

المباحث الأصولية
الجزء الثاني عشر

الْمِبَارَكَةُ لِلصَّوْلَيْتَ

كَمْ رَسَّتْ هُنْوَضْنِي عَيْنَهُمْ هَتَّهُ
لَسْتُ قَعْدَنْجَلَثَمَا وَصَلَّى لَيْهَا الْبَاحِثُ الْأَصْوَاعِ
مِنْ لَهَرَأَعْوَقَ النَّظَرَ تَسْأَلُ الْعَنَائِفَ
بَاسْلُوقَ بَلْغَ دَحْتَهُ كِبِيجَةَ مَنْ لَدَقَنَهُ وَالْعُمَقَ وَالشَّمُولَ

تألیف لَیْلَهُ الْعَظِیْمِ الشیخ مُحَمَّد اسحاق الفیاض

الجُنُوُّ الْثَانِي عَشَرُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الاستصحاب

يقع الكلام فيه من جهات:

الجهة الاولى: في تعريف حقيقة الاستصحاب وحدوده سعة وضيقاً.

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

الجهة الثالثة: في استعراض روايات الاستصحاب وسائر ادلته.

الجهة الرابعة: في أركان الاستصحاب ومقوماته.

الجهة الخامسة: في بيان الاقوال فيه.

الجهة السادسة: في تنبیهات الاستصحاب

أما الكلام في الجهة الاولى، فقد عرفت حقيقة الاستصحاب في كلمات الاصحاب بعدة تعاريف، غير خفي ان هذه التعاريف تعاريف لفظية لاتعبر عن حقيقة الاستصحاب، لأن جملة منها تمثل بيان موضوع الاستصحاب، وجملة أخرى منها تمثل اركان الاستصحاب وهكذا، ومن هنا لا حاجة الى اطالة الكلام فيها نفيا واثباتا، نقضا وابرااما، إذ لا يترتب عليها اي فائدة واثر، هذا من ناحية.

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

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

«لainegy لـك ان تنقض اليقين بالشك»^(١)، وسوف يأتي الكلام في هذه الروايات وشرطها وبيان حدودها سعة وضيقا.

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

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

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

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

زمن واحد، ولهذا يكون العلم في القاعدة جهلاً مركباً، ولكن صاحبه يتخيّل انه علم، فالنتيجة ان الشك واليقين يستحيل ان يجتمعان في شيء واحد في زمن واحد.

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

فالنتيجة: ان من مقومات القاعدة ان حدوث الشك متاخر زمناً عن حدوث اليقين، واما متعلقه فهو نفس متعلق اليقين، فكما ان متعلقه الحدوث فكذلك متعلق الشك، ولهذا زال اليقين وتبدل بالشك، واما في قاعدة الاستصحاب، فان من مقوماتها اختلاف زمان المشكوك عن زمان المتيقن، بان يكون المتيقن في زمن سابق والمشكوك في زمن متاخر، واما صفتا اليقين والشك، فلا يعتبر فيها الاختلاف في الزمن، فيمكن حدوثهما في زمن واحد، غاية الامر ان اليقين تعلق بحدوث شيء وهو وجوده الاول، والشك تعلق ببقائه وهو وجوده الثاني.

واما الثاني: فلأن قاعدة الاستصحاب تختلف عن قاعدة المقتضي والمانع موضوعاً ومحولاً. اما موضوعاً، فلان موضوع قاعدة الاستصحاب اليقين بالحدوث والشك في البقاء، بينما موضوع قاعدة المقتضي والمانع ثبوت المقتضي وعدم المانع.

واما محولاً، فلان المحمول في قاعدة الاستصحاب حكم الشارع بالبقاء وعدم نقض اليقين بالشك، والمحمول في قاعدة المقتضي والمانع هو الحكم بثبوت المقتضي وحدوثه، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى ما هو المراد من المقتضي في هذه القاعدة؟

والجواب: انه قد فسر بعدة معان:

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

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

وثانياً: ان تأثير المقتضي بهذا المعنى في المقتضي تكويني لاشرعى، ولا يكفي في تأثيره فيه البناء على عدم المانع تعبداً، مع انه يكفي ذلك في قاعدة المقتضي والمانع.
والخلاصة، ان قاعدة المقتضي والمانع لا ترتبط بعناصر العلة التامة، بل هي على تقدير ثبوتها قاعدة عقلائية مضافة شرعاً.

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

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

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

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

فانه اذا احرز الملاك في فعل وجданاً وعلم بعدم وجود المانع والمزاحم له ولو من جهة اخبار المقصوم عليه فقد علم بثبت الحكم وتاثيره فيه واقعاً، واما اذا لم يعلم بعدم وجود المانع الا بمقتضى الاصل كالاستصحاب او نحوه، فلا يترب عليه اثبات الحكم وجعله وتاثيره فيه واقعا الا على القول بالاصل المثبت ولا نقول به، بينما القائل بقاعدة المقتضي والمانع يقول بان ثبوت المقتضي امارة على عدم المانع.

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

الثالث: ان يكون المراد من المقتضي في هذه القاعدة موضوع الحكم، بتقرير انه اذا احرز الموضوع وشك في المانع كان مؤثراً في ترتيب الحكم عليه، هذا.

ويرد عليه: ان احراز الموضوع مع الشك في وجود المانع عن ترتيب الحكم عليه لا يكفي، الا اذا احرز عدم وجود المانع منه بالاصل العملي من الاستصحاب او نحوه، وحيثئذ كان ثبوت الحكم له مستنداً الى الاصل العملي دون هذه القاعدة. والخلاصة، ان احراز الموضوع مع الشك في وجود المانع عن ثبوت الحكم له وترتبه عليه لا يكفي وحده، بل لابد من احراز عدم المانع ولو بالاصل العملي، وعندئذ فيكون ثبوت الحكم مستنداً اليه دون القاعدة، الا ان يكون المراد منها قاعدة الاستصحاب، وهو خلاف الفرض.

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

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

الاصحاب ولا نزاع فيها الا في بعض صغرياتها، فإذاً كيف يكون المراد من المقتضي في القاعدة الاطلاق او العموم اللغطي، هذا اضافة الى ان هذه القاعدة على تقدير ثبوتها قاعدة عملية لا اجتهادية، بينما قاعدة التمسك بالاطلاق او العموم قاعدة اجتهادية لا عملية، وقيل بان هذه القاعدة قاعدة اجتهادية لا عملية، بدعوى ان ثبوت المقتضي امارة على عدم المانع وثبت المقتضي (بالفتح). وفيه: ان هذا مجرد دعوى ولا واقع موضوعي لها في الخارج.

فالنتيجة: ان تفسير القاعدة بهذا المعنى تفسير خاطئ لا واقع موضوعي له.
الخامس: ان يكون المراد من المقتضي في القاعدة اليقين السابق، بتقرير ان المكلف اذا تيقن بشيء ثم شك في بقائه، فهل هذا الشك مانع عن الجري على طبق اليقين السابق والحكم ببقاءه تبعداً او لا؟

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

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

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

النوع الاول: الظن ببقاء الحالة السابقة.

و يقع الكلام فيه تارة في الصغرى و اخرى في الكبرى.
اما في الصغرى، فهل الحالة السابقة بنفسها وعنوانها وبقطع النظر عن
خصوصيات اخرى تفيد الظن بيقائتها او لا؟

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

فالنتيجة ان الصغرى غير ثابتة.

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

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

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

منافية لاغراض الشارع، فلا محالة كان الشارع يردع عنها، حيث انها كانت في مرأى ومسمع منه، ومن الطبيعي ان عدم صدور الردع عنها من الشارع كاشف عن امضائهما جزما، وهذه السيرة منهم كانت جارية على العمل بالحالة السابقة في اعراضهم التكوينية واحكامهم العرفية قبل الشرع والشريعة، واما بعده، فهيا جارية على العمل بالحالة السابقة فيها اذا كانت بنفسها حكما شرعا او موضوعا له، وحيث ان جريانها على العمل بالحالة السابقة لا يمكن ان يكون جزاها وبيانكتة تبرر العمل بها، فنكتة اقوائية بقاء الحالة السابقة من عدم بقائهما، وهذه النكتة هي التي تبرر عمل العقلاء بها في اعراضهم واحكامهم ونفس هذه النكتة تبرر عملهم بها في الاحكام الشرعية، اذ السيرة الموجودة بعد وجود الشرع والشريعة نفس السيرة الموجودة قبل وجودهما، غاية الامر ان هذه السيرة متحمسة في العقلائية قبل الشرع، ولكنها بعد الشرع قد عرضت عليها صفة المتشريعية، والخلاصة ان هذه السيرة لو كانت خطرة على الاعراض الشرعية لردع عنها الشارع جزما، وعدم الردع عنها كاشف عن الامضاء، هذا.

وقد اشكل السيد الاستاذ ^{فؤاد فؤاد}^(١) على هذه السيرة بانها غير ثابتة، وذلك لأن عمل العقلاء بالحالة السابقة ليس مبنيا على نكتة موحدة، وهي مرجعية الحالة السابقة بما هي الحالة السابقة مطلقا، بل مبني على نكات واسباب متعددة، لأن عملهم بها تارة يكون بملك الوثوق والاطمئنان الشخصي ببقيائهما، واثرها يكون بملك الرجاء والاحتياط وان لم يحصل لهم الوثوق والاطمئنان به، وثالثة يكون بملك غفلتهم عن انتقاد الحالة السابقة.

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

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

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

ثم ذكر ^{فتیح} انه يمكن تصوير هذه السيرة باحد وجوه:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وبذلك يظهر حال تمام ما ذكره ^فمن الوجوه في تصوير هذه السيرة.

والصحيح هو ما ذكره السيد الاستاذ ^فمن انه لا سيرة لدى العقلاء على العمل بالحالة السابقة، على اساس نكتة موحدة عامة، اذ لا توجد في الحالة السابقة نكتة كذلك، وقد تقدم انفا ان سيرة العقلاء وبنائهم على العمل بشيء لا يمكن ان يكون بلا نكتة عقلائية عامة، واما اذا كان عملهم بالحالة السابقة تارة يكون مستنداً الى الاطمئنان والوثيق بها، وانخرى الى الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة، وثالثة الى الوهم او الانس الذهني، فهو عمل فردي لا عمل جماعي، لان بعضهم يعمل بها من جهة الاطمئنان ببقائها، والآخر يعمل بها من جهة غفلته عن انتقاضها وعدم بقائها، وثالث يعمل بها من جهة الانس الذهني، ومن الواضح انه لا يسمى ذلك بالسيرة العقلائية ولا يكون عملهم كذلك بناءً عليها.

وبكلمة: ان بناء العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان يكون تعبديا، لان التعبد في العمل انما هو في عمل العبيد باوامر المولى الحقيقة او العرفية، اذ وظيفتهم

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

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

فيه قولان: فذهب المحقق الخراساني ^{فتىٰ}^(١) الى انها رادعة عن هذه السيرة ومانعة عن العمل بها، ولكنها لا تكون رادعة عن السيرة القائمة على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ.

والخلاصة، انه ^{فتىٰ}^(٢) قد فصل بين السيرة العقلائية الجارية على العمل بالحالة السابقة والسيرة العقلائية الجارية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ، بأن الآيات والروايات الناهية تصلح ان تكون رادعة عن الاولى دون الثانية، هذا.

واورد عليه المحقق النائي^(١) بانه لافرق بين المقامين، لانها ان كانت رادعة، فلافرق بين الاولى والثانية، وان لم تكن رادعة فايضا كذلك، فإذاً لا وجه للتفصيل بينهما.

ولكن لا يخفى ان هذا الاراد لا ينسجم مع مسلكه^(٢) في باب الامارات، فان مسلكه فيها هو ان الشارع قد جعل الامارات على تبعديا، على اساس انه^(٣) قد بنى على ان المجعل فيها الطريقة والكافية والعلمية، وعلى هذا، فالامارات علم تبعدي، فاذا كانت كذلك، ف فهي حاكمة على الادلة الناهية عن العمل بغير العلم من الآيات والروايات، لأن العمل بها حيثئذ عمل بالعلم بحكم الشارع، ومن هنا تكون حاكمة على ادلة الاصول العملية حتى الاستصحاب، على اساس انها رافعة لموضوعها – وهو عدم العلم – تعبدا، فما ذكره^(٤) من عدم الفرق بين المقامين لا يتم على مسلكه في باب حجية الامارات، هذا.

والصحيح هو الفرق بين السيرة العقلائية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ والسيرة العقلائية على العمل بالحالة السابقة، فان السيرة على العمل باخبار الثقة حيث انها مرتكزة في الادهان ومطابقة للفطرة والجبلة وثابتة في اعمق النفوس والوجودان، فتكون بمثابة القرينة المتصلة بالنسبة الى المطلقات الناهية ومانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق، ولهذا كان الناس يعملون بها في زمن نزول هذه الآيات حسب ارتكازاتهم بدون ان يخطر في بالهم ان هذه الآيات رادعة عنها، وهذا دليل على عمق وجود هذه السيرة ووجديتها وارتكازيتها في النفوس. ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا بانها لا تكون بمثابة القرينة المتصلة، الا انه لا

شبهة في أنها بمثابة القرينة المنفصلة، وتصلح أن تمنع عن حجية ظهورها في الإطلاق، على أساس أن نسبتها إليها نسبة القرينة إلى ذيها، وهذا لاتفاق بينهما بنظر العرف.

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

فالنتيجة: ان هذه السيرة لا تبني على نكتة عامة ارتكازية كالسيرة الأولى.

ومن هنا يظهر أنها لا تصلح أن تكون مقيدة لاطلاق الآيات والروايات النافية عن العمل بغير العلم، بل أنها تصلح أن تكون رادعة عنها على تقدير ثوبتها. فالنتيجة: ان السيرة من العقلاء على العمل بالحالة السابقة غير ثابتة، بينما السيرة منهم على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ ثابتة، هذا من ناحية.

و من ناحية أخرى، انه على تقدير تسلیم ثبوت هذه السيرة منهم على العمل بالحالة السابقة، فهل يمكن اثبات امضائتها شرعاً أو لا؟

والجواب: انه ممكن، وذلك لأن هذه السيرة لو كانت مخالفة للأعراض الشرعية وخطراً عليها، فبطبيعة الحال كان الشارع يردع عن العمل بها ويفكك على ذلك، واما اذا لم يرد من الشارع ردع مع ان بامكانه ذلك، فهو كاشف عن الامضاء والرضا بالعمل بها، واما الآيات النافية عن العمل بالظن وبغير العلم، فهي لا تصلح ان تكون رادعة عنها ولا عن السيرة الجارية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ، لأنها اما مختصة باصول الدين او ان رادعيتها لا يمكن الا على وجه دائرة

كما عن صاحب الكفاية عليه السلام.

واما السيد الاستاذ^{فقيه}^(١) فقد قال ان مفادها الارشاد الى عدم العمل بالظن، لاحتمال مخالفته للواقع والابتلاء بالعقاب عليها، فلا تشمل الظن الذي يكون حجة ببناء العقلاء للقطع بالأمن من العقاب حينئذ، والعقل لا يحكم بازيد من تحصيل الامن من العقاب، فإذاً دليلاً حجية اخبار الثقة وارد على تلك الآيات ورافق موضوعها وجدانا وهو احتمال العقاب، وكذلك الحال في المقام، فان السيرة تدل على حجية الاستصحاب، فإذا كان الاستصحاب حجة كان مؤمناً من العقاب جزماً ووجданاً، وعلى هذا، فلا فرق بين السيرة على العمل باخبار الثقة هناك، والسيرة على العمل بالحالة السابقة هنا.

نعم ذكر صاحب الكفاية^{فقيه}^(٢) انه بعد سقوط الآيات الناهية والسيرة معاً في كلا المقامين، فالمرجع هو استصحاب بقاء حجية اخبار الثقة هناك، واما هنا، فلا يجري هذا الاستصحاب، لأن الكلام في اصل حجيته، وانه حجة أو لا، فلا يمكن اثبات حجيته بالاستصحاب، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين^{فقيه}^(٣) بوجهين:

الوجه الاول: ان دليلاً حجية الاستصحاب انما هو اخبار الثقة، ومع الشك في حجيتها يشك في حجية الاستصحاب ايضاً، فإذاً كيف يمكن التمسك به لاثبات حجية اخبار الثقة.

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

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٢ .

(٢) كفاية الاصول ص ٣٤٩ .

(٣) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٢٠ .

التمسك بأصالة عدم النسخ في كلا المقامين بدون الفرق بينهما من هذه الناحية، هذا.

ولنا تعليق على هذا التفصيل وتعليق على ما اورده بعض المحققين ^{فيه}.

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

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

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

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

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

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

الوجه الثالث: الروايات وهي العمدة في المسألة:

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

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

الاولى: التعدي من مورد الصريحة وهو الوضوء الى الغسل والتيمم.

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

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

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

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

القرينة الثانية: قول زراره: «قلت: فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به، قال: لا، حتى يستيقن انه قد نام حتى يحيى من ذلك امر بيّن».

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

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

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

الى هنا قد تبين عدم اختصاص الصححة بموردها.

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

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

للاخصوصية له، والمناط انما هو باليقين بثبوت شيء، ثم الشك في بقائه اذا كان له اثر عملي.

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

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

وللمناقشة في كلا الامرين مجال:

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

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

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

فالنتيجة: ان التعدي عن مورد الصحاحه الى سائر الموارد والحكم بحجية الاستصحاب كقاعدة عامة مطلقا لا يمكن، فانه بحاجة الى عنایة زائدة ثبوتاً واثباتاً.

واما الفقرة الثالثة، وهي قوله عليه السلام: «والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك» فالظاهر منها عرفا هو ان المقدر في قوله: «والا» قضية شرطية، وهي وان لم تستيقن انه قد نام او لم يجبيء من ذلك امر بين لم يجب الوضوء. وقوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» ظاهر في كونه علة للجزاء المقدر، وهو عدم وجوب الوضوء عند عدم اليقين بالنوم، وعلى هذا، فما يصلح ان يكون علة للجزاء هو طباعي اليقين لا اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، وذلك لانه لا يصلح ان يكون علة للجزاء، والا لزم كونه تكراراً للجزاء لا انه علة له، لان الجزاء في المقام عبارة عن عدم وجوب الوضوء من جهة عدم جواز نقض اليقين بالشك في النوم، وهذا هو مفاد التعليل، لان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين به بالشك في النوم» وهذا اعادة للحكم المعلل وتكرار له، ولا يدل على اكثرب من الحكم المستفاد من قوله عليه السلام: «والا»، ومن الواضح ان التكرار مستهجن وقبيح، فلا يمكن صدوره من المتكلم الاعتيادي العرجي فضلا عن الامام عليه السلام، ضرورة ان كل كلام صادر من الامام عليه السلام لا يمكن ان يكون بلا نكتة تبرر صدوره منه، لان صدوره منه جزافا وبالنكبة لا يمكن، وعلى هذا، فلزم محدود اللغوية قرينة قطعية على ان العلة للجزاء هو طباعي اليقين لاحصة خاصة منه وهي اليقين بالوضوء، وهذا لا من

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

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

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

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

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

لزم تكرار حكم واحد في ضمن فقرات الصححة المترتبة وهو مستهجن فلا يمكن صدوره من المولى، فإذاً لزوم محذور اللغوية والتكرار قرينة قطعية على ان العلة هي طبيعى اليقين لا حصة خاصة منه وهي اليقين المقيد بال موضوع، ومع قطعية القرينة على ان علة الجزاء المقدر الطبيعي دون الحصة، فلاتصل النوبة الى التمسك بظهور التعليل في ذلك، ضرورة ان ما هو ثابت بالقطع، فلامعنى للتمسك بالظن.

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

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

اذا كان الحد الاوسط في القياس، فهو محمول في الصغرى و موضوع في الكبرى، ولا يمكن ان يكون الموضوع في الكبرى غير المحمول في الصغرى، والا فهو ليس الحد الاوسط في القياس، وهذا خلف، وان كان المراد من اليقين في الصغرى طبيعى اليقين لاحصة خاصة منه وهي خصوصيـة اليقين بالـوضـوعـ، فلا مـحالـة يـكونـ الموضوعـ فيـ الكـبـرـ اـيـضاـ طـبـيعـيـ اليـقـينـ، عـلـىـ اـسـاسـ اـنـهـ الحـدـ الاـوـسـطـ المـحـمـولـ فيـ الصـغـرـىـ وـالمـوـضـوعـ فيـ الكـبـرـىـ.

واما كون اليقين متعلقـاـ بـالـوـضـوعـ، فـاـنـهـ هوـ منـ جـهـةـ اـنـهـ مـورـدـ السـؤـالـ، وـاـلاـ فـلاـ خـصـوصـيـةـ لـهـ، وـعـلـىـ هـذـاـ، فـعـلـىـ اـلـأـوـلـ لـاتـدـلـ الصـحـيـحةـ عـلـىـ حـجـيـةـ الـاسـتـصـحـابـ كـقـاعـدـةـ عـامـةـ، بـلـ تـدـلـ عـلـىـ حـجـيـتـهـ فـيـ بـابـ الـوـضـوعـ فـحـسـبـ، وـعـلـىـ اـلـثـانـىـ تـدـلـ عـلـىـ حـجـيـتـهـ مـطـلـقاـ كـقـاعـدـةـ عـامـةـ، وـالـخـلـاـصـةـ اـنـ كـانـ قـوـلـهـ عـلـىـ يـقـينـ مـنـ وـضـوـئـهـ» ظـاهـرـاـ فـيـ خـصـوصـيـةـ الـوـضـوعـ، كـانـتـ عـلـةـ لـلـجـزـاءـ حـصـصـةـ خـاصـةـ مـنـ يـقـينـ وـهـيـ الـحـصـةـ المـقـيـدةـ بـالـوـضـوعـ، وـاـنـ كـانـ ظـاهـرـاـ فـيـ مـوـضـوعـيـةـ يـقـينـ وـعـدـمـ خـصـوصـيـةـ لـلـوـضـوعـ، وـاـنـهاـ مـلـغـاـةـ، وـذـكـرـهـ مـنـ بـابـ اـنـهـ مـورـدـ السـؤـالـ، كـانـتـ عـلـةـ لـلـجـزـاءـ طـبـيعـيـ يـقـينـ مـهـمـاـ كـانـ مـتـعـلـقـهـ، وـاـمـاـ اـذـاـ لـمـ يـكـنـ ظـاهـرـاـ فـيـ ذـلـكـ، فـيـؤـخـذـ بـالـقـدـرـ الـمـتـيقـنـ وـهـوـ مـقـومـيـةـ الـوـضـوعـ لـلـيـقـينـ، وـاـمـاـ كـونـ الـلـامـ لـلـجـنـسـ، فـلـاـ يـفـيدـ فـيـ هـذـاـ فـرـضـ، وـهـوـ اـحـتـفـافـ الـيـقـينـ بـمـاـ يـصـلـحـ اـنـ يـكـونـ قـرـيـنةـ عـلـىـ تـقـيـيـدـهـ، هـذـاـ.

ولـكـنـ قـدـ ظـهـرـ مـاـ تـقـدـمـ اـنـ الـاحـتـمـالـ اـلـأـوـلـ غـيرـ مـحـتمـلـ، لـاستـلـزـامـهـ التـكـرارـ
الـمـسـتـهـجـنـ عـرـفـاـ، وـهـذـاـ يـتعـيـنـ الـاحـتـمـالـ الثـانـىـ.

وـالـخـلـاـصـةـ، اـنـ قـوـلـهـ عـلـىـ يـقـينـ مـنـ وـضـوـئـهـ» عـلـةـ لـلـجـزـاءـ المـحـذـوفـ
الـمـقـدـرـ لـاـ اـنـهـ اـعـادـهـ لـهـ مـرـةـ اـخـرـىـ، فـإـنـهـ لـغـوـ وـجـزـافـ، وـهـذـاـ يـتعـيـنـ اـنـهـ عـلـةـ، وـلـاـ يـمـكـنـ
اـنـ يـكـونـ عـلـةـ اـلـاـ مـعـ الغـاءـ خـصـوصـيـةـ الـوـضـوعـ، وـعـلـىـ هـذـاـ، فـالـصـحـيـحةـ تـدـلـ عـلـىـ

حجية الاستصحاب مطلقا كقاعدة عامة.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق العراقي ^{ثانية}^(١) من ان صياغة الفقرة الثالثة صياغة الشكل الاول من القياس، وعندئذ فيجب ان يكون اليقين الموضوع في الكبرى اوسع دائرة من اليقين المحمول في الصغرى وهو اليقين بال موضوع.

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

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

الى هنا قد تبين: ان الصحيح هو ما ذكره المحقق الاصفهانى بنجاشى من ان المعتبر في الشكل الاول وحدة الحد الاوسط المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان العلة للجزاء وهو عدم وجوب الوضوء طبيعى اليقين لا اليقين بالوضوء، وعلى هذا، فلا مانع من التعدى عن مورد الصحىحة الى سائر الموارد.

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

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

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

القرينة الخامسة: ظهور هذه الصحىحة السياقى الناشر من تاكيد الامام ابن تيمية على عدم نقض اليقين بالحالة السابقة بالشك بمختلف الصيغ، لانه يكشف عن اهتمام الشارع بالاستصحاب كقاعدة عامة، فإذاً تدل الصحىحة بالدلالة اللفظية على حجية الاستصحاب في باب الوضوء، وبالدلالة السياقية على حجيته مطلقاً.

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

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

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

منها: ما ذكرته الحق الخراساني ^١ من ان قضية «لا تنقض اليقين بالشك» قضية ارتکازية عند العرف والعقلاء، ومن الواضح ان القضية الارتکازية تتبع الارتکاز في السعة والضيق لاموردها، فإذاً بطبيعة الحال تدل الصححة على ضوء هذا الارتکاز على حجية الاستصحاب مطلقاً، هذا.

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

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

(١) كفاية الاصول ص ٤٤٢ .

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٨ .

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

و ان شئت قلت: ان للبيان متيقنا بالذات ومتيقنا بالعرض، والاول موطنه الذهن وهو عين اليقين فيه، ولافرق بينهما الا باعتبار كالايجاد والوجود في التكوينيات. والثاني موطنه خارج الذهن وهو اعم من عالم الوجود، ومتيقن بالذات مجرد مفهوم وصورة في عالم الذهن ولا واقع موضوعي له، وليقين بلحاظ المتيقن بالذات مجرد صورة فيه، ولا يتوقف على وجود المتعلق في الخارج.

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

والجواب: ان هذا التقرير وان كان صحيحاً في نفسه الا انه لا يدل على انه لا دخل لل موضوع في عدم جواز نقض اليقين بالشك في النوم، لان هذا التقرير انما يدل على ان اليقين لا يمكن تتحققه بدون وجود متعلقه في الخارج، ولا تنافي بينه وبين

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٥٩.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٨.

ان يكون له دخل فيه وقيد مقوم له.

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

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

والجواب: اولاً: ما تقدم من ان قضية «لا ينقض اليقين بالشك» ليست قضية ارتكازية، بل قد تقدم في مستهل البحث انه ^{ففي} ايضاً لا يعترض بارتكازية قضية الاستصحاب.

وثانياً: ان ذلك استدلال بالارتكاز لا بكلمة ابداً.

وثالثاً: ان هذه الكلمة لا تدل على التعميم والتعدي، لأن مفادها ان اليقين لا ينقض بالشك ابداً، وليس مفادها ان اليقين لا ينقض بالشك مطلقاً وفي كل مورد.

والخلاصة، ان هذه الكلمة لا تدل على سعة دائرة اليقين، وكون المراد منه الطبيعي لا الحصة، وعلى هذا، فان كان المراد منه خصوص اليقين بالموضوع، فالكلمة تدل على انه لا ينقض بالشك ابداً، ولا تدل بوجه على ان المراد منه مطلق اليقين، وان كان المراد منه طبيعي اليقين، فهي تدل على انه لا ينقض ابداً بالشك.

فالنتيجة: ان هذه الكلمة لا تدل على ان المراد من اليقين في قوله عليهما السلام: «فانه على يقين من وضوئه» طبعي اليقين، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلالة.

ومنها: ما ذكره المحقق الخراساني قطب^(١) من ان من المحتمل قويًا ان (من وضوئه) متعلق بالظرف لا باليقين، فكانه عليهما السلام قال: «فانه كان من وضوئه على يقين» وعلى هذا، فالاليقين في الصغرى مطلق وغير مقيد، فضلا عن الكبرى، وهي قوله عليهما السلام: «لاینقض اليقين ابداً بالشك»، وعليه، فالصحيحة تدل على حجية الاستصحاب مطلقا، هذا.

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

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

ولكن بعض المحققين قطب^(٢) في المقام كلاما، وهو ان الظاهر من مثل هذا التركيب في لغة العرب، كقولك: «على سلامه من دينه» وقولك: «على بينة من

(١) كفاية الاصول ص ٤٤٢ .

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣٠

ربه» وقولك: «انا على بصيرة من امرء» وهكذا، رجوع الجار وال مجرور الى الطرف المقدر، وهو الفعل العام كالكون لا الى المجرور.

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

هذا مضافا الى ان المجرور في بعض هذه الامثلة لا يمكن جعله متعلقا للجار والمجرور من حيث المعنى، ولو فرض استعمال الكلمة من مكان الباء، مثلا الجار والمجرور في قولك على سلامـة من دينـي، لا يمكن من حيث المعنى ان يتعلق بالسلامـة، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، اذ لا شبهة في صحة الامثلة المذكورة لدى العرف والعقلاء بدون فرض استعمال الكلمة (من) مكان الباء، لما تقدم من الاختلاف بين مادة اليقين ومشتقاتها، ومادة السلامـة ومشتقاتها ومادة البصـيرة ومشتقاتها، وهكذا. فان تعـدي مادتها في الاستعمالات المتعارفة انـها هو بكلمة (من) لا بالباء، واما تعـدي مشتقاتها في تلك الاستعمالات انـها هو بكلمة الباء، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ان في الامثلة المتقدمة، كقولك: على بصيرة من امرـه، او على سلامـة من دينـه، او على يقين من وضـوئـه، وان كان الجـار والمـجرـور معـنى ولـبا يرجع الى الـظرـف الا انه بالـواسـطـة لا مـباـشـرة، فيـصـح انـيـقال: انه كان من امرـه على بصـيرة، او كان من دينـه على سلامـة، او كان من وضـوئـه على يقـينـه، الا انـ ذلك بحسب المعـنى، واما بحسب ظـهـورـ الجـملـةـ والـكلـامـ، فالـجـارـ والمـجرـورـ مـتعلـقـ

بال بصيرة او بالسلامة او باليقين، وان كان لبًّا متعلقا بالظرف، ومن هنا يظهر ان ما ذكره ^{فيه} من ان الجار والجرور في قوله انا على سلامه من ديني لا يمكن ان يتعلق بالسلامة انما هو معنى ولبا وفي نهاية المطاف لا بحسب ظهور الكلام، فانه بحسب ظهوره متعلق بالسلامة.

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

واما ما ذكره بعض المحققين ^{فيه} من انا اذا جعلنا من وضوئه متعلقا بالظرف، كان معنى ذلك ان شيئاً واحدا وهو الكون قيد بقيدين عرضيين هما (على يقين) و(من وضوئه) وان كان التقييدان طوليين، لأن الكون انما قيد بقيد من وضوئه في طول كونه مقيداً بقيد على يقين، يعني كون المكلف على يقين مقيدا بقيد من وضوئه، ولكن هذا لا ينافي كون القيدتين في عرض واحد كما هو مقتضى تعلق كلا الجارين والجرورين بشيء واحد، واذا كان القيدان في عرض واحد، فيستحيل تقييد احدهما بالآخر، والا لزم ان لا يكونا في عرض واحد، وهو خلف، فإذاً لا محالة يكون اليقين مطلقا حتى لو كان اللام للعهد، فانه لا ينافي اطلاق المدخل، وهذا ترى

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

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

واما ما ذكره ^{فتى} من ان القيدين في عرض واحد، فيستحيل تقييد احدهما بالآخر، فيرد عليه انه ان اريد باليقين طبيعيا اليقين، فهو في عرض الوضوء، ولا يكون احدهما قياداً للآخر، وان اريد به اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء كما هو الصحيح، لأن وجوده المفروض في المسألة في طول الوضوء على اساس انه متعلق، فلا مانع من تقييد الوضوء به.

