؤخذ بالنسبة لمتعلقاتها إلا على نحو الطريقيّة ، وإن أمكن أخذها بالنسبة لبعض الأحكام الأخرى على نحو الموضوعيّة ، و بالتالي فلا ينبغي حمل كلامه على هذا المعنى البديهي .

وزيادة في الإيضاح نقول : إنّ القطع - الذي لا يفارق اليقين - تارةً يكون موضوعياً ، «

« وأخرى يكون طريقيًا ، والمراد من الموضوعي ما يكون دخيلاً في تحقق شيء ما .

وبيان ذلك: أن القطع بشيء وراء النفس عبارة عن الصورة الذهنية لوجود شيء أو عدمه ، أو وجود شيء لشيء أو عدم شيء لشيء التي تعلق بها الإدراك الجزمي ، وهذه الصورة إن كان لها مطابق في نفس الأمر فهي العلم ، وإن لم يكن لها مطابق فهي الجهل المركب ، مما يعني أن القطع هو الجامع بين العنوانين ؛ إذ هو الصورة الذهنية المتعلقة للإدراك الجزمي على نحو اللابشرط من ناحية المطابقة لنفس الأمر وعدمها ، وهي نفسها العلم بشرط المطابقة ، والجهل المركب بشرط عدم المطابقة .

وعليه: فالقطع الذي هو تمام الموضوع هو القطع لا بشرط ، والقطع الذي هو جزء الموضوع هو القطع بشرط المطابقة للواقع ؛ لأنه مركب منه و من تقيده بمطابقته للواقع ، وهذان قسمان من القطع ، والقسم الثالث هو المعبر عنه بالقطع الطريقي ، وهو الذي لم يجعل شرطاً للحكم ، وإنما هو طريق وكاشف محض بالنسبة إلى متعلقه ، من غير أن يكون له دخل في وجود متعلقه ؛ لأنه لو كان دخيلاً في وجوده مع ما له من الطريقيته عنه للزم من ذلك الدور المحال .

ومما ذكرناه اتضح أن القطع الموضوعي لا تكون موضوعيته بالنسبة إلى معلومه ، وإنما يكون موضوعياً بالنسبة إلى غيره ، كما لوقيل مثلاً: « إذا علمت بوجوب الصلاة فعليك التصدق بدرهم » ، فإن القطع بوجوب الصلاة - الذي هو طريقي بالنسبة إليها - يكون موضوعياً بالنسبة إلى التصدق بالدرهم ، وهذا السنخ من القطع تارة يكون جزء الموضوع ، وذلك فيما لو كان الدخيل هو خصوص القطع المصيب للواقع ، وأخرى يكون تمام الموضوع ، وذلك فيما لو كان الدخيل هو مطلق القطع الأعم من المصيب وغيره .

وقد أفاد المحقق الآخوند عليه السلام : أن القطع الموضوعي إما أن يشكّل تمام الموضوع أو جزءه ، وكلّ منهما إما أن يؤخذ بما هو صفة نفسانية ، أو بما هو كاشف عن المعلوم ، وقد أوضح عليه السلام أن المقصود من أخذه بما هو صفة نفسانية أخذه بما هو صفة أو أمر تعلقني قائم بالنفس .

ولكن ما أفاده عليه السلام من إمكان أخذ القطع بما هو صفة خاصة بإلغاء جهة كشفة - على حدّ تعبيره - لا يمكن الركون إليه ؛ لأن قوام القطع بالتعلق ، فلو جرد عن متعلقه لم يتحقق ؛ «

بمعنى أنه قد أخذ بما هو مصداق للكاشف الحجّة ، لا بما هو صفة نفسانيّة جزميّة ، إذ حقيقة الاستصحاب عبارة عن التّعبد ببقاء الشيء عند الشكّ في بقاءه ، وكما أنّ البقاء تكويناً يتوقّف على الحدوث سابقاً ؛ لأنّ البقاء إمّا يعني وجود الشيء بعينه في الزمان الثاني بعد وجوده في الزمان الأوّل ، وإمّا يعني استمرار الشيء السابق إلى الآن اللاحق ، فكذا البقاء بحسب الوجود الذهني ، ممّا يعني أنّ الشكّ في البقاء لا يمكن أن يتحقّق إلا بعد إحراز الحدوث .

فإنّ الشكّ في البقاء يتوقّف إمّا على العلم بالحدوث أو الظنّ به أو الشكّ فيه أو الوهم به ؛ إذ مع العلم بعدم الحدوث لا يمكن تحقّق الشكّ في البقاء ، ولكن حيث إنّ مفاد دليل الاستصحاب هو التّعبد ببقاء ما قامت الحجّة الكاشفة عن الواقع على حدوثه الواقعي من الحكم أو موضوعه ، وأنّ المكلف مكلف بقاءً بما كان مكلفاً به سابقاً ؛ لأجل إحرازه للواقع بالعلم الواقعي أو التّعدي .

فالمراد من اليقين الذي هو شرط الاستصحاب - المستفاد من قوله ﷺ: « لا تنقض

» إذ التفكيك محال ، وعليه فالصحيح أنّ أقسام القطع ثلاثة فقط ؛ لأنه إمّا أن يكون طريقيّاً أو موضوعيّاً ، وهذا إمّا أن يكون تمام الموضوع أو جزءه .

إذا عرفت ذلك تعرف أنّ القطع - وكذا اليقين الذي هو موضوع البحث - قد تنتزع منه عدّة عناوين ، كعنوان « الصفة النفسانيّة » أو « الإدراك الجزمي » أو « الكاشف الحجّة » وغير ذلك من العناوين ، وبالتالي فإنّه يمكن أن يؤخذ موضوعاً في لسان بعض الأدلّة بلحاظ أحد هذه العناوين الانتزاعيّة ، ومن هذا المنطلق أفاد المحقّق الآخوند ﷺ في المقام أنّ « اليقين » قد أخذ في دليل الاستصحاب بما هو كاشف وحجّة ، ممّا يعني أنّ موضوع الأدلّة - حينئذٍ - لن يكون هو ذات اليقين ، بل في الحقيقة هو الكاشف الحجّة ، وإنّما اليقين مجرد مصداق من مصاديقه ، ولا خصوصيّة له أوجبّت تخصيصه بالذكر إلاّ كونه أجلى المصاديق .

اليقين بالشك» - هو الحجّة الكاشفة عن الواقع ، الذي هو الحكم أو الموضوع له والمعبر عنه بالمستصحب ، والمراد من الشكّ في البقاء الذي هو شرط آخر للاستصحاب هو المسبوق باليقين الوجداني أو التعبدي بحدوث المستصحب ، دون الظنّ غير الحجّة به شخصياً كان أو نوعياً ، أو الشكّ فيه ، أو الوهم به ، وعليه فشرط الاستصحاب هو الشكّ وعدم الكاشف الحجّة بالبقاء ، وجعل اليقين وأخذه في الدليل لأجل توقّفه عليه ، وأنّه بدونه لا يمكن أن تكون الوظيفة في حال الشكّ في البقاء وعدم الحجّة الكاشفة به هي عين الوظيفة التي قامت عليها الحجّة الكاشفة سابقاً .

وبذلك يتّضح أنّ اليقين بالحدوث قد أخذ موضوعاً للاستصحاب؛ لتحقق عنوان الشكّ في البقاء ، ولكن من باب كونه حجّة كاشفة ومعنواً بها ومصدّقاً لها بحيث لا يعدو عن كونه حجّة كاشفة ليس إلا ، غايته أنّه أجلى مصداق للحجّة الكاشفة التي يتحقّق معها الشكّ في البقاء ، ولذلك ذكر بخصوصه في لسان الأدلّة ، وإلا فإنّ عنوان الشكّ في البقاء يتحقّق حتّى مع الإحراز الظنيّ التعبدي .

وفي نهاية المطاف نبّه ﷺ على أنّ البيان المذكور إنّما يثبت حجّيّة الاستصحاب بالنسبة لمؤدّبات الأمارات ، بناءً على كون حجّيّتها مأخوذة على نحو الطريقيّة ، إمّا باعتبارها علماً ، وإمّا يجعلها حكماً طريقيّاً بداعي الإيصال إلى الواقع مشروطاً بالظنّ بالواقع .

والإشكال : بأنّ حجّيّة الأمانة إذا كانت بأحد النحويين المذكورين لا يتحقّق معها اليقين بحدوث الحكم الواقعي ، أو الموضوع ذي الحكم ، والحال أنّه قد أخذ في دليل الاستصحاب اليقين بالحدوث .

جوابه : أنّه إذا قلنا بأنّ اليقين المأخوذ في أدلّة الاستصحاب مأخوذ بما أنّه حجّة

كاشفة، أي بما أنه مصداق للحجة الكاشفة الدخيلة في تحقق موضوع الشك، فلا يرد الإشكال المذكور؛ لأن هذه الخصوصية متحققة في الإمارة إن كانت حجيتها من باب الطريقيّة واعتبارها علماً، وبما أن دليل الاستصحاب يدلّ على بقاء المتيقن - وهو المستصحب - عند الشك فيه، فإنه يدلّ بالالتزام على إحراز الحدوث؛ لأجل الملازمة بين الشك في بقاء الشيء وإحراز حدوثه.

وبالتالي فما يكون دليلاً على بقاءه عند الشك فيه يكون حجة على إحراز حدوثه ودليلاً عليه؛ إذ أنه يدلّ بالمطابقة على شرطية الشك في البقاء في التعبد به، وبالالتزام على شرطية إحراز حدوثه.

وأما لو قلنا بأن حجية الإمارة مأخوذة من باب الموضوعية، بمعنى أن مفادها جعل الحكم الظاهري المائل بما هو وظيفة واقعية، فالإشكال المذكور يكون لاغياً؛ إذ على هذا التقدير يتحقق اليقين بالحكم - بخلافه على التقدير السابق - وبالتالي فلا حاجة لحمل مفردة «اليقين» على المرآتية، غاية ما في الأمر أن هذا الاحتمال لا يمكن التسليم به؛ لأنه ينتهي إلى التصويب الباطل^(١).

مناقشة ما أفاده المحقق الآخوند رحمته الله:

ولنا أن نسجل على ما أفاده المحقق الآخوند رحمته الله ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أن الظاهر من دليل الاستصحاب أن اليقين بحدوث المستصحب والشك في بقاءه شرطان للاستصحاب، وظاهر أخذ عنوان معين في موضوع الحكم كونه بما له من العنوان الخاص هو الدخيل في موضوع ذلك الحكم، وبما أن العنوان المأخوذ في لسان أدلة الاستصحاب هو عنوان «اليقين» لذا فالظاهر

(١) كفاية الأصول: ٤٠٤.

أخذه بما له من المفهوم - وهو الإدراك الجزمي المطابق للواقع - وبالتالي فحملة على مجرد الكاشف للحجة ، وتجريده عن مفهومه في موضوعيته ، خلاف ما تقتضيه الظهورات والمحاورات العرفية .

الملاحظة الثانية : أن الالتزام يكون اليقين مأخوذاً بما هو محقق للشك في البقاء - الذي هو موضوع الاستصحاب - لا أنه شرط بخصوصه ، لازمه توسعة دائرة موضوع أدلة الاستصحاب حتى إلى الأمانة غير الحجة إذا تعلقت بالحدوث أيضاً ؛ لأنها حينئذ هي الأخرى تكون محققة لموضوع الشك في البقاء ، وهذا ما لا يمكن أن يلتزم به صاحب الكفاية رحمته ، إلا أن يكون مراده أن الاستصحاب بيان لوظيفة من لم تقم عنده الحجة الكاشفة عن الواقع على بقاء المستصحب مع قيامها بخصوصها على حدوثه ، ولذا كان هو وظيفته حال الحدوث .

تقريب المحقق الخوئي لنظرية المحقق الآخوند رحمته :

بما أنك قد عرفت عدم تمامية نظرية المحقق الآخوند رحمته بناءً على التقريب الذي ذكرناه؛ لذلك سوف نستعرض تقريباً آخر لنظريته ، وهو التقريب الذي أفاده المحقق الخوئي رحمته؛ لرى مقدار وفائه بعرض معالم نظرية المحقق الآخوند رحمته ودفع الإشكال عنها .

وحاصل تقريب المحقق الخوئي : أن اعتبار اليقين في أدلة الاستصحاب إنما هو لأجل التعبد بالبقاء لا بالحدوث ؛ وذلك لأن مفاد الأدلة المذكورة ليس إلا جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء ، وبالتالي فيكفي في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء ولو على تقدير الثبوت ، مما يعني عدم لزوم الشك الفعلي في البقاء ؛ إذ أن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها .

ولو استشكل في ذلك : بأن اليقين قد جعل موضوعاً للاستصحاب في لسان

الأدلة، فكيف يصح جريانه مع عدم اليقين.

يُجاب عنه: بأنّ اليقين المأخوذ في أدلة الاستصحاب ليس موضوعاً للاستصحاب، بل مجرد طريق للثبوت، ممّا يعني أنّ التعبد بالبقاء يكون مبنياً على الثبوت وليس على اليقين بالثبوت، وما ذكرُ اليقين في أدلة الاستصحاب إلاّ لمجرد كونه طريقاً إلى الثبوت، وبالتالي فإذا قامت الأمانة على الثبوت فإنّه يتعبد بالثبوت للأمانة، وبالبقاء لأدلة الاستصحاب الدالة على الملازمة بين الثبوت والبقاء^(١).

مناقشة المحقق الخوئي لنظرية المحقق الآخوند عليه السلام:

وقد أشكل المحقق الخوئي عليه السلام على نظرية المحقق الآخوند عليه السلام - على ضوء التقريب الذي ذكره لها - بإشكالين:

الإشكال الأول: ما ذكرناه سابقاً في إشكالنا على التقريب الذي ذكرناه لنظرية المحقق الآخوند عليه السلام من أنّ حمل اليقين على الطريقتين وتجريده عن خصوصيته، مخالف لظهور الألفاظ - عرفاً - في الموضوعية^(٢).

وهذا الإشكال متين لا دافع له.

الإشكال الثاني: أنّ الملازمة المدّعاة في كلام المحقق الآخوند عليه السلام بين الثبوت والبقاء، لا تخلو إما أن تكون واقعية أو ظاهرية، فإن كانت الملازمة واقعية لم يمكن التسليم بها؛ لعدم الملازمة بين الحدوث والبقاء في جميع الأشياء؛ إذ بعضها آني البقاء والبعض الآخر ممتدّ البقاء، كما أنّ لازم ذلك كون الاستصحاب من الأمارات

(١) مصباح الأصول: ٣: ١١٥ و ١١٦.

(٢) المصدر المتقدم: ١١٦.

وليس من الأصول؛ إذ الأمانة هي الناظرة إلى الواقع بخلاف الأصل. وإن كانت الملازمة ظاهريّة، فلازم ذلك ثبوت الملازمة الظاهريّة بين حدوث التنجيز وبقائه، وليس يمكن الالتزام بذلك؛ فإنّه في موارد العلم الإجمالي بالحرمة - مثلاً - يكون التكليف منجزاً حدوثاً، ولكن لو قامت البيّنة على حرمة بعض الأطراف بخصوصه ينحلّ العلم الاجمالي، وبإحلاله يرتفع التنجيز، فلا تكون هنالك ملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه^(١).

مناقشة ما أفاده المحقّق الخوئي رحمته الله:

ولنا أن نسجّل على ما أفاده المحقّق الخوئي رحمته الله في إشكاله الثاني ثلاث ملاحظات: الملاحظة الأولى: لو اخترنا - ولا نختار لما سيأتي - أن مراد المحقّق الآخوند رحمته الله من الملازمة الملازمة الواقعيّة، فإنّ إشكال المحقّق الخوئي رحمته الله لا يرد عليه؛ وذلك لأنّه إنّما يتّجه بالنسبة إلى الآنيّات، ولا ينبغي حمل كلام مثل المحقّق الآخوند رحمته الله عليها، بل هو رحمته الله ناظر جزماً إلى ما له قابليّة البقاء، وبالتالي فإنّ مجرد اختلاف الأشياء في مقدار بقائها لا يضرب بثبوت الملازمة - كما تصوّر المحقّق الخوئي رحمته الله - لإمكان تصوير أصل الملازمة بين حدوث كلّ شيء له قابليّة البقاء وبين بقائه بمقداره وحسبه.

الملاحظة الثانية: أنّ أصل التردد الذي ذكره المحقّق الخوئي رحمته الله للملازمة - المدّعاة في كلام المحقّق الآخوند رحمته الله - بين الملازمة الواقعيّة والملازمة الظاهريّة، لا وجه له؛ إذ أنّ المحقّق الآخوند رحمته الله يرى الاستصحاب حكماً ظاهريّاً موضوعه الشكّ، ولذلك عرفه بأنّه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقائه»^(٢)،

(١) مصباح الأصول: ٣: ١١٦.

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٤.

وهذا يقتضي كون الملازمة المدعاة في كلامه هي الملازمة الظاهرية، ولا وجه لافتراض الملازمة الواقعية لكلامه عليه السلام.

الملاحظة الثالثة: لو اخترنا أن مراد المحقق الآخوند عليه السلام من الملازمة - كما هو الصحيح - هي الملازمة الظاهرية، فلا يرد عليه إشكال المحقق الخوي عليه السلام بلزوم التسليم بالملازمة بين حدوث التنجز وبقائه، وهو ما لا يمكن الالتزام به، والوجه في عدم ورود هذا الإشكال: أن المحقق الآخوند عليه السلام إنما يرى الملازمة الظاهرية بين حدوث الحكم وبقائه، لا بين تنجز الحكم وبقائه، فالملازمة بين حدوث المستصحب وبقائه، وليس المستصحب هو التنجز وإنما هو الحكم.

فتحصّل: أنه لا التقريب الذي ذكره المحقق الخوي عليه السلام لنظرية المحقق الآخوند عليه السلام تقريب تام، ولا الإشكالات التي أثارها عليه السلام حول نظريته عليه السلام إشكالات تامة، ما سوى الإشكال الأول، كما أوضحناه.

تحقيق البحث في هذا التنبيه:

ونظراً للأهمية البالغة التي يحتلها هذا التنبيه - لما له من الثمرة العملية الكبيرة، بناءً على إثبات جواز جريان الاستصحاب في مؤديات الإمارات - وعدم نهوض نظرية المحقق الآخوند عليه السلام لإثبات ذلك على كلا تقريبيها، لذلك لزم البحث عن وجه آخر نستطيع من خلاله إثبات حجّة الاستصحاب بالنسبة إلى مؤديات الإمارات، فنقول: إن حجّة الأمانة يمكن تصوّرها على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن تكون حجّة الأمانة من باب الموضوعية، بمعنى أنها تتسبب في إيجاد مصلحة في متعلّق التكليف تكون مضاهية لمصلحة الواقع، ولا يمكن التسليم بهذا النحو من الحجّة للأمانة؛ لأنه - كما أوضحنا غير مرّة - ينتهي إلى التصويب الباطل.

النحو الثاني: أن تكون حجّية الأمانة من باب جعل الحكم المماثل بداعي الإيصال للواقع، وليس يجدي هذا النحو من الحجّية - على تقدير صحّته - لتصحيح جريان الاستصحاب بالنسبة إلى مؤدّيات الأمانات؛ وذلك لأنّ المتيقّن على ضوء هذا الفرض سيكون هو الحكم المماثل المنجز، وليس الحكم الواقعي، والذي نريد إثبات بقائه بالاستصحاب هو الحكم الواقعي، فكيف يمكن استصحابه والحال عدم تعلّق اليقين به.

هذا، مضافاً إلى أنّ الحكم المماثل لا كاشفيّة له عن الحكم الواقعي بأيّ نحو من أنحاء الكشف، وبالتالي فمع عدم إحرازه كيف سيتسنّى استصحابه عند الشكّ فيه؟
النحو الثالث: أن تكون حجّية الأمانة من باب اعتبارها علماً، وذلك بإلغاء احتمال الخلاف عنها، فتكون علماً جعلياً تعبدياً من باب الحكومة بالتوسعة في الطريق إلى الواقع لا في نفس الواقع، وليس الغرض من هذه التوسعة إلاّ إلحاق العلم التعبدي بالعلم التكويني في آثاره، وبناءً على هذا الاحتمال - الذي تبناه المحقّق النائيني رحمته الله - فإنّ الأمانة تكون كالقطع واليقين، وبالتالي فلا محذور في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى مؤدّياتها.

وهذا الاحتمال هو الاحتمال الصحيح من بين الاحتمالات الثلاثة؛ وذلك لأنّ المستند الوحيد لحجّية الأمانة - بنظرنا - هي سيرة العقلاء المضاة من قبل الشارع، ولا ريب في أنّ سيرة العقلاء - وهذا هو ملاكها - قائمة على معاملة الأمانة معاملة العلم؛ لما يرويه من كاشفيّتها.

ودعوى أنّ سيرة العقلاء قائمة على ذلك واضحة على القول بالانسداد أو الانفتاح الجزئي، بمعنى عدم التمكن من تحصيل العلم بالواقع أصلاً أو بعضاً، ولكنها في فرض الانفتاح - بمعنى التمكن من تحصيل العلم بالواقع بالمقدار المحتاج إليه -

مشكلة جدّاً، ولا سبيل للتخلّص من هذه المشكلة إلا بالقول بأنّ العقلاء يعتبرون الأمارة علماً حتّى في فرض الانفتاح؛ لأنّهم يرون أنّ الأمارة كالقطع في المطابقة للواقع إن لم تكن أكثر منه مطابقة؛ لما يُرى من عدم مطابقة القطع للواقع كثيراً، بحيث إنّ العقلاء لا يرون عدم مطابقة الأمارة للواقع أكثر من القطع، وهذا ملاك ما أمضاه الشارع المقدّس، ولذلك ورد مثلاً «لا عذر لأحدٍ من مواليّنا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقافتنا»^(١)، وعلى ذلك فإنّ الشارع المقدّس لا يحتاج أن يجعل الأمارة علماً - كما هو ظاهر كلمات المحقّقين: النائيني، والخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا والمشهور عنهما - بل يكفي إمضاؤه للسيرة المذكورة.

وهذا تثبت صحّة جريان الاستصحاب في موارد الأمارات بعد كون اليقين بحدوث المستصحب شرطاً أيضاً للاستصحاب، كما هو ظاهر دليّله؛ لأنّ الأمارة المعتبرة - كالعلم - كاشفة عن الواقع، وتقوم مقامه في الكشف عنه، وكلاهما مصداقان داخلان تحت عنوان واحد، وهو الحجّة الكاشفة عنه، التي هي شرط الاستصحاب، وأنّما أخذ اليقين في دليّله من باب كونه أقوى المصداقين.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

خاتمة التنبيه الثاني :

جريان الاستصحاب بالنسبة إلى مؤديات الأصول العملية

أفاد المحقق الخوئي رحمته في نهاية هذا التنبيه مطلباً جديداً لم يتعرّض له الأصوليون من قبله ، ومن الممكن أن يُعدّ تنبيهاً مستقلاً إلى جانب بقية التنبيهات الأخرى ، وحاصله : أنّ الحكم أو الموضوع ذا الحكم إذا ثبت بأحد الأصول العملية ، ثم شكّ في مؤداه ، فهل يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إليه أم لا ؟ فأفاد رحمته أنّ الأصول العملية على قسمين :

القسم الأول : الأصول المتكفّلة لإثبات الحكم الظاهري في كلّ آن من الآنات إلى زمن العلم بالخلاف .

ومثل رحمته لهذا القسم بقاعدة الطهارة ، كما لو شككنا في طهارة مائع مردّد بين البول والماء ، وحكّنا بطهارته لقاعدة الطهارة ، ثم شككنا في بقاء طهارته ، لاحتمال ملاقاته النجاسة .

فذهب رحمته في هذا القسم من الأصول إلى عدم جريان الاستصحاب ؛ إذ أنّ قاعدة الطهارة - في المثال - كما تدلّ على طهارة ذلك المائع في الآن الأوّل كذلك تدلّ على طهارته في بقية الآنات ، ومع دلالة قاعدة الطهارة على الطهارة الظاهرية في كلّ الآنات ما لم يُعلم بالخلاف ، فإنّه لا يبقى شكّ في ارتفاعها حتّى نجري الاستصحاب ؛ لأنّها كما تدلّ على ثبوت الطهارة لكلّ مشكوك الطهارة والنجاسة - لكونها قضية حقيقية - كذلك تدلّ على ثبوتها له في كلّ زمان ؛ لأنّ ثبوتها في زمان معين ترجيح بلا مرجح ، لوجود شرطها في كلّ زمان ما لم يعلم الواقع ، وثبوتها

في زمان مبهم غير معلوم لغو؛ لكونه إغراءً بالجهل ، ومشروطاً بأمر غير معلوم .
ومن هذا القبيل قاعدة الحلّ ، بل الاستصحاب أيضاً ، فإنه لو كان هنالك
ثوب معلوم الطهارة ثم شككنا في ملاقاته للبول مثلاً فاستصحبنا طهارته ثم شككنا
مرة أخرى في ملاقاته للدم ، فإنه لا معنى لاستصحاب الطهارة بعد الشك الثاني ؛
إذ نفس الاستصحاب الأول متكفل ببيان طهارة الثوب إلى زمن العلم بالنجاسة ،
والفرض عدم العلم بها .

هذا لو كان جريان الاستصحاب في الحكم ، وأمّا لو كان جريانه في الموضوع
دون الحكم ، أي: في عدم ملاقاته بالنجاسة؛ نظراً لكون الشك في الطهارة مسبباً
عن الشك في الملاقاته ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب بعد الشك الثاني في
المثال المذكور؛ لأنه بالاستصحاب الأول نحكم بعدم ملاقاته للبول مثلاً ،
وتترتب عليه الطهارة من هذه الجهة ، بينما بالاستصحاب الثاني نحكم بعدم ملاقاته
الثوب للدم مثلاً ، وتترتب عليه الطهارة بلحاظ هذه الهيئتين .

إلا أن المحقق الخوئي رحمته الله قد أفاد أن هذا الفرض خارج عن محل الكلام؛ وذلك
لأن البحث في جريان الاستصحاب في موارد الأصول العملية ، بينما الاستصحاب
المذكور - لأنه مسبوق بالعلم الوجداني - استصحاب في مورد العلم الوجداني ،
وليس في مورد الأصل .

**القسم الثاني: الأصول المتكفلة بإثبات الحكم الظاهري في خصوص الزمان
الأول .**

وقد مثل رحمته الله لهذا القسم بالاستصحاب ، كما لو شككنا في طهارة ماء فحكمتنا
بطهارته للاستصحاب ، ثم غسلنا به ثوباً متنجساً ، فإنه لولا جريان الاستصحاب
في الماء لكان مقتضى الاستصحاب في الثوب هو النجاسة ، وهذا يعني كون الأصل

المجاري في الماء حاكماً على استصحاب النجاسة في الثوب؛ لكونه سببياً، غير أن الأصل المذكور لا يتكفل بإثبات الطهارة لذلك الثوب إلا في الآن الأول، مما يعني أنه لو شكنا بعد ذلك في ملاقاته الثوب المذكور مع النجاسة، فإنه لا مانع من جريان الاستصحاب في طهارة الثوب، أو في عدم ملاقاته للنجس^(١).

مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله:

ولنا على ما أفاده رحمته الله ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: أن الأصول العملية لكل منها مورد، فمورد البراءة هو تحديد وظيفة من لم تكن له حجة على الواقع، أي على حدوث الواقع الشرعي، سواء كان كلياً أم جزئياً، من قبيل حرمة شرب التتن التي لا يعلم حدوثها، بينما مورد الاشتغال هو ما لو علم المكلف إجمالاً بحدوث الحكم الشرعي ولم يعلم متعلقه، وأما مورد الاستصحاب فهو تحديد وظيفة من علم بحدوث الواقع الشرعي وشك في بقاءه، ولذلك عبر عنه بعض أعلام الأصوليين رحمته الله بأنه «جرّ الواقع».

وعلى ضوء ذلك يتضح عدم وجود مورد لجريان الاستصحاب في جميع موارد الأصول العملية، وتوضيح ذلك: أنه في مورد جريان قاعدة الطهارة مثلاً، غاية ما تثبتته هو الطهارة الظاهرية، وبذلك لا يبقى موضوع للاستصحاب؛ لأنه إنما يجري في الموارد التي علم فيها المكلف بحدوث الحكم الواقعي - لا الظاهري - ثم شك في بقاءه، أي شك في بقاء نفس الحكم الواقعي، وبما أنه في المورد المذكور لم يعلم إلا بالحكم الظاهري، وهو المشكوك فيه، فتجري قاعدة الطهارة حينئذٍ؛ لعدم تحقق موضوع الاستصحاب؛ وذلك لأن موضوعها هو الشك في حدوث

(١) مصباح الأصول: ٣: ١١٩.

الواقع ، ولها إطلاق أفراي وأزمانى ، فتشمل الآن الثانى لتحقق موضوعها بالإطلاق ، كما شملت الآن الأول ، وهكذا فى بقية الآنات حتى يعلم الخلاف .

وكذا الكلام فى مورد جريان الاستصحاب ، كما لو أجرينا استصحاب الطهارة بعد اليقين بها المتعقب بالشك ، فإنه لو شك ثانياً فى ملاقة ما استصحبنا طهارته للنجس لم يكن هنالك مجال لاستصحاب الطهارة مرة أخرى ، وذلك لأنه إن كان الشك فى الطهارة الواقعية فالاستصحاب الأول جارٍ فيها مطلقاً - أى فى كل الآنات - فلا يبقى مجال للاستصحاب الثانى ، وإن كان الشك فى الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب الأول ، فإن الاستصحاب الثانى لا يشملها أيضاً ؛ لعدم تحقق موضوعه ؛ إذ كما بيننا سابقاً أن كلاً من قاعدة الطهارة والاستصحاب له عموم أفراي ؛ لكونه قضية حقيقية ، وله عموم أزمانى ؛ لعدم صحة ثبوت محموله لموضوعه فى زمان خاص أو مبهم .

وأما ما أفاده عليه السلام من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما لو كان الشك فى الموضوع ، فهو متين ، ولكنه كما أفاده عليه السلام خارج عن محل البحث ؛ لأنه ليس من الاستصحاب الجارى فى مورد الأصول ، الذى هو محل بحثنا فى هذا التنبيه .

الملاحظة الثانية: أن ما أفاده عليه السلام فى القسم الثانى لا يخلو عن تأمل أيضاً ؛ وذلك لأنه ما دام كون الشك فى طهارة الثوب - كما هو مفروض المثال - مسبباً عن الشك فى طهارة الماء ، فكلما شك فى طهارته جرى الاستصحاب الأول فى السبب ، ومعه لا يبقى مجال لجريانه فى المسبب ، بل حتى لو تنزلنا فإن الاستصحاب مرة ثانية بالنسبة للمسبب لا يمكن أن يجرى ؛ لعدم تحقق ركنيه ، أى اليقين بالحكم الواقعى والشك فيه ؛ إذ الفرض أن المتيقن ليس إلا الطهارة الظاهرية المسببة عن طهارة الماء الثابتة بقاعدة الطهارة أو استصحابها ، وهذه لا يمكن أن

تكون مورداً للجريان الاستصحاب .

فتحصّل : أنّ الحقّ أنّ الاستصحاب لا يمكن جريانه بالنسبة إلى مؤدّيات
الأصول العمليّة مطلقاً .

التنبيه الثالث :

استصحاب الكلّي

وللشروع في هذا التنبيه ينبغي التمهيد بذكر مقدمات ثلاث :

المقدمة الأولى : أن المراد من الكلّي في عنوان التنبيه ما يقبل الصدق على كثيرين ، أعمّ من النوع والجنس والفصل ، وأعمّ من الكلّي الفلسفي أو المنطقي أو غير ذلك ، وأعمّ من الكلّيات المتأصلة أو الاعتبارية^(١).

المقدمة الثانية : أن الآثار المترتبة على موضوعات الأحكام الشرعية إمّا أن تكون للجامع بين الأفراد ، وإمّا أن تكون لخصوصيات الأفراد ، وعليه فيمكن أن يكون الأثر للكلّي ، وإمّا يسند إلى الفرد لأجل اتّحاده معه وجوداً ؛ إذ يصحّ إسناد حكم أحد المتّحدين للآخر لأجل اتّحادهما وجوداً ، فإنّ وجود كلّ واحد منهما عين وجود الآخر ، فمثلاً في قضية «زيد مستعجب» لا ريب في أنّ الأثر للجامع وهو الإنسان ، وإمّا أسند إلى زيد الفرد ؛ لاتّحاده مع جامعه .

المقدمة الثالثة : العلم بوجود الكلّي تارةً يكون لأجل العلم بوجود فرد معيّن من أفرادهِ ؛ إذ كلّ فرد لا يخلو عن الكلّي ، كالعلم بوجود الإنسان ، للعلم بوجود

(١) الحقّ أنّ الكلّي المتأصل لا وجود له إلا على القول بأصالة الماهية ، وهو خلاف التحقيق ، وأمّا بناءً على أصالة الوجود فليس ما في الخارج إلا وجود الشيء ، وأمّا الماهية ، فهي انتزاعية ، وبالتالي فلا تكون أصيلة بأيّ وجه من الوجوه ، ممّا يعني عدم وجود الكلّي المتأصل قط ، وينحصر الكلّي في الكلّي الانتزاعي والكلّي الاعتباري فقط .
وأمّا الكلّي الاعتباري فقد مثّل له المحقّق الخوئي رحمته الله بالطلب الجامع بين الوجود والندب ، والصحيح أنّه لا وجود للطلب الجامع في الشريعة أصلاً .

زيد ، وتارةً يكون لأجل العلم بتحقق فرد مردّد بين فردين ، سواء كان أحدهما طويلاً أم قصيراً ، كالعلم بوجود الحيوان ؛ للعلم بوجود فرد منه مردّد بين الفيل والبقّ ، أو العلم بوجود الحدث ؛ للعلم بتحقق الحدث المردّد بين الحدث الأكبر أو الأصغر ، وعلى كلا التقديرين فإنّ العلم بالكلّي لا يمكن أن يتحقق إلا بعد العلم بالفرد .

أقسام استصحاب الكلّي :

وبعد الإحاطة بما ذكرناه من المقدمات نقول : إنّ الشيخ الأعظم رحمته الله قد قسم استصحاب الكلّي إلى ثلاثة أقسام ، وتبعه كلّ من جاء بعده ، ما خلا المحقق الخوئي رحمته الله فإنه أضاف قسماً رابعاً ، وسيأتي تحقيق الكلام في ذلك - إن شاء الله تعالى - بعد الفراغ من بيان الأقسام الثلاثة التالية :

القسم الأوّل

وهو ما يُعلم فيه بوجود فرد معيّن من أفراد الكلّي الملازم للعلم بوجود نفس الكلّي ، كما لو عُلم بوجود زيد في الخارج ، الملازم قهراً للعلم بوجود الإنسان ، ممّا يعني أنّ الشكّ في بقاء ذلك الفرد موجب للشكّ في الكلّي أيضاً ، وعلى ذلك فإنه لا مانع حينئذٍ من استصحاب الكلّي إن كان له أثر مختصّ به ، أو استصحاب الفرد إن كان له أثر كذلك ، ممّا يعني صحّة استصحاب كلا الأمرين ؛ لتوفّر أركان الاستصحاب في كليهما ، بخلافه في القسم اللاحق الذي لا يجوز فيه استصحاب الفرد .

وقفه مع المحقق الخوئي رحمته الله :

والعجب من المحقق الخوئي رحمته الله أنّه استفاد من كلام المحقق الآخوند رحمته الله في هذا المورد أنّه يرى التخيير بين إجراء الاستصحاب في كلّ من الكلّي أو الجزئيّ ؛

لأجل إثبات أثر الآخر^(١).

والحال أنّ كلام المحقق الآخوند عليه السلام لا يظهر له في ذلك، بل غاية ما يستفاد منه أنّ استصحاب كلّ من الكلّي أو الفرد بلحاظ أثره الخاصّ، حيث يقول: «فإن كان الشكّ في بقاء ذاك العامّ من جهة الشكّ في بقاء الخاصّ - الذي كان في ضمنه - وارتفاعه، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام»^(٢)؛ فإنّ ظاهر هذا الكلام لا يستفاد منه أكثر من جواز استصحاب الكلّي، أو الفرد لإثبات أثره، لا لإثبات أثر الآخر.

القسم الثاني

وهو الذي يكون فيه العلم بالكلّي مسبباً عن العلم بالفرد المرّدّد بين الفردين: الطويل والقصير، كما لو علم بوجود الإنسان للعلم بوجود فرد مرّدّد بين زيد وعمرو، وبالتالي فلو علم بانتفاء أحدهما فإنّه يشكّ في بقاء الإنسان، فيصحّ جريان الاستصحاب؛ إذ الفرض هو اليقين بحدوث الكلّي ثمّ الشكّ في بقائه، فيجري الاستصحاب بلا محذور؛ لتوفّر أركانه.

إشكالات الأصوليين حول القسم الثاني:

إلا أنّ هذا المقدار من التقريب لم يكفِ لإقناع الأصوليين بصحة جريان الاستصحاب في هذا القسم، فصار هذا القسم من الاستصحاب محالاً للنزاع الشديد بين الأصوليين إثباتاً ونفيّاً؛ لذلك لزم التعرّض إلى بيان الإشكالات المثارة حوله؛ لمعرفة مقدار تماميّتها من أجل الوصول إلى نتيجة حاسمة.

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٢٢.

(٢) كفاية الأصول: ٤٠٦.

الإشكال الأول: أنه وإن سلمنا مجريان الاستصحاب في هذا القسم، إلا أنه محكوم بالأصل السببي؛ وذلك لأنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، وبما أنّ الأصل عدمه، فإنّ انضمام الأصل إلى الوجدان يوجب الحكم بارتفاع القصير، فمثلاً: لو علمنا بحدوث الحدث المرّد بين الأكبر والأصغر ثمّ علمنا بارتفاع أحدهما؛ لأجل إتيان الضوء الذي يتسبّب عنه العلم بارتفاع الحدث إن كان هو الأصغر، فإنّ استصحاب كلّي الحدث حينئذٍ وإن كان تاماً في حدّ نفسه لتوقّر اليقين والشكّ، إلا أنه محكوم بالأصل المسببي، بداهة أنّ الشكّ في بقاء الحدث إنّما هو مسبّب عن الشكّ في حدوث الجنابة «الحدث الأكبر»، فتجري حينئذٍ أصالة عدم حدوث الجنابة، وبانضمام هذا الأصل إلى الوجدان وهو ارتفاع الحدث الأصغر يحكم بارتفاع الحدث الكلّي، فإنّ الحدث الأصغر - لو كان - مرتفع بالوجدان، والحدث الأكبر منفي بالأصل، فيرتفع الحدث الكلّي؛ لأنّ الشكّ فيه إنّما هو مسبّب عن الشكّ في الحدث الأكبر، فالأصل المجاري فيه حاكم على الأصل المجاري في الحدث الكلّي.

أجوبة الأعلام رحمتهم عن الإشكال:

وقد أجاب الأعلام عن هذا الإشكال بعدة أجوبة، نذكر ثلاثة منها للمحقق الآخوند رحمته، ونضيف إليها جواباً رابعاً للمحقق النائيني رحمته، وهي:

الجواب الأول: أنّ الشكّ في بقاء الكلّي ليس مسبباً عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، بل هو مسبّب عن الشكّ في خصوصيّة الفرد الحادث، أي عن الشكّ في كون الفرد الحادث طويلاً أم قصيراً، وبما أنه ليست للفرد الحادث حالة سابقة، فإنّه لا يكون مورداً لأصالة عدم كونه طويلاً.

وعليه: فما هو مسبوق بالعدم - وهو حدوث الفرد الطويل - ليس الشكّ

مستبباً عنه ، وما هو مستبب عنه - وهو كون الحادث طويلاً - ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل^(١).

تعليق المحقق الخوئي على جواب المحقق الآخوند قدهما:

وعلق المحقق الخوئي قده على كلامه قده: بأنه مبني على عدم جريان الأصل في عدم الأزلي ، وأما بناءً عليه - كما هو مختاره قده - فالصحيح عدم تمامية الجواب المذكور ، ويبقى الإشكال مستحكماً.

مناقشة تعليق المحقق الخوئي قده:

إلا أن ما أفاده المحقق الخوئي قده لا يخلو عن تأمل ؛ وذلك لعدم صحة مبناه في استصحاب عدم الأزلي ، وبيان ذلك: أن الحكم إذا كان مترتباً على الموصوف (المعروض) ووصفه (العرض) - كما في «أكرم زيدا العالم» ، حيث تعلق وجوب الإكرام بالموصوف مقيّداً بوصفه - فإنه بما أن العرض يحتاج إلى وجود الموضوع ، ولو وجد بدونه لزم وجود المعلول من غير علّة قابليّة ، وهو محال ، اقتضى ذلك البحث عن كفيّة رفعه .

وبعبارة أوضح: إن الحكم إذا تعلق بمعروض ذي صفة تقتضي وجوده ، فهل يمكن رفعه برفع تلك الصفة فقط؟ أم برفع الموضوع فقط؟ أم برفع كلّ من الصفة والموصوف؟

للجواب عن ذلك نقول: إنه لا ريب في أن نقيض اتّصاف المعروض بالعرض هو عدم الاتّصاف ، أو فقل: نقيض وجود المعروض مع الاتّصاف بالعرض هو

(١) كفاية الأصول: ٤٠٦.

وجود الموضوع ولكن مع عدم الاتّصاف بالعرض؛ للزوم وحدة الموضوع في المتناقضين، ممّا يعني أنّ الموضوع إذا كان في النقيض هو وجود الموضوع مع الاتّصاف، فلازمه أن يكون الموضوع في نقيضه أيضاً هو وجود الموضوع مع عدم الاتّصاف، وهذا يعني أنّ رفع الحكم لا يمكن أن يتحقّق إلاّ برفع الاتّصاف بالعرض مع فرض وجود الموضوع.

ولذلك نقول في مثال المرأة القرشيّة المعروف: إنّ الحكم بالتحّيض إنّما قد ثبت للمرأة المتّصّفة بأنّها قرشيّة، وبالتالي فعند الشكّ في قرشيّة امرأة لا يصحّ استصحاب عدم القرشيّة؛ وذلك لأنّ الوصف (القرشيّة) قد ثبت للمرأة (الموضوع) وهذا يوجب لا بدّية فرض وجود المرأة أيضاً^(١) كموضوع للنقيض - وهو عدم الاتّصاف بالقرشيّة - ثمّ نفي القرشيّة عنها، وهذا ما لا حالة له سابقة حتّى يستصحب عدمه، فيكون مانعاً عن جريان الاستصحاب في هذا المورد، بل في كلّ الموضوعات المركّبة من الوصف والموصوف التي رتبّ الحكم عليها؛ إذا أريد نفي الحكم بنفي الموضوع.

والخلاصة: إنّ القائل باستصحاب العدم الأزلي يقول: إنّ المرأة المذكورة في الأزل لم تكن موجودة ولم تكن متّصّفة بالقرشيّة، وبعد وجودها يشكّ في اتّصافها بالوصف المذكور، فيستصحب عدمه.

وجوابه: أنّ الحكم الثابت لموضوع متّصّف بالوصف، لا يمكن رفعه إلاّ برفع الوصف مع وجود الموضوع^(٢)، وهذا ما لا يمكن استصحاب عدمه؛ لعدم وجود

(١) لكونها بوصف القرشيّة موضوعاً للحكم، وثبوت الوصف لشيء يقتضي وجوده، حتّى لا يلزم قيام الموجود بالمعدوم.

(٢) لأنّ الحكم قد رتبّ على الشيء المتّصّف بوصفٍ ما، نعم لو رتبّ الحكم على الموضوع «

حالة سابقة له^(١).

الجواب الثاني: أفاد المحقق الآخوند^(٢) أنّ الاستصحاب السببي والمسببي إنّما يتمّ فيما لو كان هنالك وجودان لكلّ من المستصحبين، بحيث إذا تمّ استصحاب عدم الفرد الطويل - كما هو الفرض - نستطيع إثبات عدم الكلّيّة من باب أنّه اللازم وهو الملزوم، وهو فيما إذا كان الكلّي من لوازم وجود الفرد، فإنّ نفي الفرد حينئذٍ مستلزم لنفي الكلّي أيضاً، وليس الأمر كذلك في المقام؛ وذلك لأنّ الكلّي والفرد بينهما اتحاد وجودي، فلا يبقى موضوع للاستصحاب السببي؛ لعدم الملزوم واللازم^(٢).

مناقشة الجواب الثاني:

والتحقيق: أنّ ما أفاده^(٢) لا يعالج الإشكال؛ إذ الغرض هو نفي الكلّيّة بنفي الفرد، وبالتالي فإذا كان الكلّي مقطوع الانتفاء إن كان من لوازم الفرد، فإنّه يكون منتفياً بالأولويّة إذا فرضناه عين الفرد، وحينئذٍ يتأكّد الإشكال مجدّداً؛ إذ وقعنا فيما هو أشدّ ممّا فررنا منه.

الجواب الثالث: وحاصله أنّه لو أغمضنا عن كلّ ذلك، فإنّه لا يمكن الإغماض

« غير المتّصف بوصف بنحو السلب التحصلي، نحو: «أكرم الإنسان غير المتّصف بالفسق» فإنّه قد وقع البحث بين الأصوليين في أنّه إذا شكّ في اتّصاف فرد من أفراد الإنسان بالفسق هل يمكن إثبات عدم اتّصافه به باستصحاب العدم الأزلي؛ إذا لم تكن له حالة سابقة معلومة أم لا؟ وقد أثبتنا في محلّه عدم صحّة استصحاب العدم الأزلي؛ لترتّب التالي الفاسد عليه. (١) أفاد سماحة سيدي الأستاذ (صان الله مهجته) في هذا المورد أنّه يحتمل أن يكون هذا المطلب المرتبط باستصحاب العدم الأزلي من إفادات أستاذه المحقق سماحة السيّد الميلاني^(٢)، ولكنّه لم يجزم بذلك. (٢) كفاية الأصول: ٤٠٦.

عن أن ما يثبت بالاستصحاب السببي لا بدّ أن يكون من الآثار الشرعية له ، كما في مثال الثوب النجس المغسول بالماء المستصحب الطهارة ، فإنّ طهارته أثر شرعي لاستصحاب طهارة الماء ، وليس الأمر كذلك في المقام ؛ لأنّ الكلي بعد التسليم بالملازمة لا يعدو كونه لازماً عقلياً ، وليس أثراً شرعياً ، ممّا يمنع عن جريان الاستصحاب السببي^(١) .

الجواب الرابع : ما أفاده المحقّق النائيني رحمته الله وحاصله : أنّ الأصل السببي معارض بمثله ؛ لأنّ أصالة عدم حدوث الفرد الطويل معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد القصير ، وأصالة عدم كون الحادث طويلاً معارضة بأصالة عدم كون الحادث قصيراً ، وبعد سقوط الأصل السببي للمعارضة تصل النوبة إلى الأصل المسببي ، وهو استصحاب بقاء الكلي^(٢) .

مناقشة المحقّق الخوئي رحمته الله للجواب :

وناقشه المحقّق الخوئي رحمته الله : بأنّه لا بدّ من القول بالتفصيل بين صورة ما لو كان هنالك أثر لكلّ من الطرف الطويل والقصير يختصّ به ، مضافاً إلى الأثر المشترك بينهما وبين ما لو كان هنالك أثر مشترك لهما وأثر مختصّ بالفرد الطويل فقط دون الفرد القصير ، فإنّه في الصورة الأولى يكون الاستصحاب متعارضاً - كما أفاد رحمته الله - ولكنّه لا ثمرة لجريانه ؛ نظراً لوجوب الجمع بين الفردين بمقتضى العلم الإجمالي ، ويمكن التمثيل لذلك بالرطوبة المرددة بين البول والمني ، فإنّ للبول - وهو الطرف القصير - أثراً مختصّاً به ، وهو وجوب الوضوء وعدم كفاية الغسل للصلاة ، وللمني

(١) كفاية الأصول : ٤٠٦ .

(٢) أجود التقريرات : ٤ : ٩٢ .

- وهو الطرف الطويل - أثراً مختصاً به ، وهو وجوب الغسل وعدم كفاية الوضوء ، والأثر المشترك لهما هو حرمة مسّ كتابة القرآن الكريم ، فإنّه في هذا المورد وإن كان تعارض الأصول متحققاً ، إلاّ أنّه لا ثمرة لجريان الاستصحاب في الكلّي حينئذٍ؛ نظراً إلى وجوب الجمع بين الوضوء والغسل بمقتضى العلم الإجمالي .

وفي الصورة الثانية: يكون الأصل السببي حاكماً على استصحاب الكلّي ، ولا يكون له معارض أصلاً؛ وذلك لعدم جريان الأصل في الفرد القصير ، باعتبار عدم ترتّب الأثر عليه ، ويمكن التمثيل لهذه الصورة بالرطوبة المردّدة بين كونها عرق كافر أو بولاً ، فإنّ الأثر المشترك بينهما هو وجوب الغسل مرّة واحدة ، والأثر المختصّ بالبول - وهو الفرد الطويل - هو وجوب الغسل مرّة ثانيةً ، بينما عرق الكافر - وهو الفرد القصير - لا أثر يختصّ به سوى ذلك الأثر المشترك ، ففي هذه الصورة لو شكّ في تحقّق الطهارة بعد الغسل مرّة واحدة لا يمكن إجراء استصحاب الكلّي وإثبات وجوب الغسل مرّة ثانيةً؛ لحكومة الأصل السببي عليه ، وهو أصالة عدم كون الحادث بولاً ، من غير أن تعارضها أصالة عدم كون الحادث عرق كافر؛ لعدم ترتّب أثر عليها^(١) .

مناقشة ما أفاده المحقّق الخوئي رحمته الله:

ويلاحظ عليه: أنّه في القسم الثاني يكون حكم الملاقي للفرد المردّد بين الطويل والقصير ، كعرق الكافر والبول من باب الأقلّ والأكثر؛ لفرض العلم بوجوب غسله ، وإنّما هو مردّد بين المرّة والمرّتين ، وعليه فإنّ قلنا بانحلال العلم الإجمالي ، فيجب مرّة واحدة ، وإلاّ فلا بدّ من الاحتياط بمرّتين ، ولا وجه لاستصحاب

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٢٧.

الكلي ، ولا استصحاب عدم كون الحادث هو الفرد الطويل ، مما يعني أن القسم الثاني لا يجري فيه الاستصحاب ، والتفصيل في محله .

وبما ذكرناه يظهر أن ما أفاده المحقق النائيني رحمته ليس صحيحاً ؛ لعدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام الكلي ؛ لعدم تحقق شرطي الاستصحاب ، من اليقين بحدوث الكلي والشك في بقائه .

وقفه تأمل :

والذي ينبغي أن ننبّه عليه في المقام أن الجوابين : الثالث والرابع ، حتى وإن سلّمنا بسلامتهما في حدّ نفسيهما ، سيّما الجواب الثالث ، لا نسلم مجدواهما في المقام ؛ نظراً إلى إشكالنا في أصل جريان استصحاب القسم الثاني ، كما سنوافيك به تفصيلاً إن شاء المولى سبحانه وتعالى .

الإشكال الثاني : وحاصله : أن وجود الكلي الطبيعي عين وجود الفرد ، لا أن له وجوداً غير وجود الأفراد ، بل بوجود كل فرد له يتحقق وجوده ، فله وجودات بعدد وجودات الأفراد ؛ ولذلك قالوا : «نسبة الكلي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأبناء ، لانسبة أب واحد إلى أبنائه المتعدّدين» .

وعلى ذلك فإن وجود طبيعة الحدث في ضمن الحدث الأصغر - مثلاً - غير وجودها في ضمن الحدث الأكبر ، ولا شك أن ما هو موضوع ومنشأ للأثر هو وجود الطبائع لا مفاهيمها ، وحيث إن المستصحب لا بدّ وأن يكون موضوعاً للأثر ، فإن استصحاب الكلي أيضاً لا بدّ أن يكون باعتبار لحاظ الأثر ، إلا أنه بما أن وجوده مرّدّد بين وجودين متباينين ، وكلّ واحد منهما مشكوك الحدوث ، فإنه لا يمكن جريانه ، لعدم وجود اليقين في البين .

إجابة المحقق البجنوردي رحمته الله عن الإشكال:

وأجاب المحقق السيّد البجنوردي رحمته الله عن الإشكال المذكور: بأنه ينبغي التفصيل بين القول بأصالة الوجود مع الالتزام بتباين الوجودات، فيكون الإشكال مسلماً، وبين القول بأصالة الوجود مع الالتزام بالتشكيك في الوجود، بحيث يكون كل وجود مع الآخر سنخاً واحداً، وليس الاختلاف إلا في المرتبة، فلا يكون الإشكال وارداً.

وزيادةً في تقريب الشقّ الثاني من كلامه رحمته الله نقول: إنّ الكلّي تارةً يتعدّد بسبب القيود الخارجيّة، وأخرى: يتكثّر بسبب الجهة الداخليّة، فالكلّي المتواطئ ما يتعدّد بتعدّد قيوده - المنوّعة، والمصنّفة، والمفردة - الخارجة عن ذاته، والكلّي المشكّك - كالنور - ما يتعدّد بسبب الشدّة والضعف في داخله، فإن صار شديداً حدث فرد من أفرادهِ، وإن صار متوسطاً حدث فرد آخر، وإن صار ضعيفاً حدث فرد ثالث، وهذا هو معنى التشكيك الخاصّ الذي يكون فيه «ما به الامتياز عين ما به الاشتراك» في قبال التشكيك العامّ الذي يكون فيه «ما به الامتياز غير ما به الاشتراك».

وعليه: فإنّ أفراد الكلّي المشكّك تكون سنخاً واحداً، وإنّما الاختلاف بالمراتب، ولذلك يمكن تعريف جميع أفرادهِ بتعريف واحد، فيقال - مثلاً -: «النور هو الظاهر بذاته، المظهر لغيره»، وهذا التعريف يصدق على جميع مراتب النور، وبالتالي فمع العلم بوجود الفرد المرّدّد يُعلم معه قهراً بوجود الجامع بين الوجودين، وحينئذٍ يصحّ استصحاب الكلّي عند زوال الفرد القصير^(١).

(١) منتهى الأصول: ٢: ٥٧٩.

مناقشة المحقق البجنوردي عليه السلام:

ويلاحظ عليه :

أولاً: إنَّ تصوير الاختلاف بين أفراد الكلي المشكك من ناحية اختلاف المراتب ، إنما يصحّ في الوجودات الطوليّة ، دون الوجودات العرضيّة التي ليس فيها علّة ومعلوليّة ، ولو قلت بكونها جميعاً سنخاً واحداً من غير تمايز ، للزم أن يكون الكلّ وجوداً واحداً ، وإن قلت بوجود التمايز بينها ، كانت الوجودات متباينة .

وثانياً: إنَّ الالتزام بالتشكيك الخاصّي في الوجود مع الالتزام بأصالته ، لازمه الاعتقاد بالوحدة الشخصيّة للوجود والموجود؛ إذ أنّه في الوجودات الطوليّة إذا قلنا بكونها سنخاً واحداً وإمّا التفاوت بالشدّة والضعف ، فهذا يعني أن ما به الامتياز عين ما به الاتّفاق ، فمثلاً عندما نقول: «النور القويّ والنور الضعيف سنخ واحد» ، فهذا يعني أن ضعف الضعيف ليس داخلاً في هويّته لا شرطاً ولا شرطاً ، بل هو أمر انتزاعي أوجبه ملاحظة الضعيف بالنسبة للقويّ ، وما أوجب التمايز بينهما ليس إلاّ الوجود ، والمفروض أن حقيقة تمام المراتب هو الوجود المحض وهي مع زيادة بعض المراتب سنخ واحد ، فمن أين جاء التمايز والتعدد؟ ولا يمكن التمايز بالماهية؛ لأنّها بناءً على أصالة الوجود من الأمور الانتزاعيّة من الوجود الخارجيّ - من باب ذاتي باب البرهان - ممّا يعني أنّها لا وجود لها في الخارج إلاّ مجازاً ، وبالتالي فلو كانت سبباً للتمايز للزم محذور الدور؛ وذلك لأنّ التمايز بها يتوقّف على وجودها في الخارج ، ووجودها في الخارج يتوقّف على وجود منشأ انتزاعها؛ لأنّ وجودها المجازي وبالعرض متوقّف على وجود منشأ انتزاعها؛ إذ هي موجودة بعين وجود منشئها ، فإن كان امتيازها بها كان دوراً .

هذا ، إن كان الامتياز بوجودها الخارجيّ ، وأمّا لو كان الامتياز بذاتها ،

فهي غير موجودة في الخارج، وإثما واجدة لرتبة الذات، لا موجودة ذاتاً ولا معدومة، فكيف ما لا يكون موجوداً في الخارج يوجب تمايز الأمور الخارجيّة.

وكذا لو كان الامتياز بوجودها الذهني أيضاً، فإنه غير ممكن؛ لعدم وجودها في الخارج.

وعليه: فإذا انحصر التمايز بالوجود لزم من ذلك الاعتقاد بوجود الواحد الشخصي في الخارج، كما يدعي ذلك العرفاء، ولا يعقل أن يكون الشيء الواحد من غير ميز خارج عن الذات موجباً للتعدد، فالصحيح هو القول بالتباين لا بالاشتراك، كما عليه المشاؤون^(١).

وثالثاً: إن ما أفاده عليه السلام - بناءً على التسليم بالتشكيك - من أنه يعلم بسنخ الوجود في الخارج حتى مع تردد الأفراد فيستصحب، ليس بتام؛ إذ أن سنخ الوجود لا يوجد إلا ضمن المراتب بعين وجودها، وبالتالي يرجع الإشكال مرة أخرى؛ إذ أن الاستصحاب إنما يتعلّق بسنخ الوجود المتحقّق في مرتبة معيّنة، وهي مرددة بين القصير والطويل؛ لعدم استقلال الجامع السنخي في الوجود الخارجي.

الإشكال الثالث: ما أشار إليه المحقّق الآخوند عليه السلام في الكفاية على نحو الإشكال المقدّر، وأجاب عنه.

وحاصل الإشكال: أنه يعتبر في الاستصحاب اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وهذا غير متحقّق بالنسبة لاستصحاب القسم الثاني؛ لأنّ تردد الحادث بين

(١) وبما ذكرناه يتضح فساد قول الحكيم السبزواري عليه السلام في منظومته الفلسفيّة:

والفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم

الطويل والقصير محلّ باليقين بحدوث الكلّي الموجود بعين أحد الأمرين اللذين ارتفع أحدهما.

وأجاب عنه: بأنّ تردّد الفرد الحادث بين ما ذكر لا يؤثّر في العلم بحدوث الكلّي عند العلم بحدوث أحد الفردين: الطويل والقصير؛ لحصول العلم بحدوثه بعين وجود أحدهما - أيّاً منهما كان - وعند ارتفاع أحدهما لإتيان ما هو الرافع له يُشكّ في بقاء الكلّي؛ لاحتمال كون حدوثه بوجوده في ضمن الفرد الباقي، فيستصحب من غير محذور.

نعم، لو أريد استصحاب كلّ فرد لكان التردّد مضراً من جهة عدم اليقين بحدوث أحدهما بالخصوص^(١).

مناقشة ما أفاده المحقّق الآخوند عليه السلام في الجواب عن الإشكال:

والإنصاف أنّ الإشكال المذكور محكم، ومنه يظهر بطلان جريان استصحاب القسم الثاني مطلقاً، ووجه إحكامه أنّ الكلّي يوجد خارجاً في ضمن الفرد بصيرورته حصّة له، فتكون نسبته لأفراده نسبة الآباء لأبنائهم، وليست نسبة الأب الواحد لأبنائه، ممّا يعني أنّ الكلّي من غير تحصّصه بمحصص لا وجود له في الخارج، فالحصّة عبارة عن الكلّي المقيّد بقيد معيّن، فمثلاً «الكلمة» كلّّي له أفراد، وهي: الإسم، والفعل، والحرف، ولكنه ليس يوجد ضمن أحد أفراده إلاّ مع قيد خاصّ، فتوجد الكلمة ضمن الفعل مثلاً بقيد التقيّد بأحد الأزمنة، وهكذا، وهذا الوجود للكلّي ضمن فرده المقيّد بقيد خاصّ هو الذي يعبر عنه بالحصّة.

وعلى هذا فعند العلم بالفرد المرّد بين القصير والطويل، فإنّه يُتيقن حينئذٍ

(١) كفاية الأصول: ٤٠٦.

بوجود حصّة خاصّة من الكلّي إمّا مثلاً حدث الجنابة أو حدث البول، لا جامع الحدث، وبالتالي فإذا ارتفع أحدهما لو أردنا استصحاب الكلّي نظراً للشكّ في بقاءه المساوق لاحتمال بقاءه ضمن الفرد الباقي لم يكن؛ لعدم اليقين بوجود الحصّة الخاصّة سابقاً، فإنّ المتيقّن بحسب الدعوى إنّما هو الجامع بين الجنابة والبول، والصحيح أنّه لا وجود له في الخارج؛ لأنّ الموجود إمّا الحدث ضمن الجنابة وإمّا الحدث ضمن البول، ولا يقين بأحدهما حتى تستصحب الحصّة الخاصّة، فالصحيح عدم جريان الاستصحاب.

وبصياغة ثانية: إنّ تعدّد بعض الأشياء - كالماء مثلاً - كما لا يتحقّق إلاّ بالتجزئة، كذلك الكلّي لا يتعدّد إلاّ بالتقيّد، فإنّ «الإنسان» مثلاً إنّما يتعدّد بمصنّفاته ومفرداته، ومن هنا ذكرنا أنّ نسبة الكلّي لأفراده نسبة الآباء لأبنائهم، ونتيجة ذلك أنّ وجود الكلّي ضمن أفراده ليس يمكن إلاّ بالتحصّص، وإذا كان كذلك فإذا علمنا بوجود الكلّي في الخارج - كالإنسان - فإنّا نتيقّن بتحقيقه ضمن حصّة خاصّة، ولكنّها مردّدة بين زيد وعمرو.

وبتعبير آخر أصحّ: أنّنا إذا علمنا بوجود فرد في الخارج مردّد بين زيد وعمرو فقد علمنا بوجود حصّة من الكلّي مردّدة بين حصّتين، وعليه فع ارتفاع أحد الفردين شكّ في بقاء الكلّي لاحتمال كونه في الحصّة الباقية أو الفرد الباقي، إلاّ أنّه مع ذلك لا يمكن استصحابه؛ لأنّ الذي ينبغي استصحابه هو المتيقّن، وليس هو إلاّ الكلّي المتحصّص، أي المقيد بقيد خاصّ، وهو غير معيّن بحسب الفرض، فلم نتيقّنه تفصيلاً حتى نتمكّن من استصحابه، وأمّا نفس الكلّي مع غضّ النظر عن تحصّصه، فإنّه لا يمكن استصحابه؛ لأنّه لا وجود له في الخارج.

والخلاصة: فما علمناه ليس موجوداً في الخارج، وما هو موجود في الخارج

لم نعلمه تفصيلاً، فيمتنع جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي^(١).

القسم الثالث

وهو ما علم فيه بوجود الكلّي بسبب وجود فرد معيّن في الخارج؛ لاتّحاده معه، ثم ارتفع الفرد المتيقّن، ولكنّه شكّ في بقاء الكلّي من ناحية احتمال حدوث فرد آخر من أفرادهِ، مقارنة له، أو متأخّر عنه.

وينبغي تقسيم هذا القسم إلى عدّة أقسام، فيقال: إنّ الكلّي المذكور إمّا أن يكون متواطئاً وهذا هو القسم الأوّل، أو مشككاً. وإن كان مشككاً فإمّا أن يكون بين الفردين اتّحاد عرفي وهذا هو القسم الثاني، أو لا وهذا هو القسم الثالث^(٢).

وعلى ضوء هذه الأقسام يقال: أمّا بالنسبة للقسم الأوّل، فإنّ الاستصحاب لا يجري مطلقاً؛ للإشكال الذي تقدّم في القسم الثاني من عدم توفّر أركان الاستصحاب.

وأما بالنسبة للقسم الثاني: فيصحّ جريان الاستصحاب؛ لأنّ العرف لا يرى فرقاً بين الزائل والحادث؛ لوجود الاتّحاد العرفي بينهما - كما هو الفرض - وهو مصحّح لجريان الاستصحاب، فإنّ الفردين إذا كانا من قبيل المرتبة الشديدة والضعيفة لشيء واحد، كما لو علمنا مثلاً بوجود السواد الشديد في محلّ ما ثمّ شككنا في تبدّله بالسواد الخفيف، فإنّه لا إشكال حينئذٍ في جريان الاستصحاب؛

(١) أقول: قد جرت عادة الأصوليين على البحث في هذا المورد عن الشبهة المعروفة بالشبهة العبائيّة، وبما أنّها مسألة فرعيّة؛ لذلك أعرض سماحة السيّد الأستاذ (دامت بركاته) عن البحث عنها في المقام، وأوكل أمرها إلى البحوث الفقهيّة المختصّة.

(٢) وهذا التفصيل يجري حتّى في الكلّي المتواطئ، ولكنّه بعيد جداً.

نظراً لما سيأتي من كفاية الاتحاد العرفي بين القضيتين: المتيقّنة، والمشكوكه موضوعاً ومحمولاً، ولو كان بينهما تمّة مغايرة بحسب الدقّة العقلية.

وأما بالنسبة للقسم الثالث: فمن الواضح أنّ الاستصحاب لا يجري؛ إذ الفرض عدم الاتحاد.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب في هذا القسم ليس يصحّ جريانه إلا في خصوص قسم واحد فقط من الأقسام الثلاثة للقسم الثالث، بناءً على كفاية الاتحاد العرفي، وأما بناءً على الدقّة العقلية، فإنّ الإشكال - الذي بنينا عليه بالنسبة إلى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي - سيكون سارياً بالنسبة إلى جميع الأقسام، ممّا يعني المنع عن جريان استصحاب القسم الثالث مطلقاً^(١).

القسم الرابع

وهذا القسم - كما تقدّمت الإشارة إليه في بداية هذا التنبيه - لم يتعرّض له علماء الأصول السابقون، وإّما هو من مبتكرات المحقّق الخوئي رحمته التي لم نعرف من سبقه إليها، ويقع البحث حوله في جهات:

الجهة الأولى: تعريفه.

وقد عرّفه المحقّق الخوئي رحمته بتعريفين:

(١) قد يقال: بناءً على ما ذكر فإنّ استصحاب القسم الثاني من أقسام الكلّي الذي تقدّم المنع منه مطلقاً، من الممكن تصحيح جريانه أيضاً، بناءً على كفاية الاتحاد العرفي وإلغاء ما بنينا عليه الإشكال من الدقّة العقلية.

ولكنّه ليس بمتّجه؛ لعدم جريان مسألة الاتحاد العرفي بين القضيتين في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، فتأمل.

التعريف الأوّل: ما ذكره ﷺ في بداية هذا التنبيه عند عرضه الإجمالي لأقسام استصحاب الكلّي الأربعة، فأفاد في تعريفه أنّه: «ما إذا علمنا بوجود فرد معيّن وعلمنا بارتفاع هذا الفرد، ولكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه، ويحتمل انطباقه على فرد آخر، فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع الكلّي، وإن كان منطبقاً على غيره فالكلّي باقٍ»^(١).

والأخصر من هذا التعريف أن يعرف هذا القسم بأنّه: ما علمنا فيه بوجود فرد وعلمنا بارتفاعه، وعلمنا أيضاً بوجود عنوانٍ يحتمل انطباقه على الفرد المرتفع أو على فرد آخر.

التعريف الثاني: ما أفاده ﷺ عند عرضه التفصيلي للقسم الرابع حيث قال: «وهو ما إذا علمنا بوجود عنوانين يُحتمل انطباقهما على فرد واحد، على ما مثّلنا به»^(٢). ومؤدّى هذا التعريف هو نفس مؤدّى التعريف السابق، وإنما اختلافهما في الصياغة والعرض ليس إلا.

وقد ذكر ﷺ لهذا القسم مثالين:

أحدهما: مثال عرفي، وهو: ما لو علمنا بوجود زيد في الدار مثلاً، وعلمنا بوجود متكلم فيها أيضاً، ثم علمنا بخروج زيد عنها، ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها؛ لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر موجود.

والثاني: مثال شرعي، وهو: ما لو علمنا بالجناية ليلة الخميس - مثلاً -

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٢٤.

(٢) المصدر المتقدم: ١٤١.

واغتسلنا منها، ثم رأينا منياً في ثوبنا يوم الجمعة، وعلمنا أنه سبب للجناية، ولكن نحتمل أن يكون هذا المنّي إما من الجناية التي اغتسلنا منها أو من غيرها^(١).

وقفَةٌ تأملٌ :

ولا يخفى أن مثاله العرفي وإن كان دقيقاً ومطابقاً للتعريف الذي أفاده، غير أن مثاله الشرعي يقضي بالعجب منه ﷺ، فإنه مثال واضح للقسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي الذي فرضنا فيه وحدة العنوان، وليس مثلاً للقسم الثاني الذي افترض فيه وجود عنوانين.

الجهة الثانية: بيان الفرق بين القسم الرابع والأقسام الثلاثة.

على ضوء التعريف الذي أفاده ﷺ يقال: إن هذا القسم يتميز عن بقية الأقسام الأخرى بالبيان التالي:

- أمّا امتيازه عن القسم الأوّل: فلأنّ القسم الأوّل هو الذي علمنا فيه بوجود الكلّي بسبب وجود أحد أفرادهِ، ثم شككنا في بقاء الكلّي لشكنا في بقاء فردهِ، وأمّا هذا القسم فنعلم فيه مضافاً إلى ذلك بوجود عنوان آخر - غير العنوان المرتفع - نحتمل انطباقه على الفرد المرتفع، أو على فرد آخر.
- وأمّا امتيازه عن القسم الثاني: فلأنّه في القسم الثاني يكون الفرد مردّداً بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء أو محتمله، بينما في هذا القسم لا يكون الفرد مردّداً بين فردين، بل الفرد معيّن، غاية ما هناك أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.
- وأمّا امتيازه عن القسم الثالث: بعد اشتراك القسمين في احتمال تقارن

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٤١.

فرد آخر مع هذا الفرد المعين الذي علمنا ارتفاعه ، أنه ليس في القسم الثالث علمان ، بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين ، غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثة أو مع ارتفاعه ، بخلاف هذا القسم ، فإن المفروض فيه علمان : علم بوجود فرد معين ، وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره^(١) .

الجهة الثالثة : تحقيق جريان الاستصحاب في القسم الرابع .

وقد بنى المحقق الخوئي رحمته على صحة جريان الاستصحاب فيه ؛ لتوفر اليقين والشك اللذين يشكلان أركان الاستصحاب ؛ إذ أن أحد العنوانين وإن ارتفع يقيناً إلا أن هنالك ثمة يقين بوجود الكلي في ضمن عنوان آخر ويشك في ارتفاعه ؛ لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقيناً ، وعليه فبعد اليقين بوجود الكلي المذكور والشك في ارتفاعه يصح جريان الاستصحاب بالنسبة له من غير محذور^(٢) .
والصحيح بنظرنا عدم جريانه ؛ إذ بناءً على ما أوضحناه في البحث حول القسم الثاني المتقدم من تخصص الكلي ، وكون نسبته إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأبناء وليست نسبة الأب إلى أبنائه ، فإن متعلق اليقين لن يكون هو الكلي بل الحصة الخاصة منه ، وبما أنها معلومة الارتفاع فلا شك في بقائها ، وإنما يشك في حدوث حصة أخرى من حصص الكلي ، وبما أنها ليست متعلقة لليقين من حيث الحدوث ، فلا يصح استصحاب بقائها .

الجهة الرابعة : ابتلاء القسم الرابع من الاستصحاب بالمعارض .

وقد أفاد المحقق الخوئي رحمته في حديثه حول هذه الجهة : أن هذا القسم من الاستصحاب قد يبتلى بالمعارض ، كما في المثال الشرعي المتقدم ، وهو ما لو

(١) و(٢) مصباح الأصول : ٣ : ١٤١ .

علمنا بالجنابة ليلة الخميس - مثلاً - واغتسلنا منها ، ثم رأينا منياً في ثوبنا يوم الجمعة ، وعلمنا أنه سبب للجنابة ، ولكن نحتمل أن يكون هذا المنّي إمّا من الجنابة التي اغتسلنا منها أو من غيرها ، فإن استصحاب كلّي الجنابة وإن كان جارياً في نفسه ، ولكنّه معارض باستصحاب الطهارة الشخصية ؛ إذ الفرض وجود يقين لدينا بالطهارة حينما اغتسلنا من الجنابة ، ولا يقين لنا بارتفاعها ، لاحتمال كون المنّي المرئي من الجنابة السابقة التي اغتسلنا منها وليس من جنابة جديدة ، فيقع التعارض بين الاستصحابين ويتساقطان ويتعيّن الرجوع إلى أصل آخر ، إلا أن ابتلاء هذا القسم من الاستصحاب بالمعارض في بعض مواردّه ، لا يعني عدم صحّته ، بل هو جارٍ في حدّ نفسه مع قطع النظر عن المعارض ، وأمّا عدم جريانه مع وجود المعارض ، فليس هذا الخصوصيّة فيه ، بل هو أمر مشترك بينه وبين بقيّة الأقسام الأخرى^(١) .

والصحيح - طبقاً لما ذكرناه سابقاً من عدم صلاحية المثال المذكور للتمثيل به في المقام - أن تصوير المعارضة على ضوء المثال المذكور غير دقيق ؛ وذلك لأنّ الفرض هو العلم بتحقيق الجنابة ، والعلم بارتفاعها ، ثمّ نشكّ في حدوث فرد آخر من الجنابة ، فنستصحب عدمه من غير ابتلاء بأيّ معارض ؛ إذ في هذا المثال عنوان واحد علم بوجوده بوجود فرد منه قد ارتفع قطعاً ، وشكّ في وجوده بوجوده وحدوثه في فرد آخر منه ، فيستصحب عدمه ؛ لليقين بعدمه فيه والشكّ في وجوده فيه .

الجهة الخامسة: مناقشة تفصيل المحقق الهمداني رحمته الله .

وفي نهاية البحث حول هذا القسم من أقسام استصحاب الكلّي تعرّض المحقق الخوئي رحمته الله إلى تفصيل تبناه المحقق الهمداني رحمته الله وأشكل عليه .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٤١ .

وحاصل ما أفاده المحقق الهمداني رحمته: أنه ينبغي التفصيل بين صورة العلم بوجود فردين والشك في تعاقبها وعدمه، فيجري الاستصحاب، وبين صورة العلم بوجود عنوان واحد يحتمل انطباقه على فردين وعلى فرد واحد، فلا يصح جريانه؛ لأنه من القسم الثالث من أقسام الكلّي، الذي تيقننا بحصوله في فرد قد ارتفع، ونحتمل تحقّقه في فرد آخر حين ارتفاع ذلك الفرد أو بعده مع التباين بين الفردين.