والخلاصة: ان تعلق الجار وال مجرور بالظرف وهو الفعل العام في قوله ^{عائلا}: «فانه على يقين من وضوئه» لا يدل على ان المراد من اليقين طبيعيا اليقين اعم من ان

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

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

ومن جانب اخر، ان مجرد كون الجار والجرور متعلقاً بالظرف، لا يجدي في دلالة الصريحة على حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة طالما لم تكن هناك نكارة اخرى لدلالتها على التعميم، كظهور التعليل في ان العلة طباعي اليقين لا اليقين الخاص او لزوم محذور اللغة او غير ذلك.

ومنها: ما ذكره السيد الاستاذ ^{فتح الدين}^(١) من ان قاعدة عدم نقض اليقين بالشك قاعدة عامة ارتكازية لدى العرف والعقلاء، لأن اليقين والشك بمنزلة طريقين: أحدهما: مأمون من الضرر والخطر. والآخر: غير مأمون.

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

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

اليقين والشك لا يجتمعان في شيء واحد حتى يقال: ان العمل على طبق اليقين مأمون دون العمل على طبق الشك، لاستحالة اجتماعهما في مورد واحد لكي يقال بعدم جواز نقض اليقين بالشك، على اساس انها من الصفات المتصادمة، واما اذا كان اليقين متعلقا بموضوع الشك بموضوع اخر، فلا معنى للنقض، لأن احدهما غير مربوط بالآخر، نعم لا يجوز ترجيح الشك على اليقين، بل لا بد من العكس. وان اراد بالقاعدة ان هناك يقيناً وشكًاً ودار الامر بين ان يعمل باليقين او الشك، وحيث ان العمل بالاول مأمون دون الثاني، فيتعين الاول، فالقاعدة بهذا المعنى لا تنطبق على الاستصحاب، لأنه ليس من افرادها ومصاديقها جزماً، هذا اضافة الى انها بهذا المعنى ليست قاعدة، بل هي من الواضحات.

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

فالنتيجة ان ما افاده السيد الاستاذ فؤاد عباس غير تام.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الرأي الثاني: ان هذه الجملة بنفسها ليست جزاء، وانما مقدمة للجزاء، والجزء قوله عليه ^{عليه}: «لайнقض اليقين ابداً بالشك».

اما الرأي الاول: فقد اختاره المحقق النائي ^{٢)} مع اعترافه بان الجملة ظاهرة في الاخبار عن يقين الرجل بالوضوء، فإذاً يقع الكلام تارة في امكان حمل هذه الجملة على الانشاء، واثرها على تقدير امكان ذلك، فيما هو المعنى المنشأ فيها، وما هو القرينة على هذا الحمل، أي الحمل على الانشاء؟.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٨.

(٢) فرائد الاصول ج ٤ ص ٣٣٦.

اما الفرض الاول، فقد ذهب السيد الاستاذ^٢ الى انه لا يمكن حمل هذه الجملة على الإنشاء، لأن هذه الجملة جملة اسمية خبرية، ولا يمكن استعمالها في مقام انشاء الطلب، مثلا قوله: «زيد قائم» لا يمكن ان يستعمل في مقام انشاء الطلب اي طلب القيام، لانه من الاغلاظ لدى العرف والعقلاء، نعم ان الجملة الفعلية الاخبارية قد تستعمل في مقام انشاء الطلب مثل اعاد يعيد، وصلى ويصلى، وصام يصوم وهكذا، وعلى هذا، فحيث ان جملة «فانه على يقين من وضوئه» جملة اسمية، فلا يصح استعمالها في انشاء الطلب اي طلب الجري العملي على طبق اليقين السابق، واما استعمالها في انشاء المادة وايجادها وان كان لا مانع منه، الا ان في المقام لا يمكن استعمالها في انشاء اليقين وايجاده، لانه موجود واقعاً، فلا معنى لانشاءه وايجاده اعتباراً، هذا.

وفيه: ان ما ذكره^٢ من ان الجملة اسمية لا تستعمل في مقام انشاء الطلب صحيح، الا ان ما ذكره^٢ - من ان الجملة في المقام لا يصح استعمالها في انشاء المادة وايجادها وهي اليقين - غير تمام، لأن معنى استعمال الجملة اسمية في انشاء المادة وايجادها هو انشاؤها تبعداً وايجادها اعتباراً لا واقعاً، وفي المقام لا مانع من استعمال هذه الجملة في انشاء اليقين تبعداً وايجاده اعتباراً في ظرف الشك، حيث ان اليقين في هذا الظرف غير موجود واقعاً ومعنى انشائه تبعداً ترتيب اثاره عليه، فالنتيجة ان ما ذكره السيد الاستاذ^٢ - من ان اليقين موجود في المقام، فلا معنى لانشائه - مبني على تخيل ان المنشأ في هذه الجملة اليقين السابق وهو موجود في ظرفه فلا معنى لانشائه واعتباره، ولكن هذا خاطئ، لأن الجملة المذكورة اذا استعملت في مقام

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

واما ما اورده عليه بعض المحققين^{١)} من ان استعمال الجملة الاسمية كقولنا: «زيد عادل» وان كان لا يصح في انشاء طلب العدالة، الا انه لا مانع من استعمالها في انشاء المادة، كما في مثل «انت طالق» او «انت حر» وهكذا، والمدعى في المقام الانشائية بهذا المعنى اي انشاء اليقين تبعداً، واعتبار المكلف على يقين من وضوئه كذلك، فهو ليس ايراداً عليه، لانه^{٢)} يقول بذلك، وقد صرخ في غير مورد ان استعمال الجملة الاسمية في مقام انشاء الطلب غير صحيح، واما استعمالها في انشاء المادة، فهو صحيح، الا انه في المقام استشكل، باعتبار ان المادة فيه وهي اليقين موجودة واقعا، فلا معنى لانشائهما واعتبارها تبعدا.

ومن هنا يظهر ان ما يرد على السيد الاستاذ^{٣)} هو ان المقصود من انشاء اليقين هو انشاؤه في ظرف الشك تبعدا، والمفروض انه لا يقين فيه وجدانا، والمراد من انشائه في هذا الظرف هو التبعد ببقاء اليقين السابق فيه والجري عملا على طبقه.

والخلاصة، ان ما ذكره السيد الاستاذ^{٣)} من ان اليقين في المقام حيث انه موجود فلا معنى لانشائه تبعدا، مبني على ان يكون المراد من اليقين في الجملة المذكورة اليقين السابق كما هو الظاهر منها اذا كان مفادها الاخبار، واما اذا استعملت في مقام الإنشاء، فيكون مفادها انشاء اليقين في ظرف الشك، واعتبار المكلف على يقين من وضوئه في هذا الظرف، والمفروض انه لا يقين فيه وجداناً،

فالشارع اعتبره تبعداً، وهذا ممكن ثبوتاً من هذه الناحية، اي من ناحية البناء المذكور في هذه الجملة لا في اصل صحة استعمال الجملة الاسمية في انشاء المادة. الى هنا قد تبين ان حمل هذه الجملة «فانه على يقين من وضوئه» على الاعشاء امر ممكن ثبوتاً.

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

والجواب: اما المنشأ فيها هو ايجاد المادة اي اليقين تبعداً واعتباراً، وعلى هذا، فالجملة تدل على ان الشارع اعتبر الرجل الشاك متيقناً بيقين تبعدي في ظرف البقاء وهو ظرف الشك.

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

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

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

وقد يقال كما قيل:^(٣) ان القرينة على هذا الحمل، وهو ظهور الجملة في فعلية اليقين المخبر عنه، وهذا لا ينسجم مع الاخبار عن اليقين الوجданى، ضرورة انه لا يقين وجداً فعلاً بالوضوء، وانما كان له يقين به سابقاً، وعندئذ فلا يمكن تطبيق قوله ^{عليه}: «لا تنقض اليقين بالشك» على اليقين في الجملة الاولى التي هي بمثابة الصغرى له، وحيئذ لابد ان يراد من اليقين فيه نفس اليقين بالجملة الاولى وهو اليقين بالحدوث، ومعه لا يصح اسناد النقض اليه، ضرورة ان الشك في البقاء لا ينقض اليقين بالحدوث، ولا تنافي بينهما، لأن اليقين بالحدوث موجود في النفس فعلاً، وكذلك الشك في البقاء، فلا معنى للنهي عن نقض اليقين بالحدوث بالشك في بقاءه.

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

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

فالنتيجة: ان المراد من اليقين في روایات الاستصحاب كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ابداً» هو اليقين السابق، والمراد من النقض النقض العملي لا الحقيقي، ومن هنا يظهر انه لا تعارض بين ظهور الجملة الاولى والاخبار عن اليقين الوجдاني بالوضوء وهو اليقين بالحدث، وظهور الجملة الثانية، وهي قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ابداً» في اليقين الفعلي، لأن المراد منه اليقين السابق وهو اليقين بالحدث، باعتبار انه موجود في نفس المكلف فعلا، فإذاً لا تعارض ولا تنافي بينهما. وان شئت قلت: انه لا تنافي بين ظهور الجملة الاولى في الاخبار، وظهور اليقين بالوضوء فيها باليقين الوجداني وهو اليقين بالحدث، وظهور الجملة الثانية في فعالية اليقين، اذ المراد منه اليقين السابق اي اليقين بالحدث، فإذاً لا موضوع لترجح احدهما على الآخر بالاقوائية ونحوها، هذا من ناحية.

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

وللمناقشة فيه مجال، وهي ان المراد من اليقين في الجملة الاولى اذا كان اليقين التبعدي، فلا يمكن ان يراد من اليقين في الجملة الثانية اليقين الوجدانى، لانه خلاف السياق، بل خلاف نص التركيب في تأليف القياس من الجملة الاولى والثانية، بل لا محالة يكون المراد منه في الجملة الثانية ايضا اليقين التبعدي، ولا يلزم على هذا محذور القضية بشرط المحمول او التهافت، وذلك لأن الشارع في الجملة الاولى حكم ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك تبعداً وايجاده اعتبارا، واعتبار المكلف الشاك متيقنا باليقين السابق، وحكم الشارع بعدم نقض هذا اليقين التبعدي بالشك الناشيء من جهة اخرى، لا ان الشارع جعل شك المكلف في ظرف البقاء يقيناً تبعداً ثم نهى عن

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

وان شئت قلت: ان شك المكلف الحاصل له بالبقاء من هنا وهناك لا يكون ناقضاً لحكم الشارع بانه متيقن بيقينه السابق فعلاً وتعبداً، فإذاً تختلف حيية اعتباره متيقناً عن حيية كونه شاكاً فلا يلزم محدود التهافت او القضية بشرط المحمول، لأن يقينه التعبد بالبقاء بحكم الشارع من جهة يقينه الوجданى بالحدث لامطلاً، وشكه في البقاء انما هو من جهات أخرى.

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

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

واما الرأي الثاني: وهو ان الجزاء قوله عَلَيْهِ الْكَفَافُ: «ولا تنقض اليقين بالشك ابداً» واما قوله عَلَيْهِ الْكَفَافُ: «فانه على يقين من وضوئه» مقدمة للجزاء فهو رأي ضعيف جداً، ضرورة انه لو كان جزاء فلا يمكن الفصل بينه وبين الشرط بكلمة (واو)، لأن الجزاء معلول للشرط ومترب عليه فلا يعقل الفصل بينهما، هذا.
قد يقال كما قيل: ان الجزاء هو نفس قوله عَلَيْهِ الْكَفَافُ: «فانه على يقين من وضوئه».

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

واورد عليه المحقق الاصفهاني ^٢ ^(٢)، بان الربط بينهما انما هو من جهة ملازمة اليقين بالوضوء، لعدم اليقين بالنوم وترتبه عليه.

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

(١) كفاية الاصول ص ٤٤١ .

(٢) نهاية الدراسة ج ٣ ص ٤٣ .

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

الامر الثاني: ان شيخنا الانصارى رض^(١) قد ذكر ان دلالة الصريحة على حجية الاستصحاب مطلقاً مبنية على ان مفاد جملة «لا تنقض اليقين بالشك» عموم السلب، واما لو كان مفادها سلب العموم، فلا تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، ثم استظهر ان مفادها عموم السلب.

وفيه: ان هذا الاستظهار لا موضوع له، لأن دوران الامر بين عموم السلب سلب العموم انما هو فيما اذا ورد النفي على العام الوضعي، واما اذا كان وارداً على المطلق، فلا يتحمل ان يكون المراد منه سلب العموم، لأن السلب متوجه فيه الى ذات المطلق لا الى اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة، فإنه مدلول تصديقي وليس بتصوري، وهذا لا يؤخذ في المدلول الوضعي لدخول السلب حتى يكون النفي سلباً للاطلاق.

وحيث ان النفي في قوله رض: «لا تنقض اليقين بالشك» وارد على ذات المطلق اي مدلول مدخله الوضعي فلا يمكن ان يكون سلباً للعموم، بل يتبع في عموم

السلب، لأن العموم مدلول تصدقي له مستفاد من مقدمات الحكمه ويكون في طول مدلوله الوضعي الذي هو مدخل النفي، فالنتيجة أن احتمال ان المراد من قوله تعالى: «لا تنقض اليقين بالشك» سلب العموم غير محتمل بل غير ممكن عرفا، لأن النفي حيث لم يرد على العموم فيه فلا يحتمل ذلك، هذا تمام الكلام في الصحيحة الأولى.

الصحيحة الثانية: وهي صححه زرارة الواردة في الصلاة» قال: قلت: اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء، فأصبحت وحضرت الصلاة، ونسيت ان بشوبي شيئاً وصليل، ثم اني ذكرت بعد ذلك، قال عليهما السلام: تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فإني لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال عليهما السلام: تغسله وتعيد، قلت: فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقنه ذلك فنظرت فلم ار شيئاً ثم صليت فرأيت فيه، قال عليهما السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذاك، قال عليهما السلام: لأنك كنت على يقين من طهارتكم ثم شكت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً، قلت: فإني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله، قال عليهما السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتكم، قلت: فهل عليّ ان شكت في انه اصابه شيء ان انظر فيه، قال عليهما السلام: لا ولكنك إنما ت يريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة، قال عليهما السلام: تنقض الصلاة وتعيد اذا شكت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنىتك على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان

تنقض اليقين بالشك^(١) تتضمن هذه الصحيحه صورا من الاسئلة والاجوبة.
الصورة الاولى: ما اذا صلی المكلف في ثوب نجس نسيانا، فما هو حكم صلاته، فاجاب الامام عثيل^{عليه السلام} ببطلان صلاته ووجوب اعادتها من جديد وتطهير الثوب، وقد ورد ذلك في روایات اخرى ايضا وافتى الفقهاء على طبقها.

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

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

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

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

(١) الوسائل ج ٣ - ب ٣٧ و ٤١ و ٤٢ من ابواب النجاسات ح ١.

الطهارة فلا مانع من استصحابه بقائه عليها، فإذا صلى المكلف في ثوب محظوظ بالطهارة بالاستصحاب، وأما نجاسته فهي مجهولة ولا يعلم بها، ولهذا لا تكون مانعة عن الصلاة، لأن المانع أنها هو النجاسة بوجودها العلمي لا الواقعي، هذه هي محتملات هذه الفقرة ثبوتاً.

واما اثباتاً، فالفقرة ظاهرة في الاحتمال الأول، لأن قوله عليه السلام فيها: «film اقدر» ظاهر في ان النجاسة لاتزال موجودة في الثوب، ولكن لم يجدتها بالفحص والطلب، ولا يدل على زوال العلم بالنجلسة بالفحص وعدم وجدانها في الثوب، ثم بعد الصلاة وجدتها.

فالنتيجة: ان الاحتمال الثاني غير محتمل من قوله عليه السلام: «film اقدر»، وأما الاحتمال الثالث، فهو وإن كان محتملاً، إلا انه غير ظاهر فيه، بل هو ظاهر في الاحتمال الأول.

الصورة الثالثة: ما اذا علم المكلف اجمالاً باصابة النجاسة احد اطراف ثوبه، وفي مثل ذلك اوجب الامام عليه السلام غسل الطرف الذي يرى المكلف انها اصابته، وفي هذه الصورة اشارة الى عدم الفرق بين العلم الاجمالي بالاصابة والعلم التفصيلي بها.

الصورة الرابعة: اذا شك في الاصابة، فلا يجب عليه الفحص، وفيها اشارة الى ان الفحص غير واجب في الشبهة الموضوعية.

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

بقي فيها صورتان مرتبطتان بمسألة الاستصحاب..

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

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

الصورة الثانية: «قلت: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة؟ قال عثيرون تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه، ثم رأيته، وان لم تشک، ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لاتدری لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ومحل الشاهد هاتان الصورتين في هذه الص الصحيحة.

اما الكلام في الصورة الاولى، وفيها احتمالات:

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

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

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

الاحتمال الرابع: نفس هذا الاحتمال، ولكنه بعد الصلاة وجدها، وعلم أنها هي نفس النجاسة المظونة.

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

بيان ذلك:

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

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

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

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

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

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

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

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

والجواب ان فيه وجوهاً:

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

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

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٤٦.

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

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لأن قوله السائل: «فرأيت فيه» وإن كان في نفسه غير ظاهر في أن المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون المرئي النجاسة الطارئة بعد الصلاة أو في اثنائها، الا ان هناك فرائين تدل على أن المراد منه النجاسة المظنونة السابقة.

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

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

السائل اراد بقوله: «فرأيت فيه» رؤية النجاسة المظنونة السابقة، وسأل عن حكم الصلاة فيها، ودعوى: ان الوارد في الجملة الثانية قوله عَلَيْهِ الْكَبِيرُ: «فوجدته» فانه ظاهر في وجдан نفس النجاسة السابقة، واما في هذه الجملة، غير السائل التعبير وقال: «فرأيت فيه» ولم يقل فرأيته فيه، وهذا التعبير لا يدل على ان المرئي هو نفس النجاسة المظنونة السابقة، مدفوعة: اولا: بانه لا يبعد ظهور هذا التعبير ايضاً في ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة وان لم يكن في الظهور كتعبير فوجدته وفرأيته فيه. وثانيا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه غير ظاهر فيه في نفسه، الا ان دلالته عليه انما هي بضميمة القرائن الخارجية.

القرينة الثالثة: ان استغراب زرارة وتعجبه من حكم الامام عَلَيْهِ الْكَبِيرُ بصحبة الصلاة في هذه الفقرة وعدم وجوب اعادتها قرينة عرفاً على ان المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة ووقوع الصلاة فيها، فان حكم الامام عَلَيْهِ الْكَبِيرُ ببطلان الصلاة الواقعه في النجاسة المنسية في الفقرة الاولى، وفي النجاسة المعلومة بالاجمال في الفقرة الثانية، وبصحبة الصلاة الواقعه في النجاسة المظنونة في هذه الفقرة سبب لاستغراب زرارة وتعجبه، وهذا سأل بقوله: «قلت لم ذلك» فلو كان المرئي النجاسة الطارئة بعد الصلاة او في اثنائها ولم يكن وقوعها في التجسس معلوما، فلا يكون حكم الامام عَلَيْهِ الْكَبِيرُ بصحبته وعدم وجوب اعادتها سبباً لاستغرابه وتعجبه، والخلاصة ان سبب استغراب زرارة هو حكم الامام عَلَيْهِ الْكَبِيرُ ببطلان الصلاة الواقعه في النجس في الفقرتين الاولتين، وبصحبته في الفقرة الثالثة مع انها واقعه في النجس في هذه الفقرة ايضاً، والا فلا موجب للاستغراب والتعجب.

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

الحاصل من الفحص والنظر، وحيث ان هذا الظن يزول بوجдан النجاسة بعد الصلاة فيكون متربقاً بان يحكم الامام عليهما السلام ببطلان الصلاة ووجوب اعادتها، فإذا حكمه عليهما بصحتها وعدم وجوب اعادتها سبب لاستغرابه، لانه كان على خلاف ما هو المركز في ذهنه وهو الحكم بالبطلان.

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

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

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

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

اثناء الصلاة او بعدها، فيكون مجملًا.

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

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

وان شئت قلت: ان هذه الجملة تنقسم الى مقطعين:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

متعلق الاول حدوث الشيء، ومتصلق الثاني بقاوئه، ولهذا لا موضوع للقاعدة في المقام.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن حمل قوله عليهما مثلاً: «لأنك كنت على يقين من طهارتكم وشككت الخ» على قاعدة اليقين، لعدم توفر اركانها وملاكاتها في المقام.
وبعد ذلك يقع الكلام في مقامين:

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

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

اما الكلام في المقام الاول: فلا شببهة في ان هذه الجملة تدل على حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة، وهي اظهر واصرح من الصحيحه الاولى، لصراحتها في التعليل والتعبير عن قاعدة الاستصحاب، واحتمال اختصاصها بموردها غير محتمل.

ثم ان اظهريه هذه الصحيحه من الصحيحه الاولى في الدلاله على قاعدة الاستصحاب مطلقاً من جهة توفر عدة نكات ارتکازية عرفية فيها دونها.

الاولى: ان الامام عليهما مثلاً في هذه الصحيحه قد علل جريان الاستصحاب بالصراحة بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتكم وشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»، ومن الواضح انه لا يمكن ان يكون هذا التعليل جزافاً وبدون نكتة، والا لكان لغوأ، وهو لا يمكن، فإذاً لا محالة يكون مبنياً على نكتة تبرر هذا التعليل، والنكتة التي تبرره هي ان العلة نفس اليقين، ولا خصوصيه لمتعلقه،

والا كان ينبغي ان يقول الامام علیه السلام: «كنت على يقين من طهارتكم الخ» فلا حاجة الى التعليل، فإذاً لا محالة يكون في التعليل عنایة زائدة.

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

الثانية: ان قوله علیه السلام: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» يدل بوضوح على عموم حجية الاستصحاب وعدم اختصاصها بمورد دون مورد اخر وباب دون باب اخر وهكذا، وذلك لأن معنى الكلمة ينبغي تارة يكون تكليفيّاً، كقولنا: لا ينبغي لك ان تزور الفلان يوم الخميس مثلاً، واخرى يكون معنى هذه الكلمة وضعياً كحجية الاستصحاب، فعلى الاول لا تدل هذه الكلمة على الالزام، وعلى الثاني تدل عليه، بمعنى ان العمل بالحالة السابقة وظيفة شرعية، ولا يجوز له تركها، فإذا كان العمل بها وظيفة شرعية، فبطبيعة الحال لا يختص بمورد دون اخر وبمسألة دون اخرى، وهكذا.

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

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

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا شبهة في دلالة الصححة على حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة.

واما الكلام في المقام الثاني: فيقع في اتجاهين:

الاتجاه الاول: مبني على ان قول زراره: «فرأيت فيه» لا يكون ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، فكما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة، فإذاً يجري الاستصحاب بلحظ حال الصلاة وما بعدها، لأن المكلف في كلتا الحالتين شاك فيبقاء طهارة ثوبه، ومعه لا مانع من التمسك بقاعدة الاستصحاب.

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

اما على ضوء الاتجاه الاول، فارتبط جواب الامام عليهما السلام بالسؤال واضح، فان زراره سأله لم لا تعيد الصلاة، فاجاب الامام عليهما السلام بقوله: «لانك كنت على يقين من طهارتكم وشككت الخ»، وهذا الجواب يدل على ان السائل حيث لا يعلم بوقوع صلاته في النجس، فوظيفته العمل على طبق الحالة السابقة وعدم نقض اليقين بالشك.

فالنتيجة ان الارتباط على ضوء هذا الاتجاه واضح.

واما على ضوء الاتجاه الثاني، فالظاهر ان جواب الامام عليهما السلام لا يرتبط بسؤال زراره، فانه سأله عن سبب عدم وجوب الاعادة، والامام اجاب بان الاعادة من نقض اليقين بالشك، مع انها في هذا الفرض من نقض اليقين باليقين بالنجلسة، لأن السائل بعد الصلاة تيقن بوقوع صلاته في النجس، فإذاً وجوب الاعادة مستند الى اليقين به.

والخلاصه، ان زراة سأله عن سبب صحة الصلاة في هذه الصورة وعدم وجوب اعادتها، مع انها وقعت في النجس جزما، وجواب الامام علیہ السلام^{عليه السلام} بان الاعادة من نقض اليقين بالشك لا يرتبط بهذا السؤال اصلا، لأن الاعادة لا تكون مستندة الى الشك حتى يعلل وجوبها بأنه من نقض اليقين بالشك، بل هي مستندة الى اليقين بوقوعها في الثوب النجس، فوجوبها من نقض اليقين باليقين لا بالشك.

و قد اجيب عن هذه المشكلة بعدة وجوه:

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

وعلى الجملة، فجواب الامام علیہ السلام^{عليه السلام} بعدم نقض اليقين بالشك مرجعه الى انه لا اثر للشك في النجاسة، لأن مانعيتها انما هي بوجودها العلمي لامطلقا.

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

الوجه الثاني^(١): ان التعليل في الجواب انما هو بلحاظ كبرى كلية التي هي مقدرة ومستترة هنا، وهي اجزاء الاتيان بالمؤمر به بالأمر الظاهري عن الاتيان بالمؤمر به بالأمر الواقعي، والتعليق في هذه الجملة انما يثبت الصغرى، وهي الطهارة الظاهرية بالاستصحاب، فإذا ثبتت الصغرى انطبقت عليها الكبرى، وهي اجزاء

امتثال الامر الظاهري عن الامر الواقعي.
وفيه: ان هذا الجواب ايضاً غير صحيح.

اما اولاً: فلان ظاهر الجواب هو ان عدم وجوب الاعادة مستند الى عدم جواز نقض اليقين بالشك، يعني الاستصحاب لا الى تلك الكبرى المقدرة هنا، لأن استناده اليها بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً، فهو بحاجة الى لحاظ وتصور زائد، وهو تصور الكبرى المذكورة وتقديرها، واما اثباتاً، فهو بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، والفرض انه لا قرينة في البين لامن الداخل ولا من الخارج.
وثانياً: ان هذه الكبرى في نفسها غير ثابتة، لأن مقتضى القاعدة عدم اجزاء الاتيان بالمؤمر به بالامر الظاهري عن الاتيان بالمؤمر به بالامر الواقعي، لأن الاجزاء بحاجة الى دليل، وفي كل مورد دل دليل على الاجزاء فهو، والا فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء، وحيث انه لا دليل في المقام على الاجزاء، فمقتضى الاصل عدمه.

الوجه الثالث^(١): ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، وحيث ان الاستصحاب يثبت الطهارة الظاهرية للثوب المشكوك طهارته ونجاسته، فالصلة فيه محكومة بالصحة واقعاً، لأن الشرط اعم من الطهارة الظاهرية والطهارة الواقعية، وظهور الخلاف بعد الصلاة لا يضر بصحتها، ولا يكشف عن بطلانها، وهذا لا يحکم بوجوب اعادتها بعد اكتشاف الخلاف وكون الثوب نجساً، هذا.
وعلق السيد الاستاذ^{فطحيك}^(٢) بان هذا الوجه يرجع الى الوجه الثاني وانهما وجه

(١) كفاية الاصول

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٥٧

واحد ولافرق بينهما، لأن اجزاء الامر الظاهري عن الامر الواقعى هو توسيعة دائرة الواجب، وانه طبىعى الصلاة الجامع بين الصلاة المأمور بها بالامر الواقعى والصلاه المأمور بها بالامر الظاهري، ومعنى ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية هو ان الواجب طبىعى الصلاة الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاه مع الطهارة الظاهرية.

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

وقد اورد عليه بعض المحققين ^٥ بانه فرق بين الوجهين، بتقرير ان معنى كون الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية هو توسيعة دائرة الواجب وهو اعم من الصلاة المأمور بها بالامر الواقعى والصلاه المأمور بها بالامر الظاهري، لكون الصلاة مع الطهارة الظاهرية واجدة للملائكة تماماً كالصلاه مع الطهارة الواقعية.

ومعنى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى ليس توسيعة دائرة الواجب، بل معناه تضييق دائرة الوجوب وكون وجوب الصلاه مع الطهارة الواقعية مقيداً بعدم الاتيان بالصلاه مع الطهارة الظاهرية، باعتبار ان الصلاه مع الطهارة الظاهرية مفوتة للملائكة ومانعة عن امكان تحصيل الملائكة بعدها بالاتيان بصلاحه اخرى مع الطهارة الواقعية، هذا.

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

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٥١

وحقيقة كالطهارة الواقعية، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، اذ كما ان الصلاة مع الطهارة الواقعية صحيحة واقعاً ومشتملة على المالك التام كذلك الصلاة مع الطهارة الظاهرة، فانها صحيحة واقعاً ومشتملة على المالك التام، وعلى هذا، فدائرة الواجب متسعة، وهو الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاحة مع الطهارة الظاهرة، وحينئذ بطبيعة الحال دائرة الواجب على القول بالاجزاء ايضاً، وهو اعم من الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاحة مع الطهارة الظاهرة ولا وجه لتقيد الوجوب في هذا الفرض.

وثانياً: ان ما ذكره ^{في} من ان معنى الاجزاء هو تضييق دائرة الوجوب قابل للنقد ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً، فلابد من افتراض ان استيفاء ملاك الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيد بعدم استيفاء ملاك الصلاة مع الطهارة الظاهرة، ومن الطبيعي ان هذا التقيد لا يمكن ان يكون لغواً وجزافاً وبلا نكتة تبرر هذا التقيد، وما يمكن ان يكون مبرراً له احد امرین:

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

الثاني: ان ملاك الصلاة مع الطهارة الظاهرة مضاد مع ملاك الصلاة مع الطهارة الواقعية، فمع استيفاء الاول لا يمكن استيفاء الثاني، مع انه بحد الالزام، ويقتضي وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية، ولكن المضادة بينهما مانعة عن استيفائه، فإذاً لا حالة يكون وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيد بعدم الاتيان بالصلاحة مع الطهارة الظاهرة، هذا.

ولكن كلا الامرين غير صحيح.

اما الامر الاول، فلان لازم ذلك هو ان يكون الواجب الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاحة مع الطهارة الظاهرية، غاية الامر ان الاولى افضل من الثانية كالصلاحة في اول الوقت بالنسبة الى الصلاة في اخر الوقت، باعتبار ان المقدار الزائد من الملائكة المترتب على الصلاة مع الطهارة الواقعية لا يكون بحد الالزام، وهذا يجوز تركه بترك الصلاة مع الطهارة الواقعية والاكتفاء بالاتيان بالصلاحة مع الطهارة الظاهرية، كما ان المكلف مخير بين الاتيان بالصلاحة في اول الوقت او في الجماعة، والاتيان بها في اخر الوقت او الفرادي رغم انه لأشبهة في ان ملائكة الصلاة في اول الوقت اهم بكثير من ملائكة الصلاة في اخر الوقت.

نعم، لو كان الملائكة المترتب على الصلاة مع الطهارة الواقعية اهم بدرجة لا يجوز تفوتها، فعندها وان كان يتquin وجوبها، ولا يجوز الاكتفاء بالاتيان بالصلاحة مع الطهارة الظاهرية مع التمكن منها، وعلى هذا، فلا يكون وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيد بعدم الاتيان بالصلاحة مع الطهارة الظاهرية، بل وجوبها مطلق، ولا بد من الاتيان بها سواء اتى بالصلاحة مع الطهارة الظاهرية ام لا.