ومثال الصورة الأولى: ما لو علم الشخص بوضوئين وحدث، ولكنّه لا يدري أنّ الوضوء الثاني هل هو وضوء تجديدي ليكون الحدث بعدهما باقياً فعلاً؟ أم هو وضوء رافع للحدث ليكون المكلف متطهراً فعلاً؟ فإنّ الوضوء الأوّل في الفرض قد انتقض يقيناً بالحدث، وإنّما الشك في بقاء الطهارة حين الوضوء الثاني؛ لاحتمال كونه بعد الحدث، وحيث إنّ المكلف متيقن بالطهارة حين الوضوء الثاني إمّا بسبب الوضوء الأوّل لو كان الوضوء الثاني تجديدياً، وإمّا بسبب أنّه لو كان رافعاً للحدث ويشك في ارتفاعها، فإنّه يستصحبها بلا محذور.

ومثال الصورة الثانية: من رأى في ثوبه منياً واحتمل أنّه من جنابة أخرى غير التي اغتسل منها، فإنّ الجنابة المتيقنة بما أنّها قد ارتفعت يقيناً، والجنابة الأخرى مشكوكة الحدوث من الأوّل، فإنّه يمتنع جريان الاستصحاب، وإنّما يستصحب عدمها للعلم بعدمها سابقاً والشك في حدوثها لاحقاً^(١).

مناقشة المحقق الخوئي للفقير الهمداني رحمته:

إلا أنّ المحقق الخوئي رحمته أفاد جريان الاستصحاب في كلتا صورتين، موضحاً أنّ

(١) مصباح الفقيه: ٣: ١٦٨.

المدار في صحّة جريان الاستصحاب ليس على وحدة السبب وتعدّده، وإمّا المدار على العلم بحدوث شيء والشكّ في بقاءه، وهذا متحقّق حتّى في الصورة الثانية؛ إذ الجنابة المعلوم تحقّقها - حين خروج المني المرئيّ المرّدّد بين الفرد الباقي والمرتفع - يشكّ في بقاءها، فيستصحب وجودها.

هذا، مضافاً إلى أنّ بقاء الكلّي - في المثال - ليس من الآثار الشرعيّة لحدوث فرد آخر؛ ليحكم بعدم بقاءه بأصالة عدم حدوث فرد آخر في البين، ممّا يؤكّد جريان الاستصحاب من غير محذور.

إشكالٌ ودفْع:

إن قلت: إنّ التمسك بإطلاق أدلّة الاستصحاب في المقام تمسك بالعامّ في الشبهة المصدّقيّة، بدعوى أنّ المني المرئيّ على تقدير كونه المني الأوّل، لا يكون رفع اليد عن اليقين به - في مقام العمل - نقضاً لليقين بالشكّ، بل يكون نقضاً له بيقين مثله؛ إذ المفروض أنّ الجنابة الحاصلة يوم الخميس قد ارتفعت قطعاً، وبالتالي فلا يعلم أنّ رفع اليد عن اليقين بالمني المُشاهد نقض لليقين بالشكّ أو نقض له بيقين مثله، وحينئذٍ لا يمكن التمسك بإطلاق أدلّة الاستصحاب، كما هو الشأن في كلّ شبهة مصدّقيّة.

قلت: اليقين والشكّ بما أنّهما من الصفات النفسانيّة، فإنّ العلم بهما يكون علماً حضورياً، وبالتالي فلا معنى لوقوع الشبهة فيهما، ضرورة أنّ الشخص عند التفاتته إلى شيء ما إمّا أن يكون متيقناً به أو لا، ولا معنى للشكّ في أنّه متيقّن أو شاكّ، وهذا يعني عدم إمكان تحقّق الشبهة المصدّقيّة بالنسبة إلى الاستصحاب إطلاقاً، فينتقض الإشكال من أساسه.

ويمكن التنظير لما ذكرناه بما لو علمنا بموت شخص معيّن واحتملنا أنّه المجتهد

الذي نقلده ، فإنه ليس يصحّ أن يقال : إنه لا يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى حياة المجتهد ؛ لاحتمال انطباق الشخص الميت عليه ، ممّا يعني احتمال أن يكون رفع اليد عن اليقين بحياة المجتهد من نقض اليقين باليقين مع أن اليقين بحياة المجتهد والشكّ في بقائها موجودان بالوجدان ، فكما لا مانع من جريان الاستصحاب فيها ، فكذلك المقام بلا فرق بينهما^(١) .

وقفَةٌ تأملٌ :

وعند العودة لما ذكره المحقّق الهمداني رحمته الله نقول : إنّ ما أفاده من التفصيل -بغضّ النظر عن تماميته في حدّ نفسه أم لا - لا ربط له بالقسم الرابع ؛ إذ كلتا صورتين قد افترض فيهما المحقّق الهمداني رحمته الله وجود عنوان واحد ، وإنّما الفرق بينهما من ناحية الانطباق على فردين أو على فرد واحد فقط ، فتكونان خارجتين موضوعاً عن القسم الرابع من أقسام الاستصحاب ، غير أنّ المحقّق الخوئي رحمته الله قد اشتبه عليه الأمر فتصوّرهما صورتين لما ابتكره من القسم الرابع .

والحقّ مع المحقّق الهمداني رحمته الله في مثاليه ، فإنّ المثال الأوّل تستصحب فيه الطهارة بالنحو الذي أوضحناه ، والمثال الثاني يكون من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي ؛ لأنّه قد علم بالجنابة بسبب الجنابة التي اغتسل منها وشكّ في بقائها بسبب وجود منيٍّ في ثوبه يحتمل أنّه من جنابة أخرى ، فيستصحب عدمها ؛ لليقين بارتفاع الحصّة التي حصلت بالجنابة التي اغتسل منها ، والشكّ في حصول حصّة أخرى بواسطة الجنابة المحتملة ، وهذا لا يصحّ أن يكون مثلاً للقسم الرابع .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٤٤ .

الخاتمة:

فحصنا من مجموع ما ذكرناه: أنه ليس يصحّ جريان استصحاب الكلّي إلا في القسم الأوّل من الأقسام الأربعة، والقسم الثاني من أقسام استصحاب كلّي القسم الثالث الثلاثة؛ وذلك لأنّ الأقسام الثلاثة الأخيرة كلّها مشوبة بمحدور تخصّص الكلّي المانع عن تحقّق أركان الاستصحاب، ما خلا القسم الثاني من القسم الثالث الذي يكون فيه المستصحب مشككاً، ويكون بين القضية المتيقّنة والمشكوكة اتحاد عرقي.

التنبية الرابع :

جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية

تمهيد :

لا يخفى أن الموجودات على نحوين: الموجودات القارّة، والموجودات التدريجية، ويراد بالأولى ما تتحقّق بجميع أجزائها في زمان واحد، ويراد بالثانية ما تتحقّق تدريجاً، بحيث يوجد كلّ جزء في ظرف انعدام ما قبله، كالحركة، والكلام ونحوهما.

ومن الواضح أنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة للأمور القارّة؛ لتوفّر أركانه في مواردها، وإنما وقع البحث بالنسبة لجريانه في الأمور التدريجية من جهة الإشكال في تحقّق أركانه.

ووجه الإشكال هو: أن الاستصحاب - كما ذكرنا مراراً - عبارة عن الوظيفة المقرّرة في حال البقاء، كما هو المستفاد من لسان أدلّته مثل: « لا تنقض اليقين بالشكّ »، وعنوان البقاء إمّا أن يراد به استمرار الوجود الحادث، وإمّا أن يراد به كون الأمر الحادث بعينه في الزمان الثاني كما كان في الزمان الأوّل، وعلى كلا التفسيرين فإنّ عنوان البقاء يعني كون الشيء الباقي عين الشيء الحادث موضوعاً ومحمولاً، وإلا فلو تحقّق التغاير بين الوجود الحادث والوجود الباقي إمّا من ناحية الموضوع، وإمّا من ناحية المحمول، لما تحقّق عنوان الشكّ في البقاء، فإنّه - مثلاً - لو حصل لنا اليقين بعدالة زيد ثمّ شككنا في عدالة عمرو، أو حصل لنا اليقين بعدالة زيد ثمّ شككنا في علمه، لم يمكن تحقّق عنوان الشكّ في بقاء الحادث مع فرض

وجود هذا النحو من التغير .

وعلى ذلك فإنه في الأمور القارّة وإن تحقّق عنوان الشكّ في البقاء؛ لإمكان بقائها واستمرارها ، غير أنّه لا يمكن تصوّره بالنسبة للأمور التدريجيّة؛ وذلك لأنّها تعني الوجودات التي يتحقّق جزؤها اللاحق بعد فناء جزئها السابق ، وبالتالي فعند الشكّ في بقائها لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب إنّ تعلقاً بأجزائها السابقة فنحن نقطع بفنائها ، وبهذا ينتفي موضوع الشكّ في البقاء ، وإن تعلق بأجزائها اللاحقة فهي مشكوكة الحدوث ، وبهذا لا يتحقّق عنوان الشكّ في البقاء المترتب قهراً على اليقين بالحدوث ، وعليه فعلى كلا التقديرين لا يصحّ جريان الاستصحاب ، لعدم توفر أركانه .

ومن منطلق هذا الإشكال تصدّى أعلام الأصوليين إلى دفعه والإجابة عنه وإثبات صحّة جريان الاستصحاب في الأمور التدريجيّة ، والتي هي عبارة عن الزمان والزمانيات التدريجيّة من خلال البحث في جهتين :

الجهة الأولى: جريان الاستصحاب في الزمان

ويقع الكلام في هذه الجهة حول صحّة جريان الاستصحاب في نفس الزمان ، كالיום والليل والشهر ونحوها؛ إذ أنّ الزمان يراد منه الموجود الواحد المستمرّ المتقوم بوجود كلّ جزء لاحق من أجزائه بعد انصرام سابقه ، فيكون أحد مصاديق الوجودات التدريجية ، وبالتالي يكون مشمولاً للإشكال المتقدّم .

والذي ينبغي الالتفات إليه ابتداءً: أنّ الشكّ في الزمان تارةً يكون على نحو الشكّ في مفاد «كان» و«ليس» الناقتين ، كما لو شكّ في أنّ الزمان الحاضر هل هو من الليل أم من النهار؟ وتارةً يكون على نحو مفاد «كان» و«ليس» التامتين ، كما لو شكّ في أنّ الليل مثلاً هل تحقّق في الخارج أم لا؟

فالبحت ينبغي إبقاعه في مقامين :

المقام الأوّل :

في بيان صحّة جريان الاستصحاب عند الشكّ في نفس الزمان ، إذا كان الشكّ في مفاد «كان» التامة .

والصحيح جريان الاستصحاب فيه ، إمّا بنكتة كون الزمان واحداً بحسب النظر العرفي؛ إذ العرف يرى الليل مثلاً موجوداً واحداً - يوجد بوجود أوّل جزء منه ، ثمّ يبقى مستمرّاً حتّى آخر جزء منه - وإن كان بحسب النظر الدقي الفلسفي عبارة عن عدّة وجودات .

وإمّا بنكتة أنّ الزمان - بحسب النظام التكويني لعالم الوجود - من الأمور المستمرة ، بمعنى أنّ الزمان في نظام العالم مبني على وجود ملازمة تكوينيّة بين تحقّق أوّل جزء من أجزائه وبين تحقّق سائر أجزائه ، بحيث إنّ بتحقّق أوّل أجزائه -

حسب اقتضاء نظام التكوين - تتحقق بقية الأجزاء ، وبالتالي فعند الشك في تحقق الجزء الأخير منه يصح استصحابه ؛ للعلم بتحقيقه بتحقيق أول أجزائه^(١) .

والعجب مما أفاده المحقق الخوئي رحمته حيث قال : «إنا إذا قلنا بأن الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام ، ولذا يعبر عنه بغير القار ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ؛ لوحة القضية المتيقنة والمشكوكة بالدقة العقلية فضلاً عن نظر العرف»^(٢) ، فإنه واضح الفساد ، بدهاة أن الزمان حتى على هذا التقدير لا يمكن أن يتحقق جزؤه اللاحق إلا بعد انصرام جزئه السابق ؛ إذ أنه وإن لم تكن له أجزاء منفصلة - لكونه شيئاً واحداً متصلاً متحداً - إلا أنه يمكن أن يفترض له

(١) وقد يناقش الإشكال المذكور - كما أفاد المحقق الآخوند رحمته في كفاية الأصول : ٤٠٨ - بأنه غير وارد بنحو مطلق ؛ وذلك لأن الانصرام والتدرج إنما هو في خصوص الحركة القطعية ، التي هي - على تفسيره - عبارة عن كون الشيء في كل آن في حدّ ومكان ، وأما الحركة التوسّطية والتي هي عبارة عن كون الشيء بين المبدأ والمنتهى ، فإنها قارة ومستمرة ، وبالتالي تكون خارجة عن موضوع الإشكال .

ولكن ما أفاده رحمته ليس دقيقاً ؛ لأن الحركة التوسّطية التي عرّفها ليست بموجودة ؛ لكونها من الكليات ، وما هو في الخارج هو الحركة القطعية بالمعنى الذي ذكره ، فالحركة التوسّطية الكلية ليس لها وجود خاصّ بها ، وإنما هي موجودة بعين وجود الحركة القطعية ، وعليه فالتفسير الصحيح للحركة القطعية أنها عبارة عن الصورة الذهنية للحركة من أولها إلى آخرها مع لحاظ مبدأها ومنتهاها . أو فقل : إنها الصورة الذهنية المنتزعة من الحركة القطعية الخارجية .

وهذا هو المعنى المشهور عند الحكماء للحركة القطعية ، ولا يخفى أن هذا المعنى لا يعدو أن يكون تفسيراً للحركة بما لها من الوجود الذهني ، وأما نفس الحركة الخارجية والتي هي موضوع الحكم الشرعي ، فهي من الأمور التدريجية غير القارة بشكل مطلق ، مما يؤكّد بقاء الإشكال على ما هو عليه .

(٢) مصباح الأصول : ٣ : ١٤٥ .

جزء سابق وجزء لاحق ، ويقال بأنّ الثاني لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بعد انصرام الأوّل ، وهذا ما يمنع من وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة حقيقة ، وبالتالي فلا سبيل لتصحيح جريان الاستصحاب إلاّ بالاتّكاء على إحدى النكتتين اللتين ذكرناهما .

ثمّ إنّ كلّ ما ذكرناه إنّما هو بالنسبة إلى استصحاب نفس الزمان فيما لو كان الأثر الشرعي مترتباً عليه ، وأمّا لو كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم الزمان ، كجواز الأكل والشرب - في ليالي شهر رمضان - المترتب على عدم طلوع الفجر ، لقوله تعالى : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾^(١) فإنّه إذا شكّ في طلوع الفجر ، لم يكن هنالك إشكال في جريان استصحاب عدمه ، وبالتالي يترتب عليه جواز الأكل ، إلاّ أنّ هذا النحو من الاستصحاب - كما لا يخفى - يكون خارجاً عن دائرة البحث ؛ وذلك لأنّ استصحاب العدم عند الشكّ في الحدوث لا يفرق فيه بين الزمان وغيره من غير خلاف ، وإنّما الخلاف كلّ الخلاف بالنسبة للزمان بلحاظ الإشكال المذكور ، فهو الذي يكون محلاً للبحث والتنقيح .

فاتّضح من خلال ما ذكرناه عدم تماميّة الإشكال المذكور ، ولكن قد يثار هنا تمّة إشكال فيما لو كان الزمان قيداً للواجب ، فإنّ الزمان وإن كان قيداً لكلّ زماني تكوينياً ، بمعنى أنّه لا يمكن أن يوجد بدونه ، إلاّ أنّه قد يكون هذا القيد التكويني قيداً شرعيّاً أيضاً للأحكام الشرعيّة أو متعلقاتها فيما لو كان دخيلاً في ملاك الحكم الشرعي ، وقد لا يكون كذلك فيما لو لم يكن دخيلاً في ملاك الحكم الشرعي ، ويمكن التمثيل للواجب المقيّد بالزمان بالصيام من طلوع الفجر إلى الغروب ، أو الصلاة

(١) البقرة ٢ : ١٨٧ .

من أوّل زمان خسوف القمر إلى زمن الإنجلاء ، ونحو ذلك كثير في الشريعة المقدّسة .
وإذا كان الأمر كذلك ، فلو شكّ المكلف - مثلاً - في وجوب الإمساك لشكّه في
بقاء الزمان المقيّد به ، فإنّه لن يستطيع إجراء استصحاب النهار لإثبات وقوع
الإمساك في زمانه المحدّد له ؛ لكونه أصلاً مثبتاً ، كما هو واضح ، ضرورة أنّ وقوع
الإمساك في النهار لازم عقلي لبقاء النهار .

وهنا عدّة محاولات للأعلام - رحمهم الله - للتخلّص من المحذور المذكور :

المحاولة الأولى : ما بنى عليها الشيخ الأعظم الأنصاري رحمهم الله ، وكذا المحقّق
النائبي رحمهم الله ، حيث أعرضا عن استصحاب الزمان ، وتوجّهها إلى استصحاب الحكم ،
وبذلك تخلّصا من محذور الأصل المثبت ^(١) .

مناقشة المحقّق الخوئي رحمهم الله للمحاولة الأولى :

إلا أنّ المحقّق الخوئي رحمهم الله أفاد : أنّ هذه المحاولة غير مجدية للتخلّص عن المحذور
المذكور ، مقرّباً ذلك بأنّه بعد استصحاب الحكم - وهو وجوب الإمساك في الفرض -
يكون بقاء النهار لازماً عقليّاً ؛ لبقاء وجوب الإمساك الواقع في النهار ، بمعنى
أنّ العقل يحكم بعد أمر المولى بوجوب الإمساك الواقع في النهار بأنّ النهار باقٍ
لا محالة ، فيبقى الإشكال على حاله ^(٢) .

تأمّل في مناقشة المحقّق الخوئي رحمهم الله :

وما أفاده رحمهم الله متين لو صحّ أنّ ما أفاده هو مراد الشيخ الأعظم رحمهم الله ، والأظهر

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٢٠٥ . أجود التقريرات : ٤ : ١٠٣ .

(٢) مصباح الأصول : ٣ : ١٤٨ .

عدمه؛ إذ الظاهر أنّ مراد الشيخ رحمته من استصحاب الحكم ليس استصحاب الحكم المتعلّق بالمتعلّق المعرّي عن قيد الزمان حتّى يرد المحذور، بل مراده استصحاب الحكم المتعلّق بالمتعلّق المقيد بالزمان، بحيث يكون المستصحب عبارة عن الحكم المضاف إلى المتعلّق المقيد بالزمان؛ إذ الشكّ - في مفروض المثال - بما أنّه قد تعلّق بوجود الإمساك المقيد بكونه في النهار، فإنّه يصحّ استصحابه حينئذٍ مقيداً بزمانه من غير أن يترتب محذور الأصل المثبت، كما هو واضح؛ إذ المفروض أنّ المستصحب هو وجوب الإمساك المقيد بالنهار - في المثال - فيحكم ببقائه بمقتضى الاستصحاب، وحينئذٍ يلزم امتثاله من غير أن يرد محذور الأصل المثبت، وهكذا يقال بالنسبة لبقاء وجوب الصلاة في النهار، فإنّه يستصحب بقاء الوجوب المذكور فيجب امتثاله.

المحاولة الثانية: ما أفادها المحقّق الآخوند رحمته وحاصلها: أنّ الاستصحاب ينبغي أن يتعلّق بنفس فعل المكلف المقيد بالزمان، بأن يقال بعد الشكّ في بقاء النهار: إنّ الإمساك قبل هذا كان واقعاً في النهار، والآن كما كان، فيجب، فتأمل^(١).

مناقشة المحقّق الخوئي رحمته للمحاولة الثانية:

وناقش المحقّق الخوئي رحمته هذه المحاولة: بأنّها لا تصلح أن تكون موجبة كليّة، فإنّها وإن صحّت في بعض الموارد كالإمساك، إلّا أنّها لا تجري في جميع موارد الشكّ في الزمان.

ومثّل رحمته لذلك بمن أحرّ صلاة الظهرين حتّى شكّ في بقاء النهار، فإنّه لا يصحّ منه

(١) كفاية الأصول: ٤٠٩.

إجراء الاستصحاب في الفعل ، بأن يقال : إن الصلاة قبل هذا كانت واقعة في النهار والآن كما كانت ؛ إذ المفروض أن الصلاة لم تكن موجودة حتى آن الاستصحاب ، فكيف يصح استصحابها - والحال هذه - مع عدم وجود حالة سابقة متيقنة^(١) .

والظاهر أن المحقق الآخوند^{عليه السلام} قد كان ملتفتاً إلى هذا الإشكال الذي أورده المحقق الخوي^{عليه السلام} ، ولذلك فإنه بعد أن ذكر هذه المحاولة - كمحاولة أخرى غير استصحاب نفس الزمان - أمر بالتأمل ، كما مرّ عليك في عبارته المتقدمة ، وقد جرى ديدنه^{عليه السلام} على الأمر بالتأمل في كل مورد يكون مشوباً بالإشكال بنظره .

المحاولة الثالثة : ما أفادها المحقق الخوي^{عليه السلام} ، وقد قدّم لها بمقدمة حاصلها

أن الموضوع على ثلاثة أنحاء :

النحو الأول : الموضوع البسيط .

النحو الثاني : الموضوع المركّب من المعروض وعرضه .

النحو الثالث : الموضوع المركّب من الأمور المتقارنة .

وبما أن النحو الأول ليس محلّ البحث ، فلا كلام لنا فيه .

وأما النحو الثاني : فيتّضح المقصود منه بعد معرفة المقصود من العرض ،

فنقول : إنّ العرض عبارة عن الشيء الذي يكون وجوده قائماً بمعرضه ، ومعنى قيامه به إنّ وجوده تعلّق بمحلّه ، بل هو عين التعلّق بالمحلّ^(٢) ، ممّا يعني أنّ تركّب

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٤٨ .

(٢) ويتّضح ممّا ذكرناه خطأ ما يتداول على الألسنة من أنّ القضية الإيجابية لا بدّ أن تتوفّر فيها ثلاثة أجزاء : الموضوع ، والمحمول ، والرابط ، فمثلاً يقولون : قضية « زيد قائم » تشتمل على زيد ، والقيام ، وهو ، وهذا الأخير هو الكاشف عن الرابط ، بل الصحيح أنّ القضية الإيجابية لا تشتمل إلا على جزئين فقط ، وأما الرابط في مثل القضية المذكورة ، فهو «

الموضوع من العرض ومعرضه يراد منه كون العرض قائماً بالموضوع ، واتّصاف الموضوع به ، وما ذكرناه يعني أنّه إذا كان الموضوع مركّباً من المعروض والعرض ، فإنّه يقتضي لزوم إحراز اتّصاف المعروض بالعرض ، فإذا قيل -مثلاً-: «أكرم زيداً العادل» فإنّه لا بدّ من إحراز الموضوع وهو «زيد» متّصفاً بـ«العدالة» ، وليس يكفي إحراز مطلق وجود العدالة على نحو كان التامّة ، أو إحرازها على نحو كان الناقصة ولكن لغير موضوعها المعين وهو «زيد» في الفرض ، بداهة تركّب الموضوع في الفرض من زيد وقيام العدالة به .

وأما النحو الثالث: فهو كلّ ما يتركّب من غير العرض ومعرضه ، وله مصاديق كثيرة جدّاً ، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها إجمالاً حتّى يكون المطلب أكثر وضوحاً ، فمن مصاديقه:

١ - الموضوع المركّب من وجود جوهرين على نحو كان التامّة ، كما لو قيل مثلاً: «أكرم زيداً وعمراً» .

٢ - الموضوع المركّب من وجود جوهر وعرض مأخوذ على نحو كان التامّة ، كما لو قيل: «أكرم زيداً إذا وجدت العدالة» .

٣ - الموضوع المركّب من وجود جوهر وعرض قائم بالغير ، كما لو قيل مثلاً: «أكرم زيداً إذا كان عمرو عادلاً» .

ومثل هذه المصاديق - لو أردنا تعدادها - كثير للغاية ، والضابط الذي يجمع الكلّ هو الموضوع المركّب من جزئين ليس بينهما اتّصاف العرض والمعروض ، وإنّما هما متقارنان فحسب .

» نفس وجود القيام ؛ لأنّه تعلّقي به ، وليس شيئاً ثالثاً غير زيد والقيام .

إذا عرفت الفرق بين النحويين الأخيرين ، نقول :

أما النحو الثاني : فلا ريب في أنّ إحراز الموضوع الذي يكون من سنخه باستصحاب أحد جزئيه ، يتوقف على حجّية الأصل المثبت ، بداهة أنّ استصحاب العرض أو معروضه ، لا يثبت تحقّق الموضوع المركّب في الخارج إلا بالأصل المثبت ، كما هو واضح .

وأما النحو الثالث : فإحراز الموضوع الذي يكون من سنخه باستصحاب أحد جزئيه ، لا يترتب عليه محذور الأصل المثبت ، غاية ما في الأمر أنّ إحراز أحد جزئي الموضوع يكون بالأصل والآخر بالوجدان ، فمثلاً « الصلاة مع الطهارة » موضوع مركّب من جزئين متقارنين ليس بينهما اتصاف ، إذ الطهارة وصف للمصلي وليست وصفاً للصلاة ، فمع الشكّ في الطهارة عند إرادة الصلاة ، يكفي جريان الاستصحاب فيها ، فتحرز بالتعبّد ، وتحرز الصلاة بالوجدان ، وعند ضمّ الوجدان إلى الأصل يتحقّق إحراز الموضوع المركّب من غير أن يترتب على ذلك محذور الأصل المثبت .

وبعد بيان هذه المقدّمة ، يقال : إنّ اعتبار الزمان قيداً متعلّق بالحكم إنّما هو من قبيل النحو الثالث ، ضرورة أنّ الوقت ليس عرضاً للأعمال العباديّة وقائماً بها ، وعليه ، فيكون الموضوع المركّب منه ومن غيره مركّباً من جزئين متقارنين لا اتّصاف بينهما ، وهذا هو النحو الثالث ، فمثلاً : إنّ معنى كون موضوع الحكم بوجوب الصيام هو الإمساك المقارن للنهار في الوجود ، هو تركّب الموضوع من جزئين لا اتّصاف بينهما ؛ إذ النهار موجود من الموجودات الخارجيّة ، بينما الإمساك عرض قائم بالملكف ، وبالتالي فلا معنى لا تتّصاف أحدهما بالآخر ، وحينئذٍ فإذا شكّ في بقاء النهار ، فإنّه يكفي جريان الاستصحاب فيه ، ولا يكون من الأصل

المثبت في شيء ، ثم بضم الوجدان إلى الأصل يتحقق إحراز الموضوع المركب ، ويرتفع الإشكال حينها من غير محذور^(١).

وما أفاده رحمته في هذه المحاولة متين لا غبار عليه ، فإذا ما ضمّناه إلى ما وجهنا به محاولة الشيخ الأعظم رحمته فإنه يتحصّل لدينا جوابان عن إشكال كون استصحاب الزمان - الذي يكون قيداً للمتعلّق - أصلاً مثبتاً .

تفصيل المحقّق الآخوند رحمته:

وهنا تمّة تفصيل للمحقّق الآخوند رحمته حول استصحاب الزمان الذي يكون قيداً للمتعلّق ، فإنه افترض أنّ الشكّ في حكم المتعلّق المقيد بالزمان تارةً يكون من جهة الشكّ في بقاء قيده ، وأخرى يكون مع القطع بانتفائه ، وإنما يشكّ فيه من جهة احتمال وجود ملاك آخر للمتعلّق غير الملاك الذي كان قائماً بالمتعلّق مقيداً بقيده .

فذهب في الصورة الأولى إلى إمكان جريان الاستصحاب ، إمّا باستصحاب نفس الزمان ، وإمّا باستصحاب نفس المقيد ، كما مرّ بيانه عند عرضنا للمحاولة الثانية ، بينما ذهب رحمته في الصورة الثانية إلى لزوم التفصيل بين كون الزمان ظرفاً لثبوت المتعلّق وبين كونه قيداً مقوماً له ، فإنه في الفرض الأوّل يتسنى استصحاب الحكم ؛ لاحتمال وجود ملاك آخر قائم بنفس المتعلّق ، بينما في الفرض الثاني ليس يمكن ذلك ؛ إذ الفرض كون الزمان قيداً مقوماً للمتعلّق ، والحكم قد تعلق بالمجموع ، وعليه فإذا انتفى الجزء المقوم ، انتفى الموضوع لا محالة ، وبانتفائه ينتفي الحكم أيضاً جزماً ، وحينها لا مجال إلا لاستصحاب عدم الحكم المقطوع بانتفائه .

إن قلت : إنّ الزمان حتى لو أخذ ظرفاً فإنه يؤوّل إلى أخذه قيداً ؛ إذ الفرض

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٤٩ .

كون العمل زمانياً ، وبالتالي فهو يحتاج إلى الزمان تكويناً ، وبما أنّ الملاك قائم بالعمل والعمل مقيد بالزمان تكويناً ، فهذا يعني كون الزمان قيداً للملاك أيضاً ، وبذلك لا يبقى فرق بين الفرضين .

قلت : لو كان اتحاد الموضوع - في باب الاستصحاب - عقلياً ، لكان الإشكال وارداً ، وأما لو كان المدار على الاتحاد العرفي - كما هو الحق - فإنه يمكن التفكيك بين كون الزمان ظرفاً أو قيداً ، وبالتالي يتم التفصيل .

فإن قلت : - كما عن المحقق النراقي رحمته الله - على ذلك يتعين استصحاب الحكم فيما لو كان المدار على النظر الدقي ، بينما يتعين استصحاب عدم الحكم فيما لو كان المدار على النظر العرفي ، وجريان كل من الاستصحابين يؤدي إلى وقوع التعارض بينهما ^(١) .

قلت : ذلك ليس بصحيح إلا فيما لو كان لسان أدلة الاستصحاب إثبات الحجية لكلا النظريين : العرفي والدقي ، والصحيح أنّ موضوع أدلة الاستصحاب لا يدور إلا مدار النظر العرفي فقط ، وبالتالي فإن أخذ الزمان ظرفاً ، صح استصحاب الحكم ، وإن أخذ قيداً لم يصح .

اللهم إلا أن يكون المتعلق المأخوذ فيه الزمان قيداً ، لا يعدو بنظر العرف أن يكون مرتبة شديدة للمتعلق فقط ، وبالتالي فإنه وإن علم بانتفاء الزمان غير أنه يحتمل بقاء الحكم للمرتبة الضعيفة ، فيصح الاستصحاب حينئذ ^(٢) .

مناقشة تفصيل المحقق الآخوند رحمته الله :

والتحقيق : أنّ تفصيل المحقق الآخوند رحمته الله - في صورة احتمال وجود ملاك آخر

(١) مناهج الأصول : ٢٤١ و ٢٤٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٠٩ و ٤١٠ .

للمتعلق غير الملاك الذي كان قائماً بالمتعلق مقيداً بقيده - بين كون الزمان ظرفاً لثبوت المتعلق وبين كونه قيداً مقوماً له، وتصحيحه الاستصحاب في الفرض الأول دون الثاني، ليس بتام؛ إذ ينبغي تشقيق التفصيل في الصورة المذكورة إلى فروض ثلاثة:

الفرض الأول: أن نحرز كون الزمان قيداً مقوماً للمتعلق، وفي هذا الفرض - كما ذكرنا - يتعدّر إجراء الاستصحاب؛ لأنه إذا انتفى الجزء المقوم، انتفى المتعلق للاحالة، وبانتفائه ينتفي الحكم المتعلق به أيضاً جزماً؛ لأنه تعلّق الوجود بتعلقه، ومع انتفائه ينتفي بتبعه، وحينها لا مجال إلا لاستصحاب عدم الحكم المقطوع بانتفائه، وأمّا الحكم المتعلق بالعمل بعد الوقت، فإنه مشكوك الحدوث، متيقن عدم قبله، فيستصحب عدمه.

الفرض الثاني: أن نحرز كون الزمان مجرد ظرف للمتعلق، وهذا مساوق لإحراز عدم القيديّة، مما يعني تعلّق الحكم بالطبيعي غير المقيد، وبالتالي ففي هذا الفرض لا يعقل الشكّ في بقاء الحكم من ناحية الزمان بوجه من الوجوه؛ لأنه مع فرض كون الزمان ظرفاً غير مقوم للموضوع، فإنّ انتفائه لا يكون موجباً لاحتمال انتفاء حكم متعلقه مع إحراز عدم مقوميّته له، اللهم إلا أن يكون دليل الحكم مجملاً، ولكن هذا ليس محلّ البحث.

الفرض الثالث: أن نشكّ في كون الزمان قيداً مقوماً للمتعلق أم مجرد ظرف له، فإنه إن كان الزمان ظرفاً فالحكم باقٍ قطعاً، وإن كان قيداً فقد ارتفع الحكم قطعاً، والحقّ في هذا الفرض عدم إمكان إجراء الاستصحاب؛ إذ مع كون المتعلق مردّداً بين المقيد بالزمان وعدمه، فإنه يدور حينئذٍ بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، وهذا مانع من تحقّق شرطي الاستصحاب، وهما: اليقين

بحدوث الشيء ، والشك في بقاءه .

المقام الثاني :

في بيان صحة جريان الاستصحاب عند الشك في نفس الزمان؛ إذا كان الشك بنحو مفاد «كان» الناقصة، كأن يشك بأن هذا الزمان الحاضر، هل هو ليل أم نهار؟

والذي يمكن أن يقال - كما عن المحقق الخوئي رحمته -: إن الاستصحاب في هذا المقام لا يمكن جريانه؛ وذلك لأنه من قبيل الأصل المثبت، بتقريب أن الزمان - الذي يشك فيه - إما أن يكون من الليل أو من النهار، وبما أن كونه من الليل أو من النهار ليس متيقناً سابقاً حتى يستصحب بقاءه؛ إذ أن المتيقن حدوثه هو وجود الليل والنهار بمفاد «كان» التامة، فاستصحاب وجود الليل أو النهار بمفاد كان التامة، وإثبات كون هذا الزمان ليلاً أو نهاراً، لا يتم إلا على القول بحجية الأصول المثبتة، وهو بين الفساد^(١).

وقفه مع المحقق النراقي رحمته :

وفي ختام البحث حول الجهة الأولى: ينبغي التعرض لأمرٍ أثاره الفاضل النراقي رحمته والإجابة عنه، وحاصل ما أفاده: أن المكلف لو توضأ - مثلاً - ثم خرج منه مذيٌ يشك في كونه ناقضاً للوضوء أم لا، فإنه حينئذٍ يتعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد خروج المذي، وكذا لو غسل الثوب النجس مرةً واحدةً بالماء وشك في لزوم الغسل بأنه مرةً أو مرتان، فإن استصحاب النجاسة حينئذٍ يعارضه استصحاب عدم جعل الشارع الملاقاة سبباً

(١) مباني الاستنباط : ٤ : ١١٦ .

للنجاسة بعد تحقق الغسل مرةً واحدةً.

وقد عالج رحمته هذه المشكلة بأن اعتبر استصحاب عدم الرافعية لكل من المذي والغسل حاكماً على الاستصحابين المتعارضين في خصوص الأمور الشرعية، بأن يقال: يستصحب عدم جعل الشارع المذي رافعاً، وكذا يستصحب عدم جعله الغسل مرةً واحدةً رافعاً لنجاسة الملاقي لها أيضاً، وهذان الاستصحابان حاكمان، فلا يتحقق أصل التعارض.

مناقشة الشيخ الأعظم رحمته:

وناقشه الشيخ الأنصاري رحمته: بأن منشأ الشك في المثالين المذكورين لا يخلو إما أنه يعود إلى عدم العلم بالعلية التامة للوضوء بالنسبة إلى الطهارة، وللملاقاة بالنسبة إلى النجاسة؛ لأجل احتمال أن يكون عدم المذي وعدم الغسل مرتين جزئيين للعلّة التامة^(١)، وإما أنه يعود إلى العلم بالعلية التامة للوضوء والملاقاة لكل من الطهارة والنجاسة، إلا أنه يُحتمل كون المذي رافعاً للطهارة، والغسل مرةً واحدةً رافعاً لنجاسة الثوب النجس.

فإن كان منشأ الشك هو الأول، فما أفاده الفاضل التراقي رحمته دقيق؛ إذ أنه بعد تحقق المذي والغسل مرةً واحدةً، لا يُعلم بتحقيق العلة التامة لكل من الطهارة

(١) التعبير عن «عدم المانع» بجزء العلة - كما في المثالين المذكورين في المتن - لا يخلو عن مسامحة ظاهرة، بداهة أن عدم لاشيئية له حتى يكون مؤثراً في غيره، والبرهان يقضي بكون أجزاء العلة جميعها من الأمور الوجودية، بل حتى عدم «المعدّ» - الذي يُصنّف كأحد أجزاء العلة - يستحيل أن يكون دخيلاً في التأثير بعدمه بعد وجوده، بل هو دخيل بوجوده الحدوثي ليس إلا؛ ولذلك قلنا مراراً: إن كلّ شيء قُيد في مقام الإثبات بالعدم، فمعنى ذلك أن وجوده مانع، وليس عدمه شرطاً.