والخلاصة، ان اهمية ملائكة الصلاة مع الطهارة الواقعية اذا لم تكن بحد اللزوم، فالواجب هو الجامع بينها وبين الصلاحة مع الطهارة الظاهرية، والمكلف مخير بينهما كالتحير بين الصلاحة في اول الوقت والصلاحة في آخر الوقت، وبين الصلاة الفرادي وصلاة الجماعة.

وان شئت قلت: ان ملائكة الصلاة مع الطهارة الظاهرية ان كان وافياً بملائكة الصلاة مع الطهارة الواقعية او بمعظم مراتبه كان الواجب الجامع، فإذاً لا موضوع للتقييد، وان لم يكن وافياً به، فلا يكون مجزيًّا، ويكون الواجب حينئذ خصوص

الصلة مع الطهارة الواقعية دون الصلاة مع الطهارة الظاهرة، لأن الاتيان بها لا يجيز عن الاولى، ولابد من الاتيان بالاولى وان كان اتيًا بالصلة مع الطهارة الظاهرة، وعلى هذا، فلا يعقل ان يكون وجوباً مقيداً بعدم الاتيان بها مع الطهارة الظاهرة، بل هو مطلق من هذه الناحية.

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

الى هنا قد تبين ان ما ذكره بعض المحققين ^{فتیح} فلا يمكن المساعدة عليه ثبوتاً واثباتاً.

واما ما ذكره السيد الاستاذ ^{فتیح} - من انه لا فرق بين الوجهين، وان مرجع كليهما الى وجه واحد - مبني على القول بثبوت كبرى مسألة الاجزاء، فانه على هذا القول لابد من الالتزام بان المأمور به بالامر الظاهري مشتمل على ملاك يفي بملك المأمور به بالامر الواقعى او بمعظم درجاته ومراتبه بحيث لا يكون الباقى ملرما، وعلى كلا التقديرتين، فيكون الواجب الجامع بينهما، والمكلف خير بين الاتيان به في ضمن هذا الفرد اوذاك، وكذلك الحال اذا كان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرة، فان مرجع ذلك الى ان الواجب هو طبيعى الصلاة الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاحة مع الطهارة الظاهرة، وهذا الوجهان يرجعان الى وجه واحد في الواقع، والاختلاف بينهما انما هو في الصورة، هذا.

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

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

كلاهما، كانت التبيّنة واحدة، وهي توسيع دائرة المأمور به، وإن كان الثابت أحدهما، فالنتيجة نفس التبيّنة، وإن لم يثبت شيءٌ منهما، فلأنّيجة في البين.

والخلاصة، انه لا مانع من البحث عن ثبوت كلا الوجهين، ووحدة التبيّنة المترتبة على ثبوت كليهما معاً لا تمنع البحث عن ثبوت كليهما معاً، فما ذكره السيد الاستاذ^{تلميذ} - من ان الوجهين يرجعان الى وجه واحد نتيجة لا بحثاً وعنواناً - تم.

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

غير تمام، وذلك لأن في الصحيحة قد علل عدم وجوب الاعادة بالاستصحاب، ومن الواضح ان الاستصحاب بنفسه لا يكون علة، لعدم وجوب الاعادة، بل من جهة انه يثبت الطهارة الظاهرية، وحيثئذ فان كانت الكبى ثابتة، وهي ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فبطبيعة الحال تنطبق على الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب، لانها من صغرياتها، وانطباق الكبى على صغراها ضروري، فاذا انطبقت الكبى على الطهارة الاستصحابية، فالصلة معها صحيحة واقعاً، لأن الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية،

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

ودعوى: ان الاستصحاب انما يثبت الطهارة الظاهرية بما انها طريق الى الواقع، لأن الحكم الظاهري حكم طريقي لا شأن له غير كونه طریقاً منجزاً للواقع او معدراً، لا انه موضوع للحكم الواقعى، والذي يجدى في المقام هو كون الحكم الظاهري موضوعاً للحكم الواقعى، وحيث ان الظاهر من الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب هي الطريقة الى الواقع لا الموضوعية للحكم الواقعى، فلا تنطبق عليها الكبرى.

مدفوعة: بأنه لاتفاق بين طريقة الطهارة الظاهرية الى الواقع، وكونها موضوعاً للحكم الواقعى كالشرطية، اذ كما ان الطهارة الواقعية موضوع لها كذلك الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب.

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

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

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

والجواب، ان الكلام يقع في مسائلتين:

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

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

حجية الاستصحاب؟

اما الكلام في المسألة الاولى، فهل يمكن تطبيق جواب الامام عليهما السلام على الوجه الاول؟

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

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

الامر الاول: اذا بنينا على ان الشرط اعم من الطهارة الظاهرية والواقعية، فلا مجال لهذا الاشكال، لأن المصلي اذا صلى في ثوب محكوم بالطهارة الظاهرية بالاستصحاب او بقاعدة الطهارة، فصلاته صحيحة واقع، ولوفرض انكشاف الخلاف بعد ذلك، فإنه لا اثر له، لأن انكشاف الخلاف أنها هو بالنسبة الى مطابقة الواقع وعدم مطابقته، لا بالنسبة الى صحة الصلاة وكونها واجدة للشروط، لأن

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

فإذاً التعليل بالاستصحاب من جهة انه يحقق مصدق الشرط وموضوعه، وعلى هذا، فلا يكون الاستصحاب اجنيباً عن عدم وجوب الاعادة وغير دخيل فيه، وحيئذ فينسجم التعليل مع جواب الامام علیه السلام .

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

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

روايات تدل على ان من صلی في ثوب نجس او بدن نجس جاهلاً بالنجاسة، صحت صلاته واقعاً، ولا تجب عليه الاعادة لا في الوقت ولا في خارج الوقت.

وبكلمة: ان هناك قرينة داخلية وقرينة خارجية على ان صحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها مستندة الى عدم وجود المانع واقعاً، واما اسناد صحتها الى الاستصحاب، فانها هو بلحاظ انه يمنع عن وصول المانع.

بيان ذلك:

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

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

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

ويستفاد من هذه الروايات امران:

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

الثاني: ان مانعية النجاسة انما هي بوجودها العلمي الواصل المنجز لابودها الواقعي، وبضم هذه القرينة الى القرينة الاولى الداخلية، يتعين ان علة صحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها هي ان المصلي في حال الاتيان بهذه الصلاة فقد للمانع عنها واقعا، على اساس انه كان جاهلاً بنجاسته ثوبه بواسطة استصحاب بقاء طهارته، فانه مانع عن وصوتها، ولو لاه لكانه واصلاه، باعتبار انه اذا لم يجر الاستصحاب ولا اصالة الطهارة، كانت وظيفة المصلي الاحتياط بالاعادة والاجتناب عن الصلاة في هذا الثوب المشكوك طهارته ونجاسته.

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

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

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

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

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

الاولى فهـي غير مطوية فيها، بل هي غير ثابتة في نفسها، واما الكـبرى الثانية او الثالثة فـهي وان كانت ثابتة الا ان استنادـه الى الثانية او الثالثة بـحاجـة الى قـرـينـة تـدلـ على ذلك وـسـوف نـشـيرـ اليـهـ ، فالـتـيـجـةـ انـ هـذـاـ الـوـجـهـ مـبـنـيـ عـلـىـ كـبـرـىـ اـجـزـاءـ الـامـرـ الـظـاهـرـيـ عـنـ الـامـرـ الـوـاقـعـيـ وـهـيـ غـيرـ ثـابـتـةـ.

واما تـطـيـقـ جـوـابـ الـامـامـ عـلـيـهـ عـلـىـ الـوـجـهـ الثـالـثـ، فـهـلـ هوـ مـمـكـنـ اوـ لـ؟ـ

والـجـوابـ: انهـ مـمـكـنـ ثـبـوتـاـ، واماـ اـثـبـاتـاـ فهوـ بـحـاجـةـ الىـ دـلـيلـ، واماـ الـاستـصـاحـابـ فهوـ لاـ يـصـلـحـ لـذـلـكـ، باـعـتـبارـ انهـ حـكـمـ ظـاهـرـيـ طـرـيقـيـ فلاـ شـأـنـ لهـ الاـ تـنـجـيزـ الـوـاقـعـ اوـ تـعـذـيرـهـ، وـالـحـكـمـ الـظـاهـرـيـ الصـالـحـ لـذـلـكـ هوـ ماـكـانـ مـوـضـوعـاـ لـلـشـرـطـ وـمـصـدـاقـاـ لـهـ وـالـاستـصـاحـابـ لاـ يـكـونـ كـذـلـكـ، وـعـلـىـ هـذـاـ، فـلاـ مـحـالـةـ نـسـتـكـشـفـ انـ عـلـةـ عـدـمـ وـجـوبـ الـاعـادـةـ مـطـوـيـةـ فيـ هـذـهـ الفـقـرـةـ وـرـاءـ الـاسـتصـاحـابـ عـلـىـ اـسـاسـ انـ لـهـ دـخـلـاـ فيـهاـ، وـاماـ تـعـيـنـ انـ تـلـكـ العـلـةـ هيـ سـعـةـ دـائـرـةـ الشـرـطـ لـاـ الـوـجـهـ الـاـوـلـ فهوـ بـحـاجـةـ اـىـ قـرـينـةـ تـدلـ عـلـىـ انـ الـاسـتصـاحـابـ الـذـيـ هوـ طـرـيقـ الـوـاقـعـ تـنـجـيزـاـ اوـ تـعـذـيرـاـ مـوـضـوعـ لـلـحـكـمـ الـوـاقـعـيـ وـهـوـ الشـرـطـيـةـ، وـلـكـنـ لـاـ قـرـينـةـ عـلـىـ ذـلـكـ لـاـمـنـ الدـاخـلـ وـلـاـ منـ الـخـارـجـ.

الـىـ هـنـاـ قـدـ اـسـطـعـنـاـ اـنـ نـخـرـجـ بـهـذـهـ التـيـجـةـ، وـهـيـ انـ يـتـعـيـنـ تـطـيـقـ جـوـابـ الـامـامـ عـلـيـهـ عـلـىـ الـوـجـهـ الـاـوـلـ دـوـنـ الثـانـيـ وـالـثـالـثـ، لـاـنـ تـطـيـقـهـ عـلـىـ الـوـجـهـ الـاـوـلـ مـمـكـنـ ثـبـوتـاـ وـاـثـبـاتـاـ.

اماـ ثـبـوتـاـ، فـلـاـنـ الـاسـتصـاحـابـ بـنـفـسـهـ حـيـثـ انهـ لاـ يـصـلـحـ انـ يـكـونـ عـلـةـ لـصـحةـ الصـلاـةـ وـدـعـمـ وـجـوبـ اـعـادـتـهـاـ، فـلـاـ مـحـالـةـ يـكـشـفـ بـالـدـلـالـةـ الـاـلتـزـامـيـةـ عـلـىـ انـ عـلـتـهـاـ شـيـءـ اـخـرـ وـلـهـ دـخـلـ فـيـهـ وـهـوـ دـعـمـ تـحـقـقـ المـانـعـ عـنـ الصـلاـةـ، لـاـنـ الـاسـتصـاحـابـ يـحـقـقـ عـدـمـ المـانـعـ عـنـهـاـ، وـهـذـاـ عـلـلـ الـامـامـ عـلـيـهـ عـدـمـ وـجـوبـ الـاعـادـةـ بـالـاسـتصـاحـابـ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) بحوث في علم الاصول ص ٦ و ص ٥٢.

يحصل العلم به، اذا احتمال الغفلة غير موجود واحتمال العمد خلف الفرض.

مدفوعة اولاً: ان افتراض ان الامام عليه السلام في مقام بيان الاحكام الشرعية لا يعمل على طبق علمه بها ولو في بعض الموارد افتراض غير معقول، الا اذا كان هناك مانع عن بيان الحكم الشرعي الواقعي كالتقىة او نحوها.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان هناك قرينة على ان الامام عليه السلام في المقام لا يعمل بعلم الغيب، فمع ذلك لا يحصل الاطمئنان بالسقوط او الخلل فضلاً عن القطع به، لاحتمال ان يكون هناك مانع آخر عن مطابقة الجواب مع السؤال.

فالنتيجة: ان مجرد عدم الانسجام بين السؤال والجواب لا يكون قرينة على السقط والخلل حتى تمنع عن العمل بظاهر الرواية هذا.

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

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

(١) كفاية الاصول ج ١ ص ٤٤٩.

هو ان الاعادة بعد الصلاة ليست من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين، وهو كما لا ينطبق على الاستصحاب لا ينطبق على قاعدة اليقين ايضاً. وبكلمة، ان قول السائل: «فرأيت فيه» ان كان ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، فلا يصح تعليل عدم وجوب الاعادة بعد الصلاة بعدم نقض اليقين بالشك، لأن الاعادة بعدها من نقض اليقين باليقين لا بالشك.

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

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

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

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

واما لو رفينا اليد عن ظهور قول زراة في ان المرئي هو التجasse السابقة المظنونة، كانت نسبة الرواية الى الاستصحاب والقاعدة على حد سواء، وحيثئذ فتكون الرواية مجملة، فلا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب، هذا.

وللنظر فيه مجال، أما أولاً: فلان جواب الامام عليه في هذه الفقرة انما هو بلحاظ حال الصلاة، وهذا وان كان خلاف الظاهر، لأن ظاهر التعليل في جواب

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٤٩

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

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

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

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

قوله: «فرأيت فيه» في النجاسة السابقة.

فالنتيجة: ان نكتة استفادة الاستصحاب لا ترتبط بهذا الظهور، لأن الرواية تدل عليها وإن كان قوله فرأيت فيه ظاهراً في النجاسة السابقة.

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

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لأن قول زرار: «فرأيت فيه» ان كان ظاهراً في ان المرئي النجاسة السابقة المظنونة، فلا يمكن انسجام السؤال مع جواب الامام عليهما في هذه الفقرة، لأن السؤال في هذا الفرض انها هو عن سبب عدم وجوب الاعادة رغم ان الصلاة قد وقعت في النجس، وجواب الامام عليهما بناء على الاعادة من نقض اليقين بالشك لا يرتبط بالسؤال نهائياً، لأنها من نقض اليقين بالشك، وعندها فلابد اما من الالتزام بن تعلييل الامام عليهما في الجواب عدم الاعادة، بانها من نقض اليقين بالشك انها هو بلحاظ حال الصلاة، باعتبار ان المصلي حالها كان شاكاً في بقاء طهارة ثوبه لا بل لحاظ حال بعد الفراغ من الصلاة، او الالتزام برفع اليد عن هذا الظهور اي ظهور قوله «فرأيت فيه» في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة من جهة انه معارض بظهور مطابقة الجواب مع السؤال، اما على الاول فاستصحاب بقاء الطهارة حال الصلاة من جهة انه حكم ظاهري، فلا يصلح ان يكون منشأً لعدم وجوب الاعادة بل من جهة انه محقق ما هو مصدق للشرط وهو الطهارة الظاهرة، لأن الشرط اعم منها ومن الطهارة الواقعية، فادا كانت الصلاة واجدة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الى هنا قد تبين: ان ما ذكره المحقق الخراساني ^{ثقة} من ان اشكال عدم انسجام

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

نتائج البحوث لحد الآن عدة نقاط:

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

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

الثاني: ان اليقين في القاعدة قد زال بطرد الشك عليه، لاستحاللة اجتماعهما في شيء واحد في آن فارداً، بينما اليقين في الاستصحاب موجود فعلاً، اي في زمان الشك.

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

النقطة الرابعة: ان الاستدلال على حجية الاستصحاب بالظن بالبقاء من نوع صغرى وكبرى، اما صغرى، فلعدم حصول الظن ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه، واما كبرى، فلا دليل على حجية الظن.
واما الاستدلال بالسيرة العقلائية على العمل بالحالة السابقة، فلا يتم، اذ لا

سيرة للعقلاء على العمل بها بشكل عام، وهذا اشكال عليها السيد الاستاذ ^{هشتنغ}، وما عن بعض المحققين ^{هشتنغ} من ثبوت هذه السيرة في الجملة قد تقدم نقده، فالصحيح ان هذه السيرة غير ثابتة، لأن جريان السيرة من العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً، فلا محالة يكون مبنياً على نكتة عقلائية تبرر جريانها، واما في الحالة السابقة، فلا توجد نكتة عامة ارتکازية حتى تبرر جريان السيرة على العمل بها.

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

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

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

النقطة الثامنة: ان صحيحة زاررة وان كان موردها الموضوع فقط الا ان فيها عدة قرائن تدل على انه لا خصوصية لل موضوع، وعمدتها قوله ^{عائض}: «و الا فانه على يقين من وضوئه»، لانه ظاهر في ان العلة هي اليقين ولا خصوصية لل موضوع، بل لا يمكن ان يراد من اليقين في هذه الفقرة اليقين بال موضوع فقط، لاستلزماته التكرار المستهجن في الصريحة، وهو قبيح عرفاً.

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

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

النقطة الحادية عشرة: ان ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني فیین من ان المراد من اليقين طبیعی اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، بتقریب: ان اليقين حيث انه من الصفات الحقيقة ذات الاضافة، فانه كما يكون بحاجة الى الموضوع كذلك يكون بحاجة الى المتعلق، فإذا ذكر المتعلق من باب انه لا يتحقق بدونه لا ان له دخالاً فيه، فلا يمكن المساعدة عليه على تفصیل تقدم.

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

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

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

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

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

النقطة الخامسة عشرة: ان حمل هذه الجملة على الانشاء انما هو بنكتة انها بنفسها جزاء للشرط والجزاء للشرط لا يمكن ان يكون اخبارا، وفيه ما تقدم من ان هذه الجملة علة للجزاء المحذوف لا انما بنفسها جزاء.
كما ان القول بان الجزاء قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لا يرجع الى معنى محصل.

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

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

النقطة السابعة عشرة: ان الصحيحه الثانية لوزارة تتضمن عدة صور من الاسئلة والاجوبة وجملة منها خارجة عن محل الكلام، وصورتان منها مرتبطان بمسألة الاستصحاب، الاولى ما اذا ظن المكلف باصابة النجاسة في ثوبه ثم فحص ولم ير النجاسة فيه فصلی فوجدها، حكم الامام عثیل^ع بصحة صلاته وغسل ثوبه، وعلل ذلك بقوله: «لانك كنت على يقين من طهارتك ... الخ».

الثانية: قوله عثیل^ع: «وان لم تشک ثم رأيته رطباً الى ان قال لانك لا تدری ... الخ».

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

والجواب: ان الظاهر هو الاول لا من جهة انه في نفسه ظاهر في ذلك وان كان هذا غير بعيد ايضاً، بل من جهة القرائن الموجودة التي تدل على ان المراد من المرئي بقوله: «رأيت فيه» هو النجاسة السابقة المظنونة، وعلى هذا فالتعليق في قوله عثیل^ع: «لانك كنت على يقين من طهارتك» الى ان قال: «لا تنقض اليقين بالشك» انما هو بلحاظ حال الصلاة، واما على الاحتمال الثاني، فيكون التعليق بلحاظ حال ما بعد الصلاة.

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

الاستصحاب مطلقاً اظهر من دلالة الصححة الاولى.

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

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

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

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

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

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

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

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

اما الكلام في المقدمة الاولى، فهناك اقوال:

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

القول الثاني: هو ان الطهارة وان كانت امراً عدماً الا انها عدم خاص وهو العدم النعمي لموضوع خاص، والنجلاء وجود نعمي لموضوع كذلك.

القول الثالث: ان الطهارة امر وجودي في مقابل النجاسة بمقابل التضاد، لأن الطهارة عبارة عن النظافة، والنجلاء عبارة عن القذارة.

اما القول الاول، فقد افاد ^(٢) في وجهه ان الطهارة الواردة في لسان الروايات وكلمات الاصحاب ليست الا عبارة عن عدم النجاسة بنحو العدم المحمولي، فان النجاسة هي القذارة المنفرة للطبع شرعاً كما انها عرفاً كذلك، فالطهارة عبارة عن خلو الشيء منها، وليس كالطهارة من الحديث، فانها امر وجودي وحالة معنوية لل موضوع، او انها عبارة عن نفس الموضوع والغسل والتيمم.

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

واما القول الثاني: فقد افـيد في وجهه ان الطهارة ليست عبارة عن عدم النجاسة بالـعدم المطلق، وهو العـدم المـحمولي بـان يكون التـقابل بينـهما من تـقابل السـلب والـإيجـاب، بل هي عـبارة عن العـدم الخـاص وهو العـدم النـعمـي الذي هو بـحاجـة إلى وـجـود مـوضـوع فيـالـخـارـج، اي اـتصـاف ثـوبـ المـصـلي او بـدـنه بـعدـ النـجـاسـة، لـانـ الشـيءـ غـيرـ المـوجـودـ فيـالـخـارـجـ لاـيـتـصـفـ بـالـنـجـاسـةـ كـماـ لاـيـتـصـفـ بـالـطـهـارـةـ، وـعـلـىـ هـذـاـ، فـمـاـعـنـيـ النـجـاسـةـ تـخـتـلـفـ عـنـ شـرـطـيـةـ الطـهـارـةـ، فـاـذـاـ كـانـتـ نـجـاسـةـ ثـوبـ مـانـعـةـ عـنـ الصـلـاـةـ، كـانـ مـعـنـيـ ذـلـكـ تـقـيـدـ الصـلـاـةـ بـعـدـمـهاـ المـحـمـوليـ، وـاـمـاـ اـذـاـ كـانـ طـهـارـتـهـ شـرـطاـ، فـيـكـونـ مـعـنـيـ ذـلـكـ تـقـيـدـ الصـلـاـةـ بـعـدـمـهاـ النـعـمـيـ، باـعـتـيـارـ انـ الطـهـارـةـ عـدـمـ نـعـمـيـ لـلـنـجـاسـةـ وـهـوـ اـتصـافـ ثـوبـ المـصـليـ اوـ بـدـنهـ بـهـاـ.

واما القول الثالث: فـلـأـنـ مـعـنـيـ الطـهـارـةـ لـدـىـ العـرـفـ وـالـعـقـلـاءـ هوـ النـظـافـةـ فـيـ مـقـابـلـ النـجـاسـةـ التـيـ هـيـ مـعـنـاـهـ الـقـدـارـةـ، وـهـذـاـ هـوـ المـتـفـاهـمـ العـرـفـيـ مـنـ الطـهـارـةـ وـالـنـجـاسـةـ، وـلـيـسـتـ الطـهـارـةـ اـمـراـًـ عـدـمـيـاـًـ ايـ عـدـمـ النـجـاسـةـ لـاـ بـنـحـوـ العـدـمـ المـطـلـقـ وـلـاـ العـدـمـ الخـاصـ.

والخلاصة: إن المفاهيم العرفية من الطهارة يعني ثبوتي في مقابل النجاسة لا الامر العدمي، فإذاً التقابل بينهما من تقابل التضاد لا من تقابل السلب والإيجاب

ولا العدم والملكة، هذه هي الاقوال في المسألة.

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

ولكن هذا التخيل خاطئ جداً، وذلك لان محل الكلام في المسألة هو ان المجعل في الشريعة المقدسة هل هو مانعية نجاسة ثوب المصلي بنحو الوجود النعمي، لأن الشيء غير الموجود لا يتتصف بالنجاسة، أو ان المجعل شرطية طهارة ثوبه يعني شرطية عدم نجاسته بنحو العدم النعمي، لأن الشيء المعدوم لا يتتصف بالطهارة، فان كان المجعل مانعية نجاسة ثوبه فلا محالة يكون معنى جعلها جعل عدمها قيداً للصلوة وشرطأً لها بنحو العدم محمولي، وليس الكلام في هذا الشرط، لأن هذا الشرط مجعل بنفس جعل المانعية، ولا معنى للتزاع حيث في ان المجعل هل هو المانعية او الشرطية، وان كان المجعل شرطية الطهارة اي عدم اتصف الثوب بالنجاسة فلا محالة يكون الشرط العدم النعمي، ضرورة ان المعدوم لا يتتصف بالطهارة كما لا يتتصف بالنجاسة، وهذا العدم الذي هو شرط عدم نعمتي، واما عدم المانع الذي هو شرط مجعل بنفس جعل المانع، فهو عدم محمولي وليس التزاع فيه، لانه ليس في مقابل المانع.

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

واما القول الثاني: فلا اشكال فيه من هذه الناحية، لأن الطهارة عبارة عن عدم نجاسة الثوب بنحو العدم النعمي، وشرطية طهارة الثوب تعني اتصف الثوب بعدم

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

ثم ان الاظهر من هذين الاحتمالين هو الاحتمال الاول دون الثاني، واما افتراض ان النجاسة في ثوب المصلي مانعة في الصلاة والطهارة، بمعنى عدم النجاسة شرط في ثوب المصلي لا في الصلاة ابتداءً، فلا يمكن المساعدة عليه، لأن المستفاد من روایات الباب ان نجاسة الثوب مانعة عن الصلاة بنحو القضية الحقيقة، غاية الامر اذا صلى المصلي فيه فصلاته باطلة، وطهارة الثوب شرط للصلاحة ابتداء و مباشرة لا بالواسطة.

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

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

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

ثم ان الظاهر من هذه الاقوال هو القول الثالث، ومع الاغمام عنده القول الثاني، واما القول الاول، فلا يمكن المساعدة عليه كما تقدم.

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

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

فالنتيجة ان هذا النزاع نزاع معقول على القولين الاخرين.

اما الكلام في المقدمة الثانية، فقد ذكر السيد الاستاذ^(٥٤) ان الشمرة الفقهية لا تترتب على هذا النزاع، وقد افاد في وجه ذلك ان الشرط ليس هو الطهارة الواقعية، ضرورة ان المكلف اذا صلى معتقداً بظهوره ثوبه او بدنـه، ثم بـان بعد الصلاة ان ثوبـه او بـدنـه كان نجسـاً صـحت صـلاتـه واقـعاً، ولا تـجـبـ عـلـيـهـ اـعادـتـهـ وـانـ كانـ فيـ الـوقـتـ بـمـقـضـىـ النـصـوصـ الدـالـةـ عـلـىـ ذـلـكـ، وـهـذـاـ مـعـنـاهـ انـ الشـرـطـ لـيـسـ هـوـ

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

والخلاصة، ان من صلى في ثوب يعلم بظهورته وجدانًا او تعبدًا باخبار ثقة او نحوه او بالاستصحاب او اصالة الطهارة، ثم تبين خلافه وبيان انه نجس، يحکم بصحة صلاته وعدم وجوب اعادتها من جديد على كلا القولين في المسألة، وكذلك الحال اذا صلی في ثوب يحرز عدم نجاسته بالوجودان، او بالتعبد سواء أكان بالبينة او اخبار الثقة ام كان بالاستصحاب او اصالة البراءة عن مانعيتها ثم تبين خلافه وانه كان نجسا، حکم بصحة صلاته بخلافق بين القولين في المسألة، فإذاً ليس هنا مورد يكون عدم النجاسة محراً ولو بالاصل العملي دون الطهارة، لأن استصحاب عدم نجاسة الثوب لا ينفك عن استصحاب ظهارته وبالعكس، فإذا قامت البينة على عدم نجاسة الثوب، تدل بالالتزام على ظهارته وبالعكس، فإذاً لا يوجد مورد تكون الصلاة صحيحة على القول بـمانعية النجاسة وباطلة على القول بـشرطية الطهارة او بالعكس.

فالنتيجة: ان هذا النزاع وان كان امراً معقولاً في نفسه الا انه لافائدة فيه ولا تترتب عليه ثمرة فقهية، فإذاً يكون البحث عنه مجرد بحث علمي هذا.
و قد اورد عليه بعض المحققين ^{فتیح} ^(١)، بان الثمرة تظهر بين القولين في المسألة في موردين:

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

به سابقا، ففي مثل ذلك تسقط اصالة الطهارة في كل منها من جهة المعارضة وتصل النوبة الى الاصول الطولية، وهي اصالة الاشتغال في جانب الوضوء والطهارة الحديثة، لأن هذا الشك في صحة الصلاة مع هذا الوضوء وليس الشك شكّاً في التكليف الزائد، بل شك في مرحلة الامثال والانطباق، لأن المكلف شاك في ان الامثال يحصل اذا اتى بالصلاحة مع هذا الوضوء او لا وهو مرجع لقاعدة الاشتغال، لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

والخلاصة، ان المكلف يعلم بأنه مكلف بالصلاحة مع الوضوء وشك في ان الصلاة مع هذا الوضوء مصدق لها او لا، وفي مثل ذلك لا محالة يكون المرجع قاعدة الاشتغال واحراز الانطباق والامثال.

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

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

ودعوى: أنها معارضة بأصالة الطهارة في الماء، لأنها كما تكون معارضه بأصالة الطهارة في الثوب كذلك تكون معارضه بأصالة البراءة فيه، لأنها في عرضها لا في طولها.

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

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

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

فالنتيجة: ان الشمرة لاتظهر بين القولين في المسألة في هذا المورد وما شاكله.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

واما الصورة الثانية، وهي ان المانع الثوب والنجاسة الطارئة عليه حيضة تعليلية، لعرض المانع عليه، فهي بعيدة جداً وغير محتملة عرفاً.

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

ومن ناحية اخرى، قد اشرنا آنفأً ان مانعية النجاسة انما هي بوجودها العلمي لا الواقعى، ومن هنا ذكر المحقق النائيني ^ت تفسيرين لها:

الاول: ان مانعية النجاسة مقيدة بوصولها والعلم بها.

الثاني: انها مقيدة بتنجز النجاسة.

اما التفسير الاول، ففيه احتمالان:

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

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

واما التفسير الثاني، ففيه ايضاً احتمالان:

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

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

هذا.

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

الاول: انه لا يمكن ان يكون العلم او التنجز تمام الموضوع للمانعية من دون ان يكون للواقع دور، لأن العلم او التنجز متقوم بمتعلقه ذاتاً وحقيقة، لأن حقيقة العلم والوصول الاضافية وهي متقومة ذاتاً وحقيقة بالمضاف اليه، وكذلك الحال في التنجز، فإنه متقوم بالحكم المنجز فلا يمكن تصوره بدونه، وهذا لو لم يكن المضاف اليه في الواقع لم تكن الاضافية موجودة، فإذاً لا علم، بل جهل مركب.

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

الثاني: ان المستفاد من روایات الباب هو ان موضوع المانعية مركب من النجاسة الواقعية ووصولها او التنجز، لا ان الوصول او التنجز تمام الموضوع لها، ومن هنا اذا اعتقد المصلي بنجاسة ثوبه او بدنـه وصلـى و تحقق منه قصد القربة، ثم بعد الفراغ من الصلاة تبين ان ثوبـه او بدنـه كان ظاهراً صـحت صـلاتـه، فـلو كان الوصول تمام الموضوع لم تـصحـ.

ثم ان الكلام يقع في هذين التفسيرين من جهتين:

الجهة الاولى: هل تظهر الشمرة بينهما او لا؟

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

اما الكلام في الجهة الاولى، فقد ذكر المحقق الكاظمي ^{فقيه}^(١) على ما في تقريره ان الثمرة تظهر بين التفسيرين المذكورين لمانعية النجاسة فيما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الشوين وصلى صلاة العصر في احدهما وصلاوة المغرب في الاخر ثم تبين نجاسة كلا الشوين، وحيثئذ فان كان موضوع المانعية النجاسة الواصلة بالعلم الوجداني او العلم التعبدى، بطلت احدى الصلاتين دون الاخر، باعتبار ان الوسائل بالعلم الاجمالي هو نجاسة احد الشوين دون نجاسة الاخر، وهذا يكون الباطل احدى الصلاتين بنحو الاجمال، واما اذا كان موضوع المانعية النجاسة المنجزة، فحيث ان نجاسة كلا الشوين منجزة احدهما بالعلم الوجداني والاخر بقاعدة الاستعمال بعد سقوط الاصول المؤمنة بالتعارض فتبطل كلتا الصلاتين، هذا.