والنجاسة ، وبالتالي فإن استصحابها سيكون معارضاً باستصحاب عدمها .
وأما إن كان منشأ الشك هو الثاني ، فيتحتّم استصحاب كلّ من الطهارة
والنجاسة فقط ؛ إذ الفرض هو العلم بكون الوضوء والملاقة علّتين تامّتين لكلّ
منها ، غاية ما هناك أنه يشكّ في رافعيّة المذي والغسل مرّةً واحدةً لكلّ من الطهارة
والنجاسة ، فحينئذٍ يتعيّن استصحابها ، ولا يتّجه استصحاب عدمها بأيّ وجه من
الوجوه ؛ إذ ليس الشكّ في مقدار سببيّة السبب حتّى يستصحب عدم جعل الشارع
الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي ، وعدم كون الملاقة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّةً ،
وبالتالي يتعارض الاستصحابان^(١) .

وتبع المحقّق الآخوند^(٢) في الكفاية^(٢) الشيخ الأعظم^(٢) في هذه المناقشة ،
غير أنّه لم يلتزم بنفس صياغتها الفنيّة ، وعلى أيّ حال ، فما أفاده بهذا المقدار متين
لا إشكال فيه .

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٢١٢ .

أقول : وهذا هو ثاني الإشكالات الثلاثة التي ناقش بها الشيخ الأعظم^(٢) مجموع
ما أفاده المحقّق النراقي^(٢) ، وقد اقتصر عليه سيّدنا الأستاذ (دامت فوائده) ولم يتعرّض
للإشكاليين الآخرين .

(٢) كفاية الأصول : ٤١٠ .

الجهة الثانية: جريان الاستصحاب في الأمور الزمانية

والبحث في هذه الجهة - التي يدور الحديث فيها حول جريان الاستصحاب في غير الزمان من الزمانيات - ينبغي إيقاعه في مقامين:

المقام الأول:

حول استصحاب الأمور الزمانية التي يكون لها ثبات في نفسها، ولكنها في لسان الأدلة مقيدة بالزمان، فتكون تدريجية بالعرض، كالإمساك المقيّد بالنهار، في قبال الأمور الزمانية المتصرّمة بنفسها - والتي سنوافيك بالبحث عنها في المقام الثاني - فإنّها تدريجية بالذات.

وهذا النحو من الأمور الزمانية تارةً يكون الشكّ فيه من جهة الشبهة الموضوعية، وأخرى من جهة الشبهة الحكمية، وعلى ضوء ذلك، فإنّ منهجية البحث تقتضي توزيعه إلى قسمين:

أما القسم الأول: وهو ما كانت فيه الشبهة موضوعية، فله بحسب - مقام الجعل - صور أربع:

الصورة الأولى: أن يكون أحد الأزمنة - كالنهار مثلاً - ظرفاً للمتعلّق - لاشترطاً - ويكون زمان آخر - كالليل - غاية للمتعلّق لبيان حدّ اقتضاء تأثيره في الملاك، وانقضاء اقتضاء تأثيره فيه.

الصورة الثانية: أن يكون أحد الأزمنة - كالنهار مثلاً - ظرفاً للمتعلّق - لاشترطاً - ويكون زمان آخر - كالليل - غاية للمتعلّق، لبيان كونها مانعاً عن استمرار اقتضاء تأثيره في الملاك، ويمكن التمثيل لكلّ من الصورتين بالإمساك المقيّد بالنهار

والمغيبى بغروب الشمس ، أو جواز الأكل والشرب في شهر رمضان المقيد بالليل والمغيبى بطلوع الفجر .

والظاهر أنه لا إشكال في جريان استصحاب عدم الغاية في كلتا صورتين ، فإنه باستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجود الإمساك ، كما أنه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل والشرب ، ولا يكون هذا النحو من الاستصحاب من الأصول المثبتة؛ لأن الحكم الشرعي - في الفرض - قد رُتّب على نفس عدم الغاية .

الصورة الثالثة: أن يكون أحد الأزمنة قيداً وشرطاً للمتعلق كالنهار - لا ظرفاً - ويكون زمان آخر غايةً للمتعلق كالليل ، فيكون المتعلق مغيباً بغاية زمانية ، لبيان حدّ اقتضائه في التأثير في الملاك ، وانقضاء تأثيره فيه .

الصورة الرابعة: أن يكون أحد الأزمنة قيداً وشرطاً للمتعلق كالنهار - لا ظرفاً - ويكون المتعلق مغيباً بغاية زمانية كالليل لبيان كونها مانعاً عن استمرار اقتضائه في تأثيره في الملاك .

والحق أن هذه الصورة ممتنعة ثبوتاً؛ إذ الفرض أن النسبة بين الزمان الذي يشكّل قيداً وشرطاً للمتعلق كالنهار ، وبين الزمان الذي يشكّل غاية له كالليل ، هي نسبة التضاد ، بحيث يمتنع اجتماعهما ، والحال أن الشرط والمانع يجتمعان وجوداً ، ولا تضادّ بينهما إلا من حيث التأثير ، وبالتالي فلا مجال لفرض أن الزمانين في المقام من قبيل الشرط للمتعلق والمانع عنه ، مع فرض عدم إمكان اجتماعهما وجوداً .

ويمكن التمثيل للصورة الثالثة بالإمساك المقيد والمشروط بالنهار والمغيبى بالغروب ، وجواز الأكل المقيد بالليل والمغيبى بطلوع الفجر .

وفيها أيضاً لا إشكال في جريان استصحاب نفس الزمان بالنحو المتقدم بيانه

سابقاً، وأما استصحاب عدم الغاية - في الفرض - كاستصحاب عدم وقوع الغروب الذي هو غاية للنهار الذي يشكّل شرط المتعلّق، فهو غير صحيح مطلقاً؛ لأنّه يكون أصلاً مثبتاً، بدهاة أن بقاء النهار الذي هو شرط المتعلّق من اللوازم العقلية لاستصحاب عدم الغروب.

وأما القسم الثاني: وهو ما كانت فيه الشبهة حكمية، فهو على أربعة أنحاء:

النحو الأول: أن يكون الشكّ فيه لشبهة مفهومية، كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذي جعل غايةً لوجوب الإمساك هل هو عبارة عن استتار القرص؟ أم ذهاب الحمرة المشرقية؟

النحو الثاني: أن يكون الشكّ فيه لتعارض الأدلّة، كما في آخر وقت العشاءين المرّدّد بين انتصاف الليل - كما هو المشهور - وبين طلوع الفجر، كما ذهب إليه بعض الأعلام مع الالتزام طبعاً بجرمة التأخير عمداً إلى ما بعد نصف الليل.

نظريّة المحقّق الخوئي رحمته الله.

وقد ذهب المحقّق الخوئي رحمته الله إلى عدم جريان الاستصحاب بشقيه: الحكمي، والموضوعي في كلا النحوين المذكورين، وحاصل ما أفاده لتقريب مدّعا: أنّ الاستصحاب الحكمي لا يمكن جريانه؛ لعدم اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة في الفرض؛ إذ أنّ موضوع القضية المتيقّنة هو الإمساك في النهار، بينما موضوع القضية المشكوكة هو الإمساك في جزء من الزمان يُشكّ في كونه من النهار، وحينئذٍ فلو أجرينا استصحاب وجوب الإمساك، لكان التمسك بدليل الاستصحاب «لا تنقض اليقين بالشكّ» لإثبات وجوب الإمساك في النهار؛ تمسكاً بالعامّ في الشبهة المصداقية.

وأما الاستصحاب الموضوعي بمعنى الحكم ببقاء النهار، فهو الآخر أيضاً لا يمكن جريانه؛ لأنه ليس لدينا يقين وشكّ قد تعلّقا بشيء واحد حتى تجري الاستصحاب فيه، بل لنا يقينان: يقين باستتار القرص، ويقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقية، وبالتالي فأيّ موضوع يشكّ في بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يكون مجرى للاستصحاب؟ فإذاً لا شكّ لنا إلا في مفهوم اللفظ، ومن الظاهر أنه لا معنى لجريان الاستصحاب فيه^(١).

مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي^{عليه السلام}:

ويلاحظ عليه: أنه لا مانع من جريان كلا الاستصحابين: الحكمي، والموضوعي.

أما الاستصحاب الحكمي، فلنا تصحيح جريانه بما بنينا عليه سابقاً من استصحاب الحكم المقيّد بالزمان؛ إذ كُنّا نتيقّن بوجود الإمساك في النهار، وبعد سقوط القرص نشكّ فيه، فنستصحبه من غير أن يرد محذور عدم اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوك؛ إذ الفرض كون المتيقّن والمشكوك واحداً، كما لنا أيضاً أن نصحّ جريان الاستصحاب بنفس النكته السابقة التي صحّح بها المحقق الخوئي^{عليه السلام} جريان الاستصحاب في الزمان، فيما لو كان الزمان قيّداً للمتعلّق بأن يقال: إن المتيقّن كان وجوب الإمساك في النهار، وبعد سقوط القرص يشكّ في بقاءه، فنستصحب أحد جزئي الموضوع وهو النهار، وبضمّه إلى الوجدان - وهو الحكم القطعي بوجود الإمساك في نهار شهر رمضان - يتحقّق مجموع الموضوع المركّب، من غير أن يرد محذور الأصل المثبت، كما تقدّم، ومن غير فرق بين كون منشأ

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٥٧.

الشبهة الحكيمية هو تعارض الأدلة أم الشبهة المفهومية.

إن قلت: يمتنع جريان الاستصحاب في المقام؛ لأنه من الموارد المقترنة بالعلم الإجمالي، مما يوجب تعارض جريان الاستصحاب في أحد الطرفين مع جريانه في الطرف الآخر.

قلت: لا يصحّ إلا جريان استصحاب الحكم بعد سقوط القرص، وأمّا جريان الاستصحاب بعد غياب الحمرة المشرقية، فلا مصحح له؛ إذ الفرض وجود علم تفصيلي بعدم وجوب الصوم، وبالتالي فلا تصل النوبة إلى مسألة تعارض الاستصحابين؛ إذ أنّ أحد الاستصحابين لم يجر؛ لعدم تحقق شرط الشك في البقاء. وأمّا الاستصحاب الموضوعي، فلنا أن نصحّ جريانه بنفس النكتة السابقة التي تبه عليها المحقق الخوئي رحمته، بأن نستصحب نفس الزمان الذي كُنّا نتيقن بوجوب الصوم فيه، ولا محذور في ذلك.

والعجب من المحقق الخوئي رحمته كيف استشكل في جريان الاستصحاب في المقام بدعوى عدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، ولم يستشكل بعين هذا الإشكال عندما صحّح جريان الاستصحاب سابقاً في مورد الشبهات الموضوعية، مع أنّ النكتة في الموردين واحدة؟

نظريّة الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما.

وقد حكى المحقق الخوئي رحمته عن الشيخ الأعظم رحمته ^(١) - وجماعة تبعوه -

(١) لا يخفى أنّ المطلب المذكور وإن تعرّض له الشيخ الأعظم رحمته في فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ٢٠٨، غير أنّه تعرّض له في فرض كون الشبهة موضوعية، وليس في فرض كونها مفهومية، كما أفاد المحقق الخوئي رحمته، فراجع وتأمل.

تأخروا عنه ، كصاحب الكفاية رحمته (١) - بأنهم ذهبوا إلى أن الزمان إذا أخذ قيداً للفعل ، فلا يجري الاستصحاب فيه ، بينما إذا أخذ ظرفاً ، فإنه لا مانع من جريانه فيه .

ولكن المحقق النائيني رحمته أنكر جريان الاستصحاب في كلا التقديرين ، نظراً إلى ما اختاره سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي ، والذي فسره بالشك في استعداد الشيء للبقاء في نفسه بلا حدوث شيء موجب لانعدامه ، وفي المقام بما أن الشك في بقاء الليل والنهار من قبيل الشك في المقتضي بالمعنى المذكور؛ إذ الزمان المحدود كالليل والنهار مما يرتفع بنفسه بلا احتياج إلى وجود رافع ، فلذلك بنى رحمته على عدم جريان الاستصحاب (٢) .

مناقشة المحقق الخوئي للعلمين : الأنصاري والنائيني رحمتهما :

وقد أفاد المحقق الخوئي رحمته في مناقشة ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته : أنه بما أن الإهمال في مقام الثبوت غير معقول ، فإن ذلك يقتضي أن الأمر بشيء إما أن يكون مطلقاً ، وإما أن يكون مقيداً بزمان خاص ، بمعنى عدم وجوب المتعلق بعد انقضاء الزمان ، وليست تتصور واسطة بين الإطلاق والتقييد .

وعليه : يتضح أن أخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفي المأمور به بانتفائه مما لا يرجع إلى معنى معقول ، بداهة أن الزمان بنفسه ظرف من غير حاجة إلى الجعل التشريعي ، مما يعني أنه إذا أخذ زمان خاص في المأمور به؛ فإنه لا محالة يكون قيداً له ، وبالتالي فلا معنى للتفريق بين كون الزمان قيداً أو ظرفاً ،

(١) كفاية الأصول : ٤٠٩ .

(٢) أجود التقريرات : ٤ : ١٠٩ .

ومن ثمّ فإذا شككنا في بقاء هذا الزمان وارتفاعه من جهة الشبهة المفهومية أو من جهة تعارض الأدلّة، فإنّه لا يمكن جريان الاستصحاب بكلا شقيه، بالنحو الذي أوضحناه سابقاً.

كما أفاد رحمته في مناقشة أستاذه الميرزا رحمته: بأنّه إنّما يتمّ لو كان المبنى الذي اتكأ عليه تامّاً في حدّ نفسه، والحال أنّه ليس بتام؛ نظراً إلى ما تمّ تحقيقه مسبقاً من أنّ حجّية أخبار الاستصحاب لا تختصّ بالشكّ في الرفع، بل تشمل الشكّ في المقتضي أيضاً، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب - حينئذٍ - من هذه الجهة لولا حيلولة المانع المتقدّم عن جريانه ^(١).

مناقشة ما أفاده المحقّق الخوئي رحمته:

وما أفاده المحقّق الخوئي رحمته في مناقشته للمحقّق النائيني رحمته وإن كان تامّاً، كما نقّحنا ذلك في بحث عدم اختصاص حجّية الاستصحاب بالشكّ في الرفع، غير أنّ ما أفاده بالنسبة إلى ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته ليس بسالم عن المناقشة؛ وذلك لأنّ الزمان وإن كان قيّداً تكوينيّاً للمتعلّق بما هو أحد الأمور الزمانيّة، ولا يعقل أن يكون ظرفاً له من هذه الجهة، غير أنّه يمكن التفكيك بين القيدية التكوينية والقيدية التشريعية، فربّ زمان يكون قيّداً لمتعلّقه تكوينياً وتشريعياً، وربّ زمان يكون قيّداً لمتعلّقه تكوينياً لا تشريعياً، بحيث لو أمكن تجريد المتعلّق عن الزمان، لكان مؤثراً في ملاكه تأثيراً تامّاً من غير حاجة للزمان.

النحو الثالث: أن يكون الشكّ في الحكم ناشئاً عن احتمال حدوث ملاك آخر

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٥٦.

في المتعلق ، مع اليقين بانقضاء الزمان الذي قُبِدَ به ، بسبب اليقين بتحقق الغاية المعيّى بها .

ويمكن التمثيل له بما لو علمنا بوجوب الجلوس إلى الزوال ، وعلمنا بتحقق الزوال ، إلا أننا شككنا في وجوب الجلوس بعد الزوال ، لاحتمال حدوث ملاك جديد .

نظريّة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله:

والمستفاد من كلمات الشيخ الأعظم رحمته الله هو التفصيل بين كون الزمان المأخوذ غايةً قيّداً وبين كونه ظرفاً ، فإنه إن كان قيّداً فالصحيح عدم جريان استصحاب وجود التكليف فيه ، بل يجري فيه استصحاب عدم التكليف ؛ لأنّه شكّ في حدوث تكليف جديد والأصل عدمه .

وإن كان الزمان المأخوذ غايةً ظرفاً ، فلا مجال لاستصحاب العدم ؛ لأنّ ظرفيّة الزمان تعني كون الوجوب قد تعلق بطبيعي العمل ، وطبيعي العمل - بعد كون الزمان مجرد ظرف له - لا نشكّ في بقاءه أصلاً حتى نستصحبه ^(١) .

نظريّة المحقق النائيني رحمته الله:

وأما المحقق النائيني رحمته الله فقد أنكر جريان كلا الاستصحابين ، فبينظره لا يجري استصحاب الوجود ، ولا استصحاب العدم ، وإنما المتعيّن هو الرجوع إلى أصل البراءة أو الاشتغال .

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ٢١٠ و ٢١١. ومن خلال ما عرضناه يظهر ما في كلمات المحقق الخوئي رحمته الله من نسبة القول بعدم جريان استصحاب التكليف إلى الشيخ الأعظم رحمته الله بشكل مطلق ، فلاحظ مصباح الأصول: ٣: ١٥٩ .

أمّا بالنسبة إلى عدم جريان استصحاب الوجود، فلأجل اليقين بارتفاع التكليف السابق، والشك في ثبوت وجوب جديد للجلوس - بعد تحقق الغاية المذكورة - غير ما تعلق اليقين بارتفاعه، فيستصحب عدمه.

وأمّا بالنسبة إلى عدم جريان استصحاب العدم، فلأنّه إمّا أن يراد به استصحاب عدم المفعول، وإمّا أن يراد به استصحاب عدم الجعل، وعلى كلا التقديرين، فهو غير ممكن.

ولإيضاح كلام المحقق النائيني رحمته ينبغي أولاً: بيان الفرق بين عدم الجعل وبين عدم المفعول، وحاصل ما ينبغي أن يقال: إنّ عدم المفعول يراد به عدم جعل الوجوب المقيد، أي: الوجوب المتعلق بالعمل الخاص - كالجلوس - على نحو مفاد كان الناقصة، وأمّا عدم الجعل فيراد به عدم الوجوب المطلق، أي عدم الوجوب مطلقاً على نحو مفاد كان التامة.

وعلى ضوء ذلك نقول: إن أريد باستصحاب العدم استصحاب عدم المفعول، فالجلوس لم يكن في وقت موجوداً، وكنا في وقت وجوده عالمين بعدم تعلق الوجوب به على نحو ليس الناقصة، حتى نستصعبه، اللهم إلا على نحو استصحاب العدم الأزلي، أي استصحاب عدم الحكم بعدم موضوعه، بأن يقال: إنّنا - ومنذ الأزل وقبل الشرع والشريعة - كنا نعلم بعدم جعل الوجوب للجلوس على نحو كان الناقصة؛ لعدم تحقق الجلوس، وبعد تحقق الغاية الزمانية شك في تحقق ما كنا نتيقن بعدمه، فنستصعبه.

ولكنّ الصحيح أنّ هذا النحو من استصحاب العدم الأزلي - الذي يكون في مفاد كان الناقصة - لا يمكن القول بجريانه، وذلك لأنّ الموضوع إذا كان مفاده مفاد كان الناقصة، فإنّه يتحتم أن يكون نقيضه هو عدم الملكة، أي ثبوت العدم

لوجود، وليس عدم الثبوت، إذ أنَّ التقابل بين اتّصاف المعروض بالعرض وعدم اتّصافه هو تقابل الملكة والعدم، بمعنى أنَّ العرض بما أنَّه ثبوت شيء لشيء، فعدمه يعني عدم شيء لشيء له قابليّة عروض العرض، وبضميمة قاعدة الفرعية القائلة بأنَّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» يتعيّن أن يكون المعروض موجوداً عندما يراد إثبات عدم تعلق العرض به.

وفي المقام ليس الأمر كذلك؛ إذ الفرض أنَّ الجلوس لم يكن في وقت موجوداً، وكنا في وقت وجوده عالمين بعدم تعلق الوجوب به على نحو ليس الناقصة حتّى نستصحبه، وأمّا استصحاب عدمه بعدم موضوعه، فليس بمعقول؛ لأنَّ عدمه إذا كان على نحو مفاد ليس الناقصة، فهو يعني عدم شيء لشيء موجود، وليس العدم المطلق، والفرض أننا لا نتيقّن بالجلوس غير الواجب حتّى نستصحب عدم وجوبه، وهكذا في كلّ موارد استصحاب العدم الأزلي فيما لو كان موضوعه مأخوذاً على نحو مفاد كان الناقصة.

وإن أريد باستصحاب العدم استصحاب عدم الجعل، فلا أثر لهذا الاستصحاب إلاّ الحكم بعدم المجهول، ولا يخفى أنَّ إثبات عدم المجهول باستصحاب عدم الجعل، يتوقّف على القول بالأصل المثبت، فإنَّ عدم المجهول من لوازم عدم الجعل العقلية^(١).

مناقشة المحقّق الخوئي لنظريّة المحقّق النائيني عليه السلام:

وناقش المحقّق الخوئي عليه السلام في كلام المحقّق النائيني عليه السلام: بأنّه يمكن اختيار كلّ من الشقّين اللذين فرضهما المحقّق النائيني عليه السلام وإجراء الاستصحاب في كليهما.

(١) أجدود التقريرات : ٤ : ١١٢ . فوائد الأصول : ٤ : ٤٤٥ .

أما الشقّ الأوّل: فلأنّ الذي عليه التحقيق هو القول بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة، وبالتالي فلا مانع من استصحاب عدم المجعول.

وأما الشقّ الثاني: فلأنّه لا فرق بين المجعل والمجعول إلاّ بالاعتبار، نظير الفرق بين الماهيّة والوجود، أو الإيجاد والوجود، وعليه فلا يكون استصحاب عدم المجعل لإثبات عدم المجعول من الأصل المثبت في شيء؛ لأنّه ليس من لوازمه العقليّة.

فحصّل: أنّ الصحيح هو ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته من جريان استصحاب عدم التكليف في المقام، ومعه لا تصل النوبة إلى البراءة أو الاشتغال^(١).

مناقشة ما أفاده المحقّق الخوئي رحمته:

ويلاحظ على ما أفاده المحقّق الخوئي رحمته:

أولاً: أنّ مناقشته في الشقّ الأوّل مناقشة مبنائيّة، وهو وإن بنى على جريان استصحاب الأعدام الأزليّة، إلاّ أنّ التحقيق هو القول بعدم جريان استصحاب العدم الأزلي بالبيان الذي عرضناه سابقاً، فلا يتمّ ما أفاده.

وثانياً: أنّ دعواه رحمته كون الفرق بين الوجود والماهية ليس إلاّ بالاعتبار، دعوى في غاية الغرابة؛ لما هو المحقّق في محله من أنّ الماهية والوجود شيئان - وليساً شيئاً واحداً - غاية ما هناك أنّ أحدهما يكون أصيلاً والآخر يكون انتزاعياً، وقد يعبر عنه بكونه اعتبارياً على الخلاف بين الحكماء في تحديد الأصيل منهما.

فإن قلنا: إنّ الأصيل هو الوجود - كما هو الحقّ - كان هو المجعول في الخارج بالذات، والماهية مجعولة بالعرض وملازمة له عقلاً؛ لأنّه بعد جعل الوجود ينتزع العقل عنه ماهيته.

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٥٩.

وإن قلنا: إنَّ الأصيل هي الماهية، كانت هي المجعولة في الخارج بالذات، وبعد جعلها ينتزع مفهوم الوجود منها.

وثالثاً: أنَّ الوجود والإيجاد وإن كانا في الخارج شيئاً واحداً - غايته أنه إذا لوحظ تعلُّقه بالفاعل عبّر عنه بالإيجاد، وإذا لوحظ تعلُّقه بالمفعول عبّر عنه بالوجود - غير أنَّ الجعل والمجعول ليسا كذلك؛ لما أوضحناه من أنَّ المجعول عبارة عن الجعل المقيّد على نحو مفاد كان الناقصة، والمعبر عنه بالجعل المركّب، بينما الجعل عبارة عن الجعل المطلق على نحو مفاد كان التامة، والمعبر عنه بالجعل البسيط، ولا ريب في عدم كونها شيئاً واحداً، بداهة أنَّ محض جعل البياض ليس كجعل البياض للثلج، وعليه فمع ثبوت تعدّد الجعل والمجعول وعدم اتّحادهما، فإنَّ محذور الأصل المثبت يبقى على حاله.

فالصحيح: أنه إن كان الزمان - المأخوذ غايةً - ظرفاً، لا يبقى لنا شكّ في ارتفاع طبيعي المتعلّق حتّى نستصحب حكمه، وإن كان الزمان - المأخوذ غايةً - قيّداً وشككنا في جعل وجوب آخر للمتعلّق لاحتمال حدوث ملاك آخر للمتعلّق غير الملاك الأوّل، لم يكن جريان استصحاب عدم الجعل، ولا عدم المجعول؛ للمحذورين اللذين أفادهما المحقّق النائيني رحمته الله.

اللهمّ إلا أن يقال: إنَّ الطبيعي - في الفرض - الذي هو موضوع الحكم - كالجلوس - كان متحقّقاً، وكنا عالمين بوجوبه قبل انتفاء قيده، وهذا مساوق للعلم بعدم وجوبه بعد انتفاء القيد؛ لأنّ المفروض أنَّ الزمان قيد للمطلوب، وأنَّ المطلوب هو المقيّد، فمع انتفاء قيده يعلم بانتفاء الطلب؛ لعدم مطلوبيّة ذات المقيّد، وبعد العلم بانتفاء الطلب بعد انتفاء القيد لو شكّ في مطلوبيّة القيد بطلب آخر لأجل احتمال كونه ذا ملاك حادث، فإنّه يستصحب عدم الوجوب، من غير حاجة إلى

استصحاب العدم الأزلي .

النحو الرابع: لو كان المتعلق مقيّداً بالزمان ، ولكن شككنا في بقاء الحكم بعد تحقق الغاية ؛ لاحتمال كون التقيّد بالزمان من باب تعدّد المطلوب - بحيث يكون هنالك بحسب التحليل أمران: أحدهما: متعلق بالطبيعة ، والآخر متعلق بالطبيعة المقيّدة بالزمان ، ومع انتفاء الثاني بتحقق الغاية الزمانية ، فإنه يحتمل بقاء طلب طبيعي العمل - فهل يجري فيه الاستصحاب أم لا ؟

نظريّة المحقق الخوئي رحمته الله:

أفاد المحقق الخوئي رحمته الله: أنّ الظاهر هو جريان الاستصحاب ، بتقريب: أنّه في الفرض لدينا علم بالوجوب الجامع بين الوجوب المتعلق بالمطلق والوجوب المتعلق بالمقيّد ، والتردد إنّما هو في أنّه متعلق بالمطلق ، فيكون إيقاعه في الزمان الخاصّ مطلوباً آخر ، وبهذا يكون الطلب باقياً حتّى بعد مضيّه ، أم أنّه متعلق بالمقيّد بالزمان الخاصّ ، فيكون مرتفعاً بمضيّه .

وفي مثل هذا الفرض لا مانع من جريان الاستصحاب ؛ لأنّه يكون من مصاديق القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي ، حيث نعلم بالوجوب الجامع وإنّما نشكّ في أنّه تعلق بالطبيعي ، فيكون المقيّد بالزمان مطلوباً آخر ، أم أنّه تعلق بالمقيّد من أوّل الأمر ، فيكون المطلوب واحداً ؟ وعليه فعندما نشكّ في بقاء الحكم - بعد مضيّ الوقت - لاحتمال تعلق الحكم بالطبيعي ، فإنّ لنا أن نستصحبه ؛ لعلمنا بالوجوب الجامع بين الوجوبين .

ثمّ أفاد رحمته الله: أنّ من ثمرات جريان هذا الاستصحاب هو القول بتبعية القضاء للأداء وعدم احتياجه لأمر جديد ، ويكون هذا نقضاً على المشهور ، حيث إنّهم

الترمو مجريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية، وكذا مجريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلّي، ومع ذلك قالوا إنّ القضاء ليس تابعا للأداء، بل هو بأمّرجديد.

نعم، بما أنّ المسلك المختار هو القول بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية، فلا يجري الاستصحاب هنا أيضاً، وبالتالي فإنّ القضاء يكون بحاجة إلى أمر جديد^(١).

مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي عليه السلام:

ولنا أن نلاحظ على كلامه عليه السلام عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أنّ الوجوب الجامع - كما تبيننا غير مرّة - لا يعقل وجوده في الشريعة؛ لأنّه بما أنّ الوجوب ناشئ عن الملاك في المتعلّق، وبما أنّ ملاك المتعلّق المطلق مغاير قطعاً لملاك المتعلّق المقيد، فإنّه لا يعقل أن يتحقّق في الخارج ملاك جامع بين متعلّقين متغايرين حتّى يكون هنالك وجوب جامع بين الوجوبين.

الملاحظة الثانية: أنّه حتّى لو أغمضنا النظر عن الملاحظة السابقة، فإنّه قد تقدّم منّا المنع من جريان استصحاب القسم الثاني من أقسام الكلّي، وبالتالي فإنّه يمتنع جريانه في المقام أيضاً.

الملاحظة الثالثة: أنّ ما أفاده من النقض على مباني المشهور لا يصلح أن يكون نقضاً لها؛ وذلك لأنّهم وإنّ التزموا مجريان استصحاب الأحكام الكلّية، وكذا باستصحاب القسم الثاني من أقسام الكلّي، إلاّ أنّ ذلك لا يلزمهم بالقول بتبعية القضاء للأداء؛ لإمكانهم أن يلتزموا بعدم كون المقام من مصاديق الاستصحاب

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٦٠.

المذكور، ولو للمحذور الذي أفدناه في الملاحظة الأولى.

فالصحيح هو: عدم جريان استصحاب الوجود في هذه الصورة؛ إذ بعد أن فرضنا كون الزمان قيداً لا ظرفاً، فإنه لا يمكن استصحاب الوجود؛ لليقين بالارتفاع، ولكن يمكن استصحاب عدم، أي: استصحاب عدم المجعول؛ للعلم بانتفاء قيده.

لا يقال: هذا الاستصحاب يرجع إلى استصحاب عدم الأزلي، وقد بنيت على عدم جريانه.

لأننا نقول: إن الطبيعي - في الفرض - الذي هو موضوع الحكم كان متحققاً، وكنا عالمين بوجوده قبل انتفاء قيده، وهذا مساوق للعلم بعدم وجوبه بعد انتفاء القيد، وبالتالي فيصح لنا استصحاب عدم الوجوب هذا، من غير حاجة إلى استصحاب عدم الأزلي.

المقام الثاني :

حول استصحاب الأمور الزمانية المتصرمة غير القارة، كجريان الماء، والمشى، والتكلم.

ومن الأمثلة التي ذكرناها يتضح أنّ البحث حول هذا النحو من الاستصحاب ينبغي أن يُنقح في نقطتين:

النقطة الأولى: في بيان جريان الاستصحاب في الأمور الزمانية المتصرمة الاختيارية، كالمشي والتكلم.

النقطة الثانية: في بيان جريان الاستصحاب في الأمور الزمانية المتصرمة غير الاختيارية، كجريان الماء، وتدقق الدم.

ولا يخفى أنّ منشأ البحث حول هذا النحو من الاستصحاب هو نفس المنشأ الذي أوجب البحث عن استصحاب نفس الزمان بالبيان الذي عرضناه في بداية البحث عن هذا التنبيه، فلا نعيد.

وتحقيق البحث حول هذا المطلب - كما أشرنا - يقتضي البحث عنه في نقطتين:

النقطة الأولى: بيان جريان الاستصحاب في الأمور الزمانية المتصرمة الاختيارية، كالمشي، والتكلم.

ونلتقي هنا بنظرية المحقق الخوئي رحمته الله.

نظرية المحقق الخوئي رحمته الله:

وحاصل ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله في المقام: أنه لا ريب في جريان الاستصحاب فيه مطلقاً؛ لنفس النكته التي صَحَّحَ بها جريان الاستصحاب في نفس الزمان؛

إذ أنه إذا بنينا على كون الحركة المتصلة موجوداً واحداً، وأن الاتصال مساوق الوحدة، فلا ينبغي الإشكال حينئذٍ في جريان الاستصحاب في الأمور الزمانية المتصرفة، حتى بناء على اعتبار وحدة الموضوع بالدقة العقلية، فضلاً عن اعتبار الوحدة العرفية.

وأما إن بنينا على كون الحركة مركبة من الحركات اليسيرة الكثيرة، بحيث يكون كل جزء من الحركة موجوداً منحاذاً عن الجزء الآخر، فكذلك أيضاً لا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب فيها؛ لكون الموضوع واحداً بنظر العرف، وإن كان متعدداً بالدقة العقلية.

ثم إنه بناء على المختار من عدم اختصاص حجية الاستصحاب بموارد الشك في الرفع، فإنه يجري الاستصحاب في الحركة، سواء كان الشك في بقائها مستنداً إلى الشك في المقتضي، كما لو علمنا بحركة زيد من النجف إلى الكوفة وشكنا في أنه قاصد للحركة إليها فقط أو إلى الحلة أيضاً، بحيث إنه بعد الوصول إلى الكوفة نشك في بقاء الحركة من جهة الشك في المقتضي.

أو كان الشك في بقاء الحركة مستنداً إلى الشك في الرفع، كما لو علمنا بكونه قاصداً للحلة ولكن لا ندري هل إنه عرض له مانع أم لا؟

أو كان الشك في بقاء الحركة مستنداً إلى احتمال حدوث المقتضي الجديد، مع العلم بارتفاع المقتضي الأول، كما لو علمنا بأنه كان قاصداً للكوفة فقط، ولكن احتمالنا حدوث البدء له في الحركة إلى الحلة، فإن احتمال بقاء الحركة مستند إلى احتمال حدوث المقتضي الجديد^(١).

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٥١.

مناقشة المحقق الخوئي لإشكال المحقق النائيني عليه السلام:

وبعد أن حكم المحقق الخوئي عليه السلام بجريان الاستصحاب في جميع الصور الثلاث المذكورة ، أفاد أن المحقق النائيني عليه السلام قد استشكل في الصورة الثالثة منها ، بدعوى أن المحافظ للوحدة في الأمور التدريجية غير القارّة - كالحركة - هو الداعي ، بمعنى أنه مع وحدة الداعي تكون الحركة واحدة ، ومع تعدده تكون الحركة متعدّدة ، وحيث إنّ الداعي الأوّل في الصورة الثالثة قد انتفى يقيناً ، فإنّ الحركة الحادثة بداعٍ آخر ستكون لا محالة على تقدير وجودها غير الحركة الأولى ^(١) ، وبالتالي فلا يصحّ جريان الاستصحاب فيها ، لاختلاف القضية المتيقّنة والمشكوكة ^(٢) .

وأجاب عنه المحقق الخوئي عليه السلام : بأنّ المحافظ للوحدة ليس هو الداعي ، بل هو الاتصال بالبيان الذي تمّ توضيحه ، وعليه فما لم يتخلّل العدم في البين فالحركة واحدة ، وإن كان حدوثها بداعٍ وبقاؤها بداعٍ آخر ، ومتى ما تخلّل العدم ، فإنّ الحركة ستكون متعدّدة وإن كان الداعي واحداً .

وقد نقض عليه عليه السلام بالسجدة ، ببيان أنّ من سجد في الصلاة بداعي الامتثال ثمّ بعد إتمام الذكر بقي في السجدة آنأماً للاستراحة مثلاً ، فهل يمكن القول ببطلان صلاته لأجل زيادة السجدة بعد أن تعدّد الداعي؟ ^(٣)

(١) لا يخفى أنّ « الداعي » اصطلاحاً يراد منه العلم والتصديق بالفائدة ، وليس هو المراد في المقام ، وإنّما المقصود منه هنا هو المرجّح ، الذي هو عبارة عن مجموع مبادئ الاختيار ، وقد أطلق عليه الداعي تسامحاً في الاصطلاح ، كما قد أطلق أيضاً من باب التسامح - في بعض الكلمات - على المقتضي ، والحال أنّ المراد من المقتضي ليس إلاّ العلة الفاعلية وما منه الوجود .

(٢) أجود التقريرات : ٤ : ١٠٨ .

(٣) مصباح الأصول : ٣ : ١٥٣ .

ثم تعرّض المحقّق الخوئي رحمته لإشكال آخر في المقام وأجاب عنه، وحاصل الإشكال: أنه ربّما يتوهّم في المقام أنّ الاستصحاب في هذا القسم وإن كان جارياً في نفسه إلاّ أنه محكوم بأصل آخر؛ إذ أنّ الشكّ في بقاء الحركة مسبّب عن الشكّ في حدوث داع آخر، والأصل عدمه.

وأجاب رحمته عنه: بأنّ ارتفاع الحركة ليس من الآثار الشرعيّة لعدم حدوث الداعي الآخر، بل هو من اللوازم العقليّة، وبالتالي فلا يمكن إثبات ارتفاعها بأصالة عدم حدوثه، إلاّ على القول بالأصل المثبت المحقّق بطلانه أصولياً^(١).

وتحقيق البحث: أنّ الفاعل المختار يحتاج إلى المرجّح إمّا لعدم إمكان تحقّق عمله بدونه، وإمّا لتجريده عن لباس القبح، والمرجّح هو المعين للعمل وجوداً وعدمًا، بمعنى أنّ العمل يدور مداره في وجوده و عدمه، وللتوضيح نقول: إنّ المكلف لو أراد أن يذهب من قم إلى مشهد المقدّستين، فإنّه بلا ريب يحتاج إلى وجود المرجّح لإيجاد هذه الحركة، وبوجود هذا المرجّح توجد هذه الحركة، وبعدهم تنعدم، وإذا كان الأمر كذلك، فهذا المرجّح للحركة هو الذي يقتضي تحقّق الملازمة بين تحقّق أوّل جزء من أجزائها المتصرّمة وبين تحقّق بقيّة أجزائها، وعليه فإذا حصل الشكّ في تحقّق بقيّة الأجزاء بعد تحقّق الجزء الأوّل، صحّ استصحابها بلا ريب؛ اتّكاءً على نكته الملازمة بين تحقّق الجزء الأوّل من العمل الاختياري التدريجي وبين تحقّق بقيّة أجزائه، التي يقتضيها تعلق المرجّح بالعمل المذكور.