وذكر السيد الاستاذ ^{فقيه}^(٢) في تقريره الاجود خلاف ذلك، وقال ان الموضوع سواء اكان النجاسة الواصلة ام المنجزة، فلا تبطل الا احدى الصلاتين وافاد في وجه ذلك، ان المأمور في موضوع المانعية ان كان وصول النجاسة والعلم بها، فالوسائل هو نجاسة احد الشوين دون نجاسة الاخر، واما اذا كان المأمور في الموضوع تنجزها، فالمأمور بالعلم الاجمالي نجاسة احدهما دون نجاسة الاخر، لأن التنجز انما هو بمقدار العلم الاجمالي والمفروض انه متعلق بنجاسة احدهما، فإذاً يكون الباطل احدى الصلاتين لانها تقع في التوب وتكون نجاسته منجزة، هذا من ناحية.

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

(١) فوائد الاصول ج ٤ ص ٣٤٤.

(٢) اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٦٧.

وهو ينطبق على الصلاة الاولى، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق الكاظمي رحمه الله في المقام، وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ رحمه الله فيه.

اما التعليق على الاول: فلان المانعية مترتبة على وصول نجاسة ثوب المصلي والعلم بها، والمفروض في المثال عدم وصول نجاسة كل من الشوين بحده لا وجданاً ولا تعبداً، فإذاً موضوع المانعية غير متحقق في كل من الشوين وجداناً، لأن المصلي لا يعلم بنجاسة هذا الثوب لا بالوجودان ولا بالتعد و لا بنجاسة ذاك الثوب كذلك، وعلى هذا فالصلاحة في كل منها صحيحة واقعاً، والعلم الاجمالي بنجاسة احدهما لا اثر له بالنسبة الى المانعية، وانما له اثر بالنسبة الى الاثار المترتبة على النجاسة بوجودها الواقعي، فإذاً لا اثر للعلم الاجمالي بنجاسة احد الشوين ولا للعلم الاجمالي بوقوع احدى الصلاتين في الثوب النجس طالما لم يكن نجاسة الثوب بشخصه معلوماً تفصيلاً وجданاً او تعبداً، واما سقوط الاصول المؤمنة بالتعارض في المقام، فانما هو بلحاظ الاثار المترتبة على النجاسة بوجودها الواقعي، واما المانعية فحيث انها مترتبة عليها بوجودها العلمي، فلا يتحقق موضوعها في كل واحد من الشوين بحده، اذ لا يعلم لا بنجاسة هذا الثوب ولا بنجاسة ذاك الثوب لا وجданاً ولا تعبداً، فإذاً الصلاة في كل واحد منها صحيحة واقعاً وواحدة لشروط وفاقده للموانع، فما ذكره رحمه الله من بطلان احدى الصلاتين دون الصلاة الاخري للعلم الاجمالي بوقوعها في الثوب النجس غير تمام، لوضوح انه لا يعلم بوقوع هذه الصلاة بحدتها في الثوب النجس ولا بوقوع تلك الصلاة، واما العلم بوقوع احداهما لا اثر له، لانه ان اريد بادها احداهما المفهومي، فلا وجود له في الخارج، لانه مجرد مفهوم، وان اريد

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

واما اذا كان موضوع المانعية مركباً من نجاسة التوب وتنجزها، فترتبط الاثر عليه كالمانعية منوط باحراز الموضوع بكل جزأيه، والمفروض ان الجزء الاول غير محرز لا وجداناً ولا تعبداً، واما الجزء الثاني فهو ان كان محرزًا على تقدير وجود الجزء الاول في الواقع إلا ان الجزء الاول غير محرز لا بالعلم الوجдاني ولا بالعلم التعبدى، وانما هو احتمال ثبوته في الواقع.

فالنتيجة: ان الصلاة في كلا الثوبين صحيحة سواء اكان موضوع مانعية نجاسة ثوب المصلي مركبا من النجاسة ووصولها بالعلم الوجداني او التعبدى ام اكان مركبا من النجاسة وتنجزها، وعليه فما ذكره المحقق الكاظمى رحمه الله من بطلان احدى الصلاتين في الفرض الاول وكليهما معا في الفرض الثاني، لا يمكن المساعدة عليه.

هذا كله فيما اذا كان موضوع المانعية مركبا من ذات النجاسة وتنجزها، فعندئذ يتوقف ترتيب المانعية على احراز موضوعها بكل جزأيه، ومن الواضح ان احراز الجزء الاول وهو ذات النجاسة اما بالعلم الوجداني او التعبدى او الاصل العملى كالاستصحاب لايكتفى طالما لا يكون الجزء الثاني محرزًا، واما اذا لم يكن شيء منها اي لا العلم الوجداني ولا التعبدى ولا الاصل العملى وانما كان مجرد احتمال ثبوتها في الواقع، فالموضوع غير محرز وان كان هذا الاحتمال منجزاً لها على تقدير ثبوتها في الواقع الا ان الاحراز فلا، واما اذا كان مقيداً، فالامر ايضاً كذلك،

يعني ان الاحتمال لا يكون محززاً، فالنتيجة انه لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الموضوع مركبا من ذات النجاسة ووصولها او تنجزها او مقيداً بان يكون الموضوع النجاسة الوالصلة او المنجزة.

واما تعليقنا على الثاني: وهو ما ذكره السيد الاستاذ^ت في اجود التقريرات من بطلان احدى الصلاتين على كلا التقديرين، اي سواء أكان الموضوع مركبا من النجاسة ووصولها ام من النجاسة وتنجزها ام كان مقيداً بالوصول أو التنجز، يعني ان الموضوع هو النجاسة الوالصلة او النجاسة المنجزة، على أساس ان الوالصل هو نجاسة احد الشوين او المنجز هو نجاسة احدهما، فإذاً لاموجب لبطلان كلتا الصلاتين في كلا الشوين.

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

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

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

وذاك، فحيث أنها مجهولة، فلا مانع من اجراء اصالة الطهارة فيه على اجماليه، ونتيجة هذه الاصالة ليست جواز استعمال احدهما دون الآخر، بل نتيجتها صحة احدى الصالاتين واقعا، لأنها وقعت في ثوب لا تكون نجاسته منجزة، فإذا لم تكن منجزة لم تكن مانعة واقعاً بهذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين^(١) بان ما ذكره السيد الاستاذ^(٢) صحيح وفيها اذا كان المعلوم بالاجمال ذات خصوصية معينة مميزة في الواقع، كما اذا فرضنا ان احد الثوبين لزيد والآخر لعمرو واثبته احدهما بالآخر، والمعلوم بالاجمال هو نجاسة ثوب زيد دون نجاسة ثوب عمرو، او ان المعلوم بالاجمال هو نجاسة احدهما بالدم والآخر بالبول، ففي مثل ذلك نجاسة احدهما بالدم منجزة بالعلم الاجمالي، واما نجاسة الآخر بالبول، فهي مشكوكة، فلا مانع من اجراء اصالة الطهارة فيه.

واما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال متخصصاً بخصوصية مميزة في الواقع، كما اذا كان الثوابان معاً نجسين بـنجاسة الدم من دون تمييز بينهما، ففي مثل ذلك وان كان المكلف يتحمل نجاسة الثوب الآخر على الفرض، الا انه لا ميز لها عن النجاسة المعلومة بالاجمال، ومعه لا تجري الاصول الشرعية المؤمنة فيها، لأنها بحاجة الى موضوع معين في الخارج، وليس كالبراءة العقلية، فان موضوعها عدم البيان وهو معين على كل حال، لأن مصب التجيز او التعذير ليس الوجود الواقعي، بل الوجود العلمي او الظني او الشك، والمقدار الواصل في المقام معين في افق وصوله وهو نجاسة احدهما، لانا نعلم بنجاسة احدهما ونشك في نجاسة الآخر، فيكون

المكلف معدوراً فيها.

واما الاصول الشرعية، فحيث انها احكام مجعلة من قبل الشارع على الموضوعات الخارجية، فلا بد من تعين موضوعها، والمفروض في المقام عدم تعين موضوع النجاسة المشكوكة، وحيثئذ فلا يمكن اجراء اصالة الطهارة في احدهما بعنوان اجمالي، لفرض انه لا واقع موضوعي له، لانه ان اريد به احدهما المفهومي، فلا موطن له الا الذهن، وان اريد به احدهما المصداقى، فلا وجود له في الخارج، ولا اجرائهما في كل من الثويبين بعنوانه التفصيلي وبحده الخاص بل باحتفاظ النجاسة المشكوكة، وذلك لان النجاسة المشكوكة كالنجاسة المعلومة غير متعينة في الواقع حتى في علم الله، فكيف يمكن تعين الشك فيها في كل ظرف.

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

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

العصر، لأن الصلاة الصحيحة ان كانت صلاة الظهر، فوظيفته الاتيان بها، وان كانت صلاة العصر، فهي تقلب ظهراً، وحيثذ فوظيفته الاتيان بصلاوة العصر، واما اذا لم تجر اصالة الطهارة فيه، فتبطل كلتا الصلاتين معاً، لأن كلتا النجاستين منجزة، واما اذا صلى المكلف صلاة الظهر في احدهما وصلاوة المغرب في الآخر، فيعلم اجمالاً ببطلان احداهما وصحة الأخرى واقعاً، ولكن حيث ان المكلف يعلم اجمالاً ببطلان احداهما، فيجب عليه الاحتياط بالجمع بينهما، واما اذا ترك الاحتياط، فيعاقب على ترك احداهما دون الأخرى، واذا لم تجر اصالة الطهارة تبطل كلتا الصلاتين معاً، واذا لم يأت بها مرة ثانية فيستحق عقابين لا عقاب واحد، وهذه الشمرة تظهر بين القولين.

و بكلمة، ان صحة احدى الصلاتين في احد الثوابين المذكورين وبطلان الأخرى وان لم يكن لها واقع موضوعي الا ان لها واقعاً علمياً، وبراءة الذمة والتأمين متربطة على الواقع العلمي اي الوجود العلمي والوصولي، وكذلك العقوبة وعدم براءة الذمة.

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

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين^{ثبوت} من ان هنا اشكالاً ثبوتاً في كيفية تصوير صحة احدى الصلاتين في احد الثوابين المذكورين وبطلان الصلاة الأخرى في الآخر، بتقرير ان الحكم بالصحة في احدهما المعين وبالبطلان في الآخر

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

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

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

وثانيا: انه لا مانع من الالتزام بصحة كلتا الصالاتين معا، لعدم المانع من صحة الصلاة في هذا الثوب ولا في ذاك الثوب، لأن موضوع المانعية مركب من النجاسة وتنجزها، وهذا الموضوع غير محرز في كل منها بجزئه الاول وهو النجاسة، لأنها مشكوكة في كل منها، ولا علم بنجاسة هذا الثوب بعنوانه ولا ذاك الثوب، فموضوع المانعية غير محرز في كل منها بعنوانه، واما العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، فلا اثر له بالنسبة الى المانعية، وانما له اثر بالنسبة الى ما يترب على المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعي لا بوجوده العلمي، لانه ان اريد ب احدهما المفهومي، فلاموطن له الا الذهن، وان اريد به احدهما المصداقي وهو الفرد المردود، فلا واقع موضوعي له في الخارج، وان اريد به احدهما المعين، فهو خلف الفرض، لأن المفروض هنا العلم الاجمالي لا العلم التفصيلي، ومن هنا يظهر انه لا فرق بين فرض

نجاسة احدهما في الواقع او نجاسة كليهما فيه.

ثم ان ما ذكره السيد الاستاذ ^{رحمه الله} من ان المكلف اذا صلى صلاتين في التوين المذكورين، فقد علم اجمالا ببطلان احداهما دون الاخرى، وحيث ان المعلوم بالاجمال هو بطلان الصلاة بنحو صرف الوجود، فينطبق على الوجود الاول منها وهو الصلاة الاولى.

فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان العلم الاجمالي في المقام لم يتعلق بصرف وجود الطبيعي حتى ينطبق على الوجود الاول، بل تعلق ببطلان احدى الصلاتين بعد الاتيان بها، وهي مرددة بين صلاة العصر وصلاة المغرب مثلاً بخصوصيتها، ونسبة الصلاة الباطلة الى كل واحدة منها على حد سواء، وفي المثال المذكور اذا صلى المكلف صلاة العصر، فانطباق المعلوم بالاجمال وهو الصلاة الباطلة عليها غير معلوم، لانها سالبة بانتفاء الموضوع، اذ لا يحصل العلم ببطلان الاتيان ب احدى الصلاتين، وانما يحصل العلم به بعد الاتيان بكلتيهما معا، وحيثئذ فنسبة الصلاة الباطلة الى كل من الصلاتين على حد سواء، فتطبيقاتها على الصلاة الاولى دون الثانية وبالعكس ترجيح من غير مرجع، لان نسبة المعلوم بالاجمال الى كل واحدة منها نسبة واحدة، هذا اضافة الى ان المكلف كما يعلم اجمالا ببطلان احدى الصلاتين كذلك يعلم اجمالا بصحة احداهما، فاذا كان العلم ببطلان علم بصرف الوجود، كان العلم بالصحة علم بصرف الوجود، ولا زام ذلك انطباق عنوان البطلان وعنوان الصحة على الصلاة الاولى، وهو كما ترى.

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

بالاجمال فيسائر العلوم الاجمالية الى كل طرف من اطرافه على حد سواء، فلا يمكن انطباقه على احدها المعين دون الاخر، فانه ترجيح من غير مرجح، كما اذا علم بنجاسة احد الاناعين، فان نسبة المعلوم بالاجمال الى كل واحد منها نسبة واحدة، لأن العلم الاجمالي تعلق بنجاسة احدهما بحده المعين الخاص المردد بين هذا وذاك كذلك نسبة المعلوم بالاجمال في المقام، وهو بطلان احدى الصالاتين بحدها الخاص الى كل واحدة منها كذلك على نسبة واحدة، ومتعلق العلم الاجمالي هو بطلان احدهما بحدها المعين لا صرف البطلان، ضرورة ان المكلف يعلم اجمالا ان احدهما بخصوصيتها الخاصة باطلة.

هذا اضافة الى ان المعلوم بالاجمال اذا انطبق على الصلاة الاولى انحل العلم الاجمالي الى علمين تفصيلين: احدهما العلم التفصيلي ببطلان الصلاة الاولى والآخر العلم التفصيلي بصحمة الصلاة الثانية وهو كما ترى، لأن العلم الاجمالي يختلف عن العلم التفصيلي في ان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي لا ينطبق على احد فردية او افراده في الخارج معينا، والا فهو علم تفصيلي لا اجمالي، وهذا خلف، بينما المعلوم بالتفصيلي ينطبق على الفرد المعين في الخارج دون الفرد المبهم.

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

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

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

ومن هنا فالصحيح في المقام ان يقال: ان مانعية النجاسة منوطه بالوصول اعم من ان يكون بالعلم الوجدانى او العلم التعبدى او التجيزى.

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

أو بالعلم التبعدي ام بالاصل العملي، فلا وجه لجعل الوصول التجيزي في مقابل الوصول الوج다尼.

واما مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الوصول التجيزي في مقابل الوصول الوجداNi والتبعدي، فهل هنا اشكال في التفسير الثاني؟

والجواب ان هناك مجموعة من الاشكالات:

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

الاشكال الثاني: انه لا يمكن احراز هذا الموضوع باستصحابـ بقاء النجاسة في الثوب او البدنـ، لأن استصحابـ بقاء جزء الموضوع المركب انما يجري اذا كان جزءـ الآخر محـزاً حتى يترتب عليه الاثر، لأن بالاستصحابـ يتم الموضوع ويترتب عليه الاثر وهو مانعـة النجـاسـة، واما اذا فرضنا ان جـزـءـ الآخر وهو التنـجزـ غير محـزاـ، فلا اثر لهذا الاستصحابـ، ويكون لغـواـ، اذ جـريـانـه يتـوقفـ علىـ انـ يكونـ الجـزـءـ الآخرـ للمـوضـوعـ المـركـبـ محـزاـ بالـوجـدانـ اوـ بالـتـبعـدـ اوـ بالـاـصـلـ العـمـليـ ولوـ فيـ عـرـضـهـ، فـعـنـدـئـذـ يـجـريـ، وـبـضـمهـ الىـ الـوجـدانـ اوـ التـبعـدـ اوـ الـاـصـلـ العـمـليـ يـتـحـقـقـ المـوضـوعـ بـكـلـاـ جـزـأـيـهـ، وـهـذـاـ الـمـقـدـارـ يـكـفـيـ فيـ جـريـانـ هـذـاـ الـاسـتصـحـابـ، لـانـ

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

الاشكال الثالث: ان لازم كون موضوع المانعية مركبا من النجاسة الواقعية وتتجزها عدم الاثر للعلم الاجمالي في المقام، فاذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة احد الثوبين، فعلى ضوء ذلك لا يكون هذا العلم الاجمالي مانعاً عن جريان اصالة الطهارة في كل منهما، لأن المانع عن جريانها فيهما هو لزوم المخالفة القطعية العملية وهي غير لازمة في المقام، لأن المخالفة المذكورة انما تلزم اذا كان الجزء الآخر للموضوع محزاً وهو التنجيز، والمفروض انه غير محرز، بل يرتفع بأصالة الطهارة. و ان شئت قلت: ان العلم الاجمالي بنجاسة احد الثوبين المذكورين انما يكون مؤثراً اذا كان الجزء الاخر للموضوع موجوداً لكي يكون متعلق العلم الاجمالي تمام الموضوع، وحيث انه غير موجود فلا اثر لهذا العلم الاجمالي، هذا.

والجواب عن جميع هذه الاشكالات بامرین:

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

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

فالنتيجة، ان جزء الموضوع اذا كان التنجز الشأنى بمعنى قابلية نجاسته وصلاحيتها له فلا اشكال في البين.

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

ودعوى: انه لامعنى لتنجز النجاسة، لأن النجاسة حيث أنها حكم وضعى لا تقبل التنجز الا من حيث ما يترتب عليها من الاحكام المولوية كالمانعية وحرمة الشرب ونحوهما، فإذاً معنى تنجز النجاسة تنجز مانعيتها، وعلى هذا فيلزم اخذ تنجز المانعية في موضوع نفسها، وهو مستحيل، بداهة انه لا يمكن اخذ تنجز الحكم في موضوع شخصه، لاستلزماته الدور وتقديم الشيء على نفسه.

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

تنجزها، بمعنى اتصاف النجاسة بالمانعية الفعلية، ومنشأ اتصافها بها وصوتها او تنجزها، اما بالعلم الوجдاني او العلم التعبدى او الاصل العملي كالاستصحاب او نحوه او الاحتمال فيما اذا لم يكن هناك اصل مؤمن في البين، فهذا التنجز الذي هو معلوم لهذه العلل والاسباب جزء موضوع المانعية طولاً، او فقل: ان التنجز المأمور في الموضوع هو التنجز التعليقي بنحو القضية الشرطية، وانما صار فعلياً بهذه الاسباب والعلل.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه التبيجة، وهي ان موضوع المانعية اما مركب من النجاسة الواقعية ووصوتها او مقيدة به، ولافرق بين ان يكون وصوتها بالعلم الوجداني او العلم التعبدى او الاصل العملي كالاستصحاب، او مركب من النجاسة الواقعية وتنجزها او مقيدة به، ولافرق فيه ايضاً بين ان يكون تنجزها بالعلم الوجداني او التعبدى او الاصل العملي كالاستصحاب او الاحتمال هذا، ولكن الصحيح هو الفرض الاول، فإنه مستفاد من روایات الباب دون الفرض الثاني، هذا كله على القول بان النجاسة مانعة.

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

الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وهذه التوسيعة ليست من جهة ما ذكره صاحب الكفاية ^{فيه}^(١) من ان اصالة الطهارة او استصحابها تتفق موضوع الشرطية وهو الطهارة، وتجعله اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية على اساس أنها حاكمة على ادلة شرطية الطهارة، وذلك لأن هذه التوسيعة ليست من جهة حكومة اصالة الطهارة او استصحابها على ادلة شرطية الطهارة، لأن هذه الاصالة لا يمكن ان تكون حاكمة على ادلة شرطيتها، لأن مفad الاصالة الطهارة الظاهرية وهي لا يمكن ان تكون توسيعة لدائرة الطهارة الواقعية، اذ لا شأن للطهارة الظاهرية الا كونها عذرًا للمكلف ومؤمنة طالما تكون موجودة، فاذا ارتفعت بارتفاع موضوعها وهو الشك وتبين الخلاف، فوظيفته العمل بالواقع ولا اجزاء في البين، فاذا صلى المكلف في ثوب ثبت طهارته بأصالة الطهارة او استصحابها وكان في الواقع نجسا، فهو وان كان تارك الصلاة في ثوب طاهر الا انه معذور في ذلك طالما تكون الاصالة موجودة، واما اذا انكشف الخلاف وبيان ان الثوب كان نجساً وان صلاته وقعت في ثوب نجس، فلا يكون معذوراً في ترك الصلاة في ثوب طاهر، بل عليه اعادتها في الوقت اذا كان انكشف الخلاف فيه، والا ففي خارج الوقت، لأن الحكم الظاهري حكم طريقي لا شأن له الا تنحيز الواقع او التعذير، فلا دخل له في مصلحة الواقع فالنتيجة انه لا يمكن ان تكون هذه الاصالة بما أنها حكم ظاهري طريقي موسعة للواقع، وتجعل الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، بل هذه التوسيعة من جهة الروايات، منها صحيحة زرارة المتقدمة، هذا.

وذكر المحقق النائيني ^{فقيه}^١ ان الشرط هو العلم بالطهارة الجامع بين العلم الوجdاني والعلم التعبدـي سواء اكان مطابقاً للواقع ام لا .
ولكن فيه اشكالان:

الاول: ان العلم لا يمكن ان يكون تمام الموضع للشرطـية، لما ذكرناه في مستهل بحث القطع ان العلم لا يمكن ان يكون تمام الموضع للحكم، لانه متقوم ذاتاً وحقيقة بمتعلقه وهو المعلوم بالعرض، واما اذا لم يكن له متعلق في الواقع فهو جهل مركب وليس بعلم، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون موضع الشرطـية مركباً من الطهارة الواقعـية والعلم بها، وحينئذ تكون الطهارة الواقعـية جزء الموضع، وعليه فلو صلـى المكلف معتقداً بـطهارة ثوبـه او بـدنـه، ثم تـبين بعد الصـلاة ان ثوبـه كان نجسـاً فـصلاـته محـكـومة بالـبطـلـانـ، لـانـها فـاقـدة لـلـشـرـطـ وـهـوـ الطـهـارـةـ الـوـاقـعـيـةـ، معـ انهـ لاـشـبـهـةـ فيـ صـحـةـ صـلـاتـهـ وـعـدـمـ وجـبـ الـاعـادـةـ عـلـيـهـ حتـىـ فيـ الـوقـتـ فـضـلـاـ عـنـ خـارـجـ الـوقـتـ.

الثاني: ان العلم بالـطـهـارـةـ الـذـيـ هوـ جـزـءـ المـوضـعـ لاـيـشـمـلـ الاـصـلـ العـمـليـ كـأـصـالـةـ الطـهـارـةـ بلـ استـصـاحـبـهاـ ايـضاـ، لـانـ الاـصـلـ العـمـليـ لـيـسـ عـلـمـ تـعبـداـ كـالـامـارـاتـ الشـرـعـيـةـ.

وان شئت قلت: ان الـامـارـاتـ الشـرـعـيـةـ كـاـخـبـارـ الثـقـةـ وـظـواـهـرـ الـالـفـاظـ وـنـحـوـهـماـ عـلـمـ عـنـدـهـ ^{فقيه}^٢ شـرـعاـ وـتـعبـداـ، وـاماـ الـاـصـوـلـ الـعـمـلـيـ فـحـيـثـ انـهاـ لـيـسـ بـعـلـمـ تـعبـداـ فـلاـ تـكـوـنـ مـشـمـوـلـهـ لـهـذـاـ التـعـرـيفـ، معـ انهـ لاـشـبـهـةـ فيـ صـحـةـ الصـلاـةـ فيـ ثـوـبـ محـكـومـ بـالـطـهـارـةـ بـأـصـالـةـ الطـهـارـةـ اوـ استـصـاحـبـهاـ، الاـ انـ يـكـوـنـ مـرـادـهـ ^{فقيه}^٣ منـ الـعـلـمـ

(١) فـوـائـدـ الـاـصـوـلـ جـ٤ـ صـ٣ـ٤ـ٥ـ - اـجـودـ التـقـرـيرـاتـ جـ٢ـ صـ٣ـ٦ـ٣ـ

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

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

والثالث: ما اذا صلی في ثوب معتقداً^ا بأنه طاهر، ثم بعد الصلاة تبين انه نجس، صحت صلاته ايضاً ولا تجب عليه الاعادة، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، ان لازم صحة الصلاة واقعاً وعدم وجوب اعادتها حتى في الوقت في الفرض الثاني والثالث عزل الطهارة الواقعية عن الشرطية نهائياً، فلا تكون تمام الموضوع لها ولا جزءه، والا لم تصح الصلاة في هذين الفرضين، لانففاء الشرط بانففاء جزء موضوعه او تفاته.

وعلى هذا الاساس، فقد استشكل في جريان استصحاب بقاء الطهارة

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

والجواب، او لا: ان الطهارة الواقعية ليست معزولة عن الشرطية نهائيا، بل هي من احد افرادها.

واثانيا: ان التبعد الاستصحابي تارة يكون بلحاظ الاثر المترتب على المستصحب في ظرفه اي ظرف حدوثه، وآخر يكون بلحاظ الاثر المترتب على بقائه في ظرف الشك ظاهراً، واستصحاب بقاء الطهارة الواقعية في الصحيحة من قبل الفرض الثاني، فان الطهارة الواقعية وان لم يكن لها اثر في ظرف حدوثها وثبوتها، الا ان لها اثرا بلحاظ بقائها في ظرف الشك ومترب عليه في هذا الظرف ظاهرا، والتبعد الاستصحابي انما هو بلحاظ هذا الاثر وترتبه على بقائها في ظرف الشك فيه، وهذا يكفي في جريانه ولا يكون لغوا، وهذا لا ينافي عزلها عن الشرطية، فان المعزول عنها الطهارة الواقعية دون الطهارة الظاهرية، والمفروض ان الثابت بالاستصحاب انما هو الطهارة الظاهرية.

وان شئت قلت: انه يكفي في جريان الاستصحاب ثبوت الاثر بنفس التبعد الاستصحابي وان لم يكن للمتبعد به اثر في المقام، والتبعد هنا يتحقق لنا الطهارة الظاهرية، وهي شرط في صحة الصلاة.

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

ومن هنا يظهر ان ما هو المتناول في الاسننة من ان المعتبر في جريان

الاستصحاب ان يكون المستصحب في نفسه حكما شرعا او موضوعا لحكم شرعى، والا فلا يجري، وحيث ان المستصحب وهو الطهارة الواقعية ليس بنفسه حكما شرعا ولا موضوعا لحكم شرعى، فلا يجري الاستصحاب فيه غير صحيح، وجه الظهور هو ان شيئاً من الامرين غير معتبر في جريان الاستصحاب، اذ يكفي في جريانه ان يكون المستصحب قابلا للتبعد بالبقاء شرعا في ظرف الشك بللحاظ ما يترب على بقائه في هذا الظرف اثر وان لم يكن المستصحب في نفسه حكما شرعا ولا موضوعا له، فاذا كان لبقاءه في ظرف الشك اثر كفى في جريان الاستصحاب.

وقد يستشكل في جريان استصحاب الطهارة في المقام، بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض العملي لا الحقيقى، والا فلا يعقل هذا النقض، لأنها لا يجتمعان في شيء واحد حتى ينهى عن نقض اليقين بالشك، هذا اضافة الى هذا النقض امر قهري وضروري فلا معنى للنهي عنه، فإذاً لا محالة يكون المراد منه النقض العملي، بمعنى وجوب العمل على طبق الحالة السابقة والجري عملا عليها، ومن الواضح ان الجري العملي على طبقها أنها هو فيما إذا كانت الحالة السابقة قابلة للتجز و التعذير، والا فلا معنى للتبعد الاستصحابي ببقاءها ووجوب المضي عليها عملا، هذا.

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

واجاب المحقق الخراساني شیخ^(١) عن ذلك بجوابين:

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

ومن ذلك يظهر بوضوح ان الطهارة الواقعية ليست قيداً للشرط.

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

وفيه: ان هذا الجواب ايضاً غير صحيح، لانه ان اراد بالشرطية الاقتصائية مرحلة الاقتضاء وهي مرحلة المبادئ والملالات التي تقتضي شرطية الطهارة، وعلى هذا، فاذا شك ببقاء المصلحة في مرحلة اقتضائها الشرطية فاستصحابها لا يجدي، لانه لا يثبت جعل الشرطية الا على القول بالأصل المثبت، وان اراد بها الشرطية في مرحلة الجعل والانشاء، فاستصحاب بقائها عبارة اخرى عن استصحاب عدم نسخها، ومن الواضح ان هذا الاستصحاب لا يثبت فعليه المجعل وهي فعليه الشرطية الا على القول بالأصل المثبت، لان فعليه المجعل انما هي بفعالية موضوعه وليس من اثار بقاء الجعل وعدم نسخه.

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

ولا جزءه ولكنها ليست بمعزولة عن الشرطية نهائياً، لأنها من أحد افراد الشرطية وهو ممثل في ثلاثة افراد:

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

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

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

ومن ناحية اخرى، يمكن تصوير التوسعة في الشرطية بانحاء اخرى:
الاول: ان يكون الشرط هو العلم الوجداني بالاعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وفيه ان هذا التفسير غير صحيح، لأن لازم ذلك ان المكلف اذا

صلى في ثوب برجاء انه ظاهر بدون مؤمن وبداعي الفحص فيما بعد ثم تبين طهارته، يُحَكَّم ببطلان صلاته لفقدانها الشرط وهو العلم الوجداني بالطهارة، مع انه لا شبّهة في صحتها.

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

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

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

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

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

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

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

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

والجواب ان هنا وجهين:

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

فالنتيجة: ان ما ذكره المحقق العراقي ^١ لا يرجع الى معنى محصل، هذا تمام الكلام في مقام الثبوت والتصور.

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ٥٠.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٦٣.

الوجه الثاني: وفي مقام الا ثبات، فهناك مجموعة من الروايات التي تدل على مانعية النجاسة عن الصلاة، وهذه الروايات تصنف إلى عدة أصناف، ونتيجة الجمع الدلالي العرفي بينها بحمل الظاهر على الظاهر والمطلق على المقيد وهكذا، هي أن النجاسة بوجودها العلمي مانعة عن الصلاة لا بوجودها الواقعي، لأن يكون موضوع المانعية مركب من النجاسة ووصوتها سواء أكان وصوتها بالوجدان أم بالبعد أم بالأصل العملي كالاستصحاب، وتمام الكلام في ذلك في بحث الفقه.

واما الروايات التي تدل على شرطية الطهارة، فعمدتها هذه الصحيحة وهي قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتكم فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»^(١) بدعوى أنه يدل على أن الطهارة من الخبر شرط في الصلاة أعم من أن تكون الطهارة الواقعية أو الظاهرة، هذا.

وللمناقشة فيه مجال من جهتين:

الأولى: في دلالته على أن الشرط هو الطهارة.