والشكّ في هذا النحو من الأمور المتصرّمة له صور ثلاث:

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٥٣.

الصورة الأولى: أن يكون ناشئاً عن الشكّ في مقدار اقتضاء المقتضي بعد العلم بتحقيق أصل المقتضي.

الصورة الثانية: أن يكون ناشئاً عن الشكّ في الرفع.

والصحيح: جريان الاستصحاب في كلتا صورتين؛ لما بنينا عليه سابقاً من حجّية الاستصحاب في كلّ من موارد الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع.

الصورة الثالثة: أن يكون ناشئاً عن الشكّ في وجود مقتض آخر بعد العلم بزوال المقتضي الأوّل.

وفي هذه الصورة يمتنع جريان الاستصحاب؛ إذ الفرض أنّ المصحح لجريان الاستصحاب ليس إلّا قضية الملازمة، وهي مفقودة في هذه الصورة؛ للعلم بانقضائها بزوال المقتضي الأوّل.

وما أفيد من تصحيح الاستصحاب اتكاءً على نكتة الاتصال - كما في كلمات المحقّق الخوئي رحمته - ليس دقيقاً؛ لأنّ مجرد الاتصال لا يوجب تعلّق اليقين بتحقيق الأجزاء اللاحقة قبل تحقّقها، حتّى يتحقّق موضوع الاستصحاب، وهو الشكّ ببقائها بعد اليقين بحدوثها، وبالتالي فلا طريق لتصحيح الاستصحاب إلّا بالاتكاء على قضية الملازمة، التي تقتضيها وحدة الداعي بالبيان الذي أوضحناه.

والعجيب من المحقّق الخوئي رحمته نقضه على المحقّق النائيني رحمته بلزوم القول ببطلان الصلاة على من سجد في الصلاة بداعي الامتثال، ثمّ بعد إتمام الذكر بقي في السجدة آناً مآلاً لاستراحة مثلاً، فإنّه على القول بأنّ مدار الوحدة والتعدّد هو وحدة الداعي وتعدّده، يلزم القول بزيادة السجدة - في الفرض - باعتبار تعدّد الداعي، ومقتضى زيادتها بطلان الصلاة.

فإنّ هذا النقض ليس بوارد؛ وذلك لأنّ الزيادة المبطلّة - كما حقّقناه في المجلّد

الأول من هذا الكتاب^(١) - إنما تتحقق مع التكرار والمسارحة وقصد الجزئية، وفي المقام بما أن المكلف الساجد لم يقصد الجزئية بقصده للاستراحة، فإن الزيادة المبطله لا يمكن أن تتحقق.

النقطة الثانية: بيان جريان الاستصحاب في الأمور الزمانية المتصرفة غير الاختيارية، كجريان الماء، وتدقق الدم.

وهنا نلتقي بنظرية المحقق الآخوند^(٢)

نظرية المحقق الآخوند^(٢):

وحاصل ما أفاده^(٢): أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الأمور المتصرفة غير الاختيارية ولو بعد تخللها بالعدم فيما لو كان يسيراً؛ إذ أن المناط في الاستصحاب هو الوحدة العرفية، وليس يضرّ عدم - كالسكون القليل مثلاً - بالوحدة العرفية لمثل الحركة، كما هو واضح^(٢).

مناقشة المحقق الخوئي للمحقق الآخوند^(٢):

ولاحظ عليه المحقق الخوئي^(٢): أن بقاء الموضوع في الاستصحاب وإن لم يكن مبنياً على الدقة العقلية، بل على المسامحة العرفية - ولا ريب في أن نظر العرف أوسع من لحاظ العقل في أكثر الموارد - إلا أنه لا فرق بين العقل والعرف في المقام، إذ المتحرك إذا سكن ولو قليلاً لا يصدق عليه أنه متحرك عرفاً؛ لصدق الساكن عليه حينئذٍ، وليس يمكن اجتماع عنواني: الساكن والمتحرك، لا في نظر العقل،

(١) مشكاة الأصول: ١: ٤٢٩.

(٢) كفاية الأصول: ٤٠٧ و ٤٠٨.

ولا في نظر العرف ، بلا فرق بينهما .

وعليه : فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفاً : إنه متحرك بحركة واحدة ، بل يقال إنه متحرك بحركة أخرى غير الأولى ، وبالتالي فلو شككنا في الحركة بعد السكون ، فإنه لا يمكن جريان الاستصحاب ؛ لأنّ الحركة الأولى قد ارتفعت يقيناً ، والحركة الثانية مشكوكة الحدوث ، اللهم إلا أن يؤخذ في موضوع الحكم عنوان لا يضرب السكون بصدقه في الجملة ، كعنوان المسافر ، فإنّ القعود بالنسبة إليه - لرفع التعب مثلاً - بل النزول في المنازل غير قادح في صدق عنوان المسافر ، فضلاً عن السكون ساعة أو ساعتين ، وعليه فإذا شك في بقاء السفر لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه ولو بعد السكون ، بخلاف ما إذا أخذ عنوان الحركة في موضوع الحكم ، فإنه لا يجري فيه استصحاب الحركة بعد السكون ، بل يجري فيه استصحاب السكون .

وجميع ما ذكرناه بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في الحركة وعدمه - ما لم يتخلل عدم - بعد السكون ، يجري في مثل الجريان والسيلان^(١) .

مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله :

وفيه : أنه لا فرق بين الصورتين ، فإنه في مورد العناوين الانتزاعية - كعنوان «المسافر» - إن كانت هذه العناوين تصدق بأول الشروع في الحركة ، فالحق ما أفاده رحمته الله ، غير أنه بما أن هذا العنوان لا يصدق إلا بعد قصد المسافة والوصول إلى حدّ الترخّص وغير ذلك مما هو دخیل في انتزاع العنوان المذكور ، فإنه قبل تحقّق هذه الأمور لو تخلّل السكون في الحركة سيكون مؤثراً بلا ريب ، ومعه سيمتنع الاستصحاب .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٥٣ .

غير أنّ هذه المناقشة - كما لا يخفى - مناقشة مصداقيّة، والصحيح في مناقشته أن يقال: إنّ السكون المذكور وإنّ عُدّ سكوناً حال تحقّقه بحسب النظر العرفي، غير أنّه ممّا يتسامح فيه العرف فكأنّه لم يقع، وبالتالي فإنّ تحقّقه لا يؤثّر على تحقّق الوحدة العرفيّة.

وتحقيق البحث: أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في مثل هذا النحو من الأمور الزمانيّة، بتقريب: أنّ هنالك ثمة ملازمة - بحسب الاقتضاء ومقداره - بين وجود أوّل جزء من أجزاء الأمور المذكورة، كجريان الماء، وبين وجود بقيّة أجزائها، ما لم يمنع من ذلك مانع أو يعلم بانقطاع الاقتضاء، وهذا التلازم هو الذي يصحّح جريان الاستصحاب عند الشكّ في تحقّق بقيّة أجزاء الأمر التدريجي غير الاختياري بعد العلم بتحقّق أوّل أجزائه^(١).

(١) لا يخفى أنّ تكثّر الشيء الواحد وتعدّد أجزائه - كما في المقام - يكون بثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: التكتّر بتجزؤ الشيء الواحد، كما يحدث ذلك بالنسبة إلى الماء والدم ونحوهما، وهو المقصود في المقام، فإنّ «الماء» مثلاً بعد وجود المقتضي لجريانه تتكثّر أجزاؤه بمقدار اقتضاء مقتضيه، وهذا الاقتضاء هو الذي يوجب العلم بالملازمة بين تحقّق أوّل جزء من الأجزاء وتحقّق البقيّة.

النحو الثاني: التكتّر بالتحديد، فإذا تعيّد الكلّي الواحد بقيود متعدّدة، يكون تعيّده موجّباً لتكثّره إلى أصناف وأنواع كثيرة.

النحو الثالث: التكتّر بالإبداع والإحداث، وهذا يختصّ بالله سبحانه وتعالى، فإنّ فاعليّته كذلك، وليست بالتوليد والتجزئة: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾.

ومن المفيد هنا أن يقال: إنّ قاعدة السنخية بين العلة والمعلول التي يطرحها الفلاسفة، إنّما تصحّ بالنسبة إلى النحو الأوّل من أنحاء التكتّر، حيث يكون الفاعل فيه مولداً لغيره، ويكون المعلول من أجزاء الفاعل المنفصلة عنه، ففي مثل هذا تتأكد ضرورة السنخية الذاتية بين العلة والمعلول.

«

وأما الوحدة العرفية التي اتكأ عليها المحقق الآخوند عليه السلام، فهي ليست مجدية في المقام؛ لأن المطلوب إثباته - تخلصاً من الإشكال - هو تحقق أركان الاستصحاب، وليس يمكن إثبات تحقق اليقين السابق بالأجزاء المشكوك بقاؤها إلا بالاستفادة من دعوى الملازمة، بالبيان الذي أوضحناه.

إذا التفت إلى ذلك، فإن الشك في هذا النحو من الأمور المتصرمة له صور ثلاث: الصورة الأولى: أن يكون ناشئاً عن الشك في مقدار اقتضاء المقتضي، بعد العلم بتحقق أصل المقتضي.

الصورة الثانية: أن يكون ناشئاً عن الشك في الرفع.

والصحيح جريان الاستصحاب في كلتا صورتين، لما بنينا عليه سابقاً من حجية الاستصحاب في كل من موارد الشك في المقتضي والشك في الرفع. الصورة الثالثة: أن يكون ناشئاً عن الشك في وجود مقتض آخر، بعد العلم بزوال المقتضي الأول.

وفي هذه الصورة يمتنع جريان الاستصحاب؛ إذ الفرض أن المصحح لجريان الاستصحاب ليس الإلزامية الملازمة، وهي مفقودة في هذه الصورة؛ للعلم بانقضائها بزوال المقتضي الأول.

مناقشة التفصيل بين التكلم وغيره:

وبما ذكرناه اتضح وجه الخدشة فيما أفاده المحقق الخوئي عليه السلام، حيث فرّق بين

» وأما بالنسبة للنحو الثالث الذي يكون فيه الفاعل للتكثير فاعلاً بالإبداع، فلا مجال للقاعدة المذكورة، بل هو محال.

ومن العجيب استدلالهم بقاعدة (فاقد الشيء لا يعطيه)، والحال أنها ناظرة إلى أن المعدوم لا يمكن أن يؤثر في الموجود، وليست ناظرة إلى مسألة السنخية.

التكلم وغيره من الأمور الزمانية المتصرمة ، فأفاد أن التكلم يمتاز عن غيره من الأمور الزمانية المتصرمة - بعد الاشتراك معها في كونه موجوداً غير قاتز - بأنه ليست له وحدة حقيقية ، من جهة تحلل السكوت ولو بقدر التنفس في أثناءه بحسب العادة ، إلا أن له وحدة اعتبارية ، بحيث تعدّ عدّة من الجمل موجوداً واحداً باعتبار أنها قصيدة واحدة أو سورة واحدة مثلاً .

وتكفي في جريان الاستصحاب هذه الوحدة الاعتبارية ، وعليه فإذا شرع أحد في قراءة قصيدة مثلاً ، ثم شككنا في فراغه منها ، لم يكن مانع من جريان استصحابها ، سواء كان الشك مستنداً إلى الشك في المقتضي ، كما إذا كانت القصيدة مردّدة بين القصيرة والطويلة ، فلم يعلم أنها كانت قصيرة فهي لم تبق ، أم هي طويلة فباقية ، أم كان الشك مستنداً إلى الشك في الرفع ، كما إذا علمنا بعدم تامة القصيدة ، ولكن شككنا في حدوث مانع خارجي عن إتمامها .

وقد عطف صلى الله عليه وسلم الصلاة على التكلم ، باعتبار وحدتها الاعتبارية هي الأخرى ، فإنها وإن كانت مركبة من أشياء مختلفة - فبعضها من مقولة الكيف المسموع كالقراءة ، وبعضها من مقولة الوضع كالركوع - إلا أن لها وحدة اعتبارية ؛ إذ أن الشارع قد اعتبر عدّة أشياء شيئاً واحداً وسماه بالصلاة ، وبالتالي فإذا شرع أحد في الصلاة وشككنا في فراغه منها ، لم يكن مانع من جريان استصحابها والحكم ببقائها ، سواء كان الشك في المقتضي ، كما إذا كان الشك في بقاء الصلاة ؛ لكون الصلاة مردّدة بين الثنائية والرباعية مثلاً ، أم كان الشك في الرفع ، كما إذا شككنا في بقاءها ؛ لاحتمال حدوث قاطع كالعاف مثلاً^(١) .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٥٤ .

مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله:

ويلاحظ عليه: أنه إن كان المدار على الوحدة الاعتبارية، فإنه لا يبقى فرق بين الحركة والتكلم، وبالتالي فإنه لا يبقى معنى للإشكال المتقدم منه رحمته الله على صاحب الكفاية رحمته الله، حيث أصّر هناك على أن السكون المتخلل مضرّ بالوحدة، إذ أن السكون في حركة اللسان كما لا يضرّ بالوحدة الاعتبارية، كذلك السكون في حركة الرجلين واليدين لا يضرّ بوحدتها أيضاً.

وإن كان المدار على الوحدة الحقيقية، فكما التزم رحمته الله هناك بمضرّية السكون بتحقق الوحدة، كذلك ينبغي عليه أن يلتزم في المقام. وعليه: فالتفكيك بين الموردين لا نجد له مبرراً وجيهاً.

التنبيه الخامس :

الاستصحاب التعليقي

والبحث عنه في مقامين :

المقام الأول : جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام

تمهيد :

إنَّ الحكم المستصحب تارةً يكون حكماً فعلياً مطلقاً ، بمعنى كونه موجوداً بالفعل في الزمان السابق تبعاً لوجود موضوعه ، كوجوب صلاة الجمعة ، الذي نتيقن بتحقيقه في زمن الحضور ونشك في بقاءه في زمن الغيبة ، فإنه حكم فعلي في زمانه متيقن الحدوث مشكوك البقاء في زمانها .

وتارةً أخرى يكون الحكم المستصحب معلقاً على شيء لم يتحقق ، إلا أن بعض حالات موضوعه قد تغيرت مع عدم تغير ذاته ، فيكون هذا التغير مع عدم تحقق شرطه المعلق عليه موجباً للشك في بقاء الحكم المعلق ، كحرمة العصير العنبي المعلقة على الغليان ، فإنه لو تغيرت - قبل الغليان - حال العنب من الرطوبة إلى الجفاف وصار زيبياً ، يكون ذلك موجباً للشك في بقاء الحكم المعلق المشروط وعدمه .

فإن بنينا على صحة الاستصحاب التعليقي أجريناه في المقام ، وحكمنا على الزبيب بالحرمة عند غليانه ، وإن بنينا على عدم صحته لم يمكن إجراء الاستصحاب في المقام ، والحكم بجرمة الزبيب بالغليان^(١) .

(١) أفاد المحقق الخوئي رحمته الله - في مصباح الأصول : ٣ : ١٦٢ - تبعاً لأستاذه المحقق النائيني رحمته الله - في فوائد الأصول : ٤ : ٤٧٢ - أن التمثيل للاستصحاب التعليقي بعصير العنب - «

وللأعلام في هذه المسألة مسلكان ، كما سوف يتضح من خلال عرض نظرياتهم العلمية في المقام .

النظرية الأولى : نظرية صاحب الكفاية رحمته الله .

وحاصل ما أفاده المحقق الآخوند رحمته الله : أن الاستصحاب كما لا إشكال في جريانه فيما لو كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً ، كذلك لا إشكال في جريانه فيما لو كان المتيقن معلّماً^(١) ، وسيتضح من خلال ما سيأتي أن هذه النظرية هي النظرية الصحيحة ولكن بتقريب آخر .

النظرية الثانية : نظرية المحقق النائيني رحمته الله .

وهو رحمته الله من القائلين بعدم جريان الاستصحاب التعليقي ، ولعله أفضل من قرّر مسلك المنع عن جريان الاستصحاب المذكور ، ولذلك وقع اختيارنا على عرض كلماته الشريفة ومناقشتها دون كلمات سائر المانعين ، وقد أوضح رحمته الله مرامه ببيان مجموعة من المقدمات :

المقدمة الأولى : بما أن أركان الاستصحاب عبارة عن اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، لذلك يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب موجوداً حتى

» كما هو المشهور في الكلمات - ليس دقيقاً ؛ وذلك لأنّ المأخوذ في دليل الحرمة ليس هو عنوان « العنب » حتى يجري استصحاب حكمه بعد تغيير حالة من حالاته وصيرورته زيبياً ، وإنّما المأخوذ هو « عنوان عصير العنب » وهو الماء المخلوق في كامن ذاته بقدره الله تعالى ، فإنّ العصير هو ماء الشيء الذي يعصر منه ، ولا يخفى أنّ هذا الماء - الذي هو موضوع الحرمة بعد الغليان - لا بقاء له بعد جفاف العنب وصيرورته زيبياً ، ومع عدم بقاء الموضوع لا معنى للشك في بقاء حكمه ، حتى يكون مورداً لجريان الاستصحاب .

(١) كفاية الأصول : ٤١١ .

يتحقق موضوع اليقين بالحدوث؛ إذ الحدوث عبارة عن وجود الشيء بعد العدم، وإذا تحقق عنوان الحدوث تحقق عنوان الشك في البقاء، بدهة أن البقاء لا يمكن أن يتحقق إلا بعد تحقق الحدوث.

المقدمة الثانية: لا يخفى أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب إما حكماً شرعياً، وإما موضوعاً ذا حكم شرعي؛ وذلك لأن الاستصحاب يحدد وظيفة الشاك في بقاء وظيفته؛ إذ أن مفاده هو إبقاء المتيقن تبعداً في زمان الشك، وليس يصح التعبد إلا بما يقبل تعلق التعبد به، وما يقبل التعبد - كما هو واضح - إما الحكم الشرعي، وإما الموضوع ذو الحكم الشرعي، وأما الأمور التكوينية المحضة - أي: المجردة عن الأثر الشرعي - فلا يعقل التعبد بها.

المقدمة الثالثة: أن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام - كالحنطة والعنب والحطب ونحو ذلك من العناوين - على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: العناوين التي نستفيد من الدليل أو من الخارج دخالتها في ثبوت الحكم حدوثاً وبقاءً، نظير عنوان «الفقيه» الدخيل في ثبوت حكم جواز التقليد، كما في قولهم عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه» فإنه متى ما ارتفع هذا العنوان لم يصح التقليد، مما يعني أن الحكم يدور مداره وجوداً وعدمًا.

ولا يخفى أنه في هذا النحو من العناوين يجب الاقتصار في ترتيب الحكم على بقاء العنوان؛ لأنه إذا تبدل العنوان لم يحتمل بقاء الحكم، بل يقطع بارتفاعه، ومع القطع بالارتفاع لا يمكن جريان الاستصحاب.

القسم الثاني: العناوين التي نستفيد من الدليل أو من الخارج عدم دخالتها في ثبوت الحكم حدوثاً وبقاءً، وإما الحكم يدور مدار الذات المتعنونة بذلك العنوان

وإن اختلفت عناوينها ، نظير عنوان الحنطة مثلاً ، فإنه لو دلّ دليل على طهارتها أو حليتها ، فإن المتفاهم منه عرفاً ثبوت الأحكام المذكورة لذات الحنطة ، ولو تبدل عنوانها المذكور إلى عنوان الدقيق أو العجين أو الخبز .

ولا يخفى أنه في مثل هذا النحو من العناوين لا مجال للاستصحاب ؛ وذلك للقطع ببقاء الحكم ما دامت الذات باقية وإن تعددت عناوينها .

القسم الثالث : العناوين التي لا تستفاد من الدليل ولا من الخارج دخالتها في ثبوت الحكم بقاءً ، أي : يشكّ في مدخليتها في ترتب الحكم عليها بقاءً ، وإن أحرز دخلها في الحكم حدوثاً ، نظير عنوان «التغيّر» المأخوذ في نجاسة الماء في قولهم : «الماء المتغيّر ينجس» فإنه لا يعلم أنه دخيل في ثبوتها حدوثاً وبقاءً ، فهي باقية ببقائه ، أم أنه دخيل فيها حدوثاً فقط ، بحيث تكون باقية حتى بعد زواله ؟

وقد أفاد عليه السلام أن هذا القسم من العناوين على نحوين :

النحو الأول : أن تكون العناوين الواردة على الذات متباينة عرفاً ، بحيث إنّ العرف يرى أن الذات الواجدة لعنوان خاص تباين الذات الفاقدة له ، مما يعني أنّ العرف يرى الوصف العنواني مقوّمًا للحقيقة والذات .

وفي هذا النحو لا ريب في أن ارتفاع العنوان عن الذات يكون موجباً لانعدام الحقيقة عرفاً ، وهذا يعني وجوب الاقتصار على ما أخذ عنواناً في الدليل للموضوع ولا يجوز التعدي عنه ؛ لأنّ الذات الفاقدة للعنوان موضوع آخر يباين ما أخذ في الدليل موضوعاً للحكم ، وبالتالي فلا يجري فيه الاستصحاب ؛ لأنه يلزم من جريانه تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر .

النحو الثاني : أن لا تكون العناوين الواردة على الذات متباينة عرفاً ، بحيث إنّ العرف يرى أنّ الذات الواجدة لعنوان خاص لا تباين الذات الواجدة لعنوان

آخر، وهذا يعني أن العرف لا يرى الوصف العنواني مقوّمًا للحقيقة والذات. وفي مثل هذا النحو يجري استصحاب بقاء الحكم، ويثبت بقاءه للذات حتى مع اختلاف العناوين.

لا يقال: إنه مع صدق اسم المتيقن على المشكوك، لا تبقى حاجة من أجل إثبات الحكم إلى إجراء الاستصحاب، بل يكفي في ثبوت الحكم للمشكوك نفس الدليل الذي رتب الحكم فيه على المعنون بالعنوان المعين.

لأننا نقول: من المحتمل جدًا أن لا يكون لدليل الحكم إطلاق يعمّ صورة تبدل العنوان، وبالتالي فنحتاج في إثبات الحكم مع تبدل عنوان الموضوع إلى الاستفادة من الاستصحاب.

المقدمة الرابعة: أن المستصحب إذا كان حكمًا شرعيًا، فإمّا أن يكون حكمًا جزئيًا، وإمّا أن يكون حكمًا كليًا، والمراد من الحكم الجزئي هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقّق الموضوع خارجًا، الموجب لفعليّة الحكم، بناءً على أن فعليّة الحكم إمّا تكون بوجود موضوعه في الخارج.

والمراد من الحكم الكلي هو: الحكم المنشأ على موضوعه، المقدّر وجوده على نهج القضايا الحقيقيّة، كوجوب الحجّ المنشأ في عالم الجعل على المكلف البالغ العاقل المستطيع.

المقدمة الخامسة: أن الشكّ في بقاء الحكم الكلي، من الممكن تصوّره على أحد أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: أن يكون الشكّ في بقاءه من جهة احتمال النسخ، كما إذا شكّ في نسخ الحكم الكلي المجعول على موضوعه المقدّر وجوده.

وقد بنى عليه السلام في هذا الوجه على جريان استصحاب بقاء الحكم على موضوعه ، وعدم نسخه عنه .

النحو الثاني: أن يكون الشك في بقاء الحكم الكلي على موضوعه المقدر وجوده ، عند فرض تغير بعض حالات الموضوع ، كما لو شك في بقاء النجاسة في الماء المتغير الذي زال عنه التغير من قبل نفسه نحو: «إذا تغير الماء ينجس» ، من جهة الشك في أن التغير هل هو علة للحدوث فقط ؟ أم علة للحدوث والبقاء معاً ؟

وقد أفاد عليه السلام هنا: أنه لا إشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم في هذا الوجه أيضاً ، كما أفاد أن هذا القسم من استصحاب الحكم الكلي هو الذي تعم به البلوى ، ويحتاج إليه المجتهد في الشبهات الحكمية ، ولا حظ للمقلد فيه .

النحو الثالث: أن يكون الشك في بقاء الحكم الكلي بمعنى الشك في بقاء الحكم المترتب على موضوع مركب من جزئين ، عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر ، كما إذا شك في بقاء الحرمة والنجاسة المترتبة على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبدله إلى الزبيب قبل غليانه ، فيستصحب بقاء النجاسة والحرمة للعنب على تقدير الغليان ، وتترتب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه؛ إذا فرض أن وصف العنبية والزببية من حالات الموضوع لأركانها .

وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بـ«الاستصحاب التعليقي» ، فيكون المراد منه استصحاب الحكم الثابت للموضوع بشرط بعض ما يلحقه من التقادير ، فيستصحب الحكم بعد فرض وجود المشروط وتبدل بعض حالاته قبل وجود الشرط ، كما استصحب بقاء حرمة العنب عند صيرورته زبيباً

قبل فرض غليانه .

وبعد بيان هذه المقدمات الخمس أفاد عليه السلام: أنه لا يمكن القول بجريان الاستصحاب التعليقي ، بدعوى عدم تحقق ركني الاستصحاب فيه ، وحاصل ما أفاده في تقريب مدّعاة :

أنّ الحكم إذا كان مترتباً على موضوع مركّب ، إنّما يكون وجوده بوجود موضوعه بما له من الأجزاء والشرائط ؛ إذ أنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول ، ولا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه .

وفي الفرض بما أنّ الموضوع للنجاسة والحرمة - في مثال العنب - مركّب من جزئين : (العنب) و (الغليان) ، من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب ، كأن يقال : «العنب المغلي يحرم وينجس» أو أخذه شرطاً له ، كأن يقال : «العنب إذا غلى يحرم وينجس» ؛ لأنّ الشرط بالنتيجة يرجع إلى الموضوع ، ويكون من قيوده لا محالة .

فعليه : قبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم ، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقاءه ؛ لما تقدّم من أنّه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود في الوعاء المناسب له ، ووجود أحد جزئي الموضوع المركّب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر .

والحاصل : أنّ الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسة المحمولين على العنب المغلي - في المثال - إنّما يتصوّر بأحد نحوين :

أحدهما : الشكّ في رفع الحرمة والنجاسة عنه بالنسخ .

ثانيهما : الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسة عند تبدّل بعض الحالات ، بعد فرض

وجود العنب المغلي بكلا جزئيه ، كما إذا شكّ في بقائها عند ذهاب أحد ثلثيه فقط .
ولا إشكال في استصحاب بقاء الحرمة والنجاسة للعنب في كلّ من هذين الوجهين ، إلا أنّ واحداً من هذين الوجهين ليس هو مراد القائلين بالاستصحاب التعليقي ، ونحن لا نتصوّر للشكّ في بقاء النجاسة والحرمة للعنب المغلي وجهاً آخر غير الوجهين المتقدّمين .

وعليه : فالاستصحاب التعليقي ممّا لا أساس له ، ولا يرجع إلى معنى محصّل .

وما يقال : من أنّه يمكن فرض بقاء النجاسة والحرمة في المثال بوجه آخر لا يرجع إلى الوجهين السابقين ، بتفريب : أنّ العنب قبل غليانه وإن لم يكن معروضاً للحرمة والنجاسة الفعلية ؛ لعدم تحقّق شرط الموضوع ، إلاّ أنّه معروض للحرمة والنجاسة التقديرية ؛ لأنّه يصدق على العنب عند وجوده قبل غليانه أنّه حرام ونجس على تقدير الغليان ، فالحرمة والنجاسة التقديرية ثابتتان للعنب قبل غليانه ، فيشكّ في بقاء النجاسة والحرمة التقديرية عند صيرورة العنب زبيباً ، بعدما كان عنوان العنبية والزبيبية من حالات الموضوع لا من مقوماته ، فيستصحبان .

يُجاب عنه : بأنّ الحرمة والنجاسة الفرضية التقديرية لا معنى لاستصحابها ؛ إذ ليست الحرمة والنجاسة الفرضية في العنب غير المغلي إلاّ عبارة عن أنّ العنب لو انضمّ إليه الغليان ، فإنّه تترتب عليه النجاسة والحرمة ، وهذه القضية التعليقية مضافاً إلى أنّها عقلية - لأنّها لازم جعل الحكم على الموضوع المركّب الذي وجد أحد جزئيه - فهي مقطوعة البقاء ، وما كان مقطوع البقاء لا يمكن استصحابه بوجه من الوجوه^(١) .

(١) فوائد الأصول : ٤ : ٤٦٨ - ٤٧٨ .

مناقشة نظرية المحقق النائيني عليه السلام:

ولنا أن نلاحظ على ما أفاده عليه السلام: بأن أصل تحريره وتقريره لإشكاله - بالنحو الذي أوضحه في الوجه الثالث من وجوه المقدمة الخامسة - غير صحيح ، وهو الذي صار منشأ لتوهم الإشكال عنده ، وبيان ذلك بعد الالتفات إلى أن مصبّ البحث في هذا التنبيه يصب مصبّ خصوص الأحكام الكلية لا الجزئية:

أنّ الشكّ في بقاء الحكم الكليّ - الذي لا نزاع في أنّ له نحواً من الوجود في عالم الإنشاء - تارة يكون من ناحية احتمال نسخه ، وهذا لا كلام فيه .

وتارة أخرى يكون الشكّ في بقاء الحكم الكليّ من ناحية الشكّ في سعة الموضوع وضيقة في مقام الجعل ؛ لأجل إجمال الدليل ، ولا صورة ثالثة .

ويمكن التمثيل لهذه الصورة الثانية بمثالين :

المثال الأول: «الماء المتغيّر نجس» ، فإنّ هذا الحكم حكم كليّ له وجود إنشائي في عالم الإنشاء ، غير أنّه قد يشكّ في بقاءه من ناحية الشكّ في موضوعه سعة وضيقة ؛ إذ أنّه إن كان موضوعه هو التغيّر الحدوثي فقط ، فالنجاسة مستمرة حتّى بعد زوال التغيّر ، وإن كان موضوعه التغيّر الحدوثي والبقائي ، فاستمرار نجاسته منوط ببقاء التغيّر بعد حدوثه .

فاتّضح أنّ الشكّ في بقاء هذا الحكم الكليّ - عند زوال التغيّر - ليس إلّا من جهة الشكّ في سعة الموضوع وضيقة .

المثال الثاني: «العصير العنبي المغلي نجس» ، وهذا أيضاً حكم كليّ له تقرّر ووجود في الوعاء الإنشائي بلا ريب ، غير أنّه قد يشكّ في بقاءه من ناحية الشكّ في سعة موضوعه وضيقة ؛ لأنّه إن كان موضوعه هو الذات بشرط الرطوبة - المساوق

للعنيبة - فنجاسته المتولدة عن الغليان منوطة ببقاء عنوان العنيبة ، وإن كان موضوعه الذات لا بشرط من ناحية الرطوبة واليبوسة - المساوق للأعم من العنيبة والزبيبة - فنجاسته الناتجة عن الغليان تتحقق حتى عن الغليان الذي يكون بعد تجردها عن عنوان العنيبة وتلبسها بعنوان الزبيبة .

وهذا الشك - كما ترى - أيضاً شك في الحكم الكلي من ناحية الشك في سعة الموضوع وضيقه .

إذا عرفت ذلك تعرف أنه لا فرق بين الوجهين : الثاني والثالث اللذين ذكرهما المحقق النائيني رحمته ، بل هما مثالان لصورة واحدة ، وعليه فإن بنينا - حينئذٍ - على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية الكلية ، جرى الاستصحاب في المقام من غير محذور ؛ لتحقق اليقين السابق بالحكم الكلي - الموجود بوجوده الإنشائي في عالم الإنشاء - والشك في بقاءه من ناحية الشك في سعة موضوعه وضيقه .

وإن بنينا على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية الكلية ، لم نقل بجريانه في المقام .

ولقد ذهب الأعلام رحمته بعيداً في تصوّرهم لكون هذا النحو من الاستصحاب استصحاباً تعليقيّاً ؛ نظراً لتعليقية حكمه ، والحال أنه - كما عرضناه من خلال المثالين المذكورين - بما هو إنشائي لا تعليق فيه ، وإنما هو حكم كلي إنشائي نتيقن بتحقيقه ثم نشك في بقاءه بسبب الشك في سعة الموضوع وضيقه .

وبيان آخر : في مثال « العنب المغلي » لا شك لدينا في ثبوت الحكم بنجاسته في عالم الإنشاء ، وبالتالي فتى ما شككنا في بقاءه فلنا أن نستصحيبه ، سواء كان شكنا فيه من ناحية احتمال نسخه ، أم من ناحية شكنا في سعة موضوعه

فيكون باقياً، وضيقه فيكون مرتفعاً؛ إذ على كلا التقديرين لنا يقين بمحدوثة وشك في بقائه، فنستصحبه من غير محذور، بناءً على التسليم بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية.

والخلاصة: فإن ما هو محلّ البحث - نجاسة العصير العنبي، أو العنب المغلي، أو العنب إذا غلى - وهو الحكم الكلي، يجري فيه الاستصحاب لتامة أركانه؛ للعلم بتحقق الحكم الكلي الإنشائي التكليفي والوضعي - أو الأوّل فقط - مقيداً وجوده بكل من العنب وجليانه الموجودين بالوجود الخارجي المفهومي، وهو متحقق في مقام الجعل، وليس معلقاً ومتوقفاً على تحققه في ذلك المقام حتى يصح أن يقال إنه حكم تعليقي، بمعنى توقّفه على ما لم يتحقق بعد.

نعم، هو تعلقي الوجود بالوجود الخارجي المفهومي للعنب وجليانه، لا على الوجود الخارجي الواقعي، والوجود الخارجي المفهومي للعنب وجليانه إنما هو في مقام الجعل، فلا تعليق في ذلك المقام، وإنما هو تعلقي الوجود بغيره فيه، وهو متحقق فيه، فالحكم الإنشائي في مقام الجعل مطلقاً ليس معلقاً ومتوقفاً على شيء لم يتحقق بعد، وإنما هو تعلقي الوجود بوجوده الإنشائي بغيره بعضاً، وهو متحقق في ذلك المقام.

فالحكم الكلي موجود بوجوده الإنشائي قبل تحقق العنب أو جليانه أو كل منهما، وعليه، فإذا شك في اختصاص الحكم المذكور بخصوص العنب إذا غلى، أم هو شامل حتى للعنب المتبدل زيبياً فيما لو غلى أيضاً، وكان منشأ الشك هو إجمال الدليل، فإنه لا ريب في جريان استصحاب الحكم المذكور، وبه يثبت الحكم المذكور للزبيب إذا غلى أيضاً.

وما هو ليس محلّ البحث - وهو الحكم الجزئي الذي لا يجري فيه الاستصحاب

قبل وجود الغليان؛ لعدم وجود تمام الموضوع الذي يتوقف عليه وجود الحكم الجزئي في الخارج تبعاً لوجود موضوعه - قد وقع محلاً للبحث عند المانعين من جريان الاستصحاب التعليقي .

والحاصل : فإنه لا فرق بين مسألة (الماء المتغير - أو إذا تغير - ينجس ، وبين مسألة العنب المغلي - أو إذا غلى - يجرم وينجس) في جريان استصحاب الحكم الكلي عند الشك في سعته وضيقة ؛ لأجل إجمال الدليل ، وفي عدم جريانه بالنسبة للحكم الجزئي الفعلي فيما إذا لم يتحقق تمام الموضوع أو أحد أجزائه .

فالصحيح هو : القول بصحة جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام الكلية ولكن بالتقريب الذي أوضحناه ، لا بالتقريب الذي أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته .

نقد الإشكالات المثارة حول الاستصحاب التعليقي :

الإشكال الأول : إشكال السيد المجاهد رحمته ، وتقريبه بأن يقال : بما أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه ، وبالتالي يحتل أحد ركني الاستصحاب ، وهو اليقين السابق بالحكم ؛ إذ الفرض عدم تحقق المستصحب سابقاً ، باعتبار كون وجوده معلقاً على شيء ، وهذا المعلق عليه لم يتحقق بعد فهو أيضاً لم يتحقق ، وبالتالي لا يمكن استصحابه ، فالحرمة - مثلاً - للعصير العنبي معلقة على غليانه ، وبما أنه قد صار زبيباً قبل الغليان ، ويُشك في ثبوت الحكم له بعد غليانه ، فإنه لا يمكن استصحاب الحرمة - في الفرض - وذلك لأنهما معلقة على الغليان ، والغليان للعصير العنبي بعد لم يكن متحققاً ، فهذا يعني عدم تحققها أيضاً ؛ إذ لا يمكن وجود المعلق قبل وجود المعلق عليه ، وبالتالي يمنع استصحابها المعبر عنه بالاستصحاب التعليقي ، بل الصحيح هو استصحاب الحلية

الثابتة للزبيب قبل غليانه^(١).

وقد أجيب عن هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأول: جواب المحقق الآخوند^{عليه السلام}.

إلا أن هذا الإشكال لم يقبله المحقق الآخوند^{عليه السلام} وأجاب عنه: بأن وجود كل شيء بحسبه، بمعنى أن الشيء تارة يكون وجوده فعلياً في الخارج، وتارة أخرى لا يكون كذلك، بل يكون وجوده تعليقياً، ولا ريب في أن الوجود التعليقي من أنحاء الوجود، بدهاة أنه مورد فعلاً للخطاب بالتحريم أو الإيجاب، وبالتالي فإنه لا مانع من استصحابه؛ إذ أنه بهذا النحو من الوجود يكون متعلقاً لليقين السابق، وبعد فرض تغيير حالة موضوعه من الرطوبة إلى البيوسة - كما في مفروض السؤال - يشك في بقاءه، فيستصحب^(٢).

والصحيح أن يقرب جواب المحقق الآخوند^{عليه السلام} بما أوضحناه سابقاً، وحاصله: أن الحكم التعليقي المبحوث عنه إنما هو من الأحكام الإنشائية، والأحكام الإنشائية ليست معلقة على ما لم يتحقق في مقام الإنشاء، وإنما قد تكون تعلقية الوجود بغيرها، ولكن في نفس مقام الإنشاء بحيث يكون هذا الغير متحققاً في نفس هذا المقام، بخلاف الأحكام الفعلية التي تكون معلقة على وجود ما تعلق به في الخارج. وعليه: فالأحكام الإنشائية لها وجود في مقام الجعل والإنشاء بغير تعليق،

(١) هذا الإشكال طرحه السيد محمد المجاهد ابن صاحب الرياض^{عليه السلام} - في كتابه المناهل: ٦٥٢ - حاكياً له عن والده المذكور في مجلس درسه، وقد نقله عنه الشيخ الأعظم^{عليه السلام} في فرائد الأصول: ٣: ٢٢٢، وتبعه المحقق الآخوند^{عليه السلام} في كفاية الأصول: ٤١١.

(٢) كفاية الأصول: ٤١١.

وإن لم تكن فعلية في الخارج ، وهذا يعني أن نفس الحكم الإنشائي لا تعليق في وجوده وإنما التعليق لفعليته ، وبالتالي فعند الشك في بقاءه - بعد اليقين بوجوده الإنشائي غير المعلق - لا يكون هنالك محذور في استصحابه .

الجواب الثاني : جواب الشيخ الأنصاري رحمته الله .

وأجاب الشيخ الأعظم رحمته الله عن الإشكال المذكور : بأنه إذا قلنا : « العنب يحرم ماؤه إذا غلى أو بسبب الغليان » ، فهناك لازم وملزوم وملازمة ، وهذه الملازمة - وهي سببية الغليان لتحريم العصير العنبي - موجودة بالفعل ومن دون تعليق ^(١) .
وأما بالنسبة إلى وجود اللازم - وهو الحرمة - ، فلا يكون وجوداً فعلياً ، ولكنه يكون وجوداً تقديرياً ، أي : مقيداً بكونه على تقدير الملزوم ، وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه ، وبالتالي فعند الشك فيه - بعد تعلق اليقين بوجوده هذا - لا محذور في استصحابه ^(٢) .

(١) والذي يجدر الالتفات إليه : أن الشيخ الأعظم قد صحح جريان الاستصحاب بالنسبة للملازمة ، كما صححه بالنسبة إلى اللازم ، حيث قال - بعد أن التزم بجريان استصحاب اللازم - : « مع أنك قد عرفت أن الملازمة وسببية الملزوم موجودة بالفعل ، وجد الملزوم أم لم يوجد ؛ لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط ، وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم » ، ولم يكن هذا منه رحمته الله عدولاً عن التزامه بصحة الاستصحاب التعليقي ، كما توهم المحقق الخوئي رحمته الله ، حيث قال : « ولعله لذلك عدل الشيخ رحمته الله عن الاستصحاب التعليقي في مسألة العصير الزبيني إلى جريان الاستصحاب التنجيزي في السببية » بل هو التزام منه بصحة جريان كلا الاستصحابين ، ولكن هذا الالتزام منه لا يخلو عن نظر ؛ لأن السببية المذكورة قطعية لا مجال للشك فيها حتى تستصحب ، إلا أن يشك في نسخها ، وهذا خروج عن دائرة النزاع .

(٢) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٢٢٣ .

ومن الواضح أنه يمكن إرجاع كلا الجوابين إلى جواب واحد، لأنّ النكته في كليهما واحدة.

الإشكال الثاني: ما يتصيّد من كلمات السيّد المجاهد عليه السلام أيضاً، وحاصله: أنّ الاستصحاب التعليقي لا يمكن جريانه؛ لابتلائه دوماً بالمعارض ببيان أنّ مقتضى الاستصحاب التعليقي - في مثال الزبيب - وإن كان هو ثبوت نجاسته بعد الغليان، غير أنّه بما أنه كان طاهراً قبل الغليان، ويشكّ في بقاء طهارته بعده، فمقتضى الاستصحاب بقاؤها، وهذا يعني تعارض الاستصحابين، وتعارضهما يقتضي تساقطهما.

وقد ذكرت عدّة إجابات عن هذا الإشكال:

الإجابة الأولى: إجابة الشيخ الأعظم عليه السلام، وحاصلها: أنّه لا يصحّ استصحاب الحليّة للزبيب قبل غليانه - كما أفاد المستشكل -؛ لأنّ استصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان حاكم عليه ^(١).

وبيان مرامه - كما أوضحه المحقّق النائيني عليه السلام - أنّ الشكّ في الطهارة والنجاسة بعد الغليان إنّما هو مسبّب عن الشكّ في أنّ النجاسة المزعومة للعنب بعد الغليان، هل هي مختصّة بحال كونه عنباً، فلا تشمل حال صيرورته زبيباً؟ أم هي مطلقة؟

فإذا حكم بكونها مطلقة عن طريق الاستفادة من الاستصحاب التعليقي، لم يبقَ شكّ في نجاسته الفعلية، حتّى يكون مورداً لجريان استصحاب الطهارة ^(٢).

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ٢٢٣.

(٢) المصدر المتقدم: ٤: ٤٧٣.

مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام للإجابة الأولى :

وقد ناقش المحقق الخوئي عليه السلام هذه الإجابة بمناقشتين :

المناقشة الأولى : أن الشكّين المذكورين في رتبة واحدة ، وليس أحدهما مسبباً عن الآخر ؛ وذلك لأن كليهما مسبب عن العلم الإجمالي بأن المجعول في حق المكلف في هذه الحالة إما الطهارة وإما النجاسة ، وحيث إن الشكّ في نجاسة الزبيب بعد الغليان مسبوق بأمرين مقطوعين : أحدهما طهارة الزبيب قبل الغليان . وثانيهما نجاسة العنب على تقدير الغليان .

فحينئذٍ باعتبار طهارته قبل الغليان يجري الاستصحاب التنجيزي ، ويحكم بطهارته ، وباعتبار نجاسته على تقدير الغليان يجري الاستصحاب التعليقي ، ويحكم بالنجاسة ، وحيث لا يمكن اجتماعهما فيتساقطان بالمعارضة .

المناقشة الثانية : أنه حتى لو سلمنا بالسببية والمسببية في المقام ، فإنه ليس كل أصل سببي يكون حاكماً على كل أصل مسببي ، وإنما الحكومة تكون في مورد يكون الحكم في الشكّ المسببي من الآثار الشرعية للأصل السببي ، كما لو غسلنا ثوباً متنجساً بماء مشكوك الطهارة مثلاً ، فإن استصحاب طهارة الماء يكون حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب ؛ لكون طهارة الثوب من الآثار الشرعية لطهارة الماء ، بخلاف المقام ، فإن نجاسة الزبيب بعد الغليان ليست من الآثار الشرعية لجعل النجاسة للعنب على تقدير الغليان مطلقاً وبلا اختصاص لها بمجال كونه عنباً ، بل هي من اللوازم العقلية لإطلاق الجعل ، وعليه فلا مجال للحكومة حينئذٍ ، وبذلك يبقى التعارض على حاله^(١) .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٦٩ .

الإجابة الثانية: ما أفادها صاحب الكفاية رحمته، وحاصلها: أن استصحاب الحليّة المغيّاة بالغليان، لا يضرّ باستصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان، بتقريب: أن العنب قبل صيرورته زبيباً كان له حكمان قطعيان:

الأول: نجاسته وحرمة بعد الغليان.

والثاني: طهارته وحليته قبل الغليان.

وبعد صيرورته زبيباً وغليانه نشكّ في حكمه، فنستصحب الحرمة بما هي معلّقة على الغليان، ونستصحب الحليّة بما هي مغيّاة بالغليان، ومن الواضح أنّه لا منافاة بين حليّة مغيّاة، وبين حرمة معلّقة على الغاية؛ إذ لا يلزم اجتماعها في آن واحد حتّى تقع بينهما المنافاة^(١).

وقد سلّم المحقّق الخوئي رحمته بهذه الإجابة، وعبر عنها بأنّها إجابة متينة جداً^(٢).

الإشكال الثالث: وهو ليس إشكالاً على نفس القول بجريان الاستصحاب التعليقي، وإنما هو إشكال على خصوص الشيخ الأعظم رحمته - ومن حذا حذوه - حيث التزم بجريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام، بينما فضّل في جريانه بالنسبة للعقود، وحاصل ما أفاده:

إنّ العقود ذات الآثار الفعلية إذا شكّ في لزومها وجوازها من الممكن أن يتمسك لإثبات لزومها باستصحاب بقاء تلك الآثار الفعلية، ولذا تمسك رحمته باستصحاب بقاء الملكيّة في المعاطاة، وفي غير موضع من أبواب الخيارات. وأمّا العقود التي ليس لها آثار فعلية، بل لها آثار تعلّيقية، كالوصيّة والتدبير

(١) كفاية الأصول: ٤١٢.

(٢) مصباح الأصول: ٣: ١٧٠.

والسبق والرماية؛ إذ أنّ هذه العقود والإيقاعات لا يترتب عليها أثر فعلاً، وإنما الأثر مترتب على شيء آخر أيضاً، كالموت في موارد الوصية والتدبير، أو حصول السبق أو إصابة الهدف في الخارج في موارد عقد السبق والرماية، فإذا شكّ في لزوم هذه العقود وجوازها، لم يجز الاستصحاب لإثبات لزومها، لعدم ترتب أثر فعلي على هذه العقود حتى يقال: الأصل بقاء هذا الأثر، فيكون الاستصحاب تعليقياً، ولا مجال لجريانه^(١).

مناقشة المحقق الخوئي للشيخ الأعظم عليه السلام:

وقد أفاد المحقق الخوئي عليه السلام: أنّ التحقيق يقتضي الالتزام بعكس ما ذكره الشيخ عليه السلام؛ وذلك لأنّ المانع الذي منع المحقق الخوئي عليه السلام من القول بجريان الاستصحاب التعليقي في مسألة الزبيب، ليس بجارٍ في موارد العقود التعليقية؛ إذ أنّه - كما تقدّم إيضاحه - عبارة عن كون موضوع الحرمة مركباً، وبما أنّ المفروض أنّه لم يتحقق بتمام أجزائه، لذا فإنّه لم يتحقق حكمه أيضاً حتى نستصحبه ونحكم ببقائه.

وهذا بخلاف موارد العقود التعليقية، فإنّ الالتزام بمفاد العقد من المتعاقدين قد وقع في الخارج وأمضاه الشارع، مما يعني أنّه قد تحقّق في عالم الاعتبار، وبالتالي فإذا شكّ في بقاءه وارتفاعه بفسخ أحد المتعاقدين، فإنّ الأصل يقتضي بقاءه وعدم ارتفاعه بالفسخ.

وبعبارة أخرى: فإنّ الفسخ في العقود نظير النسخ في التكاليف، وبما أنّه لا مانع

(١) يتصيّد هذا التفصيل للشيخ عليه السلام من عدّة مواضع من كتابه الشريف: المكاسب، فلاحظ على

سبيل المثال: ٥: ٢٣ و ٢٤.

من جريان الاستصحاب التعليقي في النسخ، فكذا لا مانع من جريانه في الفسخ أيضاً^(١).

مناقشة المحققين: الشيخ الأعظم والخوئي عليه السلام.

والذي نلاحظه عليهما معاً: أنه لا فرق بين المقامين، بمعنى أنه إن كان المستصحب هو الحكم الإنشائي، فإن جريان الاستصحاب يصح في كلا الموردين بالبيان الذي أوضحناه سابقاً، وإن كان المستصحب هو الحكم الفعلي، امتنع جريان الاستصحاب في كلا الموردين معاً، وعليه فالتفصيل بين الموردين لا وجه له، بلا فرق بين التفصيل الذي تبناه الشيخ الأعظم عليه السلام، أو التفصيل الذي تبناه المحقق الخوئي عليه السلام.

لا يقال: بناءً على إلغاء التفصيل، والقول بجريان الاستصحاب في العقود مطلقاً كيف يصح استصحاب ما ليس له أثر فعلي منها؟!
لأننا نقول: يكفي في صحة جريان الاستصحاب تحقق الأثر عند إجراء الاستصحاب - كإثبات الملكية مثلاً بعد الموت بالاستصحاب - ولا يلزم أن يكون الأثر فعلياً قبل إجراء الاستصحاب.

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٦٨.

المقام الثاني^(١): جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات

تمهيد :

وقبل الدخول في تفاصيل البحث حول هذا المقام ، ينبغي بيان ما هو المقصود من الموضوع في المقام ، فنقول : إنَّ الموضوع - في اصطلاح الأصوليين - وإن كان يراد به « المكلف » ، غير أنه قد أصبح من الألفاظ المشتركة ، فقد يطلق في بعض الاستعمالات على شرائط التكليف ، وفي بعض الاستعمالات على موانع التكليف ، وفي بعض الاستعمالات الأخرى على متعلّق التكليف ، وليس يمكن تحديد المراد الجدّي منه في كلّ مورد إلا بالرجوع إلى القرائن ، والظاهر أنّ المراد منه في المقام هو الأعمّ من المكلف ومتعلّق التكليف وشرائطه وموانعه ، كما سيّتضح إن شاء الله تعالى من خلال الأمثلة .

وقد مثّل الأعلام^{رحمهم} لهذا النحو من الاستصحاب بمثالين :

المثال الأوّل : ما أفاده المحقّق الخوئي^{رحمهم} ، وهو : ما لو وقع ثوبٌ مستنجس في حوضٍ كان فيه ماءٌ متيقّن الكربيّة سابقاً ، ثم شككنا في وجوده فيه بالفعل ، فإنّه بناء على جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ، يقال إنّ لو وقع الثوب المذكور في هذا الحوض سابقاً لغسل ، وبالتالي فإنّ مقتضى الاستصحاب التعليقي هو الالتزام بتحقّق الغسل في زمان الشكّ أيضاً^(٢) .

(١) تقدّم المقام الأوّل في الصفحة ٣٤٥ .

(٢) مصباح الأصول : ٣ : ١٧٠ و ١٧١ .

المثال الثاني: ما استفاده المحقق الخوئي رحمته من كلمات أستاذه المحقق النائيني رحمته، وهو: ما لو صلينا في اللباس الذي يشك في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنه بناءً على القول بجريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات يقال: إن الصلاة قبل لبس هذا اللباس لو وقعت في الخارج لم تقع في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والآن كما كانت، فتكون الصلاة صحيحة بمقتضى الاستصحاب التعليقي ^(١).

وقد أفاد المحقق الخوئي رحمته: أن هذا المثال من الممكن تشقيقه إلى صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون مركز الاشتراط هو نفس الصلاة، بمعنى أن يكون مطلوب المولى في مقام الجعل عبارة عن الصلاة الواقعة في غير ما لا يؤكل لحمه، فيكون ما لا يؤكل لحمه قيداً للصلاة، وهذا هو الظاهر من أدلة الاشتراط ^(٢).

الصورة الثانية: أن يكون مركز الاشتراط هو اللباس، بمعنى أن يكون مطلوب المولى عبارة عن الصلاة المقيّدة باللباس غير المتّصف بكونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فيكون ما لا يؤكل لحمه قيداً للباس.

الصورة الثالثة: أن يكون مركز الاشتراط هو المصلي، بمعنى أن يكون مجعول المولى في مقام الجعل عبارة عن لزوم الصلاة على المكلف غير اللابس لأجزاء ما لا يؤكل لحمه، فيكون ما لا يؤكل لحمه قيداً للمكلف.

والاستصحاب التعليقي - لو صححنا جريانه في الموضوعات - فإنه لا يصح

(١) فوائد الأصول: ٤: ٤٧٢.

(٢) لا يخفى - كما نبهنا عليه أكثر من مرّة - أن كل شيء يؤخذ عدمه شرطاً للواجب، فهو يرجع إلى كون وجوده مانعاً، بمعنى أن المتعلّق مع وجوده لا يكون مؤثراً؛ إذ أن العلة التامة لا يمكن أن تكون مؤثرة إلا مع عدم وجود المانع بنحو القضية الحينية لا الشرطية.

القول بجريانه في مجموع الصور الثلاث المذكورة ، بل ينبغي التفصيل في ذلك بالبيان التالي :

أما في الصورة الثانية : فمن الواضح عدم جريان الاستصحاب ؛ إذ أنه بما أن محلّ الاشتراط هو اللباس ، فإنه لا يمكن جريان الاستصحاب فيه أصلاً ؛ وذلك لعدم وجود الحالة السابقة له ؛ لفرض كونه مشكوكاً في أنه مما لا يؤكل لحمه منذ وجوده .
وأما في الصورة الثالثة : فالصحيح جريان الاستصحاب فيها ؛ إذ أنه بما أن مركز الاشتراط هو المكلف ، فإننا نعلم بأنه كان غير لابس لما يكون من أجزاء غير مأكول اللحم يقيناً ، وبما أنه بعد لبس المشكوك فيه نشكّ في أنه لابس لباساً من غير المأكول أم لا ؟ فإن لنا أن نستصحب عدمه ، ولكن هذا كما هو واضح ليس من الاستصحاب التعليقي في شيء .

وأما في الصورة الأولى : فهي الصورة الوحيدة التي يتصور فيها جريان الاستصحاب التعليقي من أجل إثبات صحّة الصلاة بالتقريب الذي أوضحناه عند عرضنا للمثال .

وبعد بيان التمهيد المذكور بما ذكرناه له من الأمثلة ، نستعرض في المقام نظريتين لعلمين من أعلام الأصول :

النظرية الأولى : نظرية المحقق النائيني رحمته الله .

وقد بنى رحمته الله على عدم جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات بشكل مطلق ، وحاصل ما أفاده رحمته الله في بيان وجه إنكاره هو أنه يعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوك ، وذلك ببقاء الجزء المقوم للموضوع حتى مع فرض تحقق التغير في الحالات والأوصاف غير المقومة عرفاً ، وهذا في

المقام غير متحقق؛ وذلك لأن الموضوع في مفروض المثال إنما هو الصلاة، ومن الواضح أنه ليس لنا يقين بتحققها مع عدم أجزاء غير المأكول، ومن ثم نشك في بقائها على هذه الصفة حتى تكون مورد الاستصحاب؛ وذلك لعدم تحقق الصلاة في الخارج على الفرض (١).

مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني قدهما:

وقد أفاد المحقق الخوئي قده في مناقشة أستاذه قده: أن الذي عليه التحقيق عند الأصوليين - حتى عند المحقق النائيني قده نفسه - هو أن متعلقات الأحكام ليست هي الأفراد الخارجية، وإنما هي الطبائع الكلية المجردة عن الخصوصيات الفردية (٢)،

(١) أجود التقريرات: ٤: ١٢٥.

(٢) لإيضاح هذه الجهة نقول: إن الحكم - سواء كان أمراً أم نهياً - إذا تعلق بعمل، فإن أمره يدور بين احتمالات ثلاثة لا رابع لها؛ إذ أن متعلقه إما أن يكون هو الوجود الخارجي، وإما أن يكون هو الوجود الذهني، وإما أن يكون هو الطبيعة من حيث هي . لا ريب في عدم إمكان الاحتمال الأول - وإن كان الملاك متعلقاً به، والأحكام تدور مدار الملاكات - وذلك للزوم محذور طلب تحصيل الحاصل؛ إذ الغرض من التكليف أن يصير داعياً إلى اختيار أحد طرفي المقدور - أي الإيجاد أو الترك - بعد الفراغ عن كونهما مقدورين للمكلف، وعليه فإذا كان المتعلق موجوداً في الخارج لم يعقل تكليف المكلف به، بمعنى جعل الداعي للمكلف لاختيار إيجاده مع كونه موجوداً، وهذا هو معنى طلب تحصيل الحاصل.

وكذا الكلام أيضاً بالنسبة إلى الاحتمال الثاني، فإنه لو كان المتعلق هو الوجود الذهني، للزم من تعلق التكليف به طلب تحصيل الحاصل إن كان هو المطلوب، مع أنه ليس مطلوباً؛ لعدم قيام الداعي إليه به.

فيتعين الاحتمال الثالث، أي: أن يكون المتعلق هو الطبيعة من حيث هي، أي المعرأة عن الوجودين: الخارجي والذهني؛ لعدم المحذور في تعلق التكليف بها، وإن «

وأما الفرد الخارجي فما هو إلا مسقط للوجوب ليس إلا؛ لكونه مصداقاً للواجب ، لا لكونه بخصوصيته هو الواجب .

فليس الموضوع للاستصحاب في المقام هو الصلاة الواقعة في الخارج ، حتى يقال : إنها لم تكن موجودة حتى يشك في بقائها على صفة من صفاتها؛ كي تكون مجرى للاستصحاب ، بل الموضوع للاستصحاب هو الطبيعة ، فنقول : إن هذه الطبيعة لو وقعت في الخارج قبل لبس هذا اللباس ، لكانت غير مصاحبة مع أجزاء غير المأكول ، والآن كما كانت بمقتضى الاستصحاب .

وليس المراد من وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة هو بقاء الموضوع في الخارج ، وإلا لم يجز الاستصحاب فيما إذا كان الشك في بقاء نفس الوجود ، كحياة زيد مثلاً ، أو كان الشك في بقاء العدم ، مع أن جريان الاستصحاب فيها مما لا إشكال فيه ، بل المراد من وحدة القضيتين كون الموضوع فيهما واحداً بحيث لو ثبت الحكم في الآن الثاني لعدّه العرف بقاءً للحكم الأول ، وليس حكماً جديداً . وفي المقام لا يختلف الكلام عما ذكرناه ، وكذا أيضاً في مسألة غسل الثوب ، فإنه لو تحقق وقوع هذا الثوب في الحوض سابقاً ، لكان مغسولاً ، والآن كما كان بمقتضى الاستصحاب ، وعليه فلا إشكال في جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات من هذه الجهة^(١) .

» لم يكن الملاك قائماً بها ، غير أنّ العقل بما أنه يرى أنّ الملاكات قائمة بالوجود الخارجي - لا بالوجود الذهني ، ولا بالطبيعة - ويرى الملازمة بين إطاعة أمر المولى واستحقاق الثواب ، وبين معصيته واستحقاق العقاب ؛ لذلك يحكم بلزوم إيجاد المتعلق - أي : الطبيعة - في الخارج فيما لو كان التكليف أمراً ، أو لزوم ترك إيجادها فيما لو كان التكليف نهياً .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٧٢ .

مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام:

الملاحظة الأولى: أنّ المثال الأوّل - الذي أفاده المحقق الخوئي عليه السلام - ليس مثلاً دقيقاً؛ لأنّه مثال للاستصحاب التنجيزي، وليس مثلاً للاستصحاب التعليقي، بتقريب أنّ موضوع الحكم - أي: الطهارة في المثال - موضوع مركّب من شيئين: أحدهما: وجود الماء الكرّ في الحوض، والآخر: وقوع الثوب فيه، وعليه فإنّ كُنّا نعلم مسبقاً بوجود الماء الكرّ في الحوض - كما هو الفرض - والآن نشكّ في وجوده بعد وقوع الثوب في الحوض، فهذا يعني إحراز أحد جزئي الموضوع بالوجدان، وهو وقوع الثوب في الحوض، وإنّما نشكّ في الجزء الآخر، وهو بقاء الماء في الحوض، فنستصحبه، ويكون الاستصحاب تنجيزياً لا تعليقياً، كما هو واضح.

نعم، لو افترضنا عدم العلم بوجود الماء الكرّ في الحوض سابقاً، لصحّ تصوير الاستصحاب التعليقي بأنّ يقال: هذا الحوض - الذي وقع فيه الثوب - لم يكن له ماء سابقاً، وبعد وقوع الثوب فيه والشكّ في حكمه يقال: إنّ لو كان في هذا الحوض ماءً كرّاً ووقع فيه الثوب، لكان طاهراً، فنستصحب الطهارة بمقتضى الاستصحاب التعليقي، ولكنّ هذا التصوير على خلاف تصوير المحقق الخوئي عليه السلام حيث قال: «فإذا وقع ثوب متنجّس في حوض كان فيه الماء سابقاً، وشككنا في وجوده بالفعل»^(١).

الملاحظة الثانية: ونلاحظها حول المثال الثاني، حيث شكّقه المحقق الخوئي عليه السلام إلى صورٍ ثلاث، وأفاد أنّ الصورة الوحيدة التي يتصوّر فيها جريان الاستصحاب التعليقي هي الصورة الأولى، ثمّ أفاد أنّ المحقق النائيني عليه السلام قد استشكل في جريانه فيها، ولكنّه أجاب عن إشكاله ولم يقبله.

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٧٠ و ١٧١.

والحق هو ما أفاده المحقق النائيني رحمته؛ وذلك لأنّ الشكّ لو كان يعود إلى مقام الجعل، لكان ما أفاده المحقق الخوئي رحمته صحيحاً، حيث يقال حينئذٍ: إنّ طبيعة الصلاة لو وقعت سابقاً - قبل التلبس باللباس المشكوك - لوقعت صحيحة، والآن يشكّ في صحّتها، فتستصحب بمقتضى الاستصحاب التعليقي.

إلا أنّ الشكّ في المقام يعود إلى مقام الامتثال، حيث يشكّ في أنّ الصلاة - التي وقعت خارجاً - مع اللباس المشكوك هل هي صحيحة أم لا؟ ومن الواضح عدم إمكان جريان الاستصحاب التعليقي فيها؛ لعدم اليقين السابق بتحققها مع عدم أجزاء غير المأكول، حتّى أنّه عند الشكّ في بقائها على هذه الصفة تكون مورداً للاستصحاب؛ إذ الفرض - كما ذكرنا - عدم تحقق الصلاة في الخارج سابقاً مع عدم أجزاء غير المأكول.

الملاحظة الثالثة: وأمّا ما أفاده رحمته في ذيل كلامه من أنّه «ليس المراد من وحدة القضية المتيقّنة والقضيّة المشكوكة بقاء الموضوع في الخارج، وإلا لم يجز الاستصحاب فيما إذا كان الشكّ في بقاء نفس الوجود، كحياة زيد مثلاً، أو كان الشكّ في بقاء العدم، مع أنّ جريان الاستصحاب فيهما ممّا لا إشكال فيه».

فهو عجيب جدّاً؛ إذ لا ريب في أنّ الاستصحاب - في مثل حياة زيد - ليس إلاّ عبارة عن الحكم ببقاء حياته في الخارج، ممّا يعني أنّ القضية المتيقّنة هي نفسها القضية المشكوكة، والتي هي عبارة عن بقاء الحياة - في مفروض المثال - في الخارج، وأمّا «العدم» فهو أمر نفس أمري، واتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة فيه يقتضي أن يكون بقاءه في نفس الأمر، وعليه فلا مانع من استصحابه عند اليقين به سابقاً والشكّ فيه لاحقاً.

فتحصّل: أنّ الصحيح هو القول بعدم صحة جريان الاستصحاب التعليقي في

الموضوعات ، ولكن بالبيان الذي أفاده المحقق النائيني رحمته ، وأما إشكالات المحقق الخوئي رحمته عليه ، فليست بواردة .

النظرية الثانية: نظرية المحقق الخوئي رحمته ومناقشتها .

وقد بنى المحقق الخوئي رحمته أيضاً على المنع من جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ، كما بنى على عدم جريانه في الأحكام أيضاً ، ولكن ليس لما أفاده المحقق النائيني رحمته ، إذ تقدّم منه الإشكال فيه ، بل لوجهين آخرين :

الوجه الأول: معارضته بالاستصحاب التنجيزي دائماً ، فإنه في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك فيه وإن اقتضى الاستصحاب التعليقي تحقق صلاة متّصفة بعدم كونها مصاحبة لأجزاء غير المأكول ، إلا أن مقتضى الاستصحاب التنجيزي هو عدم تحقق صلاة متّصفة بهذه الصفة؛ للعلم بعدم تحققها قبل الإتيان بالصلاة في اللباس المشكوك فيه ، والآن كما كان ، فتقع المعارضة بين الاستصحابين لا محالة .

ونلاحظ عليه: أنه بعد أن بنينا على عدم جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه ، فإنه لا تصل النوبة إلى مرحلة البحث عن المانع من جريانه .

الوجه الثاني: أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً ، ليقع التعبد ببقائه بواسطة الاستصحاب ، أو يكون ذا أثر شرعي ، ليقع التعبد بترتيب أثره الشرعي ، غير أن المستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً كما هو واضح ، ولا ذا أثر شرعي؛ لأن الأثر مترتب على الغسل المتحقق في الخارج ، وعلى الصلاة المتحققة في الخارج المتّصفة بما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط ، وبما أن المستصحب في المقام أمر فرضي لا واقعي ، فهو ممّا لا يترتب عليه أثر شرعي .

ولا يمكن إثبات كل من الطهارة - في المثال الأوّل - أو الصلاة في غير أجزاء ما لا يؤكل لحمه - في المثال الثاني - بالاستصحاب التعليقي إلا على القول بالأصل المثبت ، إذ أنّ تحقّق كل منهما في الخارج من لوازم بقاء القضية الفرضية^(١) .

ولا يخفّك أنّ ما أفاده عليه السلام في هذا الوجه من الإشكال ، يرجع بحسب اللبّ إلى نفس إشكال المحقّق النائبي عليه السلام ولا يختلف عنه ، ولكنه عليه السلام قد جعله إشكالاً عليه فيما سبق ، وهذا من عجائبه .

والنتيجة : أنّ الصحيح هو التفصيل بين جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام الكلية فيصحّ ، وبين جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات فلا يصحّ ، بالبيان الذي أوضحناه .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٧٣ و ١٧٤ .

التنبيه السادس :

استصحاب عدم النسخ

تمهيد :

ونمهد للبحث عن هذا التنبيه ببيان أمرين :

الأمر الأول: بيان حقيقة النسخ .

فنقول: إنَّ المخصَّص للعموم تارةً يكون مؤداه هو التخصيص في الأفراد ، وتارةً أخرى يكون مؤداه هو التخصيص في الأزمان ، فإن كان الأوَّل : فهو المعبر عنه -اصطلاحاً- بالتخصيص ، وإن كان الثاني : فهو المعبر عنه بالنسخ .

الأمر الثاني : بيان منشأ النسخ .

فنقول - بعد أن اتَّضح الفرق بين النسخ والتخصيص - : إنَّ كلاً منهما له منشأ يختص به ، فنشأ التخصيص هو بيان تمام الموضوع الذي تعلق به الحكم ؛ إذ أنَّ المقنن لو أطلق خطاباً عاماً فقال - مثلاً - «اعتق كلَّ رقبة» ولم يقبده بقيد معيَّن ، فإنَّه يفهم من كلامه عدم دخالة شيء من المكثرات - كالإيمان والعدالة - في ملك الحكم ، بل يكون الملاك قائماً بالجامع مع أيِّ قيد يوجد .

وهنا تأتي وظيفة «المخصَّص» فهو يأتي لبيان أنَّ الموضوع التام للحكم ليس هو الجامع بما هو جامع ، وإنما هو الجامع بشرط شيء ، كما لو قال المقنن : «أعتق رقبة مؤمنة» ، أو هو الجامع بشرط لا ، كما لو قال المقنن : «أعتق رقبة غير كافرة» ومن خلال خطابه بأحد النحويين المذكورين يتضح أنَّ الموضوع التام للحكم

- الذي تعلّق به المراد الجدّي - ليس هو الجامع لا بشرط ، بل هو الجامع إمّا بشرط شيء وإمّا بشرط لا .

وأما «النسخ» : فنشأه عند المقنن الوضعي يختلف عن منشأه عند المشرّع الحكيم ؛ إذ أنّ منشأه عند الأول هو كونه قد قنن القانون بشكل مطلق من ناحية الزمان ؛ لتوهمه اشتغال قانونه على الملاك في كلّ الأزمنة ، ثمّ بعد ذلك تبين له خطأ توهمه ، فيضطر حينئذٍ إلى نسخ قانونه الأول بقانون جديد يتطابق مع الملاك الذي أدركه لاحقاً .

وبما أنّ هذا المنشأ وليد جهل المقنن ؛ لذلك يلزم أن يكون للنسخ عند المشرّع الحكيم - المنزهة ساحتها عن شائبة الجهل - منشأ آخر ، وهو أنّ الشارع المقدّس إذا أطلق خطاباً معيّناً مستخدماً صيغة العموم أو الإطلاق لمصلحة من المصالح أو لمنع عن التقييد ، وكان ملاك هذا الخطاب بحسب مقام الثبوت مقيداً ببعض الأزمنة ، فالمراد الجدّي من الخطابات تبعاً لملاكه يكون مستمرّاً إلى ذلك الزمان ، غير أنّه بحسب مقام الإثبات والدلالة استُفيد من الخطاب استمرار الحكم في جميع الأزمنة ، فإنّه حينئذٍ متى ما انقضى زمان ملاك متعلّق الحكم ، يلجأ المشرّع إلى أسلوب النسخ ، فيصدر الحكم الناسخ من أجل بيان انقضاء الحكم المنسوخ ؛ لانقضاء زمان ملاك متعلّقه .

وبعد بيان هذا التمهيد تعرف أنّ استصحاب عدم النسخ يراد منه : أنّه لو علم المكلف بحكم معيّن في زمن الحضور ، كوجوب صلاة الجمعة مثلاً ، ثمّ شكّ في استمراره إلى زمن الغيبة ؛ لأجل احتمال نسخه ، فإنّ هذا يعني الشكّ في استمرار وجوب صلاة الجمعة ؛ لأجل الشكّ في أنّ الملاك الموجود في متعلّقه قائم به في خصوص زمان الحضور ؟ أم هو قائم به في زمان الغيبة أيضاً ؟ والقول بجريان

استصحاب الحكم حينئذٍ - بناءً على صحته - معناه قيام الملاك بمتعلق الحكم في جميع الأزمنة ، وليس في خصوص زمن الحضور ، والقول بعدم الجريان معناه اختصاص قيام الملاك بمتعلق الحكم في زمان الحضور فقط .

ولأعلام الأصوليين في هذا التنبيه مسلكان :

المسلك الأول : مسلك القول باستصحاب عدم النسخ .

وهذا المسلك هو المسلك المعروف بين الأعلام ، وقد تبناه جمع من محققي علماء الأصول ، ومنهم : الشيخ الأعظم ، والمحقق الآخوندزادته ، بل قد ادعى المحدث الإسترابادي أنه من الضروريات^(١) .

المسلك الثاني : مسلك المانعين من استصحاب عدم النسخ .

وقد تبناه أيضاً جمعٌ من المحققين ، ومنهم : المحقق الخوئي رحمته ، والذي دعا هؤلاء إلى المنع من القول بجريانه ، هو وجودُ عدّة من الإشكالات التي لم يتمكنوا من دفعها ، وهي عبارة عن ثلاثة إشكالات :

الإشكال الأول : ما أفاده صاحب الفصول رحمته ، وهو : أنه يعتبر في الاستصحاب - كما تقدّم غير مرّة - وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة ، وإلا لم يتحقق عنوان الشك في البقاء في فرض التغير ، والمقام ليس كذلك ؛ لتعدد الموضوع في القضيتين ؛ فإنّ أهل الشريعة السابقة الذين ثبت الحكم في حقهم قد ماتوا وانعدموا يقيناً ، بينما المكلف الشاك في النسخ هو الموجود فعلاً ، وحينئذٍ فإجراء الاستصحاب معناه إثبات الحكم - الثابت للمعدوم - للموجود مع كونها متغايرين .

(١) الفوائد المدنية : ١٤٣ .

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال كما يجري بالنسبة إلى أحكام الشريعة السابقة ، كذلك يجري بالنسبة إلى أحكام هذه الشريعة أيضاً ، فإنّ من علم بوجوب صلاة الجمعة عليه - مثلاً - هو الذي كان موجوداً في زمان الحضور ، وأمّا الموجود فعلاً في زمان الغيبة ، فهو شاكّ في ثبوت وجوب صلاة الجمعة عليه من أوّل الأمر^(١) .

وقد أجاب الشيخ الأعظم رحمته عن هذا الإشكال بجوابين :

الجواب الأوّل : أنّا نفرض الكلام في المكلف الذي أدرك الشريعتين^(٢) ، أو أدرك الزمانين ، فإنّ استصحاب عدم النسخ جارٍ في حقّه ؛ لأنّ الحكم سابقاً كان ثابتاً له ، والآن يشكّ في نسخه ، فيستصحبه ويثبت الحكم بالنسبة له ، وبثبوت له يثبت في حقّ غيره أيضاً بقاعدة الاشتراك في التكليف^(٣) .

مناقشة المحقق الخوئي للجواب الأوّل :

ولاحظْ عليه المحقق الخوئي رحمته : أنّ إثبات الحكم بقاعدة الاشتراك يعتبر فيه تحقّق الوحدة الصنفيّة ، وأمّا مع الاختلاف في الصنفيّة ، فلا يصحّ التمسك بقاعدة الاشتراك .