الثانية: أن لازم ذلك بطلان الصلاة في موارد القطع الوجданى بالطهارة فيما إذا انكشف خلافه.

اما الكلام في الجهة الأولى، فلأن دلالة هذه الجملة من الصحيحة على أن الطهارة شرط والنجلة ليست مانعة لاتخلو عن اشكال، وذلك لأن التعليل فيها بقوله عليه السلام: «لأنك كنت ... الخ» لابد أن يكون بلحاظ حال المصلي في أثناء الصلاة، لأنه بعد الصلاة علم بالنجلة، ولا يمكن تطبيق التعليل بلحاظ حاله بعدها، لأنه من نقض اليقين باليقين لا بالشك، ومنشأ سؤال السائل عن عدم وجوب الاعادة في

(١) الوسائل ج ٣ - ب ٣٧ من أبواب النجسات ح ١.

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

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

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

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

نتائج البحث المتقدمة عدة نقاط:

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

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

ولكن قد يقال: ان هذه اصالة اي اصالة البراءة عن مانعية نجاسة هذا الثوب معارضة باصالة الطهارة في الماء، ولا يمكن جريان كلتا اصالتين، والا فلازمه الترخيص في الدخول في الصلاة بهذا الثوب ومع الوضوء بهذا الماء، اذ معنى جواز الوضوء به جواز الدخول فيها، فإذاً اصالة الطهارة في الماء كما انها معارضة

بأصالة الطهارة في الثوب كذلك إنها معارضة بأصالة البراءة فيه، فانها ليست في طول اصالة الطهارة في الماء، وإنما هي في طول اصالة الطهارة في الثوب، وفيه أن هذا البيان غير تام، لأن دليل اصالة الطهارة في الماء من جهة ابتلاعه بالتعارض الداخلي فيصبح مجملًا فلا يصلح أن يعارض دليل اصالة البراءة، ولكن مع هذا لا تجري اصالة البراءة، لأن المورد من موارد قاعدة الاستعمال على تفصيل تقدم.

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

النقطة الرابعة: ان النجاسة مانعة بوجودها العلمي الواصل الى المكلف سواء اكان بالعلم الوجдاني ام بالعلم التعبدي ام بالاصل العملي، فإذاً موضوع المانعية مركب من النجاسة ووصولها، او مركب منها وتجزئها لابسيط، بمعنى ان موضوعها ليس الوصول او التجزء فقط، وقد تقدم تفصيل ذلك.

النقطة الخامسة: قيل ان الشمرة تظهر بين التفسيرين فيما اذا علم اجهالا بنجاسة احد الثوبيـن وصلـى المـكـلـفـ صـلـاتـيـنـ فـيـهـماـ ثـمـ تـبـيـنـ انـ كـلـيـهـماـ نـجـسـ، فـعـلـىـ التـفـسـيرـ الاـوـلـ وـهـوـ اـنـ الـمـوـضـوـعـ مـرـكـبـ مـنـ الـنـجـاسـةـ وـوـصـوـلـهـ بـطـلـتـ اـحـدـ الصـلـاتـيـنـ، وـعـلـىـ التـفـسـيرـ الثـانـيـ بـطـلـتـ كـلـتـاهـماـ، وـاشـكـلـ عـلـىـ ذـلـكـ السـيـدـ الـاسـتـاذـ^{تـهـيـئـ}ـ بـانـ الـبـاطـلـ فـيـ كـلـاـ التـفـسـيرـيـنـ صـلـاةـ وـاحـدـةـ، وـالـصـحـيـحـ صـحـةـ كـلـتـاـ الصـلـاتـيـنـ مـعـاـ عـلـىـ كـلـاـ التـفـسـيرـيـنـ كـمـ تـقـدـمـ.

النقطة السادسة: هل يعتبر في جريان الاصول العملية ان يكون موضوعها معينا في الخارج او لا؟. فيه قولان: قول بالاعتبار، وعلى هذا، القول فلا تجري الاصول العملية في المثال المتقدم وما شاكله، وال الصحيح التفصيل، فان الاثر الشرعي اذا كان مترتبـاـ عـلـىـ شـيـءـ معـيـنـ فـيـ الـخـارـجـ دونـ غـيـرـهـ فـلاـ تـجـريـ فيـ المـقـامـ، وـاـنـ لـمـ يـتـوقـفـ

ترتبه عليه، بل هو مترب على احدهما على اجماله، فلا مانع من جريانها في الجملة على تفصيل تقدم.

النقطة السابعة: ذكر السيد الاستاذ ^{تلميذ} ان الباطل في المثال المتقدم حيث انه احدى الصلاتين بنحو صرف الوجود، فهو ينطبق على الصلاة الاولى.
وفيه ما تقدم من انه لا يرجع الى معنى صحيح، لأن العلم الاجمالي لم يتعلق بصرف وجود البطلان، بل تعلق ببطلان احداهما المرددة بين هذه الصلاة وتلك، وهذا العلم الاجمالي انها تعلق بذلك بعد الاتيان بكلتا الصلاتين معاً، فلو انطبق المعلوم بالاجمال على الصلاة الاولى فحسب، انحل العلم الاجمالي، وهذا خلف.

النقطة الثامنة: الصحيح ان التفسير الثاني وهو ان موضوع المانعية مركب من النجاسة وتنجزها يرجع الى التفسير الاول، باعتبار ان المراد من الوصول فيه اعم من ان يكون بالعلم الوجданى او العلم التعبدى او بالاصول العملية، ومن الواضح ان المراد من الوصول بسببها التنجز، ولهذا لا وجه لجعله في مقابل الاول.

النقطة التاسعة: ان هناك مجموعة من الاشكالات على ما اذا كان موضوع المانعية مركبا من النجاسة وتنجزها، وهذه الاشكالات تندفع ببيان امرین وقد تقدم بيانهما.

النقطة العاشرة: ان شرطية الطهارة في مقام الثبوت تتصور على صور، والصحيح من هذه الصور صورة واحدة، وهي ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية والطهارة الاعتقادية، بمعنى ان الصلاة مع كل واحدة منها صحيحة واقعاً، وهذا ليس معناه عزل الطهارة الواقعية عن الشرطية، غاية الامر ان الشرط لا يكون منحصراً بها، بل هي من احد افراده.

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

العلمي لا شرطية الطهارة بالعلم الاجمالي.

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

النقطة الثالثة عشرة: قد تبين مما تقدم ان الصحيحه الاولى من زراره والصحيحه الثانية منه تدلان بوضوح على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.

النقطة الرابعة عشرة: ان الصحيحه الثانية اظهر دلالة من الصحيحه الاولى.

واما الكلام في المقطع الثاني:

وهو قول زراره في الصحيحه «قلت ان رأيته في ثوبه وانا في الصلاة، قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وان لم تشک ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لاتدرى لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك». .

يقع الكلام هنا في مقامات:

الاول: في محتملات هذا المقطع ثبوتا.

الثاني: ان أئياً من محتملاته ينسجم مع قاعدة الاستصحاب.

الثالث: في ظهوره عرفا في احد محتملاته.

اما الكلام في المقام الاول: ففيه احتمالان:

الاول: ان يكون المراد من الشك في قوله عَزَّلَه: «اذا شككت في موضع منه» الشك المفروض بالعلم الاجمالي، بمعنى ان السائل كان يعلم بان النجس اصاب ثوبه

ولكنه لا يدرى موضع الاصابة، وعلى هذا، فالمراد من قوله عَزَّلَ: «وان لم تشك» نفي الشك عن موضع الاصابة لأنفي الشك في اصل الاصابة بالشك البدوي.

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

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

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

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

كانت في موضع معرفة وكانت قرينة على ان الشك من الشك المقوون بالعلم الاجمالي، وحيث انها نكرة فتدل على ان الشك في اصل اصابة النجاسة لوضع من التوب.

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

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

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

ويمكن المناقشة في جميع هذه القرائن ..

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

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

واما القرينة الثانية: فلأن قوله عليهما السلام: «تنقض الصلاة وتعيد» وان كان في نفسه ظاهراً في ان سبب النقض والبطلان رؤية النجاسة في ثوبه اثناء الصلاة، الا ان هذه الجملة حيث كانت محفوظة بالقرينة المتصلة، وهي قوله عليهما السلام: «اذا شرحت في موضع منه» باعتبار انه ظاهر في ان هذا الشك من الشك المقرر بالعلم الاجمالي وان المكلف كان يعلم اجمالاً بأصل اصابة النجاسة ثوبه والشك انما هو في موضع الاصابة، فإذاً لا يظهر لقوله عليهما السلام: «تنقض الصلاة وتعيد» في ان النقض والاعادة مستندان الى رؤية النجاسة اثناء الصلاة، لأن احتفاظه بقوله عليهما السلام: «اذا شرحت في موضع منه» مانع عن انعقاد ظهوره في ان بطلان الصلاة مستند الى رؤية النجاسة في اثنائها.

فالنتيجة: ان البطلان مستند الى العلم الاجمالي، ويؤكد ذلك قوله عليه عليه السلام: «وان لم تشك ثم رأيته رطبا» فانه يدل على ان البطلان مستند الى الكشف عن وقوع الصلاة في الشوب النجس.

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

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

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

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

السائل في هذا المقطع رأى النجاسة تفصيلاً في اثناء الصلاة.

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

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

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

وبكلمة، ان في هذا المقطع احتمالين:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مورد، يدل على انه لا خصوصية لمورد دون مورد اخر.

الى هنا قد تبين ان هذا المقطع من الصحيحه ايضا يدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة بضميمة هذه القرائن الداخلية والخارجية، هذا تمام الكلام في الصحيحه الثانية، وهي تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة بضمائمه القرائن الداخلية والقرائن الخارجية.

الصحيحه الثالثة: لزرارة عن احدهما عليه السلام: «قال: قلت له من لم يدر في اربع هو أَمْ فِي شَتَّيْنِ وَقَدْ أَحْرَزَ الشَّتَّيْنِ، قَالَ عليه السلام: يرکع رکعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، واذا لم يدر في ثلاث هو او في اربع وقد احرز الثلاث، قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط احدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتمد بالشك في حال من الحالات^(٣).

يقع الكلام في هذه الصحيحه في مرحلتين:

الاولى: في ظهور قوله عليه السلام: «لَا ينْقُضُ الْيَقِينُ بِالشُّكْ وَلَا يَدْخُلُ الشُّكُ فِي الْيَقِينِ...الخ»

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

اما الكلام في المرحلة الاولى، فلأن الصحيحه تستبطن حالتين للمصلي:
الحالة الاولى، ما اذا شك في انه صلی اربع او اثنين وقد احرز الاثنتين، وفي هذه الحالة حكم الامام باتيان رکعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب

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

بدون ان تشير الصحيحة الى مدرك ذلك، فإذاً مدرك هذا الحكم لا يخلو من ان يكون الاستصحاب او قاعدة البناء على الاقل او قاعدة البناء على الاكثر فيه وجوه:
اما الوجه الاول، فهو مبني على امكان تطبيق قوله عليهما السلام في ذيل الصحيحه:
«لainقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين» وهكذا على هذه الحاله،
بدعوى ان الاتيان برکعتين واربع سجادات عن قيام هو مقتضى استصحاب عدم
الاتيان برکعتين اخرتين.

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

والصحيح من هذه الوجوه الوجه الثالث.

اما الوجه الاول، فلو كان مدرك الاتيان برکعتين الاستصحاب، لكان
مقتضاها الاتيان بهما موصولة لا مفصولة، والظاهر هو الاتيان بهما مفصولة بقريرته
اشتماها على فاتحة الكتاب الظاهر في انها جزء لها تعينا، فالنتيجه ان اشتغال
الرکعتين على فاتحة الكتاب قرينة على انها رکعتان مفصولتان، والا فلا وجه لتعيين
فاتحة الكتاب فيها.

واما الوجه الثاني، فلا يمكن الاخذ به، لانه خالف للمذهب.
فإذاً يتعين الوجه الثالث وهو البناء على الاكثر واتمام الصلاة، ثم الاتيان
بصلاه الاحتياط، وهي رکعتان منفصلتان عن قيام بفاتحة الكتاب، فتعين فاتحة
الكتاب فيها قريرتها على انفصاها.

واما الكلام في الحالة الثانية: وهي ما اذا لم يدر المكلف في ثلاث هو او في اربع
وقد احرز الثالث، وفي هذه الحالة امر الامام عليهما السلام باضافة رکعة اليها ولا شيء عليه،

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

الاحتمال الأول: ان مراد الامام عليه السلام من تطبيق قوله عليه السلام: «لَا ينقض اليقين بالشك» على هذه الحالة قاعدة الاستصحاب اي استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، ومقتضى هذا الاستصحاب الاتيان بالركعة موصولة لامضولة.

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

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

فإذاً هذه الفقرات المكررة جميماً اشاره الى معنى واحد وهو الاستصحاب، اي العمل على طبق الحالة السابقة المتيقنة، وجميعها يؤكده على ذلك.

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

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

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

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

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

(١) فرائد الاصول ج ٢: ص ٥٦٧ و ٥٦٨.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٧٠.

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

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

وللنظر في كلا الامرين مجال:

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

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

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

ومن ناحية اخرى، ذكر شيخنا الانصارى ثقة^(١) ان المراد من اليقين في صححه العلاء قال قلت لابي عبد الله عليه علیه السلام «رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة قال يبني على اليقين» هو اليقين بالفراغ الحالى من الاتيان بصلوة الاحتياط، هذا.

ولكن من الواضح ان حمل اليقين فيها على اليقين بالفراغ خلاف الظاهر وبجاجة الى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة في البين لافي نفس الرواية ولا من الخارج، فإذاً لا يمكن هذا الحمل لظهورها في ان المراد منه اليقين بالركعتين مباشرة،

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

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

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

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

وقد اورد على هذا الوجه بعض المحققين (فقيه^(١)) بتصريح، ان هذا الاحتمال لا ينسجم مع قوله عليه السلام: «لَا ينقض اليقين بالشك»، فان ابطال الصلاة بالشك في الركعة الرابعة ليس نقضاً لليقين بالثلاث، فان معنى نقضه به هو البناء على عدم الفراغ من ناحية الركعات الثلاث، والمفروض ان نقضه بهذا المعنى غير متحقق.

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

هذه هي المحتملات الثلاثة في تطبيق قوله عليه السلام: «لَا ينقض اليقين بالشك» على الحالة الثانية في الصحيحه، وقد تقدم انه لا ترجح لبعضها على بعضها الآخر ثبوتا، فانه قابل للانطباق على كل واحد من هذه المحتملات.

واما اثباتا، فلان قوله عليه السلام: «لَا ينقض اليقين بالشك» حيث انه ورد بصيغة روایات الاستصحاب فلا يبعد ظهوره فيه.

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

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

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

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

وقد اجىء عن ذلك بوجهه:

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

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

الثاني: مانعية التشهد والتسليم المترتبة على احراز المصلي عدم الاتيان بها بالاستصحاب، لأن الاستصحاب يثبت عدم الاتيان بالركعة الرابعة، ومن الواضح ان المصلي اذا احرز انه لم يات بالركعة الرابعة ولو بالاستصحاب لم يجز له الاتيان بالتشهد والتسليم، لانه زيادة عمدية مبطلة للصلوة، إذ الاتيان بهما بعد الركعة الثالثة غير مشروع، فاذا اتى بهما بقصد الجزئية فهو زيادة عمدية، وموضوع الاثر الاول عدم الاتيان بالركعة الرابعة، وتمكن المصلي من الاتيان بها، والاول محزز بالاستصحاب والثاني بالوجدان، وموضوع الاثر الثاني الاتيان بالثلاث وعدم الاتيان بالرابعة، والاول محزز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وعلى هذا، فلو كنا نحن وهذا الاستصحاب في المسألة، فلامناص من الالتزام بترتيب كلا الاثرين معاً.
ولكن هنا روایات كثيرة معتبرة تدل في المسألة على وجوب البناء على الاكثر واتمام الصلاة، ثم الاتيان بالركعة المشكوكة مفصولة، وهذه الروایات تدل على تقيد اطلاق دليل الاستصحاب بالنسبة الى الاثر الثاني وهو مانعية التشهد

والتسليم، فإذاً لا يترتب هذا الاثر على الاستصحاب في المسألة، فانه لا يجري بلحاظ هذا الاثر وانما يجري بلحاظ الاثر الاول، والروايات المذكورة تدل على تقيد اطلاق دليل الاستصحاب بالنسبة الى الاثر الثاني وهو مانعية التشهد والتسليم، لأن مقتضى هذه الروايات ان التشهد والتسليم لا يكون مانعا قبل الاتيان بالركعة المشكوكه، واما بالنسبة الى الاثر الاول فلا مانع من جريانه وترتيبه عليه، لأن وجوب الاتيان بها لاتفاق مقتضى هذه الروايات، اذا الاستصحاب يقتضي وجوب الاتيان بالركعة المشكوكه، واما كون الاتيان بها موصولة او مفصولة فالاستصحاب لا يقتضي شيئاً منها، لأن مقتضاه اصل وجوب الاتيان بها، واما الاتيان بها مفصولة، فهو مستفاد من تلك الروايات، فإذاً لاتفاق بينها وبين الاستصحاب من هذه الناحية.

والخلاصة، ان التنافي بين تلك الروايات والاستصحاب انما هو في اطلاق دليله، ولهذا لابد من رفع اليد عن اطلاقه بها، فإذاً لاتفاق بينهما اصلاً، ولا مانع من العمل بالروايات والاستصحاب معاً في المقام، هذا.

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

لزم خلف فرض كون وجوبه ضمنياً، ومن هنا لا يكون الوجوب الضمني وجوباً معمولاً من قبل الشرع، فإن المعمول من قبله إنما هو الوجوب الاستقلالي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن أجزاء الصلاة أجزاء ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً، فلا يعقل ثبوت جزء بدون ثبوت سائر الأجزاء، لأن ثبوته بثبوت الكل والا لكان واجباً مستقلاً لأجزاء الواجب وهذا خلف، كما أنه لا يعقل سقوط جزء بدون سقوط الكل، لأن سقوطه إنما هو بسقوطه لمستقل، والا لزم كونه واجباً مستقلاً وهو خلف.

وبكلمة: أن أجزاء الصلاة حصص مرتبطة بعضها مع بعضها الآخر ثبوتاً وسقوطاً، مثلاً تكبيرة الاحرام باطلاقها ليست جزء الصلاة، والجزء إنما هو حصة خاصة منها، وهي الحصة المسبيقة بالنسبة والملحوقة بفاتحة الكتاب، وفاتحة الكتاب باطلاقها ليست جزء الصلاة بل الجزء حصة خاصة منها وهي الحصة المسبيقة بالتكبيرة والملحوقة بالركوع وهكذا الركوع والسجود والتشهد والتسليم.

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

وعلى هذا، فإذا شك في الاتيان بالركعة الرابعة، فإن جرى الاستصحاب اي

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

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

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

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

والصحيح في المقام ان يقال: ان في المسألة اموراً:

الاول: فرض ان المصلي شاك في عدد الركعات كالشك بين الثلاث والاربع مثلا.

الثاني: ان مقتضى القاعدة الاولية بطلان الصلاة بالشك في عدد ركعتها، وთؤكد ذلك صحيحة صفوان عن ابي عبد الله علیہ السلام: « اذا كنت لا تدری کم صلت ولم يقع وهمك على شيء فأعد ^(٣) »

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

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

وثانياً حصة خاصة من الشك وهي الشك المتساوي للطرفين.

الثالث: ان الاحكام المرتبة على هذه الشكوك احكام واقعية لاظاهريه.

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

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

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

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني ^{فقيه}^(١) وتبعه فيه السيد الاستاذ ^{فقيه}^(٢) من ان قوله ^{عائلاً}: «لا ينقض اليقين بالشك» ينطبق على الاستصحاب في المقام، وهو يجري فيه، وبه يتحقق موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكه مفصولة. بيان ذلك: ان الوظيفة الواقعية تنقلب بالشك في عدد الركعات اذا كان من الشكوك الصحيحة كالشك بين الثالث والاربع، فان وظيفة الشاك في الاتيان بالركعة الرابعة واقعاً غير وظيفة العالم بعدم الاتيان بها، لان وظيفة الاول الاتيان بها منفصلة، ووظيفة الثاني الاتيان بها متصلة، وموضوع وجوب الاتيان بها منفصلة مركب من امرتين:

(١) فرائد الاصول ج ٤ ص ٣٦٢.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٣.

الاول: الشك بين الثلاث والاربع.

الثاني: عدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا.

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

احدهما: الشك في الاتيان بها.

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

ويمكن المناقشة فيه بتقريب ان في المسألة جهتين:

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

الثانية: ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة المشكوك مفصولة هل هو مركب من الشك وعدم الاتيان بها واقعا او لا؟

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

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

واما الكلام في الجهة الثانية: فلأنّ موضوع وجوب الاتيان بصلة الاحتياط الشك وانه قام الموضوع، اذ المستفاد من موثقة عمار وغيرها ان وظيفة المصلي الشك بين الثلاث او الاربع مثلاً «البناء على الاكثر واتمام الصلاة ثم الاتيان بصلة الاحتياط» وظيفة واقعية لا ظاهرية وموضوعها الشك، كما ان موضوع وجوب البناء على الاكثر واتمام الصلاة الشك، كذلك موضوع وجوب الاتيان بصلة الاحتياط، ومن هنا لو كانت صلاته ناقصة في الواقع، فلا يكون التشهد والتسليم مانعاً، بل هو وظيفته سواء اكانت صلاته تامة ام ناقصة في الواقع.

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

مدفوعة: بان الظاهر من الادلة ان صلة الاحتياط واجبة على المصلي الشك مطلقاً طالما يكون شاكاً كانت صلاته في الواقع تامة ام ناقصة، غاية الامر ان كانت صلاته ناقصة، فهي متممة لها واقعاً، وان كانت تامة، فهي زيادة لاتضر، وهذا لا ينافي وجوبها واقعاً.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ ^{هشتنگ} من ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة مركب من امرتين: احدهما الشك بين الثلاث والاربع، والآخر عدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعاً غير تام.

أما أولاً، فلأن الموضوع اذا كان مركبا من الشك وعدم الاتيان بها، فبطبيعة الحال يكون اثبات عدم الاتيان بها بالاستصحاب ظاهريا، باعتبار ان الاستصحاب دليل ظاهري، وعلى هذا، فاذا كان احد جزئي الموضوع محرازا بالوجdan والآخر بالاستصحاب، فمعناه ان الموضوع محرازا ظاهرا، فإذا لا حالة يكون الحكم المترتب عليه وهو وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة ظاهرياً، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

وثانيا: انه لا يمكن ان تكون مطلوبية صلاة الاحتياط ظاهرية، والا لزم القطع بعدم الامر بها، لأن المصلي الشاك في الواقع اما ان تكون صلاته تامة او ناقصة ولا ثالث لها، فعلى الاول لا امر بها، لعدم الحاجة اليها، وعلى الثاني فالصلة باطلة، وحيثئذ فلا موضوع للامر بصلة الاحتياط، هذا من ناحية.

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

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

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

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

وان شئت قلت: ان الاستصحاب بها انه علم تبعدي، فينفي الشك ويثبت العلم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة ظاهرا، وبذلك يتحقق موضوع وجوب الاتيان بها موصولة، باعتبار ان موضوعه هو كون المصلي عالما بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سواء اكان بالعلم الوجداني ام بالعلم التبعدي كالامارات والاستصحاب ونحوهما، فاذا كان عالما به ولو تبعداً، انتفي موضوع وجوب الاتيان بها مفصولة، لانه مركب من الشك بين الثالث والاربع مثلاً وعدم الاتيان بالرابعة واقعا، والاستصحاب حيث انه علم تبعدا، فهو ينفي الشك بالحكومة ويثبت العلم التبعدي بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، ومقتضاه وجوب الاتيان بها موصولة لامفصولة، وهذا خلاف الضرورة الفقهية، بل خلاف ضرورة المذهب، ولهذا لا يمكن اجراء الاستصحاب في المقام، واما اذا لم يكن المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والكافحة، بان

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٧٦

يكون المجعل فيه الجري العملي على طبق الحالة السابقة تبعدا، فلا يكون نافيا للشك حتى يكون رافعا لموضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة، وهذا يختص هذا الاشكال على ضوء مدرسته ^{في} لا مطلقا، هذا.

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

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

المقدسة حتى يكون العلم بعدم الاتيان بها موضوعا له، وقد ذكرنا غير مرة ان الوجوب المسمى بالضمني المتعلق بكل جزء وجوب عقلي تحليلي، لأن الوجوب امر اعتباري، فلا يعقل ان يوجد في الخارج، والا لكان خارجيا، وهذا خلف، ولهذا قلنا: ان معنى فعليته بفعالية موضوعه في الخارج، فعلية داعوية ومحركيته للمكلف لا فعلية نفسه، فانها غير معقوله، لاستحالة تحقق الامر الاعتباري في الخارج، وحيث ان الوجوب المجعل للصلة وجوب واحد، فهو محرك للمكلف نحو الاتيان بها عند تحقق موضوعه في الخارج، وعلى هذا، فمحركيته لكل جزء انما هي في ضمن محركيته للكل، ويستحيل ان تكون مستقلة، والا لزم ان يكون كل جزء واجبا مستقلا، وهذا خلف، وعلى هذا، فالعقل يخلل الوجوب الواحد الى حرص متعددة بعده اجزاء متعلقه، فيخصص كل حصة منها بجزء في عالم التحليل، واما في عالم العين والخارج، فلا اثر له، وعلى هذا، فوجوب الاتيان بالرکعة الرابعة ليس وجوها شرعا حتى يكون العلم بعدم الاتيان بها موضوعا له، بل هذا العلم علم طريقي فحسب، فاذا علم المصلي بعدم الاتيان بها، حكم العقل بلزم الاتيان بها بداعي امثال الامر الاستقلالي المتعلق بالكل لا بها فقط، الى هنا قد تبين ان الصحيح في المسألة ما ذكرناه لا ما ذكره من ان عدم الاتيان بالرکعة الرابعة موضوع لوجوب الاتيان بها شرعا الا ان يرجع ذلك الى ما ذكرناه.

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

عدم الاتيان بها واقعا، لانه تمام الموضوع، واستصحاب عدم الاتيان بها وان كان لا يثبت الموضوع لا بالعلم الوجдاني ولا بالعلم التبعدي ولكنه يثبته تنجيزا، وهذا المقدار يكفي في ترتيب اثره عليه، وهو وجوب الاتيان بها موصولة، وقد تقدم انه لا يمكن ان يكون موضوع وجوب البناء على الاكثر، وصلة الاحتياط مركبا من الشك وعدم الاتيان بالرکعة المشكوكه واقعا، والا فلازمه ان يكون وجوب الاتيان بصلة الاحتياط ظاهرياً، وهو كما ترى.

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

فيرد عليه: ان حكومة الاستصحاب انما هي من جهة ان المجعل فيه الطريقة والعلم التبعدي، وعلى هذا، فمعنى رفع اليد عن حكومة الاستصحاب رفع اليد عن كون المجعل فيه الطريقة والعلم التبعدي، ومن الواضح ان رفع اليد عن كونه علما تبعديا معناه رفع اليد عن اصل الاستصحاب وانه لا يكون حجة، لأن معنى حجيته الطريقة والعلم التبعدي، فإذاً كيف يمكن التفكير بين رفع اليد عن حكومة الاستصحاب في المقام دون اصله، لأن معنى رفع اليد عن حكومته رفع اليد عن حجيته، فإذا لم يكن الاستصحاب حجة، فلا يمكن احراز الموضوع به بضممه الى الوجدان.

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

لا يمكن احراز كلا جزأي الموضوع معا، وان اريد به أن الدليل المحکوم اذا كان اخصر من الدليل الحاکم، تعین تقديم الاول على الثاني، لأن العکس یستلزم کون الدليل المحکوم لغوا.

فيرد عليه: ان هذا مبني على حجية الاستصحاب في باب الشك في عدد الرکعات، وكانت حجيته بملأك جعل الطريقة والعلم التعبدي، واما اذا لم يكن الاستصحاب حجة فيها اصلا او كان حجة لا يعنی الطريقة والعلم التعبدي، فلا يكون حاكما على تلك الروایات حتى یلزم المذور المذكور.

وان اريد به ان لدليل الاستصحاب حیثیتين يمكن التفكیک بينهما، بان يكون حجة بالنسبة الى احدهما دون الاخرى، الاولى بلحاظ الاثر المترتب على مؤداء وهو في المقام عدم الإیتیان بالرکعة المشکوکة، الثانية بلحاظ الاثر المترتب على العلم والشك، والساقط بحسب الحقيقة هو الحیثیة الثانية لدليل الاستصحاب من جهة الدليل المحکوم وهو الروایات التي اخذت في موضوعها شك المصلی في الرکعة الرابعة مثلا، فان تقديمها على اطلاق دلیل الاستصحاب انها هو بلحاظ الحیثیة الثانية دون الاولى، فإذاً يكون الاستصحاب حجة بلحاظ الحیثیة الاولى، وبه یحرز الجزء الثاني للموضوع.

فيرد عليه: إنّ هذه الروایات کما تنافي الاستصحاب من الحیثیة الثانية كذلك تنافيه من الحیثیة الأولى، لأن مقتضى استصحاب عدم الإیتیان بالرکعة الرابعة الإیتیان بها موصولة، مع أن مقتضى هذه الروایات وجوب الإیتیان بها مفصولة.

فالنتیجة: إنّ هذه الروایات تدل على تقید إطلاق دلیل الاستصحاب بغير موارد الشك في عدد الرکعات، كالشك بين الثلاث والأربع والشتن والأربع والشتن والثلاث وهكذا. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المجعل في باب

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

الى هنا قد تبين ان ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني في صحيح البخاري من الوجه فمضافاً أنه في نفسه غير تمام أنه لابد من الغائه، لما مرّ من أن الإستصحاب في باب الشك في عدد الركعات ملغي، وإن كان المجعل فيها الطريقة والكافحة.

وقد اورد المحقق الاصفهانی في صحيح البخاري على ما افاده المحقق النائيني في صحيح البخاري من ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة مركب من الشك وعدم الاتيان بها في الواقع» بايرادين:

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

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

وذكر بعض المحققين^(١) ان هذه المقالة منه^{فَيُنْهِي} في المقام مبنية على مسلكه من ان الحكم لا يمكن ان يكون محركا وداعيا الا بالوصول الوجданى.

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

وعلى هذا، فاحراز الموضوع بكل جزأيه بمكان من الامكان ولايلزم منه تهافت، لأن الاستصحاب على مسلكه^{فَيُنْهِي} ليس علما تبعدا، حيث ان المجعل فيه الجري العملي على طبق الحالة السابقة، فإذا لم يكن مفاد الاستصحاب علما تبعديا، بل كان مفاده الجري العملي على طبق اليقين السابق في ظرف الشك في البقاء، فلا يكون استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة نافيا للشك تبعدا، فإذاً كلا جزئي الموضوع محرز احدهما بالوجدان والآخر بالاستصحاب وهو عدم الاتيان بها.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره^{فَيُنْهِي} من انه لا يمكن الجمع بين احراز موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة وهو عدم الاتيان بها واقعا وبين الشك في الاتيان بها مبني على ان يكون المراد من الاحراز، الاحراز الوجданى او التعبدى، واما اذا كان المراد منه اعم من الاحراز الاحتىلى، فلا مانع من الجمع بين احراز الموضوع بكل جزأيه هما الشك في الاتيان بالركعة الرابعة وعدم الاتيان بها واقعا، وال الاول محرز

بالوجدان والثاني بالاستصحاب، والمفروض ان الاستصحاب حيث انه ليس علماً تعبدية، فلا يكون نافياً للشك، وهذا لا مانع من احراز الموضوع بكل جزأيه ظاهراً.

وعلى هذا، فما ذكره ^{في} ^{كتاب} من ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة لو كان مركباً من الشك فيها وعدم الاتيان بها واقعاً، فلا يمكن احراز هذا الموضوع بتهام اجزائه، لأن احرازه كذلك منوط باحد امرتين:

الاول: الالتزام بان الحكم الشرعي الالزامي لا يكون محركاً وداعياً الا بوصوله الوجداني او التعبدية.

الثاني: الالتزام بان المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والعلم التعبدية، ولكن ^{في} ^{كتاب} لا يقول بشيء منها، اما الاول فلما عرفت من ان مبناه ان الحكم الشرعي الالزامي كما يصل بالعلم الوجداني او العلم التعبدية كذلك يصل بالاستصحاب وبقاعدة الاستعمال كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص، واما الثاني فلانه لا يرى ان المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والعلم التعبدية، بل يرى ان المجعل فيه الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك، وهذا لا يكون رافعاً للشك تعبداً.

فالنتيجة: ان الایراد الثاني من المحقق الاصفهاني ^{في} ^{كتاب} غير تام.

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

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

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

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

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

واما ما ذكره السيد الاستاذ^١ من ان المصلي لو كان آتيا بالركعة المشكوكة في الواقع فصلاته تامة، وحينئذ فلا امر بصلة الاحتياط ولا وجہ للامر بها، وهذا

دليل على ان الامر بها منوط بعدم الاتيان بها واقعا .
فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن مقتضى الروايات أنها مأمور بها مطلقا
سواء اكان المصلي آتيا بها في الواقع ام لا، وهذا وردت في الروايات أنها متممة
للصلة اذا كانت ناقصة في الواقع ونافلة اذا كانت الصلاة في الواقع تامة، فلو لم تكن
مأمورا بها، فكيف تكون نافلة، بل تكون لغوا وجزفا وبلا فائدة مع ان الامر ليس
كذلك.

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

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

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

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

هذا اضافة الى ان الموضوع حصة خاصة من الشك وهي الشك المتساوي الطفين، وحينئذ فلا يمكن ان يكون الموضوع مركبا من هذه الحصة من الشك وعدم الاتيان بالرکعة المشکوكة واقعا، وعلى هذا، فالاثر متربع على الشك المتساوي لا عليه وعلى احراز عدم الاتيان بها، لأن احرازه بالعلم الوجداني والظن رافع لهذا الشك وجدانا، واما احرازه بالاحتمال المتساوي لاحتمال الاتيان بها، فهو نفس الشك المتساوي المأخذ في الموضوع، فإذاً يكون أخذه اي عدم الاتيان بالرکعة المشکوكة واقعا في الموضوع لغوا، لأن المناط عندئذ بوجود الشك المتساوي لكلا طرف احتماله في نفس المصلي، فإذا وجد المصلي هذا الشك في نفسه تتحقق الموضوع وجدانا، واما اذا كان احد طرفيه ارجع من طرفه الآخر فلا يتحقق الموضوع وجدانا، ووقتئذ يكون المصلي مأمورا بالعمل بالطرف الراجح سواء اكان ذلك الطرف الطرف الاقل او الاكثر.

والخلاصة، انه لاشبهة في ان الروايات التي تدل على الاحكام المذكورة من البناء على الاكثر واتمام الصلاة ثم الاتيان بصلة الاحتياط، ناصرة في ان موضوعها الشك المتساوي الطفين بعنوانه بدون دخل شيء اخر فيه، والاحكام المترتبة عليه احكام واقعية، ولا يمكن ان تكون ظاهرية كما تقدم.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي ^٣ من انه لا مانع من حمل قوله ^٤:

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

ثم انه ^{فتى} اي المحقق العراقي قد ناقش في ذلك، بدعوى ان اصالحة الجهة في الكبرى معارضة بأسالحة الجهة في التطبيق، فكما ان مقتضى هذه الاصالة عدم التقية في الكبرى فكذلك مقتضاهما عدم التقية في التطبيق ايضا، وانه تطبيق حقيقي لا صوري، وعلى هذا، فكما يحتمل ان تكون الكبرى صورية ومحمولة على التقية فكذلك يحتمل ان يكون تطبيقها صورية، فإذاً اصالحة الجهة في الكبرى تنفي اصالحة الجهة في التطبيق وبالعكس، هذا.

واجاب ^{فتیئن} عن ذلك، بان اصالة الجهة في التطبيق لا يمكن ان تعارض اصالة الجهة في الكبرى، لانها ساقطة فيه على كل حال سواء جرت اصالة الجهة في الكبرى ام لا، لانها ان جرت في الكبرى فلاتجري في التطبيق، وان لم تجر فيها سقطت اصالة الجهة فيه، بل لا موضوع لها فيه حينئذ، لان الكبرى اذا صدرت تقية فلا معنى للبحث عن اصالة الجهة في التطبيق ولا موضوع له، هذا.

وللمناقشة فيه مجال: أما أولاً: فلان ما افاده ^{فتیئن} من انه لاتقية في الكبرى والتقية انما هي في التطبيق على المقام غير تمام، اذ لاتقية فيه ايضا لوجود قرائن تدل على عدم التقية فيه:

القرينة الاولى: قوله ^{عليه} في المقطع الاول من الصحيحه «يرکع رکعتین واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه»، فانه ظاهر في الرکعتین المنفصلتين بقرينة ^{تعین} فاتحة الكتاب فيها، اذ لو كانتا متصلتين، كان المصلي مخيرا بينها وبين التسبیحات الاربع.

القرينة الثانية: ان المترکز في اذهان المشرعة هو ^{تعین} قراءة فاتحة الكتاب في كل صلاة مستقلة وان كانت نافلة، كما ان المترکز في اذهانهم عدم ^{تعین} قرائتها في الرکعتین الاخيرتين، بل المترکز فيها هو قراءة التسبیحات الاربع، ونتيجة هاتين الرکیزین هي ان المراد من الرکعتین الرکعتین المنفصلتين.

القرينة الثالثة: ان بيان الامام ^{عليه} واجبات هاتين الرکعتین كفاتحة الكتاب واربع سجدات والتشهد، قرينة على انها رکعتان منفصلتان، اذ لو كانتا متصلتين فلا حاجة الى هذه العناية الزائدة بل هي لغو، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان قوله ^{عليه} في المقطع الثاني، «قام فاضاف اليها رکعة اخرى» وان لم يكن في نفسه ظاهراً في الرکعة المنفصلة، الا انه ظاهر في ذلك بقرينة

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

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

وعلى هذا فالصححة تدل على الغاء الاستصحاب في موارد الشك في عدد ركعات الصلاة وناظرة الى قاعدة اليقين بالفراغ، وتؤكد ذلك الجملات المتلاحقة بعدها كقوله عليهما السلام: «لایدخل الشك في اليقين» اي لاتدخل الركعة المشكوكة في الركعة المتيقنة ولا يخلط احداهما بالآخرى ولكن ينقض الشك باليقين وبيني عليه وهكذا، لأن تأكيد الامام عليهما السلام: «عدم نقض اليقين بالشك» بمختلف الصيغ والتعابير قرينة عرفا على ان المراد منه ليس الاستصحاب والا فلا يحتاج الى هذه التأكيدات.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا مانع من حمل قوله عليهما السلام: «لاینقض اليقين بالشك» في الصححة على قاعدة البناء على الاكثر وتحصيل اليقين بالفراغ بالاتيان بصلة الاحتياط.

وثانياً: ان ما ذكره عليهما السلام من ان اصالة الجهة في الكبرى معارضة بأصالة الجهة في التطبيق فلا يمكن المساعدة عليه، لانا لو سلمنا ان ما ذكره عليهما السلام من الجواب عن هذه المعارضه صحيح الا انه لامعارضه بين الاصالتين المذكورتين، اما اولا فلانه لا شبهاه في جديه اصل كبرى وحجية اصالة الجهة في الجملة، فإذاً لا موضوع لاصالة الجهة

فيها، لأن موضوعها الشك في جدية الكبـرـى، والمفروض انه لاشك في جديتها من قبل المولـىـ، لأنـهاـ في مقام بيان الحكم الواقعـيـ لا الصورـيـ.

وثالثاً: مع الاغـاضـ عن ذلك وتسليم وجود الشـكـ في جـديـةـ الكـبـرـىـ، فلا مانع من التمسـكـ بـأـصـالـةـ الجـهـةـ فيهاـ، وبـهـ يـحـرـزـ انـ الكـبـرـىـ صـدـرـتـ عنـ جـدـ ولا تكونـ مـعـارـضـةـ بـأـصـالـةـ الجـهـةـ فيـ تـطـيـقـهاـ عـلـىـ المـقـامـ، لأنـهاـ لـاتـجـرـيـ فـيـ نـفـسـهاـ، للـعـلـمـ بـانـ شـمـولـ الكـبـرـىـ لـلـمـقـامـ باـطـلـاقـهاـ صـورـيـ لـاـوـاقـعـيـ وـمـبـنـيـ عـلـىـ التـقـيـةـ. والـخـلاـصـةـ، انـ التـقـيـةـ فيـ اـصـلـ الكـبـرـىـ حـيـثـ انـهاـ مـشـكـوـكـةـ فـيـهـ، فـتـكـونـ مـدـفـوـعـةـ بـأـصـالـةـ الجـهـةـ، وـاماـ التـقـيـةـ فيـ اـطـلـاقـهاـ وـتـطـيـقـهاـ عـلـىـ المـقـامـ، فـهـيـ مـتـيقـنـةـ فـلـاتـجـرـيـ فـيـهـ الـاـصـالـةـ، لـعـدـمـ الـمـوـضـوـعـ لـهـ.

واما جوابـهـ ^{فيـيـكـ} عنـ اـشـكـالـ المـعـارـضـةـ بـيـنـ الـاـصـالـتـيـنـ، فـهـوـ مـبـنـيـ عـلـىـ انـ سـقـوـطـ اـصـالـةـ الجـهـةـ فيـ التـطـيـقـ انـهـ هوـ منـ جـهـةـ عـدـمـ الـاـثـرـ لـهـ عـلـىـ تـفـصـيلـ تـقـدـمـ. وهذاـ الجـوابـ وـاـنـ كـانـ يـدـفـعـ المـعـارـضـةـ الاـنـهـ لـيـسـ فـيـنـاـ.

والـجـوابـ الفـنـيـ ماـ ذـكـرـناـهـ: منـ انـ اـصـالـةـ الجـهـةـ لـوـجـرـتـ فيـ المـقـامـ فـانـهاـ تـجـرـيـ فيـ اـصـلـ الكـبـرـىـ، وـاماـ شـمـولـهاـ لـلـاـسـتـصـاحـابـ فيـ المـقـامـ باـطـلـاقـهاـ وـتـطـيـقـهاـ عـلـىـ فـهـوـ صـورـيـ وـلـيـسـ بـجـدـيـ، فـإـذـاـ اـصـالـةـ الجـهـةـ تـجـرـيـ فيـ اـصـلـ الكـبـرـىـ وـلـاتـجـرـيـ فيـ اـطـلـاقـهاـ لـلـمـقـامـ لـلـقـطـعـ بـاـنـ اـنـطـبـاقـهـ عـلـيـهـ صـورـيـ، هـذـاـ مـنـ نـاحـيـةـ.

وـمـنـ نـاحـيـةـ اـخـرىـ، قـدـ عـلـقـ بـعـضـ المـحـقـقـينـ ^{فيـيـكـ} ^(١) عـلـىـ ماـ ذـكـرـهـ المـحـقـقـ العـرـاقـيـ ^{فيـيـكـ} منـ الجـوابـ عـنـ تـعـارـضـ الـاـصـالـتـيـنـ بـتـقـرـيـبـ، اـنـاـ لـوـ سـلـمـنـاـ انـ اـصـالـةـ الجـهـةـ فيـ الكـبـرـىـ مـعـارـضـةـ بـأـصـالـةـ الجـهـةـ فيـ التـطـيـقـ، فـلـاـ مـعـنـىـ لـلـقـوـلـ بـاـنـ اـصـالـةـ الجـهـةـ فيـ

التطبيق ساقطة جزما، معللا بانه لا اثر لها الا في طول اصالة الجهة في الكبri، فان مثل هذا الكلام انها يتم في الاصول العملية، فانه لا اثر للاصل الطولي الا في طول الاصل العملي الاخر، مثلا لا اثر للاستصحاب في المسبب الا في طول الاستصحاب في السبب.

واما في الاصول اللغوية فلا يتم هذا البيان، فانها كما ثبت مدلوها المطابقي كذلك ثبت مدلوها الالتزامي، ويكتفي في جريان اصالة الجهة، ثبوت الاثر للمدلول الالتزامي وترتبه عليه، والمدلول الالتزامي لها في المقام هو تكذيب اصالة الجهة في الكبri، وهذا المقدار يكتفي في جريان اصالة الجهة في التطبيق، غاية الامر تسقط من جهة المعارضة مع اصالة الجهة في الكبri، لانها ظهوران متکاذبان.
وفيه: ان هذا التعليق غير تمام، أما اولاً: فلانه ان اراد بان اصالة الجهة في التطبيق تدل بالدلالة المطابقة على ان التطبيق واقعي ومطابق للارادة الجدية وليس بتصوري، وبالدلالة الالتزامية تدل على تكذيب اصالة الجهة في الكبri.

فيرد عليه: انه لا شبهة في سقوط دلالتها المطابقة على كل تقدير اي سواء جرت اصالة الجهة في الكبri ام لا، اما على الاول فللقاطع بان تطبيقها على المقام صوري وبنحو التقية، فإذاً لا موضوع لها، لان موضوعها الشك في ان التطبيق واقعي او تصوري، ومع القطع بانه تصوري تنتفي الاصالة بانتفاء موضوعها، وعليه فلا موضوع للدلالة الالتزامية، لانها تتبع الدلالة المطابقة.

واما على الثاني، فالامر ايضا كذلك، لان الكبri اذا صدرت تقية فلا شك في ان التطبيق تصوري، فتنتفي اصالة الجهة فيه بانتفاء موضوعها وهو الشك في انه تصوري او واقعي.

وثانيا: مع الاغراض عن ذلك وتسليم انها تدل بالالتزام على تكذيب اصالة

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

وعلى هذا، فلا معنى لافتراض المعارضة بينهما، فما ذكره ^{فتىئع}، انما يتم فيما اذا كان التعارض بين الاصالتين في عرض واحد.

واما جواب المحقق العراقي ^{فتىئع}، عن اشكال المعارضة بينهما، فهو مبني على ان اصالة الجهة في التطبيق لا تصلح ان تعارض اصالة الجهة في الكبرى، لانها ساقطة بسقوط موضوعها على كل تقدير.

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

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

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

الاشكال الثاني: ما اورده المحقق العراقي ^{ثانية} على الصبحية غير ماتقدم، بتقرير انا لو سلمنا حجية الاستصحاب في المقام الا ان هناك اشكالا اخر لا يمكن حلها بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، وهو ان الواجب ايقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، ولا يمكن اثبات ذلك باستصحاب عدم الاتيان بها الا على القول بالاصل المثبت، لوضوح انه لا يثبت اتصافها بالرابعة، فإذاً لا يمكن احراز ان التشهد والتسليم قد وقع في محلهما وبالتالي لا يمكن تصحيح هذه الصلة بالاستصحاب، وعليه فمقتضى قاعدة الاستعمال وجوب اعادتها من جديد، هذا.

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

وبكلمة: ان تطبيق جملة: «لاينقض ... الخ» على استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة المشكوك في المقام، يكشف بدلاله الاقضاء عن تنزيل الركعة

الجديدة منزلة الركعة الرابعة في المرتبة السابقة حتى لا يكون هذا التطبيق لغوا، اذ حيث يدل الاستصحاب على هذا التنزيل بدلالة الاقتضاء وبه يثبت ان هذه الركعة ركعة رابعة، فإذاً يقع التشهد والتسليم في محلهما وهو الركعة الرابعة، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، انه قد نقاش في هذا الجواب وحاصل المناقشة، انه بتنزيل ركعة الاحتياط وهي الركعة الجديدة منزلة الركعة الرابعة والتعبد بذلك في المرتبة السابقة، يرتفع موضوع الاستصحاب بعيداً وهو الشك في الاتيان بها، لأن هذا التنزيل علم تعبدني فيكون حاكماً على الاستصحاب ورافعاً لموضوعه، فإذاً يلزم من فرض جريانه عدم جريان الاستصحاب في المقام عدم جريانه، وكل ما يلزم من فرض جريانه ونحوه، فإنه اذا فرضنا ان المولى ثبت تنزيلاً وتعبداً بثبات الاستصحاب كنبات اللحية بقاء حياته، فان كشف هذا التنزيل في المرتبة السابقة على تقدير بقاء الحياة، لا يقتضي رفع الشك عن الحياة فعلاً، هذا.

لنا تعليقان في المقام:

التعليق الاول: على جوابه ^{فتیئ} عن اصل الاشكال.

التعليق الثاني: على مناقشته ^{فتیئ} في الجواب.

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

حججة في المقام، بنفسها قرينة على ان الامام عليه السلام حكم بحججته فيه.

واما اذا لم يكن هذا التطبيق بالنص وانما كان بالظهور العرفي وكان قابلا للحمل على قاعدة اليقين بالفراغ، فلا يمكن الاخذ بظاهر هذا التطبيق، لأن ظاهره حجية الاستصحاب المثبت وهو لا يمكن، فإذاً لابد من رفع اليد عن ظهوره وحمله على قاعدة اليقين بالفراغ، فالنتيجة ان تطبيق جملة «لاینقض ...الخ» على الاستصحاب في المقام، حيث انه لم يكن بالنص، غايته انه كان بالظهور، فلا مانع من رفع اليد عن ظهوره وحمله على قاعدة اخرى وهي قاعدة اليقين بالفراغ.

واما التعليق على مناقشته ^{فيفي}، فلان تنزيل الركعة الجديدة متزلة الركعة الرابعة انما هو على تقدير عدم الاتيان بها، ومن الواضح ان هذا التنزيل التقديري لا يكون رافعا لموضوع الاستصحاب وهو الشك في الاتيان بها فعلا، والتنزيل انما هو على تقدير عدم الاتيان بها في الواقع، واما ان هذا التقدير ثابت او لا، فلا يدل التنزيل على ذلك، وعندئذ فلا مانع من الاستصحاب المذكور وبه يثبت هذا التقدير شرعا وتعينا كما هو الحال في استصحاب بقاء الحياة، فان التبعيد والتنزيل بآيات اللحية انما هو على تقدير الحياة لامطلاقا، وهذا لا يتضمن ارتفاع موضوع الاستصحاب، وحينئذ فلا مانع من جريانه.

الى هنا قد تبين ان كلام جوابه ^{فيفي} عن الاشكال الذي اثاره ونقده هذا الجواب غير تام.

واما اصل الاشكال، فقد اجاب عنه السيد الاستاذ ^{فيفي}^(١) بأنه لا دليل على ان محل التشهد والتسليم الركعة الرابعة بوصفها العنواني بان يكون المعتبر ايقاعها فيها،

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

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

ومن ناحية اخرى، قد ذكر السيد الاستاذ ^{فقيه} انا لو سلمنا ان المعتبر هو وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بما هي رابعة، فبامكاننا اثبات ذلك بالاستصحاب، بتقرير ان المصلي كان يعلم بأنه دخل في الركعة الرابعة وشك في انه خرج منها او لا، لأن الركعة الرابعة في الواقع ان كانت الركعة المشكوكة، فقد دخل المصلي فيها وخرج عنها، وان كانت الركعة الجديدة، فقد دخل بها ولم يخرج عنها

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

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

ولكن يمكن المناقشة فيه، فانه ان كان المعتبر في صحة التشهد والتسليم وقوعهما في حال كون المصلي في الركعة الرابعة، فلا مانع من جريان هذا الاستصحاب اي استصحاب بقائه فيها، وان كان المعتبر في صحتهما وقوعهما في الركعة الرابعة بما هي رابعة، فلا يمكن اثباته بهذا الاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، لأن بقاء المصلي في الركعة الرابعة لا يثبت انها وقعاً فيها بما هي رابعة بمفاد ما كان الناقصة الا على التحو المثبت، او فقل: ان الاستصحاب المذكور انما يثبت اتصاف المصلي بكونه في الركعة الرابعة ولم يثبت اتصاف الركعة بكونها رابعة الا اذا قلنا بحجية الاصل المثبت، ولا يبعد ان يكون مراد المحقق العراقي ^{فتبث} الفرض الاول دون الثاني.

فالنتيجة: ان كلا الفرضين غير صحيح، فالصحيح هو ما تقدم من ان المعتبر بين اجزاء الصلاة الترتيب، فاذا وقع التشهد الاخير والتسليم بعد الركعة الرابعة بمفاد ما كان التامة بدون وجود التنافي بينهما كفى، ولا يعتبر فيهما عنوان زائد كوقوعهما في الركعة الرابعة بما هي رابعة بمفاد ما كان الناقصة او كون المصلي فيها، واما عنوان البعدية، فهو مرآة للترتيب المعتبر بينهما وبين الركعة الرابعة.

هذا اضافة الى ان ما ذكره السيد الاستاذ ^{فتبث} من الاستصحاب معارض

باستصحاب اخر، فان المصلي كما يعلم اجمالا بانه دخل في الركعة الرابعة وشك في انه خرج منها او باقي فيها، كذلك يعلم اجمالا بعدم كونه في الركعة الرابعة، اما في الركعة المشكوكه اذا كانت الركعة الجديدة هي الركعة الرابعة او في الركعة الجديدة اذا كانت الركعة المشكوكه هي الركعة الرابعة، وهذا التردد منشأ للشك في كونه في الركعة الرابعة في حال دخوله في الركعة الجديدة، فيستصحب عدم كونه فيها، وهو عارض استصحاب بقائه فيها.

ودعوى: ان عدم كونه في الركعة الرابعة مسبوق بعدمين:

احدهما: العدم قبل الدخول في الركعة المشكوكه كونها رابعة او ثالثة.

والآخر: العدم بعد الدخول في الركعة الجديدة.

والاول مقطوع الارتفاع اما بالدخول في الركعة المشكوكه اذا كانت هي الرابعة في الواقع، او بالدخول في الركعة الجديدة اذا كانت هي الركعة الرابعة، والثاني مشكوك الحدوث، لان الركعة الجديدة ان كانت رابعة لم يحدث العدم، وان لم تكن رابعة في الواقع فقد حدث العدم، ولهذا يشك في حدوث هذا العدم وعدم حدوثه فيها، هذا نظير ما اذا علم شخص بانه حدث ثم توضا ثم علم بصدور حدث منه، ولكنه لا يدرى انه صدر منه قبل الوضوء او بعده، ففي مثل ذلك لا يمكن ان يستصحب بقاء الحدث، لانه يعلم وجدا ان الحدث قبل الوضوء يرتفع والحدث بعده مشكوك فيه، وما نحن فيه كذلك، فان احد فردي العدم وهو العدم قبل وجود الركعة المشكوكه مقطوع الارتفاع، والعدم بعد وجود الركعة الجديدة مشكوك الحدوث، فلا حالة سابقة له حتى يجري الاستصحاب فيه.

مدفوعة: بان المقام لا يقياس بمسألة الحدث، فان في هذه المسألة اي مسألة الحدث لا مجال للاستصحاب ولا موضوع له، اما الحدث المتيقن وهو الحدث قبل

ال موضوع، فقد ارتفع بالموضوع قطعاً، واما الحدث بعده، فهو مشكوك الحدوث فلا حالة سابقة له، واما العلم الاجمالي به، فقد انحل الى علم تفصيلي بوجود الحدث قبل الموضوع، والى شك بدوي في حدوثه بعد الموضوع، وهذا بخلاف المقام، فان فيه ان كان المدعى تعلق العلم الاجمالي بعنوان عدم الدخول في الركعة الرابعة، فيكون حاله العلم الاجمالي بالحدث، لأن العدم قبل الدخول في الركعة المشكوكه مقطوع الارتفاع بالدخول في الركعة الجديدة، واما العدم بعد الدخول في الركعة الجديدة، فهو مشكوك الحدوث، وحينئذ فان اريد باستصحاب بقاء العدم، العدم قبل الدخول في الركعة المشكوكه، فهو مقطوع الارتفاع، وان اريد به العدم بعد الدخول في الركعة الجديدة، فهو مشكوك الحدوث ولا حالة سابقة له، واما الفرد الثالث وهو المعلوم بالاجمال، فلا وجود له، لأن العلم الاجمالي قد انحل الى علم تفصيلي بالعدم قبل الدخول في الركعة المشكوكه، والى شك بدوي في حدوثه بعد الدخول في الركعة الجديدة، ولكن المدعى ليس ذلك، بل المدعى هو تعلق العلم الاجمالي بعدم كون المصلي في الركعة الرابعة، اما في الركعة المشكوكه او في الركعة الجديدة، وهذا العلم الاجمالي لا ينحل الى علم تفصيلي باحد فردية وشك بدوي في فرده الآخر نعم هذا العلم الاجمالي تعلق بالجامع بان يكون احد فردية وهو الفرد الاول على تقدير حدوثه مقطوع الارتفاع، واما الفرد الآخر وهو الفرد الثاني، فهو مشكوك الحدوث، وبذلك لا ينحل العلم الاجمالي ولا يرتفع عن الجامع، وانما ينحل بتعلق العلم التفصيلي باحد فردية، وعنئذ فلا مانع من استصحاب المعلوم بالاجمال.

وان شئت قلت: ان المصلي يعلم اجمالاً بعدم كونه في الركعة الرابعة، اما في الركعة المشكوكه اذا كانت الركعة الرابعة هي الركعة الجديدة او في الركعة الجديدة اذا كانت الركعة الرابعة هي الركعة المشكوكه، وهذا العلم الاجمالي لا ينحل، لأن

انحلال العلم الاجمالي انما هو بالعلم التفصيلي باحد طرفيه معينا، وفي المقام ليس هنا علم تفصيلي كذلك.

قد يقال كما قيل^(١): ان استصحاب عدم كون المصلي في الركعة الرابعة لا يجري، لعدم احراز اتصال زمان الشك وهو زمان الدخول في الركعة الجديدة بزمان اليقين، لأن زمان اليقين بالعدم قبل الدخول في الركعة المشكوكة، وبعد الدخول في الركعة الجديدة يشك في بقاء هذا العدم، لاحتمال انها ركعة رابعة، فإذاً لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فانها ان كانت ركعة رابعة في الواقع لم يتصل زمان الشك بزمان اليقين، بل حينئذ زمان اليقين بالعدم متصل بزمان اليقين بالوجود، وحيث ان لم نحرز انها ركعة رابعة، فلا نحرز الاتصال.

والجواب، ان هذا الاحتمال بحسب الواقع لا يضر باتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأن نفس هذا الاحتمال في افق الذهن شك، فإذا دخل المصلي في الركعة المشكوكة، كان يشك في كونه في الركعة الرابعة او لا، وإذا فرغ منها ودخل في الركعة الجديدة، كان ايضا شاك في كونه في الرابعة او لا، وان كان يعلم اجمالا بكونه دخل في الركعة الرابعة، الا ان هذا العلم الاجمالي لا يضر بالشك التفصيلي في كونه في الركعة الرابعة او لا في كلتا الركعتين.

الاشكال الثالث: ايضا ما ذكره المحقق العراقي فقيه^(٢) من ان المصلي اذا شك في ان الركعة التي اتى بها هل هي ثالثة او رابعة، فالشك انما هو في عنوان الركعة الرابعة لا في واقعها، لأن الشك لا يمكن ان يتعلق بواقعها الموضوعي، فإنه كالعلم والظن

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٧٩.

(٢) نهاية الافكار ج ٤ ص ٥٩.

امر نفساني يتعلق بالعنوان الموجود في الذهن لا بالواقع الخارجي، وعلى هذا، فواقع الركعة الرابعة مردود بين كونها معلوم التتحقق اذا كانت الركعة التي اتى بها المصلي رابعة في الواقع، ومعلوم العدم اذا لم تكن تلك الركعة الرابعة بان تكون ثالثة، ومن الواضح ان الفرد المردود بين كونه مقطوع الوجود ومقطوع العدم، فلا تجري فيه الاستصحاب، لعدم الشك فيه، فيكون نظير الاستصحاب في الفرد المردود في الخارج، وحيث ان الاثر الشرعي مترب على واقع الاتيان بالركعة الرابعة لا على عنوانها الانتراعي الذهني، فلا تجري الاستصحاب، اما في الاول فلعدم تعلق الشك بالواقع الخارجي، واما في الثاني وهو العنوان اي عنوان الركعة الرابعة، فلعدم ترتب اثر عليه، فإذاً ما هو موضوع للاثر، فلا شك فيه، وما فيه شك، فلا اثر له.

والخلاصة: ان هذا الاشكال منه ^٣ غريب، وذلك لأن متعلق الشك وان كان عنوان الركعة الرابعة في الذهن الا انه ملحوظ بنحو المرأبية والمعرفية الى الواقع، فالواقع مشكوك بهذا العنوان، وحيث لا مانع من استصحاب عدم الاتيان بها.

فالنتيجة: انه لا مانع من استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، حيث أنها مشكوكة بهذا العنوان، لأن متعلق الشك والعلم والظن وان كان مفهوما ذهنيا الا انه مرآة لما في الخارج ومعرف له حتى يترب عليه اثاره، هذا.

وقد اجاب عنه بعض المحققين ^(١) من انه لا مانع من استصحاب عدم الاتيان بذات الاربعة لبذات الركعة، فانها مرددة بين مقطوعة الوجود ومقطوعة العدم، فلا يجري الاستصحاب فيها، واما المصلي، فهو لا يعلم بأنه اتى بذوات اربع ركعات او لا، وانما يعلم بأنه اتى بذوات ثلاث ركعات، وما هو موضوع للاثر

الشرعى ذوات الاربع لا ذات الركعة الاولى ولا الثانية ولا الثالثة ولا الرابعة، وبما ان المكلف يشك في احدى ذوات الاربع، فلا حالة يكون مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بها، هذا.

ويمكن المناقشة فيه: اما اولاً: فلان ما ذكره ^{في} من ان ما هو موضوع للاثر الشرعى انها هو ذوات الاربع لا الاولى ولا الثانية وهكذا، ان اريد بذلك ان الاولى والثانية والثالثة والرابعة ليست موضوعة للاثر بنحو الاستقلال، فهو واضح ولانقاشه فيه، وان اريد به ان استصحاب عدم الاتيان بكل واحدة منها لا يجري، لعدم اثر شرعى مترب عليه، فيرد انه يترب عليه تنجز الاتيان بها وهكذا يكفى في جريان الاستصحاب.

وثانياً: ان احدى ذوات الاربع من العناوين الانتزاعية ولا مانع من ان يكون متعلقاً للشك مباشرة، وهذا ليس محل كلام المحقق العراقي ^{في}، فان محل كلامه ان واقع الركعة الرابعة حيث انه مردد بين مقطوع الوجود ومقطوع الدعم، فلا تجري فيه الاستصحاب، واما بعنوان الشك في احدى ذوات الاربع، فلا مانع من جريان استصحاب عدم الاتيان بها.

بقي في المقام امران:

الاول: انه بقطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة من جهة، وعن الروايات الدالة على البناء على الاكثر من جهة اخرى، هل يمكن تصحيح هذه الصلاة التي يشك المصلي فيها بين الثلاث والاربع او لا؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الاول: ما اختاره جماعة من انه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة على القاعدة وبقطع النظر عن الاستصحاب وقاعدة البناء على الاكثر، وذلك لأن

المصلبي في هذه الحالة أي حالة الشك بين الثلاث و الأربع ليس بامكانه الاكتفاء بهذه الصلاة، لعدم حصول اليقين بالبراءة منها، مع انه مكلف به عقلاً، على اساس ان الاستغفال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، كما انه ليس بامكانه تصحيح هذه الصلاة بالاتيان برکعة اخرى واضافتها اليها لوجوه:

الاول: إنه اذا أضاف إليها رکعة اخرى المرددة بين كونها رابعة في الواقع أو خامسة لم يحرز ان التشهد والتسليم قد وقع في الرکعة الرابعة، ومع عدم احراز ذلك لم تحرز صحة هذه الصلاة في مقام الامتنال، ومع عدم احراز صحتها، فالمرجع هو قاعدة الاستغفال.