وإيضاحاً لكلامه رحمته نقول : ليس المراد من اتّحاد الصنف - المعترف في قاعدة الاشتراك - إحرار اتّحاد الأفراد في صنف واحد ؛ لأنّه لو أحرزنا ذلك لم يبقَ شكّ في شمول الحكم للجميع ، حتّى نحتاج للتمسك بقاعدة الاشتراك .

(١) الفصول الغرويّة : ٣١٥ .

(٢) كسلمان المحمّدي رحمته ؛ فإنّ المعروف عنه أنّه أدرك نبيّ الله عيسى بن مريم عليه السلام كما أدرك نبيّنا الأعظم صلّى الله عليه وآله . فراجع أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير : ٢ : ٣٣٢ .

(٣) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٢٢٥ .

بل المراد من اتحاد الصنف أن يكون هنالك صنفان ، ولكن يُقَطَّع بأن مُصنَّفَهَا غير دخيل في الموضوع ، وعليه فإذا ثبت الحكم لأحد الصنفين ثم شك في ثبوته للصنف الآخر ، مع القطع بعدم دخالة المُصنَّف له في موضوع الحكم ، فإنه يكون ثابتاً له هو الآخر بمقتضى قاعدة الاشتراك ، وهذا كثبوت الحكم لصنف الحاضرين في مجلس الخطاب ، فإنه ثابت أيضاً لصنف الغائبين عن مجلس الخطاب بقاعدة الاشتراك ؛ للقطع بعدم دخالة المُصنَّف - وهو الحضور - في موضوع الحكم .

وأما لو علمنا بدخالة المُصنَّف في موضوع الحكم ، فإنه لا يمكن التمسك بقاعدة الاشتراك ، ، ومن هنا فإنه لا يجوز إثبات تكليف المسافر للحاضر وبالعكس بقاعدة الاشتراك ؛ للعلم بدخالة المُصنَّف في موضوع الحكم .

وكذا أيضاً لو شكنا في دخالة المُصنَّف في موضوع الحكم ، فإنه لا مجال للتمسك بقاعدة الاشتراك ، بل يكفي حينئذٍ بالقدر المتيقن ، أي : الصنف الذي تقطع بتعلق الحكم به .

وعليه : فإذا اتضح اعتبار اتحاد الصنف في قاعدة الاشتراك ، واتضح بيان المقصود منه ، يتضح وجه عدم صحة التمسك بقاعدة الاشتراك في المقام ، حيث إن الحكم الثابت في المقام بما أنه ليس من الأحكام الواقعية غير المشروطة بالشك ، بل هو من الأحكام الظاهرية المستفادة من الاستصحاب على الفرض ، فإنه حينئذٍ لا يمكن تسرية الحكم الثابت على من تيقن وشك إلى غيره ممن لا يقين له ولا شك .

وهذا نظير إثبات الحكم الثابت بالبراءة للمكلف - الشاك في التكليف - لغيره من المكلفين الذين لا شك لهم في التكليف ، فإنه غير ممكن ؛ وذلك لأن قاعدة الاشتراك وإن كانت تجري في الأحكام الظاهرية أيضاً ، إلا أنها إنما تجري مع حفظ الموضوع للحكم الظاهري ، وبالتالي فإذا ثبت الحكم بالبراءة لأحد من المكلفين عند الشك

في التكليف ، فإنه يحكم بثبوته لغيره أيضاً ، ولكن فيما لو كان شاكاً في التكليف ؛ لقاعدة الاشتراك ، وليس يعقل إثبات الحكم بالبراءة لغير الشاك بقاعدة الاشتراك .
والحاصل : فإن مقتضى قاعدة الاشتراك في المقام ثبوت الحكم لكل من تيقن بالحكم ثم شك في بقاءه ، لا ثبوته لجميع المكلفين حتى من لم يكن متيقناً بالحكم وشاكاً في بقاءه .

وعلى ذلك فإن الحكم الثابت في حق من أدرك الشريعتين أو الزمانين لأجل الاستصحاب ، لا يمكن ثبوته في حق غيره - ممن لم يدرك الشريعتين أو الزمانين - بقاعدة الاشتراك ؛ لعدم كونه من مصاديق الموضوع ، وغاية ما تفيد القاعدة هو عدم اختصاص الحكم بمصدق دون مصداق مع إحراز الوحدة الصنفية ، ولا يستفاد منها ثبوت الحكم للجميع وإن لم يكن كذلك ^(١) .

الجواب الثاني : وهو أن الإشكال المذكور - وهو توهم دخل خصوصية الأشخاص الموجودين في الشريعة السابقة أو الزمان السابق - إنما يتجه فيما لو كانت الأحكام مجعولة على نحو القضايا الخارجية ، وأما لو كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية - كما هو الحق - ، فلا تكون هنالك دخالة لخصوصية الأفراد في ثبوت الحكم لها ، بل يكون الحكم متعلقاً بالعنوان الكلي ^(٢) بلحاظ وجوده الخارجي ، من غير دخل لمكثراته وأفراده .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٧٦ .

(٢) قد يكون هذا العنوان جنساً ، وقد يكون نوعاً ، وقد يكون صنفاً ، بلا فرق في ذلك إلا في سعة التطبيق ؛ لأنه إن كان العنوان المذكور جنساً فمعناه أن منوعاته ومصنفاته ومفرداته لا تكون دخيلة في تكثيره ، وإن كان نوعاً فمعناه أن مصنفاته ومفرداته لا تكون دخيلة في تكثيره ، وإن كان صنفاً فمعناه أن مفرداته لا تكون دخيلة في تكثيره .

وعليه: فإنَّ الحكم - بناء على كون الأحكام مجعولة على نحو القضية الحقيقية - يكون مجعولاً لعنوان المكلف، لا للمكلف الموجود في الخارج، وبالتالي فإنه لا شك في ثبوت الحكم من ناحية المقتضي لجميع المكلفين، وإنما الشك من ناحية الرافع، أي: وجود النسخ، وفي مثله يستصحب الحكم الثابت وجوده سابقاً من غير محذور^(١).

ويلاحظ عليه: أن إثبات الحكم في جميع الأزمنة تارةً يكون بعموم أو إطلاق الدليل المبين، إلا أنه يشك فيه من جهة احتمال النسخ، وفي مثل هذا المورد - عند الشك - لا ريب في أنه يتمسك بنفس عموم أو إطلاق الدليل من غير حاجة إلى التمسك بالاستصحاب، بل لا يمكن أن تصل النوبة إليه مع وجود الدليل اللفظي. وتارةً أخرى - وهذا هو مركز البحث - يكون ثبوت الحكم في جميع الأزمنة بواسطة دليل محمل، ويكون القدر المتيقن منه خصوص المعاصرين للشريعة السابقة أو زمن الحضور، إلا أنه يشك في ثبوته للموجودين فعلاً أم لا من جهة احتمال نسخه، وفي مثل هذا المورد إن كان معنى النسخ هو رفع الحكم المستمر، فلا إشكال في جريان الاستصحاب؛ لليقين بثبوت الحكم سابقاً، غير أن هذا المعنى مستلزم لنسبة الجهل إلى المشرع الحكيم، وإن كان معنى النسخ هو بيان انقضاء زمان الملاك، فلا مجال للاستصحاب؛ لتغاير الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوك، فيكون الشك حينئذٍ شكاً في أصل الحدوث، وليس شكاً في البقاء، وحينها يلزم التمسك بالقدر المتيقن - وهو ثبوت الحكم لخصوص المعاصرين للشريعة السابقة أو زمن الحضور - لفرض كون الدليل مجعولاً، كما أوضحناه من بداية الأمر.

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ٢٢٦.

ولعل نكتة كلام المحقق الخوئي رحمته في إشكاله على جواب الشيخ الأعظم رحمته الثاني ترجع إلى ما ذكرناه ، ولكن كلامه مكتنف بالغموض والإجمال ^(١) .

فتحصّل : أنّ كلا الجوابين غير تامين ، وهذا ما دعا المحقق الخوئي رحمته إلى التسليم باستحكام الإشكال ، وبني على ذلك قوله بعدم صحّة استصحاب عدم النسخ ، حيث قال : « إن هذا الإشكال لا دافع له ، وأنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له » ^(٢) .

والتحقيق : أنّ الإشكال المذكور قابل للدفع بما أشار إليه نفس المحقق الخوئي رحمته في غير من موضع من أصوله ، ونسبه إلى الشيخ الأعظم رحمته ، من أنّ الشكّ في عدم النسخ يرجع إلى الشكّ في المقتضي ^(٣) ؛ لأننا لا نقول إنّ النسخ هو رفع الحكم ، حتّى يكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في الرفع ، بل النسخ - كما حررناه سابقاً - هو بيان انقضاء أمد الحكم ، وبالتالي فالشكّ فيه يرجع إلى الشكّ في وجود الاقتضاء بالنسبة إلى مطلق المكلفين ، أم إلى خصوص المكلفين الموجودين في الأزمنة السابقة ؟ وبما أننا بنينا على حجّية الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي - كما بنى على ذلك نفس المحقق الخوئي رحمته - ، فلا بدّ من القول بحجّية استصحاب عدم النسخ ؛ لأنّه من مصاديقه .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ١٧٧ .

(٢) المصدر المتقدّم : ١٧٨ .

(٣) قال رحمته ناقضاً : « استصحاب عدم النسخ في الحكم الشرعي ، فإنّ الشيخ قائل به ، بل ادّعى عليه الإجماع حتّى من المنكرين لحجّية الاستصحاب ، بل هو من ضرورة الدين على ما ذكره المحدّث الإسترآبادي ، مع أنّ الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضي ؛ لأنّه لم يحرز فيه من الأوّل جعل الحكم مستمراً أو محدوداً إلى غاية ، فإنّ النسخ في الحقيقة انتهاء أمد الحكم ، وإلّا لزم البداء المستحيل في حقّه تعالى » . المصدر : ٣٣ .

الإشكال الثاني - وهو مختص باستصحاب أحكام الشرائع السابقة -: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله وحاصله: أن النسخ إن كان بمعنى رفع جميع الأحكام السابقة، فنحن نتيقن بتحقيقه، وعليه فلا مجال للشك فيه، حتى تصل النوبة إلى استصحاب عدمه.

وإن لم يكن النسخ بذاك المعنى، بل بمعنى نسخ بعض أحكام الشريعة السابقة فقط، فإن مقتضى خطبة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله: «ما من شيء يقربكم إلى الله تعالى إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يبعدكم عن الله إلا وقد نهيتكم عنه» أن النبي صلى الله عليه وآله قد بين جميع الأحكام، وهي إما ماثلة للشريعة السابقة، وإما مغايرة، فإن كانت مغايرة، فهذا هو النسخ، وإن كانت ماثلة، فهذا هو الإمضاء، وعلى كلا التقديرين، فإنه بعد العموم المذكور لا تصل النوبة إلى الاستصحاب؛ لكونه أمانة على الإمضاء^(١).

وقد قرب إشكاله المحقق الخوئي رحمته الله بتقريب آخر، فأفاد: إن تبدل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة - بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة، لكان الحكم المعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المعول في الشريعة السابقة، وليس بقاء له، فيكون مثل إباحة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع مجعولاً في كل شريعة مستقلاً، غاية الأمر أنها أحكام متماثلة - فإن عدم جريان الاستصحاب عند الشك في النسخ في هذا الفرض واضح جداً؛ للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب.

وإن كان تبدل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها لا جميعها، فبقاء الحكم الذي

(١) فوائد الأصول: ٤: ٤٨٠.

كان في الشريعة السابقة وإن كان محتملاً، إلا أنه يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلا على القول بالأصل المثبت^(١).

مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني قدهما:

ولاحظ عليه المحقق الخوئي قده: أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ، إلا أن الالتزام به بالنحو المذكور بلا موجب، فإنه لا داعي إلى جعل إباحة شرب الماء مثلاً في الشريعة اللاحقة مماثلة للإباحة التي كانت في الشريعة السابقة.

وأما ما أفاده قده: من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، فهو صحيح، إلا أن نفس أدلة الاستصحاب كافية لإثبات الإمضاء، وليس التمسك به من التمسك بالأصل المثبت، فإن الأصل المثبت إنما هو فيما إذا أريد أن يثبت بالاستصحاب غير المستصحب من لوازمه العقلية أو العادية تبعاً للتعبد ببقاء المستصحب، وهي خارجة عن مفاد دليل الاستصحاب؛ لأنه يدل على بقاء المستصحب تعبداً لا على بقاء لوازمه المذكورة، وفي المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فلا يكون مثبتاً؛ لأنه يدل على التعبد ببقاء المستصحب المتيقن الحدوث والمشكوك البقاء الذي هو عبارة عن الأحكام الشرعية السابقة^(٢).

وتوضيح ما أفاده: أن الإمضاء عندما يطلق فيراد به أحد معانٍ ثلاثة:

(١) أجود التقريرات: ٤: ١٢٨.

(٢) مصباح الأصول: ٣: ١٧٩.

الأول: هو جعل الحكم المماثل للممضى، نظير الملكية الشرعية؛ فإنها حكم مماثل للملكية العقلية.

والثاني: هو التقرير.

والثالث: هو عدم الردع.

وفي المقام يراد بالإمضاء معناه الأول؛ لأن الاستصحاب - على بعض المسالك - هو عبارة عن جعل حكم ظاهري مماثل مطابق للحكم الواقعي، خلافاً لما استظهرناه سابقاً من أنه اعتبار بقاء اليقين.

وعليه: فعند الشك في أحد أحكام الشريعة السابقة، لا نحتاج في إثبات إمضاء هذه الشريعة له إلى غير دليل الاستصحاب، ولا يكون هذا من الأصل المثبت؛ لأنه يختص بما لو وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب، بينما في المقام نفس دليل الاستصحاب هو نفسه دليل الإمضاء.

ولا يخفى أن ما أفاده رحمته من الجواب عن إشكال المحقق النائيني رحمته إنما يتجه بناء على تقريره، وأما بناءً على التقريب الذي استفدناه من تقرير الحجة الكاظمي رحمته، فلا.

الإشكال الثالث: وتقريبه: أننا نعلم علماً إجمالياً بنسخ كثير من الأحكام، وهذا العلم يمنع من التمسك باستصحاب عدم النسخ؛ لأنه دائماً ما يكون معارضاً له. والجواب عنه: أن محل الكلام إنما هو في فرض انحلال العلم الإجمالي من خلال الظفر بعدة من موارد النسخ، وحينئذٍ فلا يكون الاستصحاب معارضاً بالعلم الإجمالي حتى يكون مانعاً عن التمسك به؛ لما فرضناه من عدم منجزيته بسبب انحلاله.

فتحصّل من خلال جميع ما ذكرناه: أنّ جميع الإشكالات المثارة حول استصحاب عدم النسخ غير تامّة، فالصحيح ما سلكه الشيخ الأعظم والمحقّق الآخوند قده من القول بجريان الاستصحاب فيه.

الفهرس الفذئتا

- ١ - فهرس الاصطلاحات العلمفة .
- ٢ - فهرس الفوائد و القواعد العلمفة .
- ٣ - فهرس المصادر .
- ٤ - فهرس المحتويات .



١ - فهرس الاصطلاحات العلميّة

رقم الصفحة	الاصطلاح
	/ أ /
٢٠٦	الأحكام الوضعيّة
٤٧	الإدراك
١٨، ١٧، ١٦	= الاستصحاب
١٣٧	الاستصحاب الضمني
٣٥٠	الاستصحاب التعليقي
٣٧٤	استصحاب عدم النسخ
٥٠	الاستصحاب القهقرائي
١٦٤	الإطمئنان
٢٢٠، ١٤٤	= الاعتبار
٢١٩	الأُمور الاعتباريّة
٢١٩	الاعتبارات العقلانيّة
٤٢	الأُمارة
٣٨٢	الإمضاء
٢٢٨	الأُمور الحسبيّة
٢٢١، ٢٢٠، ٢١٧	الأُمور الانتزاعيّة

رقم الصفحة	الاصطلاح
٢٢٦، ٢١٧	الإنشاء
	ب /
١٩٩	البداء
٣٠٣، ٢٦٣، ١٩٦	البقاء
	ت /
٣٧٣	التخصيص
٣١٩	التدرجية بالذات
٣١٩	التدرجية بالعرض
٣٤١	التكثّر بالإبداع
٣٤١	التكثّر بالتجزؤ
٣٤١	التكثّر بالتقيّد
٢٨٧	التشكيك العامّ
٢٨٧	التشكيك الخاصّ
٢٤٥	التقديري
٩٦	تنقيح المناط
	ج /
٢٢٩	الجدّة = مقولة الجدة
٢١٣	الجزئية الإنشائية
٢١٣	الجزئية التكوينية
٢١٣	الجزئية التنجزية
٢١٤	الجزئية الفعلية
٣٣٠، ٢٣٤	الجعل

رقم الصفحة	الاصطلاح
٣٣٠	الجعل البسيط
٢٠٨	الجعل التشريعي
٢٠٨	الجعل التكويني
٢٣٤	جعل الماهية
٣٣٠	الجعل المركب
٣٣٠	الجعل المطلق
٣٣٠	الجعل المقيد
٢٢١	الجعل بالذات
٢٦٢ ، ١٢٣	الجهل المركب
٢١٨	الجوهر
	ح /
٣١ ، ٣٠	الحجة الأصولية
٣١	الحجة في الفقه
٢٢٧	الحجّة
٢٢٦ ، ٣١	الحجّة المنطقية
٣٤٧	الحدوث
٣٠٦	الحركة التوسّطية
٣٠٦	الحركة القطعية
٢٩٠	الحصّة من الكلّي
٢٢٨	الحسبية = الأمور الحسبية
٢٠٦	الحكم
٢٠٦	الحكم التكليفي
٣٤٩	الحكم الجزئي

رقم الصفحة	الاصطلاح
٣٤٩	الحكم الكلّي
	/ خ /
٤٧	الخُلُق
	/ د /
٣٣٦	الداعي
١٣٦ و ١٣٧	الدَّخْل
٢٤	الدليل النقضي
٢٠٩	الدور
٢٣٤	دون الجعل
	/ ر /
٣١٠	الرابط
٢١٩	رتبة الذات
٢٣٣	الرخصة
١٧٣	الرفع
	/ ز /
٣٠٥	الزمان
	/ س /
١٧١	السبب

رقم الصفحة	الاصطلاح
	/ ش /
١٧١	الشرط
٢١٠	شرط التكليف
٢٥٤	الشرط الشرعي
٢٥٤	الشرط العقلي
٢٠٨ ، ١٧٨	شرط الفاعل
١٧٨	شرط القابل
٢٥٥	شرط المتعلق
٢١٠	الشرطية الإنشائية
٢١٠	الشرطية التكوينية
٢١١	الشرطية التنجزية
٢١١	الشرطية الفعلية
٤٩	الشكّ
٢٤٨ ، ٢٤٥	الشكّ التقديري
١٣٣ ، ١٠٤ ، ٥٠	الشكّ الساري
٢٤٥	الشكّ الفعلي
	/ ص /
٥١٣ ، ٢٣٢	الصحة
٤٨	الصور الإدراكية
	/ ظ /
٧٠	الظرف المستقرّ
١٦٤ ، ٤٩	الظنّ
١٦٤	الظنّ النوعي

رقم الصفحة	الاصطلاح
	اع /
٣٢٧	عدم الجعل
١٥٩	عدم القول بالفصل
٣١٧	عدم المانع
٣٢٧	عدم المجعول
٣١٠ ، ٢١٨	العرض
٢٣٣	العزيمة
٢٠٦	العلاميّة
٢٦٢	العلم
٤٧	العلم الحصولي
٢١٨ ، ٤٨	العلم الحصولي الانفعالي
٢١٩ ، ٤٨	العلم الحصولي الفعلي
٥٤٨ ، ٤٧	العلم الحضوري
٢٠٧ ، ١٧٨	العلة الفاعليّة
١٧٨	العلة القابليّة
٢٠٦	العليّة
١٤٣	العنوان الأوّلي
١٤٣	العنوان الثانوي
٢٢٠	العناوين الانتزاعيّة
	ف /
٢٣٢	الفساد
٢٣٤	فوق الجعل

رقم الصفحة	الاصطلاح
	/ ق /
٣٧٨ ، ٣٧٦	قاعدة الاشتراك
٣٢٨	القاعدة الفرعية
٣٢ ، ٢٧	القاعدة الفقهية
٤٩	قاعدة المقتضي والمانع
٢٢٩	القضاوة
٢٤٥	القضية الحقيقية
٢٦٢ ، ١٢٣ ، ٤٩	القطع
٢٦٢	القطع الطريقي
٢٦٢	القطع الموضوعي
١٥٦ ، ١٥٣	القيد الاحترازي
١٥٣	القيد التوضيحي
٢٢٨	القيوم
	/ ك /
٢٧٧	الكلّي
٢٧٧	الكلّي الاعتباري
٢٧٧	الكلّي المتأصل
٢٨٧	الكلّي المتواطئ
٢٨٧	الكلّي المشكك
٧٠	الكون المقدر
	/ م /
١٤	« ما » الحقيقية
١٤	« ما » الشارحة

رقم الصفحة	الاصطلاح
٢٣٤	ما فوق الحمل
٢٣٤	ما دون الجعل
١٧٨	المانع
٢٥٥	مانع الحكم
٢٣٤	الماهيات الجعلية
٢١٠	المتعلق
٣٣٠	المجموع
٢٣٤	المجمولة = الأمور المجمولة
٢٣٥	المجمولات الاعتبارية
٢٣٥	المجمولات التنزيلية الإدعائية
٣٣٦ ، ٢٥٨	المرجح
٢١ و ٢٢ ، ٢٥	المسألة الأصولية
٢٩ ، ٢٧	
٣٢	المسألة الفقهية
٣١٧ ، ١٧٨	المعد
٣١ ، ٣٠	المعذر
١٦٩ - ١٧١ ، ٢٥٥	المقتضي
٣٣٦	
٢٣٠	الملكية
٢٣١	الملكية الشرعية
٢٣١	الملكية العقلية
٢٣٠	المالكية المالكية
٢٥١ ، ٩٦	مناسبة الحكم والموضوع
٣١ ، ٣٠	المنجز
٣٠٣	الموجودات التدريجية

رقم الصفحة	الاصطلاح
٣٠٣	الموجودات القارّة
٣٦٤ ، ٣١٠ ، ١٧١	الموضوع
٣١٠	الموضوع البسيط
٣١١ ، ٣١٠	الموضوع المركّب
	/ ن /
٣٧٣ ، ١٩٩	النسخ
٢١٩	النفس الأمرية
٣٧ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ،	النقض
١٨٤	
٢٨٧	النور
	/ و /
١٣٧	الوجوب الضمني
٢٨٨	الوجودات الطولية
٢٨٨	الوجودات العرضية
٣٧٦	الوحدة الصنفية
٢٢٧	الولاية
٢٢٨	الولاية التشريعية
٢٢٨	الولاية التكوينية
٢٢٨	ولاية الفقيه
٤٩	الوهم
	/ ي /
١٢٣	اليقين

رقم الصفحة

الاصطلاح

٩٨

٢٤٨ و ٢٤٥

٢٤٥

اليقين الاعتباري

اليقين التقديري

اليقين الفعلي

٢ - فهرس الفوائد و القواعد العلميّة

رقم الصفحة	القاعدة
١٣	أقسام المجهولات
١٤	الفرق بين « ما » الحقيقيّة و « ما » الشارحة
١٥	الاختلاف في التعارض ليس اختلافًا لفظيًا
٢٩	معنى حكم العقل بالحسن أو القبح الفاعليين
٣٠	أقسام عناوين الأعمال الاختيارية
٣٢ و ٣١	بيان أنّ الحجّة في الفقه هي الحجّة الأصولية
٣٢	الفرق بين المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية
٣٤	مصادقية الحكم التكليفي للداعي الذي أنشئ من أجله
٣٥	أقسام العناوين القصدية
١٨٦ - ٣٧	هل متعلّق المتعلّق قيد للمتعلّق؟ أم قيد للحكم؟
٤٧	أقسام صفات النفس
٤٨	الفرق بين الاعتبارات العقلية والاعتبارات غير العقلية
٤٨	أقسام الصور الإدراكية
٤٨	أقسام العلم الحصولي الانفعالي
٤٩	قاعدة المقتضي والمانع
٤٩	الفرق بين القطع والظنّ ، والشكّ والوهم
١٣٢ ، ١٢٩ ، ٥٠	قاعدة اليقين

٥٥	المقصود من الآيات الناهية عن العمل بالظنّ
٥٧	المقصود من المرتكزات الجبليّة الفطريّة
٦٣	حجّيّة مضمرات مثل زرارة بن أعين
٦٥	النفي المتعلّق بالعموم يفيد سلب العموم لا عموم السلب
٦٦	الفرق بين عموم السلب وسلب العموم
٨٠ ، ٧٨ ، ٦٧	عدم صحّة ما ذكره النحاة لزوم ترتّب الجزاء على الشرط
٦٩	ضابطة التعليل بالحكم الارتكازي
٨٥ ، ٧٣	تعلقيّة الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة
٧٥	وجه دلالة الجملة الخبريّة على الإنشاء
٨٤ ، ٨٠	استخدام الجملة الإسميّة في الإنشاء
٨٥	الفرق بين الصفات ذات الإضافة والأعراض الخارجيّة
٩٢	تعريف علم الأصول ، وضابط المسألة الأصوليّة
٩٤	أساليب الاستدلال
٢٥٢ ، ٢٥١ ، ٩٦	ضابطة مناسبة الحكم والموضوع
١٢٢	مشيخة الصدوق <small>عليه السلام</small> لا تشمل ما رواه بصيغة: (وروي)
١٢٣	الفرق بين القطع واليقين
١٧٤ ، ١٢٣	وجه دلالة حذف المتعلّق على العموم
١٣٠	بيان معنى اتّحاد اليقين مع المتيقّن والشكّ مع المشكوك
١٣١	الأصل في الزمان هو الظرفيّة أم القيدية؟
١٣٢	هل الزمان من المقارنات أم من المشخصات؟
١٤٣	اتّحاد الوجود والإيجاد
١٤٣	الفرق بين العناوين الأوّليّة والثانويّة
١٥١ ، ١٤٤	الفرق بين كون الحكم للكلّي أو لما ينطبق عليه الكلّي
١٥٦	الفرق بين القيد الإحترازي والقيد التوضيحي
١٦٤	ملاك حجّيّة الظهور
١٧٤	ظهور الفعل مقدّم على ظهور المتعلّق

١٧٧	ملاك وجود المعلول وعدمه
١٧٨	تفاوت أجزاء العلة في التأثير في المعلول
١٧٨	الوجه في عدم قابلية المحل للضدين معاً
١٩١	معنى الأقرابية في مسألة الحمل على أقرب المجازات
١٩٧	حكم العقل بالملازمة بين الحسن والقبح وبين موضوعهما يتوقف على إحراره
٢٠٠	الملازمة بين حكم العقل والشرع ملازمة إثباتية لا ثبوتية
٢٠٠	أقسام الأحكام العقلية لصغرى الملازمة
٢٠٢	كلمة حول قاعدة: كل ما حكم به الشرع حكم به العقل
٢٠٣	الفرق بين ملك الحكم العقلي وملك الحكم الشرعي
٢٠٥	النسبة بين الحكم التكليفي والوضعي
٢٠٦	عدم انحصار الأحكام الوضعية
٢٠٦	أقسام الأحكام الوضعية من حيث الجعل
٢١٧، ٢٠٦	تعريف الحكم الشرعي وحقيقته
٢٠٨	مناقشة دعوى المحقق الآخوند <small>رحمته</small> في إرجاع شرائط المجعول إلى شرائط الجعل
٢٠٩	وجه بطلان الدور
٢١٠	مراتب شرط التكليف
٢١٣	مراتب جزء التكليف
٣٦٧، ٢١٤	الوجه في كون متعلقات الأحكام هي الطبائع الكلية
٢١٦ و ٢١٧، ٢٢٠،	انتزاعية الأحكام الوضعية وعدمها
٢٢٥، ٢٢٣	اعتبارية الأحكام الشرعية
٢١٧	أقسام الصور الذهنية
٢١٨	الفرق بين الأمور الاعتبارية والنفوس الأمرية
٢١٩	الفرق بين الأمور النفس الأمرية والأمور الاعتبارية

٢٣٦، ٢١٩	مصاديق الأمور النفس الأمرية
٢٢٠	الفرق بين الأمور الاعتبارية والأمور الانتزاعية
٢٢٤	الحكم التكليفي دخيل في انتزاع الحكم الوضعي وليس هو منشأ انتزاعه
٢٢٨	المقصود من ولاية الفقيه على الأمور الحسبية
٢٢٨	منشأ ولاية الله على الخلق
٢٣٠	تعريف الملكية وأقسامها
٢٣٢	الفرق بين الصحة في باب العبادات والصحة في باب المعاملات
٢٣٤	الفرق بين (ما فوق الجعل) و (ما دون الجعل)
٢٣٤	أقسام المجعولات الشرعية
٢٣٤	كيفية جعل الماهيات المخترعة
٢٣٥	الفرق بين المجعولات الشرعية الاعتبارية والمجعولات الإدعائية
٢٣٦	التنزيل من الأمور الاعتبارية لا النفس الأمرية
٢٣٧	تقسيم الأحكام الشرعية إلى كلية وشخصية
٢٣٧	المتعلق أخذ على نحو القضية الطبيعية لا الحقيقية
٢٣٧	ليست جميع الأحكام مأخوذة على نحو القضية الحقيقية
٢٤٥	الفرق بين اليقين والشك الفعليين والتقديرين
٢٤٩	فائدة وضع الألفاظ لمعانيها هي الانتقال الحسولي لا الحضوري
٢٥٠	أقسام المحمولات الواقعة في القضايا
٢٥٠	كلمة حول إمكان وضع أسماء الأعلام للموجود الخارجي
٢٥٢	الأحكام الشرعية من الأمور التعليقية
٢٥٢	الأحكام الشرعية من الأمور التعلقية
٢٥٣	النسبة بين الحكم والمكلف، والمتعلق والشروط والموانع
٢٥٨	قاعدة الفراغ أصل عملي لا أمانة
٢٦١	الصفات الإدراكية بالنسبة لمتعلقاتها مأخوذة على نحو الطريقية
٢٦٥	العناوين مأخوذة على نحو الموضوعية

٢٦٩	المسالك في تصوير حجّية الأمارات
٢٧٠	ملاك حجّية السيرة العقلانيّة الجارية على العمل بالأمارات
	تقسيم الأصول العمليّة من حيث مقدار تكفلها بإثبات الحكم
٢٧٢	الظاهري
٢٧٧	تقسيم الآثار المترتبة على موضوعات الأحكام الشرعيّة
٢٧٧	إنكار وجود الكلّي المتأصل
٢٧٧	توقّف العلم بالكلّي على العلم بالفرد
٢٧٨	أقسام استصحاب الكلّي
٣٢٧ ، ٢٨١	كلمة حول استصحاب العدم الأزلي
٢٨٤	استصحاب الأصل السببي لا يثبت سوى الآثار الشرعيّة
٢٨٦	وجود الكلّي الطبيعي عين وجود الفرد
٢٩١ ، ٢٨٦	نسبة الكلّي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأبناء
٢٨٧	أسباب تعدّد الكلّي
٢٨٧	الفرق بين التشكيك العامّ والتشكيك الخاصّ
٢٨٧	الفرق بين الكلّي المتواطىء والكلّي المشكك
٢٨٨	مناقشة القائلين بالتشكيك الخاصّي للوجود
٢٩١	تعدّد الكلّي بالتقيّد
٣٠٣	الفرق بين الأمور التدريجيّة والأمور القارّة
٣٠٦	الفرق بين الحركة التوسّطيّة والحركة القطعيّة
	الفرق بين الموضوع المركّب من المعروض وعرضه والموضوع
٣١٠	المركّب من الأمور المقارنة
٣١٠	إنكار توقّف القضيّة على الرابط
٣١٧	المُعَدّ دخيل بوجوده الحدوثي لا البقائي
٣١٧	عدم المانع ليس جزء العلة
٣٢٧	الفرق بين عدم الجعل وعدم المجعول
	التقابل بين اتّصاف المعروض بالعرض وعدم اتّصافه بتقابل العدم

٣٢٨	والملكة
٣٢٩	مناقشة كون الفرق بين الوجود والماهية اعتبارياً
٣٣٠	الفرق بين الوجود والإيجاد
٣٣٢	الوجوب الجامع لا وجود له في الشريعة
٣٣٦	وحدة الأمور التدريجية هل هي بالاتصال أم بوحدة الداعي؟
٣٤١	أقسام التكثر
٣٤١	مورد قاعدة السخية بين العلة والمعلول
٣٤٢	المقصود من قاعدة (فاقد الشيء لا يعطيه)
٣٤٧	أقسام العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام
٣٤٩	الفرق بين الحكم الكلي والحكم الجزئي
٣٥٣ ، ٣٤٩	أنحاء الشك في بقاء الحكم الكلي
	إن مفردة (الموضوع) بحسب الاصطلاح الأصولي من الألفاظ
٣٦٤	المشتركة
٣٦٥	معنى شرطية العدم
٣٦٧	بيان المقصود من جعل الحجية للأمارات
٣٦٩	عدم شمول حجية الخبر للوازم
٣٧٣	الفرق بين منشأ النسخ ومنشأ التخصيص
٣٧٦	يعتبر في جريان قاعدة الاشتراك الوحدة الصنفية
٣٧٨	الوجه في تقسيم العنوان الكلي إلى الجنس والنوع والفصل
٣٧٩	حجية مثبتات الأمانة
٣٨٢	معاني الإمضاء

٣ - فهرس طبعات المصادر المعتمدة

في تخريج النصوص والأقوال

/ ٣ /	/ ١ /
أسد الغابة في معرفة الصحابة ابن الأثير دار الكتاب العربي - بيروت	أجود التقريرات ٤ - ١ السيد الخوئي <small>رحمته الله</small> تقرير بحث الميرزا النائيني <small>رحمته الله</small> ت : مؤسسة صاحب الأمر <small>عليه السلام</small> قم المقدسة ١٤١٩ هـ
/ ٤ /	/ ٢ /
أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد سعيد الخوري	الاستصحاب السيد الخميني <small>رحمته الله</small> مؤسسة تنظيم ونشر آثار السيد الخميني <small>رحمته الله</small> قم المقدسة ١٤١٧ هـ
/ ٥ /	
بحر الفوائد الميرزا الأشثاني <small>رحمته الله</small> الطبعة الحجرية مكتبة السيد المرعشي <small>رحمته الله</small> قم المقدسة / ١٤٠٣ هـ	

/ ١٠ /

دعائم الإسلام

٢-١

القاضي أبو حنيفة النعمان المغربي
دار المعارف - القاهرة / ١٣٨٣ هـ

/ ١١ /

رجال الطوسي

شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله

مؤسسة النشر الإسلامي

قم المقدسة / ١٤١٥ هـ

/ ١٢ /

زبدة الأصول

الشيخ البهائي رحمته الله

انتشارات دار البشير

قم المقدسة

١٤٢٥ هـ

/ ١٣ /

علل الشرائع

الشيخ الصدوق رحمته الله

منشورات المكتبة الحيدرية

النجف الأشرف

النجف الأشرف / ١٣٨٥ هـ

/ ٦ /

تهذيب الأحكام

١٠-١

شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله
دار الكتب الإسلامية
طهران / ١٣٦٤ هـ. ش

/ ٧ /

الحدائق الناضرة

٢٦-١

الشيخ يوسف البحراني رحمته الله
مؤسسة النشر الإسلامي
قم المقدسة / ١٤٠٩ هـ

/ ٨ /

الخصال

الشيخ الصدوق رحمته الله

مؤسسة النشر الإسلامي

قم المقدسة / ١٤٠٣ هـ

/ ٩ /

درر الفوائد في الحاشية على الفرائد

المحقق الآخوند الخراساني رحمته الله

وزارة الثقافة والإرشاد

طهران / ١٤١٠ هـ.