والجواب عن هذا الوجه ما تقدم من أنه لا دليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم في الرکعة الرابعة، وإنما الواجب هو الترتيب بين اجزاء الصلاة بأن يكون كل جزء بعد جزء آخر بدون وجود المنافي بينهما، وعلى هذا، فالمعتبر هو أن يكون التشهد والتسليم بعد الرکعة الرابعة مع عدم وجود المنافي بينهما، والمفروض أن المكلف إذا أضاف رکعة اخرى ثم أتى بالتشهد والتسليم، فقد علم بوقوعهما بعد الرکعة الرابعة جزماً، واحتمال أن رکعة اخرى التي أضافها رکعة خامسة تفصل بين التشهد والتسليم وبين الرکعة الرابعة، لا يضر بالترتيب المعتبر بينهما، إذ لا أثر لهذا الاحتمال.

الثاني: إن المصلبي في هذه الحالة يعلم إجمالاً بأن الرکعة الجديدة لا تخلو من أن تكون زيادة مانعة عن الصلاة، أو جزء لها، فيدور الأمر بين مانعيتها وجزئيتها، وعلى هذا، فأصالحة البراءة عن مانعيتها معارضه بأصالحة البراءة عن جزئيتها فتسقطان معاً، فالمرجع هو أصالحة الاستغفال وعدم الاكتفاء بهذه الصلاة، فلا بد من إعادتها من جديد حتى يحصل اليقين بالبراءة.

ودعوى : أن المقام من دوران الأمر بين المحذورين، فإن المصلي يعلم إجمالاً إما بوجوب الاتيان بركعة أخرى إذا كانت جزءاً لها، كما إذا كانت الصلاة ناقصة في الواقع، وإما بحرمة الاتيان بها إذا كانت مانعة، كما إذا كانت الصلاة تامة، وهذا لا يتمكن من الاحتياط .

مدفوعة: بأن الوجوب والحرمة في المقام كانا ضميين وليسوا باستقلاليين حتى يكون من دوران الامر بين المحذورين، ولهذا يكون المصلي في المقام متمكن من الاحتياط باعادة الصلاة من جديد.

والجواب: إنّ أصالة البراءة لاتجحى في المقام، لأن الشك فيه إنما هو في مرحلة الامتناع والمصلي شاك في تحقق الامتناع في هذه الحالة، وسقوط الصلاة عن ذمته بدون الاتيان بركعة أخرى، ومع هذا الشك فالمرجع قاعدة الاشتغال، وهي تقتضي الاتيان بركعة أخرى لتحصل البراءة اليقينية، واحتیال مانعيتها مدفوع بأصالة البراءة، وهي لا تعارض بأصالة البراءة عن جزئيتها، لأن الشك في المقام حيث إنه في مقام الامتناع، فلا يكون مورداً لأصالة البراءة، لأن موردها ما إذا كان الشك في أصل ثبوت التكليف، وجعله في الشريعة المقدسة لا ما إذا كان الشك في كيفية الامتناع مع ثبوت أصل التكليف، فإنه مورد لقاعدة الاشتغال، وهي تقتضي الاتيان بركعة أخرى، واحتیال أنها مانعة، مدفوع بأصالة البراءة عنها . فالنتيجة، أن هذا الوجه أيضاً غير تام.

الثالث: إنّ المصلي الشاك بين الثالث والاربع إذا أضاف ركعة أخرى كان يعلم إجمالاً إما أن التشهد والتسليم زيادة مانعة عن الصلاة، إذا كانت الركعة المشكوكـة ركعة ثالثة في الواقع، أو أن الركعة الأخرى زيادة فيها إذا كانت الركعة المشكوكـة ركعة رابعة، وهذا العلم الاجمالي منجز ومانع عن جريان أصالة البراءة في

كلا طرفيه، لأن أصلالة البراءة عن مانعية زيادة التشهد والتسليم معارضة بأصلالة البراءة عن مانعية الركعة الجديدة، فتسقطان معاً من جهة المعارضة، وأمّا جريانها في أحدهما المعين دون الآخر، فهو ترجيح من غير مرجح، ولهذا يكون العلم الاجمالي منجزاً ومقتضى تنجيزه عدم امكان تصحيح هذه الصلاة ووجوب اعادتها من جديد.

والجواب: إن هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً، هذا لا من جهة ما ذكره المحقق النائيني ^{فتوى}^(١) من أن منجزية العلم الاجمالي منوطه بسقوط الأصول المؤمنة في أطرافه على اساس أن جعل الأصول المؤمنة في تمام أطرافه يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو قبيح، ولهذا فلا يمكن جعلها ثبوتا، ويكون العلم الاجمالي منجزاً ومانعاً عن جريان الأصول المؤمنة في أطرافه.

وأمّا اثباتا، فلا مانع من شمول أدلة الأصول المؤمنة باطلاقها ل تمام اطراف العلم الاجمالي، لأن موضوعها الشك وهو متتحقق في كل طرف من أطرافه، ولكنها تسقط من جهة المعارضة، ومنشأ المعارضة هو ان جريانها في الجميع يستلزم المخالفة القطعية العملية، وهذا تقع المعارضة بينهما.

والخلاصة، أنه لو لا المانع الثبوتي فلا مانع في مقام الاثبات، وهذا بخلاف المقام، إذ لا يلزم من جريان أصلالة البراءة عن مانعية أطراف هذا العلم الاجمالي الترخيص في المخالفة القطعية العملية، لأن أصلالة البراءة عن مانعية التشهد والتسليم في الركعة المشكوكه لاستلزم القطع بالمخالفة، إذ كما يحتمل المخالفة يحتمل الموافقة أيضاً، فإذاً لا قطع بالمخالفة.

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٣٢ - أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٢.

وكذلك الحال إذا أضاف المصلي ركعة أخرى، فإن أصلالة البراءة عن مانعيتها لاستلزم الترخيص في المخالفة القطعية، إذ كما يحتمل مخالفتها للواقع يحتمل موافقتها، فإذاً لايلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، بل من جهة أخرى وسوف نشير إليه.

والخلاصة، أن ما ذكره ^{فطحي} في وجه عدم تنجيز هذا العلم الاجمالي غير تمام.

فلنا دعويان:

الاولى: إنّ ما ذكره ^{فطحي} غير تمام.

الثانية: إنّ عدم تنجيز هذا العلم الاجمالي إنما هو من جهة أخرى.
أمّا الدعوى الاولى، فقد ذكرنا في محله أن المانع عن جريان الأصول العملية في اطراف العلم الاجمالي إثباتي لاثبوتي، إذ لا مانع ثبوتاً من جعل الأصول المؤمنة في تمام اطراف العلم الاجمالي، لأن حكم العقل بتنجيز الواقع بالعلم الاجمالي ووجوب الطاعة وقبح المعصية حكم تعليقي، اي معلق على عدم الترخيص من قبل الشارع في المخالفة، وإلا فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، ضرورة أن المولى إذا رخص في ترك الواجب أو فعل الحرام لمصلحة ما، فلا وجوب حينئذ ولا حرمة ولا موضوع عندئذ لحكم العقل.

وأمّا المانع الإثباتي، فهو قصور أدلة الأصول المؤمنة عن شمول اطراف العلم الإجمالي، لأنها بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلاطي منصرف عنها على تفصيل تقدم، فإذاً لا مانع من تنجيز العلم الاجمالي من هذه الناحية، أي من ناحية عدم جريان الأصول المؤمنة في اطرافه.

وأمّا الدعوى الثانية، فقد ظهر ما تقدم أن عدم تنجيز العلم الاجمالي ليس من

جهة ما ذكره المحقق النائيني ^{فقيئ}، بل من جهة اخرى وهي أن أصلالة البراءة لا تجري عن مانعية التشهد والتسليم، لعدم ترتب أثر عملي على مانعيتها، حتى تجري الأصلالة بلحاظ ذاك الأثر.

اما عدم ترتب الأثر الشرعي عليها، فلأن المصلي في هذه الحالة إذا تشهد وسلام، لم يحكم بصحة صلاته بمقتضى قاعدة الاستعمال، لأن الإشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وحينئذ تجب اعادتها من جديد، ولا فرق في ذلك بين أن يكون التشهد والتسليم مانعاً أو لا، لأن هذه الصلاة محكومة بالبطلان ووجوب الاعادة مطلقاً بمقتضى قاعدة الاستعمال، فإذاً لا أثر لمانعيتها، وهذا فلا تجري أصلالة البراءة عنها، لأنها إنما تجري في مورد يكون الحكم قابلاً للتنجيز لو لا جريانها، والمفروض أن مانعيتها عن هذه الصلاة غير قابلة للتنجيز في نفسها، حيث إن وجودها وعدمها في المقام سيان، ومن هنا لا عقاب عليهما، والعقاب إنما هو على ترك الصلاة وهي مورد لقاعدة الاستعمال دون أصلالة البراءة، فإذاً لامعارض لأصلالة البراءة عن مانعية الركعة الجديدة.

وعلى هذا فيجب على المصلي في هذه الحالة اضافة ركعة اخرى، ثم يتشهد ويسلم بمقتضى قاعدة الاستعمال، فإذا صنع ذلك حكم بصحة صلاته، لأنه يقطع بعد النقص، ومانعية الزيادة المحتملة، مدفوعة بأصلالة البراءة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، أن بامكان المصلي إثبات صحة هذه الصلاة بالأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم كون الركعة الجديدة زيادة في الصلاة ب فهو الاستصحاب في العدم الازلي، بتقرير أنه في زمن لم تكن هذه الركعة موجودة، ولا اتصافها بالزيادة، ثم بعد ذلك وجدت هذه الركعة، ولكن يشك في اتصافها بالزيادة وانه تتحقق أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها بناء على ما هو الصحيح

من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، وعلى هذا، فوجود الركعة محرز بالوجدان، وعدم اتصافها بالزيادة محرز بالاستصحاب، فالنتيجة أن هذه ركعة من الصلاة ولم تكن زائدة فيها، وعليه فتنتفي مانعيتها المحتملة بانتفاء موضوعها وهو الزيادة، وحيثئذ فلا ينافي مجال، لأصالة البراءة عنها.

ودعوى: أن استصحاب عدم زيادة الركعة الجديدة معارض باستصحاب عدم زيادة التشهد والتسليم، وذلك للعلم الاجمالي بوجود الزائد وهو تمثل إماً في الركعة الجديدة او التشهد والتسليم في الركعة المشكوك، فإذاً استصحاب عدم زيادة الركعة الجديدة بنحو الاستصحاب في العدم الازلي معارض باستصحاب عدم زيادة التشهد والتسليم كذلك فيسقطان معاً، فالمرجع هو قاعدة الاشتغال، ومقتضاه وجوب إعادة هذه الصلاة من جديد.

مدفوعة: بأن استصحاب عدم زيادة التشهد والتسليم لا يجري في نفسه، لعدم ترتيب اثر عملي عليه قابل للتنجيز والتعديل طالما لا يثبت كون الركعة المشكوك ركعة رابعة، وهو لا يثبت ذلك الا على القول بالأصل المثبت، فمن أجل ذلك لا يجري هذا الاستصحاب، فإذاً يبقى استصحاب عدم زيادة الركعة الجديدة بلا معارض.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن بامكان المصلي تصحيح هذه الصلاة بمقتضى القاعدة، بقطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة وعن الروايات الدالة على قاعدة البناء على الاكثر، وعليه فالقول بصحة هذه الصلاة على القاعدة هو الاظهر.

الامر الثاني: هل يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة؟

والجواب، أن الكلام فيه يقع في موردين:

الاول: هل يمكن تصحیحها بهذا الاستصحاب فقط؟

الثاني: هل يمكن تصحیحها به بضمیمة روایات البناء على الاکثر؟

أمّا الكلام في المورد الاول، ففيه قوله:

القول الاول: إنه لا يمكن تصحیح هذه الصلاة بنفس الاستصحاب المذكور،

وقد يستدل على هذا القول بوجوه:

الوجه الاول: إنّ هذا الاستصحاب حيث إنه في مقام الامثال فلا يجري، لأن الشك في هذا المقام إذا كان فيه كان في سقوط التكليف بعد الفراغ عن ثبوته وهو مورد لقاعدة الاشتغال، فإذا شك المكلف في أنه صلّى وكان في الوقت، فالمرجع قاعدة الاشتغال، لأن الشك في سقوط التكليف لا في ثبوته، وأمّا استصحاب عدم الاتيان بالصلاۃ في الوقت، فهو لا يجري، لعدم ترتيب أثر عملي عليه بعد حكم العقل، بأن الاشتغال اليقيني يتضمن الفراغ اليقيني، ومعه يكون الاستصحاب لغوا، وأمّا في المقام، فعند شك المصلی بين الثلاث والاربع وان كان مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، إلاّ أن ما يترتب عليه وجوب الاتيان بها ظاهراً، والفرض أن قاعدة الاشتغال تحكم بوجوب الاتيان بها كان هناك استصحاب أم لا، وهذا يكون الاستصحاب في المقام لغواً وبلا فائدة.

والجواب: أمّا بناء على ضوء مدرسة المحقق النائيني فتیلی^(١) من أن المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والكافشیة والعلم التعبدی، فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام، لأنه حينئذ يكون حاكما على قاعدة الاشتغال ورافعاً لموضوعها تعبداً.

فالنتيجة على ضوء هذه المدرسة هي تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال.

وأمّا بناء على ما قويناه من أن الاستصحاب كما أنه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول المحرزة أيضاً، بل هو من الاصول غير المحرزة كأصالة البراءة ونحوها، فأيضاً لا مانع من جريانه في المقام في عرض قاعدة الاشتغال، وحيثئذ يكون تنجز التكليف مستندًا إلى كلّيهما معاً لا إلى خصوص قاعدة الاشتغال، فإنه ترجيح من غير مرجح، لأن نسبة الواقع إلى كلّيهما نسبة واحدة، فلا يمكن أن يكون تنجزه مستندًا إلى أحدهما دون الآخر، فلا محالة يكون مستندًا إلى كلّيهما عند الاجتماع، كما هو الحال في اجتماع علتين متسانختين على معلول واحد، لأن المؤثر فيه مجتمعهما لا كل واحدة منها ب نحو الاستقلال، فإنه مستحيل ولا إدراهما دون الأخرى، لأنه ترجيح من غير مرجح.

الوجه الثاني: إنّ المعترض في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكمًا شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، والمستصحب في المقام ليس حكمًا شرعياً ولا موضوعاً له.

أمّا الأول، فلأن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعياً، بل هو وجوب تحليلي عقلي، لأن الوجوب المجعل في الشريعة المقدسة وجوب واحد في عالم الاعتبار، ولا يعقل انحلاله في ذاك العالم، وأمّا في عالم الخارج فيستحيل أن يوجد فيه، وإنما كان خارجياً وهذا خلف، نعم إذا تحقق موضوعه في الخارج، صارت محركيته فعلية بالنسبة إلى متعلقه لنفسه، وحيثئذ فالعقل يحمل هذه المحركيّة إلى حصص متعددة بعد أجزاء متعلقة، فكل حصة منها متعلقة بجزء منه مربوطة بحصة أخرى منها متعلقة بجزء آخر منه وهكذا، وهذا تكون أجزاء الصلة ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً، فلا

يمكن ثبوت جزء بدون ثبوت الكل، وإلا فهو ليس بجزء وهذا خلف، كما لا يمكن سقوط جزء بدون سقوط الكل، وإنما معناه أنه غير مربوط به.

والخلاصة، أن هذه الحصة ليست حكماً شرعاً حتى يجري الاستصحاب بلحاظها.

والجواب: إنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعاً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل يكفي في جريانه أن يكون المستصحب قابلاً للتجيز أو التعذير، والافتراض أن المستصحب في المقام قابل للتجيز، لأن المصلي إذا أجرى استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، تنجز وجوب الاتيان بها بحكم العقل بداعي امثال الوجوب الاستقلالي، لأن تنجز كل جزء من أجزاء الصلاة إنما هو بتنجز الكل لابن نفسه، وإنما لزم أن يكون كل جزء واجباً مستقلاً وهذا خلف، وحيث إن هذا الاستصحاب يثبت عدم الاتيان بالركعة الرابعة، فيترتب عليه تنجز الاتيان بها بتنجز الاتيان بالكل، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب.

الوجه الثالث: إنه لا يترتب على هذا الاستصحاب صحة هذه الصلاة واليقين بفراغ الذمة عنها إلا على القول بالأصل المثبت، لأن المصلي إذا أجرى استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة وأتى بها، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال أن هذه الركعة زيادة في الواقع ومانعة عن الصلاة، والاستصحاب المذكور لا ينفي هذه الزيادة المحتملة إلا على القول بالأصل المثبت، لأنه لا يثبت أن الركعة الجديدة ركعة رابعة في الواقع ولا تكون زيادة.

فالنتيجة: إنه لا يمكن إثبات صحة هذه الصلاة واليقين بفراغ منها بهذا الاستصحاب إلا على القول بأن مثبتاته حجة.

والجواب: إنّ محل الكلام في المقام، إنما هو في صحة هذه الصلاة بهذا

الاستصحاب بقطع النظر عن روایات البناء على الاكثر، والمفروض أن هذا الاستصحاب يثبت صحة هذه الصلاة ظاهراً، واحتمال مانعية الزيادة المحتملة مدفوعة بأصالة البراءة، أو باستصحاب عدم زيادة هذه الركعة الجديدة، فإذاً يثبت الاستصحاب المذكور بضميمة أصالة البراءة عن مانعية الزيادة المحتملة، أو استصحاب عدمها صحة هذه الصلاة.

فالنتيجة، أنه بضم استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة إلى استصحاب عدم كونها زيادة في الصلاة يثبت صحتها والأمن من العقوبة عليها، فالمصلني متىقн بعدم النقص في هذه الصلاة، وأمّا الزيادة، فهي مدفوعة بالاصل.

الوجه الرابع: إنّ استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يثبت أن الركعة الجديدة ركعة رابعة إلا على القول بالأصل المثبت، وبدون إثبات اتصف هذه الركعة بالرابعة، فلا يمكن الحكم بصحة هذه الصلاة، على اساس أن عنوان ركعات الصلاة من الركعة الاولى والثانية والثالثة والرابعة من العناوين القصدية المميزة كعنوان الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، فلو أتى المكلف بأربع ركعات بدون قصد عنوان الظهر أو العصر لم تقع ظهراً ولا عصراً بل تقع لغواً، وكذلك الحال في الركعات، فلو أتى المكلف برکعة بدون قصد عنوان الاولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة لم يقع شيء منها، وعلى هذا، فإذا لم يأت المصلني بالركعة الجديدة بعنوان الرابعة لم تقع رابعة.

فالنتيجة، أنه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة بهذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

والجواب: إنّ المعتبر في صحة الصلاة قصد عنوانها الخاص واسمها المخصوص كعنوان الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، فإن هذه العناوين

من العناوين القصدية المقومة المميزة إذا كانت لها شريكة، وأمّا إذا لم تكن لها شريكة، فلا تكون مميزة كصلة المغرب، فإن عنوان المغرب من العناوين القصدية المقومة بدون أن يكون مميزاً، لعدم الشريك لها.

و أمّا عنوان الركعة الأولى والثانية والثالثة والرابعة، فليس من العناوين القصدية، حتى يقال أن استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يثبت إتصافها بعنوان الرابعة إلا على القول بالأصل المثبت، فإذا أتى المصلي بذوات الركعات الأربع بدون أن يقصد الأولى بعنوانها، وكذلك الثانية والثالثة والرابعة صحت صلاته، فإن المعتبر هو الترتيب بينها، وعنوان الأولى والثانية والثالثة والرابعة من العناوين الاتباعية المتزعة من اعتبار الترتيب بينها وليس من العناوين القصدية المقومة لها.

وعلى هذا فالواجب على المصلي بمقتضى الاستصحاب هو الاتيان برکعة اخرى لا يقصد أنها رابعة، فإنه غير معتبر في صحتها.
فالنتيجة، أن هذا الوجه لا يرجع إلى معنى محصل.

الوجه الخامس: إن هذا الاستصحاب لا يثبت وجوب الاتيان بالركعة الرابعة، لأن وجوب الاتيان بها كذلك مشروط بالقدرة عليه، كما هو الحال في كل تكليف، والمصلي في المقام لا يحرز أنه قادر على الاتيان بها، لأن الركعة المشكوكة إن كانت ركعة رابعة في الواقع، فلا يكون المصلي قادرًا على الاتيان بها مرة اخرى، لاستحالة تحصيل الحاصل، وإن كانت ركعة ثالثة فهو قادر على الاتيان بها، وحيث إنه لا يعلم بالحال فلا يحرز أنه قادر على الاتيان بها، ومع عدم احراز المصلي قدرته على الاتيان بها، فلا يمكن أن يكون وجوباً موجهاً إليه، إلا مشروطاً بعدم إتيانها في الواقع، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون الحكم الظاهري مشروطاً بمطابقته للواقع، وإن

فيستحيل وصوله إلى المكلف، لأن المكلف أن علم بمطابقته للواقع، انتفى الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه وإن لم يعلم بها لم يصل إليه، لأن إحرازه منوط باحراز شرطه وهو مطابقته للواقع، وهذا يستحيل أن يكون الحكم الظاهري مشروطاً بمطابقته للواقع، وفي المقام وجوب الاتيان بالركعة الرابعة الثابت بالاستصحاب لا يمكن أن يكون موجهاً إلى المصلي إلا مشروطاً بعدم اتيانه بالركعة الرابعة في الواقع، إذ لا يمكن توجيهه إليه مطلقاً، لعدم إحراز أنه قادر على الاتيان بها، وهذا لابد أن يكون وجوب الاتيان بالركعة الرابعة على المصلي مشروطاً بمطابقة الاستصحاب للواقع وهو غير معقول، لأن المصلي أن علم بالمطابقة، انتفى وجوب الاتيان بها بانتفاء شرطه، وإن لم يعلم بها لم يحرز وصوله إليه، لأن إحراز وصوله منوط باحراز شرطه، وهذا لا يمكن جريان هذا الاستصحاب في المقام.

والجواب: إنَّ هذا الوجه مبني على أن يكون المستصحب حكماً شرعاً بنفسه أو موضوعاً له، وحيث إن في المقام لا يمكن إثبات الحكم الشرعي وهو وجوب الاتيان بالركعة الرابعة، فلهذا لا يجري استصحاب عدم الاتيان بها، لعدم كون المستصحب موضوعاً لحكم شرعياً ولا هو في نفسه حكم شرعياً.

ولكن تقدم أنه لا يعتبر هذا الشرط في جريان الاستصحاب، بل يكفي في جريانه أن يكون المستصحب قابلاً للتبعد من قبل الشارع تنجيزاً أو تعذيراً وإن لم يكن بنفسه حكماً شرعاً ولا موضوعاً له، وحيث إن المستصحب في المقام وهو عدم الاتيان بالركعة الرابعة قابل للتنجيز واستحقاق العقوبة على تركها، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ويترتب عليه حكم العقل بلزوم الاتيان بها، وهذا المقدار يكفي في جريانه وإن لم يكن المستصحب في نفسه حكماً شرعاً ولا موضوعاً له، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، يمكن إجراء هذا الاستصحاب بلحاظ اثبات وجوب الكل الاستقلالي، لأن المصلي إن كان آتياً بالركعة الرابعة في الواقع، كما إذا كانت الركعة المشكوكـة هي الركعة الرابعة في الواقع، فيسقط عنه وجوب الكل بالتشهد والتسليم، وإن لم يكن آتياً بها لم يسقط وجوب الكل الاستقلالي بها، وحيث إن المصلي لا يعلم بالحال وأنه أتى بها أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم الاتيان بها، ويترتب عليه وجوب الكل الاستقلالي ظاهراً، وعدم سقوطه بالتشهد والتسليم كذلك.

ومن ناحية ثالثة، قد تقدم سابقاً أنه لا يمكن أن يكون هذا الاستصحاب بلحاظ الوجوب الضمني، لما تقدم من أن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعاً معمولاً في الشريعة المقدسة حتى يكون استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة بلحاظ هذا الوجوب، بل هو وحـوب تحليلي عقلي، وهذا لا وجود له إلا في عالم التحليل العقلي، فإذاً لا يمكن أن يكون الاستصحاب بلحاظه، وان بنينا فرضاً على أن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حـكمـاً شرعاً في نفسه أو موضوعاً له، لأن الوجوب الضمني ليس بحكم شرعـيـ، هذا.

وذكر بعض المحققـين^(١) أنه لا مانع من تعلق الوجوب الضمني بالجامع بين الركعة الرابعة في هذه الصلاة والركعة الرابعة في الصلاة الأخرى والجامع بينهما مقدور، إذ يكفي في القدرة على الجامـعـ القدرة على أحد فردـيهـ، والمفروض أن بإمكانـهـ رفعـ الـيدـ عنـ هـذـهـ الصـلاـةـ والـاتـيـانـ بـصـلـاةـ أـخـرىـ، لأنـ المصـليـ لاـ يـحـرـزـ قـدرـتهـ عـلـىـ الـاتـيـانـ بـالـرـكـعـةـ الرـابـعـةـ فيـ هـذـهـ الصـلاـةـ، لاـ بـالـجـامـعـ بـيـنـ الرـكـعـةـ الرـابـعـةـ فيهاـ

والركعة الرابعة في الصلاة الأخرى، هذا.

وفيه: إنه لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من أن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعاً معمولاً في الشريعة المقدسة في عالم الجعل والاعتبار، ومتعلقاً بالجامع بين الركعة الرابعة في هذه الصلاة والركعة الرابعة في الصلوات الأخرى.

نعم، لو قلنا بأن الوجوب الضمني وجوب شرعي فلا حاله يكون متعلقه الجامع، لأنه يتبع الوجوب الاستقلالي، ولا شبهة في أن متعلق الوجوب الاستقلالي الجامع، يعني طبيعي الصلاة الجامع بين افراده.

هذا إضافة إلى أن محل الكلام إنما هو في تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، وأمّا رفع اليد عن هذه الصلاة والاتيان بصلوة أخرى، فهو خارج عن محل الكلام ولا شبهة في صحتها.

إلى هنا قد تبين عدم تمامية جميع هذه الوجوه، فإذاً الصحيح القول الثاني وهو أنه يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة كما تقدم. وأمّا الكلام في المورد الثاني: وهو تصحيح هذه الصلاة - التي يكون المصلي شاكاً فيها بين الثلاث والأربع - باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة بضميمة روایات البناء على الأكثر، فقد اختارته مدرسة المحقق النائيني رحمه الله بتقرير: أن موضوع وجوب البناء على الأكثر مركب من الشك في الركعة الرابعة وعدم الاتيان بها واقعاً، فإذا شك المصلي بين الثلاث والأربع، فالروایات المذكورة تدل على وجوب البناء على الأكثر، والاتيان بالركعة بين الثلاث والأربع، فالروایات المذكورة تدل على وجوب البناء على الأكثر، والاتيان بالركعة الرابعة مفصولة، وموضوع هذا الوجوب مركب من الشك وعدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعاً، والأول محز بالوجودان، والثاني بالتعبد وهو الاستصحاب، وبضم الوجودان إلى

الاستصحاب يتحقق الموضوع المركب، وحيثئذ فيجب عليه الاتيان بها مفصولة، وقد تقدم الكلام من هذه الناحية موسعاً، وقلنا هناك أن هذا التقريب غير صحيح، وأن موضوع وجوب الاتيان بركعة الاحتياط ليس مركباً من الشك وعدم الاتيان بالرکعة الرابعة، بل الظاهر من الروايات أن موضوع وجوب الاتيان بها حصة خاصة من الشك، وهي الشك المتساوي الطرفين لاطبيعي الشك ولا المركب، وأن الحكم المترتب عليه حكم واقعي لظاهري، وتفصيل كل ذلك قد سبق موسعاً فلا حاجة إلى الاعادة.

وفي المقام ليس الكلام من هذه الناحية، بل من ناحية أخرى وهي أن مدرسة المحقق النائيني قد ذهبت إلى أن المجعل في الشريعة المقدسة في المقام حكمان موجهان إلى نوعين من المكلف:

أحدهما: المكلف الذي كان متيقناً بعدم الاتيان بالرکعة الرابعة.
والآخر: المكلف الذي كان شاكاً فيه. والمجعل في حق الأول وجوب الصلاة المقيدة بالرکعة الرابعة مفصولة، وفي حق الثاني وجوب الصلاة المقيدة بالرکعة الرابعة مفصولة، فيكون هنا وجوبان وملakan في الواقع.

وقد أفاد المحقق النائيني^(١) والسيد الأستاذ^(٢) في وجه ذلك أن تكليف المصلي الشاك بين الثالث والرابع، غير تكليف المصلي المتيقن بعدم الاتيان بالرکعة الرابعة، فإن وظيفة الشاك في عدد الركعات هي الاتيان بالرکعة الرابعة مفصولة، أو الاتيان بالركعتين كذلك، وأماماً وظيفة المتيقن بعدم الاتيان بالرکعة الرابعة، فهي

(١) فرائد الاصول ج ٤ ص ٣٦٢ . اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٠ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٣ .

الاتيان بها موصولة، فإذاً يكون الواجب على النوع الاول من المصلبي حصة خاصة من الصلاة، وهي الصلاة المقيدة بالاتيان بالركعتين الاخيرتين، أو الركعة الرابعة مفصولة، وأمّا الواجب على الصنف الثاني، فهو حصة خاصة اخرى مبادنة للأولى، وهي الصلاة المقيدة بالاتيان بها موصولة، وموضع وجوب الحصة الاولى مركب من الشك وعدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا، والجزء الأول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وعلى هذا، فاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة موضوع لحكم شرعي وهو وجوب ركعة الاحتياط، وعليه، فلا يكون هذا الاستصحاب من الاستصحاب في مرحلة الامثال، بل هو من الاستصحاب في مرحلة الجعل، فيثبتت موضوع الحكم الشرعي في هذه المرحلة، هكذا ذكره المحقق النائيني والسيد الأستاذ قيسينا ، وما ذكراه مجرّد دعوى في المسألة بدون إقامة اي برهان على ذلك، أو الاتيان بنكتة تبرر هذه الدعوى، هذا.

والتحقيق في المسألة أن يقال: اما تعدد التكليف ثبوتاً في المقام فهو وإن كان ممكناً بأن يفترض وجود ملوك ملزم قائم بالصلاحة المقيدة بالاتيان بالركعتين الاخيرتين أو الركعة الرابعة متصلة، والخطاب بها موجه الى المصلبي المتيقن بعدم الاتيان بها أو بخصوص الاخيرة، وجود ملوك ملزم آخر مبادن للأول قائم بالصلاحة المقيدة بالاتيان بها أو بها منفصلة، والخطاب بها موجه الى نوع آخر من المصلبي وهو المصلبي الشاك في الركعتين الاخيرتين أو الركعة الرابعة، وتعدد الملوك لا حالة يوجب تعدد جعل الحكم، لأن حقيقة الحكم وروحه الملوك، وأمّا الحكم بها هو اعتبار صرف فلا قيمة له.