/ ١٨ /

الفوائد المدنيّة

الشيخ الإسترأبادي رحمته الله
 مؤسّسة النشر الإسلامي
 قم المقدّسة
 ١٤٢٤هـ

/ ١٩ /

القواعد والفوائد

٢-١
 الشهيد الأوّل رحمته الله
 منشورات جمعيّة منتدى النشر
 النجف الأشرف

/ ٢٠ /

قوامع الفضول (الطبعة الحجرية)

الشيخ محمود العراقي الطهراني رحمته الله

/ ٢١ /

كفاية الأصول

المحقّق الآخوند الخراساني رحمته الله
 مؤسّسة النشر الإسلامي
 الطبعة الثانية ،
 قم المقدّسة / ١٤١٤هـ

/ ١٤ /

الرسائل (فرائد الأصول)

٤-١
 الشيخ الأنصاري رحمته الله
 ت: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم
 مجمع الفكر الإسلامي
 الطبعة الأولى المحقّقة
 قم المقدّسة / ١٤١٩هـ

/ ١٥ /

الفصول الغرويّة (الطبعة الحجرية)

الشيخ محمّد حسين الأصفهاني رحمته الله
 ١٤٠٤هـ

/ ١٦ /

فوائد الأصول

٤-١
 الشيخ محمّد عليّ الكاظمي رحمته الله
 تقرير بحث الميرزا النائيني رحمته الله
 مؤسّسة النشر الإسلامي
 قم المقدّسة

/ ١٧ /

الفوائد الأصوليّة (الطبعة الحجرية)

السيد محمّد مهدي بحر العلوم رحمته الله - طهران

/ ٢٦ /

مشكاة الأصول

السيد ضياء الخباز القطيفي

تقرير بحث السيد حسين الشمس (دام ظلّه)

بوستان كتاب - قم المقدّسة / ١٤٢٨ هـ

/ ٢٢ /

لسان العرب

١٥ - ١

ابن منظور

نشر أدب الحوزة

قم المقدّسة / ١٤٠٥ هـ

/ ٢٧ /

مصباح الأصول

٢ - ١

السيد محمد سرور الواعظ

تقرير بحث السيد الخوئي رحمته

منشورات مكتبة الداوري

قم المقدّسة / ١٤١٢ هـ

/ ٢٣ /

مباني الاستنباط (الجزء ٤)

السيد أبو القاسم الكوكبي رحمته(تقرير بحوث السيد الخوئي رحمته)

مطبعة النجف / ١٣٧٧ هـ

/ ٢٤ /

مستدرك الوسائل

١٨ - ١

المحدّث الشيخ النوري رحمتهمؤسسة آل البيت عليهم السلام

قم المقدّسة / ١٤٠٩ هـ

/ ٢٨ /

مصباح الفقيه

١٤ - ١

المحقّق الهمداني رحمته

المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث

قم المقدّسة / ١٤١٧ هـ

/ ٢٥ /

مشارك الشموس (الطبعة الحجرية)

٢ - ١

الأغا حسين الخوانساري رحمتهمؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة

/ ٢٩ /

مفردات غريب القرآن

الراغب الأصفهاني

دفتر نشر الكتاب - إيران / ١٤٠٤ هـ

- / ٣٣ /
- نهاية الأفكار
- ٤ - ١
- الشيخ محمد تقي البروجردي
تقرير بحث المحقق العراقي رحمته
مؤسسة النشر الإسلامي
قم المقدسة
١٤٠٥ هـ
- / ٣٤ /
- نهاية الدراية
- ٦ - ١
- الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمته
ت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام
الطبعة الأولى المحققة
قم المقدسة
١٤١٤ هـ
- / ٣٥ /
- الوافية في أصول الفقه
- الفاضل التونسي رحمته
مجمع الفكر الإسلامي
قم المقدسة
١٤١٢ هـ
- / ٣٠ /
- المكاسب
- ٦ - ١
- الشيخ الأنصاري رحمته
مجمع الفكر الإسلامي
قم المقدسة
١٤١٥ هـ
- / ٣١ /
- منتهى الأصول
- ٢ - ١
- السيد البجنوردي رحمته
مؤسسة العروج
الطبعة الأولى المحققة
١٤٢١ هـ
- / ٣٢ /
- من لا يحضره الفقيه
- ٤ - ١
- الشيخ الصدوق رحمته
مؤسسة الأعلمي
بيروت
١٤٠٦ هـ

ت: الشيخ عبدالرحيم الرباني
المكتبة الإسلامية / طهران
الطبعة السادسة

/ ٣٦ /
وسائل الشيعة
٢٠ - ١
الشيخ الحرّ العاملي رحمته الله

٤ - فهرس المحتويات

كلمة المقرّر ٩

الفصل الأول

المدخل إلى بحوث الاستصحاب

١١ - ٥٠

١٣	البحث الأول: تعريف الاستصحاب
١٥	مناقشة دعوى لفظية التعاريف للمحقق الآخوند <small>عليه السلام</small>
١٦	الاتجاه الأول: الاستصحاب أمانة
١٦	الاتجاه الثاني: الاستصحاب حكم عقلي
١٧	الاتجاه الثالث: الاستصحاب حكم شرعي
١٩	البحث الثاني: الاستصحاب مسألة أصولية أم قاعدة فقهية؟
١٩	النظرية الأولى: نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري <small>عليه السلام</small>
٢٣	مناقشة نظرية الشيخ الأعظم <small>عليه السلام</small>
٢٥	النظرية الثانية: نظرية المحقق الآخوند <small>عليه السلام</small>
٢٥	التقريب الأول
٢٥	التقريب الثاني
٢٦	مناقشة نظرية المحقق الآخوند <small>عليه السلام</small>
٢٧	النظرية الثالثة: نظرية المحقق النائيني <small>عليه السلام</small>
٢٩	النظرية الرابعة: نظريتنا في المسألة

النقطة الأولى :

- ٢٩ الأمر الأول : ضابط المسألة الأصولية
- ٣٠ أقسام عناوين الأعمال الاختيارية
- ٣٠ القسم الأول
- ٣٠ القسم الثاني
- ٣٠ القسم الثالث
- ٣١ الأمر الثاني : بيان المقصود من الحجّة
- ٣٢ النقطة الثانية : الفرق بين المسألة والقاعدة الفقهيّتين
- ٣٢ النقطة الثالثة : مناقشة كون المسألة الأصولية حجّة منطقيّة
- ٣٣ النقطة الرابعة : تصوير إدراج الاستصحاب في المسائل الأصولية
- ٣٤ المقدمة الأولى : ركائز إحراز الحكم الشرعي من كلام المعصوم عليه السلام
- ٣٤ الركيزة الأولى : إحراز صدور كلامه عليه السلام عنه بالعلم أو العلمي
- ٣٤ الركيزة الثانية : إحراز مراد المعصوم عليه السلام الجدّي من الحديث
- ٣٤ المقدمة الثانية : مصداقيّة الحكم التكليفي لداعي إنشائه
احتمالات المقصود من عبارة : « لا ينقض اليقين بالشك » :
- ٣٨ الاحتمال الأول
- ٣٩ الاحتمال الثاني
- ٣٩ الاحتمال الثالث
- ٤٠ الاحتمال الرابع
- ٤١ الاحتمال الخامس
- ٤١ الاحتمال السادس
- ٤٣ النقطة الخامسة : ثمرة كون الاستصحاب مسألة أصولية لا قاعدة فقهية
- ٤٤ الثمرة الأولى
- ٤٤ الثمرة الثانية

٤٧ البحث الثالث : الفرق بين الاستصحاب وقاعدتي اليقين ، والمقتضي والمانع

٤٧	تمهيد: صفات النفس الإنسانيّة
٤٧	الصفة الأولى: الإدراك
٤٧	الصفة الثانية: الخلق
٤٨	أقسام الصور الإدراكية
٤٨	القسم الأول: العلم الحسولي الانفعالي
٤٨	القسم الثاني: العلم الحسولي الفعلي
٤٨	القسم الثالث: ما لا مطابق له في الخارج ، ويكون دخيلاً في الأمور التكوينية
٤٨	القسم الرابع: ما لا مطابق له في الخارج ، ولا يكون دخيلاً في الأمور التكوينية
٤٨	أقسام العلم الحسولي الانفعالي
٤٨	القسم الأول: القطع
٤٩	القسم الثاني: الظن
٤٩	القسم الثالث: الشك
٤٩	القسم الرابع: الوهم
٥٠	دخول الاستصحاب القهقرائي ضمن موضوع أدلة الاستصحاب

الفصل الثاني

أدلة الاستصحاب

١٦٥ - ٥١

٥٣	الدليل الأول: السيرة العقلانية
٥٣	مناقشة المحقق الآخوند <small>عليه السلام</small> لدلالة الدليل
٥٣	المناقشة الأولى: عدم تعبدية السيرة
٥٤	المناقشة الثانية: رادعية الشارع للسيرة
٥٤	الرادع الأول: النصوص الشرعية الناهية عن العمل بغير علم
٥٤	الرادع الثاني: النصوص الشرعية الدالة على البراءة أو الاحتياط
٥٥	مناقشة ما أفاده المحقق الآخوند <small>عليه السلام</small>
٥٦	محاولة المحقق النائيني <small>عليه السلام</small> للدفاع عن الاستدلال بالسيرة

- ٥٧ مناقشة ما أفاده المحقق النائيني عليه السلام
- ٥٩ الدليل الثاني : الملازمة العقلية بين الوجود السابق والظنّ بالبقاء
- ٥٩ التقريب الأول : غلبة وجود الأمور المشكوك بقاؤها يوجب الظنّ بالبقاء
- ٥٩ مناقشة التقريب الأول
- ٦٠ التقريب الثاني : ما أفاده المحقق الأصفهاني عليه السلام
- ٦٠ مناقشة التقريب الثاني
- ٦١ الدليل الثالث : الإجماع
- ٦٢ الدليل الرابع : النصوص الشريفة
- ٦٢ النصّ الأول : صحيحة زرارة الأولى
- ٦٣ تقييد سند الصحيحة
- ٦٣ النظرية الأولى : نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام
- ٦٦ ملاحظات على نظرية الشيخ الأعظم عليه السلام
- ٦٦ الملاحظة الأولى
- ٦٦ الملاحظة الثانية
- ٦٧ الملاحظة الثالثة
- ٦٧ الملاحظة الرابعة
- ٦٧ النظرية الثانية : نظرية المحقق الآخوند عليه السلام
- ٦٩ ملاحظات على نظرية المحقق الآخوند عليه السلام
- ٦٩ الملاحظة الأولى
- ٧٠ الملاحظة الثانية
- ٧٠ الملاحظة الثالثة
- ٧١ تأمل المحقق الأصفهاني عليه السلام في كلام الآخوند عليه السلام
- ٧٢ النظرية الثالثة : نظرية المحقق النائيني عليه السلام
- ٧٢ الدليل الأول : أنّ اليقين من الصفات الحقيقية ذات الإضافة

٧٣	الدليل الثاني: الارتكاز
٧٤	وقفه تأمل في نظرية المحقق النائيني <small>عليه السلام</small>
٧٤	النظرية الرابعة: نظرية المحقق الأصفهاني <small>عليه السلام</small>
٧٩	ملاحظات على نظرية المحقق الأصفهاني <small>عليه السلام</small> :
٧٩	الملاحظة الأولى
٨٠	الملاحظة الثانية
٨٠	الملاحظة الثالثة
٨١	الملاحظة الرابعة
٨١	النظرية الخامسة: نظرية المحقق الخوئي <small>عليه السلام</small>
٨١	التقريب الأول
٨٣	التقريب الثاني
٨٧	ملاحظات على نظرية المحقق الخوئي <small>عليه السلام</small>
٨٧	الملاحظة الأولى
٨٨	الملاحظة الثانية
٨٩	النظرية السادسة: نظرية المحقق السيد الخميني <small>عليه السلام</small>
٩٧	وقفه تأمل مع نظرية السيد الخميني <small>عليه السلام</small>
٩٨	النظرية السابعة: نظريتنا
١٠٠	النص الثاني: صحيحة زرارة الثانية
١٠١	المقام الأول: سند الرواية
١٠١	المقام الثاني: دلالة الرواية
١٠١	الفقرة الأولى
١٠٢	الفقرة الثانية
١٠٢	تنقيح دلالة جواب الإمام <small>عليه السلام</small> عن السؤال الثالث
١٠٢	النقطة الأولى: دلالة الفقرة الثالثة على الاستصحاب
١٠٢	الاحتمال الأول

- ١٠٢ الاحتمال الثاني
- ١٠٢ الاحتمال الثالث
- ١٠٣ الاحتمال الرابع
- ١٠٣ النقطة الثانية : تطبيق الفقرة الثالثة على الاستصحاب
- ١٠٤ مناقشة المحقق الخوئي للمحقق الآخوند قده
- ١٠٥ وجوه تطبيق الرواية على الاستصحاب
- ١٠٥ الوجه الأول : ما أفاده المحقق الآخوند قده
- ١٠٧ الوجه الثاني : ما أفاده شريف العلماء قده
- ١٠٨ الوجه الثالث
- ١٠٩ النقطة الثالثة : وجه تعميم الرواية لغير موردها
- ١١٠ تنقيح دلالة جواب الإمام عليه السلام عن السؤال السادس
- ١١١ النص الثالث : صحيحة زرارة الثالثة
- ١١١ النقطة الأولى : تنقيح دلالة الرواية على الاستصحاب
- ١١٢ إشكال الشيخ الأعظم قده حول دلالة الرواية
- ١١٢ الجهة الأولى : كونه مخالفاً للمذهب
- ١١٢ الجهة الثانية : منافاته للروايات الواردة في الشكوك الصحيحة
- ١١٥ مناقشة المحقق الآخوند للشيخ الأعظم قده
- ١١٥ مناقشة المحقق الخوئي للمحقق الآخوند قده :
- ١١٧ ملاحظات على ما أفاده المحقق الخوئي قده :
- ١١٧ الملاحظة الأولى
- ١١٧ الملاحظة الثانية
- ١١٩ النقطة الثانية : تعميم دلالة الرواية لغير موردها
- ١١٩ الاتجاه الأول : اتجاه القائلين بعدم التعميم
- ١٢٠ الاتجاه الثاني : اتجاه القائلين بالتعميم
- ١٢٠ المحاولة الأولى

- ١٢٠ المحاولة الثانية
- ١٢١ المحاولة الثالثة
- ١٢٢ النصّ الرابع: رواية إسحاق بن عمّار
- ١٢٢ المقام الأوّل: سند الرواية
- ١٢٣ المقام الثاني: دلالة الرواية
- ١٢٤ وقفة تأمل مع الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله حول الرواية
- ١٢٥ مناقشة كلام الشيخ الأعظم رحمته الله
- ١٢٧ النصّ الخامس: حديث الأربعمائة
- ١٢٧ الجهة الأولى: سند الحديث
- ١٢٧ الجهة الثانية: دلالة الحديث
- ١٢٧ النظرية الأولى: نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله
- ١٢٩ النظرية الثانية: نظرية المحقّق الآخوند رحمته الله
- ١٣٠ مناقشة نظرية المحقّق الآخوند رحمته الله
- ١٣١ النظرية الثالثة: نظرية الميرزا الشيرازي الكبير رحمته الله
- ١٣١ مناقشة نظرية الميرزا الشيرازي رحمته الله
- ١٣٤ النصّ السادس: مكاتبة القاساني
- ١٣٤ الجهة الأولى: سند المكاتبة
- ١٣٤ الجهة الثانية: دلالة المكاتبة
- ١٣٥ الأطروحة الأولى: أطروحة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله
- ١٣٥ الأطروحة الثانية: أطروحة المحقّق الآخوند رحمته الله
- ١٣٥ مناقشة المحقّق الخوئي رحمته الله للآخوند رحمته الله
- ١٣٦ انتصار الميرزا النائيني رحمته الله للمحقّق الآخوند رحمته الله
- ١٣٦ مناقشة المحقّق الخوئي رحمته الله للمحقّق النائيني رحمته الله

- النص السابع: نصوص الحليّة والطهارة ١٤٠
- الطائفة الأولى: ما دلّ على حليّة كلّ شيء ما لم تعلم حرمة ١٤٠
- الطائفة الثانية: ما دلّ على طهارة كلّ شيء ما لم تعلم نجاسته ١٤٠
- الطائفة الثالثة: ما دلّ على طهارة خصوص الماء ما لم تعلم نجاسته ١٤٠
- الاحتمال الأوّل: أن يكون المقصود منها إثبات الطهارتين الواقعيّة والظاهرية ١٤٠
- الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود منها إثبات الطهارة الواقعيّة فقط ١٤٠
- الاحتمال الثالث: أن يكون المقصود منها إثبات الطهارة الظاهريّة للشيء ١٤١
- الاحتمال الرابع: أن يكون المقصود منها إثبات الطهارة الظاهريّة ١٤١
- الاحتمال الخامس: أن يكون المقصود منها إثبات الطهارة الواقعيّة فقط ١٤١
- الاحتمال السادس: أن يكون المقصود منها إثبات الاستصحاب فقط ١٤١
- الاحتمال السابع: أن يكون المقصود منها إثبات الطهارتين ١٤٢
- تحقيق الكلام في الاحتمالات السبعة ١٤٢
- مناقشة المحقّق النائيني عليه السلام للاحتتمال الأوّل ١٤٣
- مناقشة المحقّق الخوئي عليه السلام للمحقّق النائيني عليه السلام ١٤٤
- مناقشة المحقّق الخوئي عليه السلام ١٤٧
- مناقشة ما أفاده المحقّق الخوئي عليه السلام ١٤٨
- التأمّل الأوّل ١٤٨
- التأمّل الثاني ١٤٨
- التأمّل الثالث ١٤٩
- تحقيق الكلام حول الاحتمالين الثاني والخامس ١٥٣
- مناقشة المحقّق الخوئي عليه السلام ١٥٤
- تحقيق الكلام حول الاحتمال الرابع ١٥٥
- تحقيق الكلام حول الاحتمال السادس ١٥٥
- النص الثامن: «الماء كلّّه طاهر» ١٥٨

- النص التاسع: رواية عبد الله بن سنان ١٥٩
- النص العاشر: النصوص الخاصة المتناثرة في مختلف أبواب الفقه ١٦٠
- ٣٧ - موثقة عبد الله بن بكير ١٦٠
- ٣٨ - خبر دعائم الاسلام ١٦٠
- ٣٩ - موثقة عمّار الساباطي ١٦٠
- ٤٠ - موثقة عمّار بن موسى ١٦١
- ٤١ - حديث: «متى ما استيقنت أو شككت في وقت ١٦١
- ٤٢ - حديث: «إذا كنت شاكاً في ١٦١
- ٤٣ - حديث: «إن الله تعالى إذا حجب عن عباده عين الشمس ١٦١
- ٤٤ - حديث: «في الرجل يسمع الأذان فيصلّي ١٦٢
- ٤٥ - «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر سجدة ١٦٢
- ٤٦ - «سألته عن الرجل يطلق امرأته وهو غائب عنها... ١٦٢
- ٤٧ - «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها... ١٦٢

الفصل الثالث

تفصيلات الاستصحاب

١٦٧ - ٢٤٠

- تمهيد على مشارف الفصل الثالث ١٦٨
- التفصيل الأول: التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع ١٦٩
- الجهة الأولى: تحديد المقصود من المقتضي ١٦٩
- المعنى الأول: العلة الفاعلية ١٧٠
- المعنى الثاني: الموضوع ١٧١
- المعنى الثالث: ملاك الحكم ١٧١
- الجهة الثانية: بيان الدليل على التفصيل ١٧٢
- النقطة الأولى: عرض الدليل على التفصيل ١٧٢
- النقطة الثانية: وهمّ و دفع ١٧٥

- ١٨٢ النقطة الثالثة :معالجة الروايات الدالة على حجّية الاستصحاب مطلقاً
- ١٨٤ مناقشة ما أفاده الشيخ الأعظم عليه السلام
- ١٨٤ الملاحظة الأولى
- ١٨٦ الملاحظة الثانية
- ١٨٨ الملاحظة الثالثة
- ١٨٩ مناقشة المحقق الآخوند للشيخ الأعظم عليه السلام
- ١٨٩ الإشكال الأوّل
- ١٩٢ الإشكال الثاني
- ١٩٥ التفصيل الثاني : التفصيل بين الأحكام المستفادة من الأدلة العقلية وغيرها
- ١٩٥ تمهيد
- ١٩٥ الأمر الأوّل : أقسام الأحكام الشرعية
- ١٩٥ الأمر الثاني
- ١٩٦ النتيجة الأولى : ثبوت الحسن والقبح الفعليين والفاعلين
- ١٩٦ النتيجة الثانية : ثبوت الملازمة بين الحسن والقبح والحكم الشرعي
- ١٩٦ نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام
- ٢٠٠ مناقشة المحقق الآخوند للشيخ الأعظم عليه السلام
- ٢٠٢ وقفه تأمل
- ٢٠٢ تتمّة مهمّة
- ٢٠٥ التفصيل الثالث : التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية
- ٢٠٥ تمهيد
- ٢٠٥ عرض نظرية المحقق الآخوند عليه السلام ونقدها
- ٢٠٥ النقطة الأولى : النسبة بين الحكمين التكليفي والوضعي
- ٢٠٦ النقطة الثانية : المصحح لتقسيم الحكم للتكليفي والوضعي
- ٢٠٦ النقطة الثالثة : عدم انحصار الأحكام الوضعية
- ٢٠٦ أقسام الأحكام الوضعية

- ٢٠٦ القسم الأول: ما لا يمكن جعله تشريعاً
- ٢٠٧ القسم الثاني: ما لا يمكن جعله بالاستقلال
- ٢٠٧ القسم الثالث: ما يمكن جعله بالاستقلال
- ٢٠٧ وجه عدم إمكان جعل القسم الأول
- ٢١٠ مناقشة ما أفاده المحقق الآخوند عنه
- ٢١٠ مراتب الشرطية
- ٢١٠ المرتبة الأولى: الشرطية التكوينية
- ٢١٠ المرتبة الثانية: الشرطية الإنشائية
- ٢١١ المرتبة الثالثة: الشرطية الفعلية
- ٢١١ المرتبة الرابعة: الشرطية التنجزية
- ٢١٢ وجه إمكان جعل القسم الثاني بالتبع لا بالاستقلال
- ٢١٣ مراتب الجزئية
- ٢١٣ المرتبة الأولى: التكوينية
- ٢١٣ المرتبة الثانية: التشريعية الإنشائية
- ٢١٣ المرتبة الثالثة: التنجزية
- ٢١٥ وجه إمكان جعل القسم الثالث بالاستقلال
- ٢١٥ الجهة الأولى: بيان نظرية الشيخ الأعظم عنه
- ٢١٥ الدليل الأول: عدم الحاجة إلى الجعل المستقل ثبوتاً
- ٢١٦ الدليل الثاني: عدم الدليل على الجعل المستقل للحكم الوضعي
- ٢١٦ مناقشة الدليل الأول
- ٢١٧ مناقشة الدليل الثاني
- ٢١٧ الملاحظة الإجمالية
- ٢١٨ الملاحظة التفصيلية
- ٢١٨ المقدمة الأولى: أقسام الصور الذهنية
- ٢١٩ المقدمة الثانية: أقسام الأشياء
- ٢١٩ القسم الأول: الأمور النفس الأمرية

٢١٩	المصداق الأوّل: الخارج
٢١٩	المصداق الثاني: رتبة الذات
٢٢٠	المصداق الثالث: العناوين الانتزاعية
٢٢٠	القسم الثاني: الأمور الاعتبارية
٢٢١	الجهة الثانية: بيان أدلة القائلين بالجعل الاستقلالي
٢٢١	الدليل الأوّل
٢٢٢	مناقشة الدليل الأوّل
٢٢٢	الدليل الثاني
٢٢٣	مناقشة الدليل الثاني
٢٢٣	الدليل الثالث
٢٢٤	مناقشة الدليل الثالث
٢٢٥	الدليل الرابع
٢٢٦	الدليل الخامس
٢٢٦	الجهة الثالثة: البحث حول مصاديق بعض الأحكام الوضعيّة
٢٢٦	المصداق الأوّل: الحجية
٢٢٧	المصداق الثاني: الولاية
٢٢٩	المصداق الثالث: القضاة
٢٢٩	المصداق الرابع: الملكية
٢٣٠	النحو الأوّل: الملكية المالكية
٢٣١	النحو الثاني: الملكية العقلانية
٢٣١	النحو الثالث: الملكية الشرعية
٢٣٢	المصداق الخامس: الصحة والفساد
٢٣٣	المصداق السادس: الرخصة والعزيمة
٢٣٣	الجهة الرابعة: خاتمة البحث
٢٣٣	الأمر الأوّل: أقسام المجعولات الشرعية
٢٣٤	القسم الأوّل: الأحكام التكليفية

- ٢٣٤ القسم الثاني: الأحكام الوضعيّة
- ٢٣٤ القسم الثالث: الماهيات الجعليّة المخترعة
- ٢٣٥ الأمر الثاني: الفرق بين المجعولات الاعتباريّة والمجعولات الادّعائيّة
- ٢٣٦ مناقشة ما أفاده المحقّق العراقي رحمته الله
- ٢٣٧ الأمر الثالث: تقسيم الأحكام إلى شخصيّة وكلّيّة
- ٢٣٨ الأمر الرابع: ثمرة البحث حول إمكان جعل الأحكام الوضعيّة

الفصل الرابع

تنبيهات الاستصحاب

٢٤٣ - ٣٨٣

- ٢٤٤ تمهيد على مشارف الفصل الرابع
- ٢٤٥ التنبيه الأوّل: اعتبار فعليّة اليقين والشكّ
- ٢٤٥ المدخل
- ٢٤٥ نظريّة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله
- ٢٤٧ المقام الأوّل: بيان الدليل على اعتبار الفعليّة
- ٢٤٨ الدليل الأوّل
- ٢٤٩ مناقشة كلام المحقّق الأصفهاني رحمته الله
- ٢٥٠ عودة إلى كلام المحقّق الأصفهاني رحمته الله
- ٢٥٠ أقسام المحمولات الواقعة في القضايا
- ٢٥٠ القسم الأوّل
- ٢٥٠ القسم الثاني
- ٢٥١ القسم الثالث
- ٢٥٦ الدليل الثاني
- ٢٥٧ المقام الثاني: بيان ارتباط الفرعين بهذا التنبيه
- ٢٥٧ المناقشة في الفرع الأوّل
- ٢٥٩ مناقشة كلام المحقّق الخوئي رحمته الله

- ٢٦٠ المناقشة في الفرع الثاني
- ٢٦١ التنبيه الثاني : استصحاب مؤديات الأمارات
- ٢٦١ تمهيد
- ٢٦١ نظرية المحقق الآخوند عليه السلام
- ٢٦٥ مناقشة ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام
- ٢٦٦ تقريب المحقق الخوئي لنظرية المحقق الآخوند عليه السلام
- ٢٦٧ مناقشة المحقق الخوئي لنظرية المحقق الآخوند عليه السلام
- ٢٦٧ الإشكال الأول
- ٢٦٧ الإشكال الثاني
- ٢٦٨ مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي عليه السلام
- ٢٦٨ الملاحظة الأولى
- ٢٦٨ الملاحظة الثانية
- ٢٦٩ الملاحظة الثالثة
- ٢٦٩ تحقيق البحث في هذا التنبيه
- ٢٦٩ الأنحاء المتصورة لحجية الأمانة
- ٢٦٩ النحو الأول : الموضوعية
- ٢٧٠ النحو الثاني : جعل الحكم المماثل
- ٢٧٠ النحو الثالث : العلم التعبدي
- ٢٧٢ خاتمة التنبيه : جريان الاستصحاب في مؤيدات الأصول العملية
- ٢٧٢ أقسام الأصول العملية
- القسم الأول : الأصول المتكفلة لإثبات الحكم الظاهري إلى زمن
- ٢٧٢ العلم بالخلاف
- ٢٧٣ القسم الثاني : الأصول المتكفلة لإثبات الحكم الظاهري في الزمان الأول
- ٢٧٤ مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام
- ٢٧٤ الملاحظة الأولى
- ٢٧٥ الملاحظة الثانية

٢٧٧	التنبيه الثالث : استصحاب الكلّي
٢٧٧	المقدّمة الأولى : المقصود من الكلّي
٢٧٧	المقدّمة الثانية : أقسام الآثار المترتبة على الموضوعات
٢٧٧	المقدّمة الثالثة : كيفية العلم بوجود الكلّي
٢٧٨	أقسام استصحاب الكلّي
٢٧٨	القسم الأوّل
٢٧٨	وقفه مع المحقّق الخوئي <small>رحمته</small>
٢٧٩	القسم الثاني
٢٧٩	إشكالات الأصوليين حول القسم الثاني
٢٨٠	الإشكال الأوّل
٢٨٠	أجوبة الأعلام <small>رحمته</small> عن الإشكال
٢٨٠	الجواب الأوّل : جواب المحقّق الآخوند <small>رحمته</small>
٢٨١	تعليق المحقّق الخوئي على جواب المحقّق الآخوند <small>رحمته</small>
٢٨١	مناقشة تعليق المحقّق الخوئي <small>رحمته</small>
٢٨٣	الجواب الثاني : جواب المحقّق الآخوند <small>رحمته</small> أيضاً
٢٨٣	مناقشة الجواب الثاني
٢٨٣	الجواب الثالث : جواب المحقّق الآخوند <small>رحمته</small> أيضاً
٢٨٤	الجواب الرابع : جواب المحقّق النائيني <small>رحمته</small>
٢٨٤	مناقشة المحقّق الخوئي <small>رحمته</small> للجواب
٢٨٥	مناقشة ما أفاده المحقّق الخوئي <small>رحمته</small>
٢٨٦	وقفه تأمل
٢٨٦	الإشكال الثاني
٢٨٧	إجابة المحقّق البجنوردي <small>رحمته</small> عن الإشكال
٢٨٨	مناقشة المحقّق البجنوردي <small>رحمته</small>
٢٨٩	الإشكال الثالث

- ٢٩٠ مناقشة ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام في الجواب عن الإشكال
- ٢٩٢ القسم الثالث
- ٢٩٣ القسم الرابع
- ٢٩٣ الجهة الأولى: تعريفه
- ٢٩٤ التعريف الأول
- ٢٩٤ التعريف الثاني
- ٢٩٥ الجهة الثانية: بيان الفرق بين القسم الرابع والأقسام الثلاثة
- ٢٩٦ الجهة الثالثة: تحقيق جريان الاستصحاب في القسم الرابع
- ٢٩٦ الجهة الرابعة: ابتلاء القسم الرابع من الاستصحاب بالمعارض
- ٢٩٧ الجهة الخامسة: مناقشة تفصيل المحقق الهمداني عليه السلام
- ٢٩٨ مناقشة المحقق الخوئي للفتاوى الهمداني عليه السلام
- ٢٩٩ إشكال ودفع
- ٣٠٠ وقفة تأمل
- ٣٠١ الخاتمة
- ٣٠٣ التنبيه الرابع: جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية
- ٣٠٣ تمهيد
- ٣٠٥ الجهة الأولى: جريان الاستصحاب في الزمان
- ٣٠٥ المقام الأول: صحة جريان الاستصحاب عند الشك في نفس الزمان
- ٣٠٨ محاولات الأعلام للتخلص من الإشكال في جريان الاستصحاب
- ٣٠٨ المحاولة الأولى: محاولة الشيخ الأعظم عليه السلام
- ٣٠٨ مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام للمحاولة الأولى
- ٣٠٨ تأمل في مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام
- ٣٠٩ المحاولة الثانية: محاولة المحقق الآخوند عليه السلام
- ٣٠٩ مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام للمحاولة الثانية
- ٣١٠ المحاولة الثالثة: محاولة المحقق الخوئي عليه السلام

- ٣١٣ تفصيل المحقق الآخوند عنه حول استصحاب الزمان
- ٣١٤ مناقشة تفصيل المحقق الآخوند عنه
- ٣١٦ المقام الثاني: وقفة مع المحقق النراقي عنه
- ٣١٧ مناقشة الشيخ الأعظم عنه
- ٣١٩ الجهة الثانية: جريان الاستصحاب في الأمور الزمانية
- ٣١٩ المقام الأول: استصحاب الأمور الزمانية التي لها ثبات في نفسها
- ٣١٩ الشك في الأمور الزمانية من جهة الشبهة الموضوعية
الصورة الأولى
- ٣١٩ الصورة الثانية
- ٣٢٠ الصورة الثالثة
- ٣٢٠ الصورة الرابعة
- ٣٢١ الشك في الأمور الزمانية من جهة الشبهة الحكمية
- ٣٢١ النحو الأول: الشك للشبهة المفهومية
- ٣٢١ النحو الثاني: الشك لتعارض الأدلة
- ٣٢١ نظرية المحقق الخوئي عنه
- ٣٢٢ مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي عنه
- ٣٢٣ نظرية الشيخ الأعظم والمحقق النائيني عليهما
- ٣٢٤ مناقشة المحقق الخوئي للعلمين: الأنصاري والنائيني عليهما
- ٣٢٥ مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي عنه
- ٣٢٥ النحو الثالث: الشك لاحتمال حدوث ملاك آخر في المتعلق
- ٣٢٦ نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري عنه
- ٣٢٦ نظرية المحقق النائيني عنه
- ٣٢٨ مناقشة المحقق الخوئي لنظرية المحقق النائيني عليهما
- ٣٢٩ مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي عنه
- ٣٣١ النحو الرابع: الشك في بقاء الحكم بعد تحقق الغاية
- ٣٣١ نظرية المحقق الخوئي عنه

- ٣٣٢ مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله
- ٣٣٢ الملاحظة الأولى
- ٣٣٢ الملاحظة الثانية
- ٣٣٢ الملاحظة الثالثة
- ٣٣٤ المقام الثاني : استصحاب الأمور الزمانيّة غير القارّة
- ٣٣٤ النقطة الأولى : جريان الاستصحاب في الأمور الزمانيّة المتصرّمة الاختياريّة
- ٣٣٤ نظريّة المحقق الخوئي رحمته الله
- ٣٣٦ مناقشة المحقق الخوئي لإشكال المحقق النائيني رحمته الله
- ٣٣٨ الصورة الأولى
- ٣٣٨ الصورة الثانية
- ٣٣٨ الصورة الثالثة
- ٣٣٩ النقطة الثانية : جريان الاستصحاب في الأمور الزمانيّة المتصرّمة غير الاختياريّة
- ٣٣٩ نظريّة المحقق الآخوند رحمته الله
- ٣٣٩ مناقشة المحقق الخوئي للمحقق الآخوند رحمته الله
- ٣٤٠ مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله
- ٣٤٢ مناقشة التفصيل بين التكلّم وغيره
- ٣٤٤ مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله
- ٣٤٥ التنبيه الخامس : الاستصحاب التعليقي
- ٣٤٥ المقام الأوّل : جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام
- ٣٤٥ تمهيد
- ٣٤٦ النظرية الأولى : نظريّة صاحب الكفاية رحمته الله
- ٣٤٦ النظرية الثانية : نظريّة المحقق النائيني رحمته الله
- ٣٤٦ المقدّمة الأولى : اعتبار وجود المستصحب
- ٣٤٧ المقدّمة الثانية : اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم
- ٣٤٧ المقدّمة الثالثة : أقسام العناوين المأخوذة في موضوعات الأكام

- ٣٤٧ القسم الأول: العناوين الدخيلة في ثبوت الحكم
- ٣٤٧ القسم الثاني: العناوين غير الدخيلة في ثبوت الحكم
- ٣٤٨ القسم الثالث: العناوين المشكوك في دخالتها
- ٣٤٩ المقدمة الرابعة: الحكم الكلّي والجزئيّ
- ٣٤٩ المقدمة الخامسة: أنحاء الشكّ في بقاء الحكم الكلّي
- ٣٥٣ مناقشة نظرية المحقّق النائيني رحمته
- ٣٥٦ نقد الإشكالات المثارة حول الاستصحاب التعليقي :
- ٣٥٦ الإشكال الأول: إشكال السيّد المجاهد رحمته
- ٣٥٧ الجواب الأول: جواب المحقّق الآخوند رحمته
- ٣٥٨ الجواب الثاني: جواب الشيخ الأنصاري رحمته
- ٣٥٩ الإشكال الثاني: ما يتصيّد من كلمات السيّد المجاهد رحمته أيضاً
- ٣٥٩ الإجابة الأولى: إجابة الشيخ الأعظم رحمته
- ٣٦٠ مناقشة المحقّق الخوئي رحمته للإجابة الأولى :
- ٣٦٠ المناقشة الأولى
- ٣٦٠ المناقشة الثانية
- ٣٦١ الإجابة الثانية: إجابة المحقّق الآخوند رحمته
- ٣٦١ الإشكال الثالث :
- ٣٦٢ مناقشة المحقّق الخوئي للشيخ الأعظم رحمته
- ٣٦٣ مناقشة المحقّقين: الشيخ الأعظم والخوئي رحمته
- ٣٦٤ المقام الثاني: جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات
- ٣٦٤ تمهيد
- ٣٦٦ النظرية الأولى: نظرية المحقّق النائيني رحمته
- ٣٦٧ مناقشة المحقّق الخوئي للمحقّق النائيني رحمته
- ٣٦٩ مناقشة المحقّق الخوئي رحمته
- ٣٦٩ الملاحظة الأولى
- ٣٦٩ الملاحظة الثانية

- ٣٧٠ الملاحظة الثالثة
- ٣٧١ النظرية الثانية: نظرية المحقق الخوئي عليه السلام ومناقشتها
- ٣٧٣ التنبيه السادس: استصحاب عدم النسخ
- ٣٧٣ تمهيد
- ٣٧٣ الأمر الأول: بيان حقيقة النسخ
- ٣٧٣ الأمر الثاني: بيان منشأ النسخ
- ٣٧٥ المسلك الأول: مسلك القول باستصحاب عدم النسخ
- ٣٧٥ المسلك الثاني: مسلك المانع من استصحاب عدم النسخ
- ٣٧٥ الإشكال الأول: ما أفاده صاحب الفصول عليه السلام
- ٣٧٦ الجواب الأول: جواب الشيخ الأعظم عليه السلام
- ٣٧٦ مناقشة المحقق الخوئي للجواب الأول
- ٣٧٨ الجواب الثاني: جواب الشيخ الأعظم عليه السلام أيضاً
- ٣٨١ الإشكال الثاني: إشكال المحقق النائيني عليه السلام
- ٣٨٢ مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عليه السلام
- ٣٨٣ الإشكال الثالث
- ٣٨٣ الجواب عنه

الفهارس الفنيّة

- ١ - فهرس الاصطلاحات العلمية ٣٨٧
- ٢ - فهرس الفوائد و القواعد العلمية ٣٩٧
- ٣ - فهرس المصادر ٤٠٣
- ٤ - فهرس المحتويات ٤٠٩