ولكن لا يمكن الالتزام بذلك في مقام الاثبات لأمرتين:
الامر الاول: إنّ المصلبي إذا شك بين الثلاث والأربع مثلاً، فهو في هذه الحالة

مخير بين أن يتم هذا الفرد من الصلاة بالبناء على الأكثر وإقام الصلاة ثم الاتيان بصلوة الاحتياط، وأن يرفع اليد عن هذه الصلاة ويستأنفها من جديد بالاتيان بالركعة الرابعة موصولة، وهذا التخيير يكشف بوضوح عن أن الواجب عليه طبيعى الصلاة الجامع بين الحصة المقيدة باتيان الركعة الرابعة مفصولة، والحصة المقيدة باتيانها موصولة، ولا يحتمل تعين اتمام هذا الفرد عليه وعدم جواز تركه والاتيان بفرد آخر.

وادعوى: أن قطع الصلاة حرم، وعليه، فلا حاله يتبعن عليه إتمام هذا الفرد، ولا يجوز له رفع اليد عنه واختيار فرد آخر.

مدفوعة: أمّا أولاً، فلأنه لا دليل على حرمة قطع الصلاة إلا دعوى الاجماع، ولا يمكن الاعتماد على هذا الاجماع، وقد ذكرنا غير مرة أنه لا يمكن الاعتماد على الاجماع مطلقاً إلا إذا فرض وصوله إلينا يداً بيد وطبقة بعد طبقة من زمن الأئمة عليهم السلام، وهذا مجرد افتراض، ضرورة أنه لا واقع موضوعي له ولا طريق لنا إلى ذلك، ومع الاغراض عن ذلك وتسليم أن هذا الاجماع تام، إلا أن القدر المتيقن منه غير المقام، ولانعلم بثبوت هذا الاجماع فيه.

و ثانياً: على تقدير تسلیم أن هذا الاجماع تام و شامل للمقام إلا أن تعين إتمام هذا الفرد من الصلاة إنما هو من جهة حرمة قطعه، لا أنه وظيفته بالذات، كما هو الحال في المصلي غير الشاك، فإنه يتبعن عليه اتمام هذا الفرد الذي هو بيده من جهة حرمة قطعه، وهذا ليس معناه أنه وظيفته الواجبة عليه بالذات، لأن وظيفته كذلك إنما هي طبيعى الصلاة الجامع بين هذا الفرد وسائر الأفراد، وهذا الفرد فرد للواجب لا أنه واجب، فإذاً تعين إتمامه عليه إنما هو من جهة حرمة قطعه لا من جهة أخرى، ومنحر فيه كذلك.

والخلاصة، أن المقام نظير ما إذا تعذر أحد فردي التخيير، فإنه حينئذ يتعين عليه الفرد الآخر، وهذا التعين بالعرض لا بالذات، وفي المقام أيضا تعين الاتمام إنما هو بالعرض، أي من جهة حرمة القطع، وإنما فلا يجب إتمامه، فيجوز له رفع اليد عنه واختيار فرد آخر.

ودعوى: أن هذا التخيير لا يكشف عن أن الواجب هو طبيعي الصلاة الجامع بين الحصة المقيدة باتيان الركعة الرابعة متصلة والحصة المقيدة باتيانها منفصلة، فإن هذا كما يمكن أن يكون من جهة وحدة الوجوب والواجب، يمكن أن يكون من جهة تبديل موضوع وجوب الاتصال بموضوع وجوب الانفصال، فإن المصلي طالما يكون شاكاً في الركعة الرابعة، فوظيفته الاتيان بها منفصلة عن الصلاة، وأمّا إذا أراد رفع اليد عنها واستئناف الصلاة من جديد، يتبدل شكه في الاتيان بالركعة الرابعة باليقين بعدم الاتيان بها، وحينئذ فوظيفته الاتيان بها متصلة، لأن وظيفته الانفصالية قد انتفت بانتفاء موضوعها، وقد تحققت وظيفته الاتصالية بتحقق موضوعها، وهذا بيد المصلي قوله هذا التبديل، فإذاً لا يكشف هذا التخيير عن وحدة الوجوب والواجب حكمًا وملائكةً في مرحلة الجعل والاعتبار.

مدفوعة: بأنه وإن كان للمصلي الشاك في الركعة الرابعة هذا التبديل، إلا أن الظاهر هو أن هذا التبديل إنما هو تبديل في طريقة الامتثال، فإن المصلي إذا شك بين الثالث والرابع، فهو خير بين أن يتم هذه الصلاة بالبناء على الأكثر ثم الاتيان برکعة الاحتياط، وبين أن يرفع اليد عنها باختيار فرد آخر من الصلاة والاتيان بها موصولة، فهذا التخيير ثابت له عقلا، لأنه تخيير في كيفية الامتثال وهي بيد المكلف، فله أن يتمثل وجوب الصلاة بالطريقة الأولى طالما يكون شاكا، وله أن يرفع اليد عن هذا الفرد من الصلاة واختيار فرد آخر للامتثال بالطريقة الثانية، ومن الواضح

أن هذا التخيير يكشف عن وحدة التكليف حكمًا وملائكةً كما هو الحال فيسائر موارد التخيير، فإذاً التخيير يكون في طريقة الامثال بين افراد الصلاة التي تختلف باختلاف حالات المكلف من الشك في عدد الركعات واليقين في عددها.

ودعوى: أن التكليف يتعدد حكمًا وملائكةً في مرحلة الجعل بتعدد الحالات الطارئة على المكلف، كحالة عدم التمكن الطارئة عليه وحالة العجز عن الطهارة المائية وهكذا، فإن التكليف يختلف باختلاف هذه الحالات جعلاً وملائكةً، لأن الواجب على العاجز عن القيام الصلاة جالساً، وعلى العاجز عن الطهارة المائية الصلاة مع الطهارة الترابية.

مدفوعة: أمّا أولاً: فلأن تعدد التكليف في هذه الموارد إنما هو من جهة أنه لا يمكن ان يكون الواجب واحداً حكمًا وملائكاً وهو الجامع بين الحالتين، حتى يكون المكلف مخيراً بين فرديه، لأن التخيير بين هذه الحالات غير معقول، ولا بد من التعيين، وهو مساوٍ لتعدد التكليف جعلاً وملائكةً، وأمّا في المقام، فالملطف مخير بين الحالتين، ولا مضادة بينهما، وهذا يكشف عن أن الواجب هو الجامع بينهما جعلاً وملائكةً، فلاموجب للالتزام بالتعدد.

وثانياً: الظاهر أن الواجب واحد ملائكةً وجعلاً، وهو الجامع بين الحالات الطارئة على المكلف مطلقاً، غاية الامر تارةً يكون الواجب الجامع بين فردین طولیین، واخرى يكون بين فردین عرضیین.

الامر الثاني: إن روایات البناء على الاكثر ظاهرة في أنها في مقام بيان كيفية الامثال، وطريقة تحصيل اليقين بفراغ الذمة عن التكليف الثابت فيها في هذه الحالة، وهي حالة الشك في عدد الركعات بالشكوك الصحيحة.

وإن شئت قلت: إن هذه الروایات في مقام تعليم كيفية امثال وجوب الصلاة

الثابت في ذمة المكلف في المرتبة السابقة وطريقة الخروج عن عهده وتحصيل اليقين بفراغ الذمة عنه، فإذاً لا اشعار فيها على أن المصلي الشاك بالشكوك المذكورة مكلف بتکلیف اخر جعلاً وملاكاً غير التکلیف المصلي العالم بالحال فضلاً عن الدلالة، لأنها في مقام علاج مشكلة الشك وبيان طریقة الامثال وكیفیته في هذه الحالة، وإليک نص بعض الروایات المذکورة، كموثقة عمّار قال: سألت أبا عبد الله عائلاً عن شيء من السهو في الصلاة فقال: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته، ثم ذكرت أنك اتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء. قلت: بل. قال: إذا سهوت فابن على الاكثر، فإذا فرغت وسلمت فقم فصل ما ظنت أنك نقصت، فإن كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء»، وان ذكرت أنك كنت نقصت كان ماصليت تمام مانقصت^(١) وهذه الموثقة ناصحة في أئمّها في مقام بيان کیفیة الامثال وطريقة الخروج عن عهدة التکلیف الثابت في الذمة وتحصیل البراءة الیقینیة عنه في هذه الحالة، أي حالة سهو المصلي، وتدل بوضوح على أن ثبوت التکلیف في الذمة مفروغ عنه، وإنما الكلام في الخروج عن عهده في هذه الحالة وهي تبین کیفیة الخروج.

إلى هنا قد تبین: ان هذه الروایات لا تدل على تعدد التکلیف جعلاً وملاكاً، وأن تکلیف المصلي الشاك في عدد الرکعات غير التکلیف المصلي العالم بها، فإذاً لادلیل عليه، فما يظهر من المحقق النائینی والسيد الاستاذ(قدھما) من أن هذه الروایات تدل على تعدد التکلیف جعلاً وملاكاً ببعد حال المصلي لا يرجع إلى معنی صحيح، فإنه لا اشعار في هذه الروایات على ذلك فضلاً عن الدلالة والظهور.

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

خاتمة

وهي أن المشهور بين الأصوليين هو أن الوجوب المتعلق بالصلوة ينحل إلى وجوه متعددة بعد اجزائها فيتتعلق بكل جزء منها حصة من هذا الوجوب، وهذه الوجوبات وجوهات ضمنية وحصص لوجوب واحد متعلق بالصلوة.

ولكن ذكرنا غير مرة ان ذلك لا يرجع إلى معنى محصل ومعقول، لأن الوجوب المجعل للصلوة أمر اعتباري ولا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الاعتبار والذهن، وهو أمر بسيط وفعل للمعتبر مباشرة، ويوجد بمجرد الاعتبار، ولا يعقل التركيب فيه ولا التسبيب، كما لا يعقل أن يوجد في الخارج، وإلا لكان خارجيا لا اعتباريا، وهذا خلف.

والخلاصة، أن الوجوب حيث إنه أمر اعتباري غير قابل للتجزئة والتحليل، فإن القابل لذلك إنما هو الأمور التكوينية الخارجية، فإنها قابلة للتجزئة والتحليل والتركيب والتسبيب، وأمّا فعلية الوجوب بفعلية موضوعه في الخارج، فليس معناها فعلية الوجوب بما هو اعتبار، لاستحالة فعليته وجوده في الخارج، وإنما لكان خارجيا، بل معناها فعلية محركيته وداعويته المكلف نحو الاتيان بالواجب، لأن فعلية الوجوب إنما هي بجعله، وليس لها فعلية أخرى غير وجوده الجعلية والاعتباري، ومن هنا إن فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ليست من مراتب الحكم، لأن للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار.

وأمّا متعلقه في عالم الاعتبار مباشرة، فهو مفهوم الصلاة، ولكن بنحو المرآتية إلى واقعها الخارجي والفنائية فيه، وأنه يدعو المكلف إلى ايجادها فيه، ولا يعقل أن يسري من عالم الاعتبار والجعل إلى عالم الخارج، ومن الواضح أن الصلاة الخارجية

مركبة من الاجزاء المتعددة، ومقيدة بقيود متعددة، وأماماً مفهوم الصلاة في عالم الاعتبار والذهن، فهو غير قابل للتجزئة والتحليل، بل هو مجرد مفهوم بسيط، غاية الامر أنه مرآة الى الخارج وفان فيه، وهذا يكون وجوبها محركاً عند تحقق موضوعه في الخارج، فإذا كان المكلف بالغاً عاقلاً قادرًا ودخل عليه الوقت، كان وجوب الصلاة محركاً له وداعياً الى الاتيان بها، فالداعوية والمحركية من الامور التكوينية، والمؤثر فيها ليس الوجوب بما هو اعتبار، بل المؤثر فيها ملاكه الذي هو حقيقة الوجوب وروحه، وهو امر تكويني لا اعتباري.

نعم، أن هذه الداعوية والمحركية تنحل بانحلال اجزاء الصلاة، فتكون لكل جزء منها حصة من المحركية والداعوية المربوطة بحصص اخرى ولسائر اجزائها ثبوتاً وسقوطاً، ولعل مراد المشهور من الوجوب الضمني المحركية والداعوية الضمنية، باعتبار أن الوجوب يدعوا الى الكل، والدعوة الى الكل تستلزم الدعوة الى اجزائه ضمـناً.

وأماماً الوجوب الضمني، فهو غير معقول، لأن الوجوب بما هو اعتبار يستحيل أن ينحل الى حصص متعددة المترابطة.

ومع الاغراض عن ذلك وتسليم أن وجوب الصلاة ينحل بانحلال اجزائها، فيثبت لكل جزء منها حصة منه، مثلاً الوجوب المتعلق بالصلاحة ينحل الى وجوهات ضمنية متعددة بعد اجزاء الصلاة، وهل هذا الوجوب الضمني المتعلق بالجزء يسقط باتيانه أو لا؟.

والجواب، أن فيه أقوالاً:

القول الاول: إنه يسقط باتيان الجزء، فإذا كبر المصلي سقط وجوبه الضمني.
القول الثاني: إنه يسقط باتيان الجزء مشروطاً بشرط متأخر، مثلاً وجوب

التكبيرة يسقط بالاتيان بها مشروطاً باتيان الجزء الاخير من الصلاة وهو التسليم، فإذا كبر المصلى وقرأ وركع وسجد الى أن سلم، فإذا سلم كشف عن سقوط الوجوب الضمني المتعلق بالتكبيرة وما بعدها.

القول الثالث: إنه لا يسقط عن أي جزء طالما يكون المصلى في الصلاة، فإذا سلم وفرغ عنها سقط الوجوب الضمني عن جميع الأجزاء الطولية في وقت واحد وهو وقت الفراغ من الصلاة.

أمّا القول الاول، فهو لا يرجع الى معنى محصل، لأن المفروض أن وجوب التكبيرة وجوب ضمني، وهو حصة من الوجوب الاستقلالي، فلا يعقل سقوطه بدون سقوط الوجوب الاستقلالي المتعلق بالكل، لأن سقوط الوجوب الضمني إنما هو بسقوط وجوب الكل، وثبوته إنما هو بثبوته، وإن لم يكن وجوبه ضمنيا، وهذا خلف.

وأمّا القول الثاني، فقد اختاره السيد الأستاذ ^{مُتَّقِّن}^(١) بدعوى أن الوجوب الضمني المتعلق بالتكبيرة يسقط بالاتيان بها مشروطاً بشرط متأخر، وهو الاتيان بالتسليمة التي هي الجزء الاخير من الصلاة، هذا.

وفيه: الظاهر أنه لا يمكن المساعدة عليه، لأن سقوط الوجوب عن كل جزء من الصلاة منوط بسقوط الوجوب الاستقلالي عن الكل، وسقوطه عن الكل إنما هو بالفراغ من الصلاة، وهو يتحقق بالاتيان بالجزء الاخير منها، فإذا أتي به سقط الوجوب عن الكل، وبسقوطه سقط جميع الوجوبات الضمنية في نفس هذا الان، لأن سقوط الوجوب عن الجزء الاول مشروط بالاتيان بالجزء الاخير بنحو الشرط

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٧.

المتأخر، لما مرّ من أن سقوط الوجوب الضمني عن كل جزء منوط بسقوط الوجوب عن الكل، وإنما فيستحيل سقوطه، بداعه أنه لو سقط بدون سقوط الوجوب عن الكل، فلازمه أن لا يكون وجوبه ضمنياً بل مستقلاً، وهذا خلف، كما أن ثبوته لكل جزء منوط بثبوته للكل.

فالنتيجة، أن ما اختاره السيد الأستاذ فقيه لا يبعد أن يكون مردّه إلى ما ذكرناه. وأمّا القول الثالث، وهو أن الوجوبات الضمنية لجميع الأجزاء تسقط في آن واحد وهو أن سقوط الوجوب عن الكل، فهو الصحيح.

نستعرض نتائج البحث حول الصحة الثالثة لزرارة في النقاط التالية:
النقطة الأولى: إن حكم الإمام عليه السلام - على المصلي الشاك بين الاثنين والأربع بعد احراز الشتين باتيان ركعتين وأربع سجادات وهو قائم بفاتحة الكتاب - مبني على قاعدة البناء على الأكثر، لا على استصحاب عدم الاتيان بالركعتين الاخيرتين، ولا على قاعدة البناء على الاقل.

النقطة الثانية: إن متحملات قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» ثلاثة:
الاول: قاعدة الاستصحاب.

الثاني: قاعدة اليقين بالفراغ.

الثالث: قاعدة بناء على الاقل، وقد يعبر عنها بقاعدة اليقين، هذا.
وقد اورد بعض المحققين فقيه على تطبيق جملة لا ينقض على القاعدة الثانية بأمرین، وقد تقدم النظر في كلا الامرین على تفصیل قد مضی.

النقطة الثالثة: قد ناقش بعض المحققين فقيه في تطبيق الجملة المذکورة على القاعدة الثالثة أيضاً، ولكن في مناقشته فقيه نظر، إذ لا مانع من تطبيقها عليها ثبوتاً،

وأماماً إثباتاً، فهي وإن كانت ظاهرة في الأولى وهي الاستصحاب، إلا أنه لا مانع من حملها على الثانية والثالثة أيضاً كما تقدم.

النقطة الرابعة: إن هناك مجموعة من الاشكالات في تطبيق قوله عليهما السلام: «لainقض اليقين بالشك» على قاعدة الاستصحاب. منها أنه وإن كان ظاهراً في قاعدة الاستصحاب، حيث إن اليقين فيه ظاهر في اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، والشك فيه ظاهر في الشك في الاتيان بها، إلا أنه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، لأن مقتضى الاستصحاب الاتيان بها موصولة، مع أن بناء المذهب على الاتيان بها مفصولة.

النقطة الخامسة: ذكر المحقق الخراساني رحمه الله أنه لا مانع من تطبيق قوله عليهما السلام: «لainقض اليقين بالشك» وما يليه من الجملات المتعاقبة على قاعدة الاستصحاب، بدعوى أن لاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة أثرين:

الأول، وجوب الاتيان بها، ومقتضى اطلاق دليله الاتيان بها موصولة.
الثاني، أن مانعية التشهد والتسليم متربة على احراز المصلي عدم الاتيان بها، والمفروض أنه احرز عدم الاتيان بها بالاستصحاب، ونرفع اليدي عن الاثر الثاني بالروايات الدالة على البناء على الاكثر، فإنها مانعة عن جريان الاستصحاب بالنسبة الى هذا الاثر، وأماماً بالنسبة الى الاثر الاول، فلا مانع من جريانه، لأن مقتضى اطلاقه وان كان الاتيان بها موصولة، إلا أنه مقيد بالروايات المذكورة التي تدل على وجوب الاتيان بها مفصولة، فإذاً ثبت بالاستصحاب أصل وجوب الاتيان بها، ويثبت بهذه الروايات وجوب الاتيان بها مفصولة.

النقطة السادسة: إن حصة خاصة من الركعة الرابعة جزء الصلاة، وهي الحصة المسبوقة بالركعات الثلاث والملحوقة بالتشهد والتسليم، والاستصحاب إنما

يثبت عدم الاتيان بهذه الحصة، فإذاً يترتب عليه الاتيان بهذه الحصة، وليس مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب وجوب الاتيان بها مطلقاً ولو مقصولة، لأنها مطلقاً ليست جزء الصلاة، فإن جزءها حصة خاصة منها، فما ذكره المحقق الخراساني ^{فتیح} من أن الاستصحاب في نفسه يقتضي أصل وجوب الاتيان بها، واطلاق دليله يقتضي الاتيان بها مقصولة غريب جداً.

النقطة السابعة: إنّ مدرسة المحقق النائيني ^{فتیح} قد تبنت على انقلاب الوظيفة الواقعية _ من وجوب الاتيان بالركعة المشكوكة موصولة الى الاتيان بها مقصولة واقعاً اذا كان الشك فيها من الشكوك الصحيحه كالشك بين الثلاث والاربع مثلاً، فإن وظيفة الشاك في الرابعة وجوب الاتيان بها مقصولة، ووظيفة العالم بعدم الاتيان بها وجوب الاتيان بها موصولة، فإذاً هنا صنفان من المكلف ونوعان من التكليف جعلاً وملاماً.

وفيه أن هذا وان كان ممكنا ثبوتاً، ولكنه لا يمكن الالتزام به إثباتاً كما مر.

النقطة الثامنة: إنّ موضوع وجوب الاتيان بصلة الاحتياط بسيط، وهو حصة خاصة من الشك، وهي الشك المعتدل المتساوي الطرفين، ولا يكون مركباً من الشك وعدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعاً، كما تبنت عليه مدرسة المحقق النائيني ^{فتیح}، وقد تقدم أنه لا يمكن الالتزام به.

النقطة التاسعة: إنه لا يمكن تطبيق قوله ^{عليه}: «لainقاض اليقين بالشك» على استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة على ضوء مدرسة المحقق النائيني ^{فتیح}، على اساس أنه ^{فتیح} يرى أن المجعل فيه الطريقة والعلم التعبدى، فإنه على هذا يثبت عدم الاتيان بها وينفي الشك فيه، باعتبار أنه علم تعبدى، ونتيجة ذلك نفي موضوع

وجوب الاتيان بها مفصولة، واثبات موضوع وجوبه موصولة، وهذا خلاف ضرورة المذهب، ولهذا لا يمكن الالتزام بهذا التطبيق.

النقطة العاشرة: إنّ جواب المحقق النائيني فتیح عن حكمة الاستصحاب على الروايات الامرة بالبناء على الاكثر، غير تام على تفصيل تقدم.

النقطة الحادية عشرة: إنّ المحقق الاصفهاني فتیح قد أورد على ما أفادته مدرسة المحقق النائيني فتیح بايرادين:

الاول: إنّ موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة بسيط وهو الشك بين الثالث والرابع، لامر كب.

الثاني: إنّ موضوعه لو كان مركبا، فلا يمكن وصوله الى المكلف، لانه بمجرد وصوله انقلب الى موضوع آخر، هذا.

وغير خفي ان الايراد الاول تام، واما الايراد الثاني، فقد ذكر بعض المحققين فتیح أنه مبني على مسلكه من أن الحكم لا يكون محركاً وداعياً إلا بالوصول الوجданى، ولكن الظاهر ان مسلكه فتیح في باب الحكم ليس كذلك، إذ لاشبهة في أنه يرى محركية الحكم وداعيته في موارد الامارات والاصول العملية، بل في الشبهات قبل الفحص، ومع هذا ما ذكره فتیح غير تام على تفصيل قد مر.

النقطة الثانية عشرة: إنّ وجوب صلاة الاحتياط وجوب واقعي مطلقا، حتى فيما إذا كانت الصلاة الاصلية تامة.

النقطة الثالثة عشرة: إنه لا مانع من أن يكون تطبيق قوله علیه فتیح «لا ينقض اليقين بالشك» على المقام مبنياً على التقية، بأن تكون التقية في التطبيق لا في اصل الكبرى، لأنها في مقام بيان الحكم الواقعي وهو حجية الاستصحاب، كقاعدة عامة واصالة

الجهة في التطبيق لا يمكن أن تعارض أصالة الجهة في الكبرى.

وفيه أن ما ذكره ^{في} غير تمام، فلاتفاقية في الصحة لافي التطبيق ولا في اصل الكبرى، ولا معارضة بين الأصالتين على تفصيل تقدم.

النقطة الرابعة عشرة: إن الصحيح هو حمل قوله ^{عليه} في الصحة لainقاض اليقين بالشك - على قاعدة البناء على الاكثر، ولا يمكن حمله على الاستصحاب.

ذكر المحقق العراقي ^{في} أن هنا إشكالاً آخر لا يمكن حلّه بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، وهو أن الواجب على المصلي إيقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، ولا يمكن اثبات كونها رابعة بالاستصحاب المذكور، ثم أجاب ^{في} عن ذلك بأن تطبيق قوله ^{عليه} «لainقاض اليقين بالشك» على الاستصحاب لا يمكن أن يكون جزافاً، فإذاً لا حاله يدل هذا التطبيق بدلالة الاقتضاء على حجية الاستصحاب في المقام وان كان مثبتاً، ولكنه ^{في} ناقش في هذا الجواب.

النقطة الخامسة عشرة: إن جوابه ^{في} عما ذكره ومناقشه في جوابه كليهما مورد للنظر والنقد على ماتقدم تفصيله.

النقطة السادسة عشرة: إن المعتبر في صحة التشهد والتسليم هو الاتيان بها بعد الركعة الرابعة، ولا يعتبر في صحتهما أن يقعان بعدها بمفاد كان الناقصة، أي اتصاف الركعة بالرابعة، فإذاً لا إشكال، والاشكال مبني على الفرض الثاني.

النقطة السابعة عشرة: ذكر المحقق العراقي ^{في} أن الشك - كالظن والعلم - إنما تعلق بعنوان الركعة الرابعة لا بواقعها، وأماماً واقعها فحيث إنه مردود بين الفرد المعلوم التتحقق في الخارج والفرد المعلوم العدم، فلا يجري فيه الاستصحاب، لأنه من الاستصحاب في الفرد المردود.

وفيه : إن الشك وإن كان متعلقاً بعنوان الركعة الرابعة لا ي الواقعها ، إلا أن تعلقه به أنها هو بعنوان المرأة والمعرفية للواقع ، فإذاً الواقع مشكوك بهذا العنوان ، وحيثئذ فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، هذا .

وقد اجاب عنه بعض المحققين (فتاوى) بجواب آخر ، وهو لا يخلو عن اشكال كما تقدم .

النقطة الثامنة عشرة: إنه يمكن تصحيح هذه الصلاة - التي كان المصلي يشك في الاتيان بالركعة الرابعة فيها - على القاعدة ، وبقطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بها ، وعن قاعدة البناء على الاكثر على تفصيل تقدم .

النقطة التاسعة عشرة: هل يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة أو لا؟ فيه قوله تعالى: القول الاول إنـه لا يمكن ، وقد استدل على هذا القول بوجوهه ، وقد تقدم نـقـد جـمـيع هـذـه الـوـجـوه وـعـدـم تـامـيـة شـيء مـنـهـا ، فإذاً الصحيح القول الاول ، وهو امكان صحة هذه الصلاة بالاستصحاب المزبور .

النقطة العشرون: هل تصحيح هذه الصلاة - بروايات البناء على الاكثر واتمام الصلاة ، ثم الاتيان بصلاة الاحتياط - يحتاج الى استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة أو لا؟

فيه قوله تعالى، فذهبـت مدرسة المحقق النائيني (فتاوى) إلى أنه بحاجة إلى الاستصحاب ، بدعوى أن موضوع وجوب البناء على الاكثر مركب من الشك في الركعة الرابعة مثلاً و عدم الاتيان بها واقعاً ، والـأـوـلـ مـحرـزـ بـالـوـجـدانـ وـالـثـانـيـ بالـاسـتصـحـابـ ، وـفـيهـ أـنـ الـأـمـرـ لـيـسـ كـذـلـكـ ، لـأـنـ مـوـضـوـعـهـ بـسـيـطـ ، وـهـوـ الشـكـ المـعـتـدـلـ المـتسـاوـيـ لـلـطـرـفـيـنـ عـلـىـ تـفـصـيـلـ تـقـدـمـ .

النقطة الحادية والعشرون: ذهبت مدرسة المحقق النائيني فَيُؤْتَى إِلَى إلى أن المكلف بالصلاحة على نوعين:

أحدهما: الشاك في الاتيان بالركعة الرابعة، والآخر: العالم بعدم الاتيان بها.
وظيفة الاول في الشريعة المقدسة جعلاً وملاكاً غير وظيفة الثاني كذلك، فإن وظيفة الاول وجوب البناء على الاكثر واقام الصلاة ثم الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة، ووظيفة الثاني الاتيان بالركعة الرابعة موصولة.

وفيه: إن ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن إثباتاً على تفصيل تقدم.

النقطة الثانية والعشرون: المشهور بين الأصوليين أن الوجوب المتعلق بالصلاحة ينحل إلى وجوهات متعددة بتنوع أجزائها، فيتعلق بكل جزء منها جزء من الوجوب.

وفيه: إن الوجوبات الضمنية وجوهات تحليلية عقلية لاشرعية، وعلى تقدير تسليم أنها وجوهات ضمنية شرعية، فهل يسقط وجوب كل جزء بالاتيان به مطلقاً، او مشروطاً بالاتيان بسائر الأجزاء، أو أنه لا يسقط طالما يكون المصلي في الصلاة، فإذا فرغ عنها سقط وجوب الكل في آن واحد، لأن سقوط الوجوب عن كل منها إنما هو بسقوط الوجوب الاستقلالي المتعلق بالكل.

الرواية الرابعة: رواية اسحاق بن عمار قال: «قال لي ابوالحسن الاول عَلَيْهِ الْكَفَافُ اذا شككت فابن على اليقين، قال قلت: هذا أصل، قال: نعم^(١)»

هذه الرواية حيث إنها في مقام إعطاء ضابط كلي في موارد الشك، فمحتملاً لها

ثلاثة:

(١) الوسائل ج ٨ ب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢.

الاول: إنّ مفادها قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ في مقام الامتثال

الثاني: إنّ مفادها قاعدة اليقين.

الثالث: ان مفادها قاعدة الاستصحاب.

أمّا المحتمل الاول: فقد اختاره شيخنا الانصاري فیصل^(١) بتقرير أن هذه الرواية تدل على قاعدة عامة، وهي تحصيل اليقين بالفراغ في مرحلة الامتثال، وعدم الاعتناء بالشك في هذه المرحلة، فإذاً مفاد الرواية إرشاد الى حكم العقل في هذه المرحلة، حيث إنه يحكم بتحصيل اليقين بالفراغ وعدم الاكتفاء بالشك ولا بالظن، على أساس أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

ولكن حمل الرواية على هذا المحتمل خلاف الظاهر، أمّا أولاً: فلأن الرواية بمقتضى صدورها من المولى ظاهرة في الملوية، وحملها على الأرشاد الى حكم العقل في المرتبة السابقة بحاجة الى عنایة زائدة ثبوتاً واثباتاً، وحيث إنها غير موجودة لا في نفس الرواية ولا من الخارج، فلا يمكن حملها على الارشاد.

ودعوى: أن ورودها في باب الشك في عدد ركعات الصلاة قرينة على أنها وردت في مقام الامتثال وتحصيل اليقين بالفراغ مدفوعة: بأن ورودها في هذا الباب وإن كان في نفسه يصلح أن يكون مبنياً على ترجيح احتمال الإرشادية على احتمال الملوية، إلا أنه لا يصلح أن يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور الرواية في الملوية. وثانياً: إنّ قوله عائلاً: «فابن على اليقين» ظاهر في اليقين الفعلي الموجود في نفس المصلي، وعلى هذا، فلا يمكن حمله على قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ، باعتبار أن اليقين في هذه القاعدة غير موجود فعلاً، وحمله عليها يتطلب أن يراد من اليقين في

الرواية سببه وهو ركعة الاحتياط، فإن المكلف إذا أتى بها بعد الفراغ من الصلاة حصل له اليقين بالفراغ سواء أكانت صلاتة تامة في الواقع أم ناقصة، وهذا بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الرواية ولا من الخارج.

فالنتيجة، أن ما اختاره شيخنا الانصاري عليه السلام من أن مفاد الرواية قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ غير تمام، ولا يمكن الالتزام به.

وأما المحتمل الثاني وهو حمل الرواية على قاعدة اليقين، فهو أيضاً لا يمكن لسببين:

الأول: إنّ قوله عليه السلام: «فابن على اليقين» ظاهر في فعلية اليقين، وأنه موجود في نفس المصلي كالشك، والمفروض أن اليقين في قاعدة اليقين غير موجود فعلاً، لأنّه كان موجوداً وزال بالشك الساري، وعلى هذا، فحمل اليقين على اليقين السابق الذي زال فعلاً بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الرواية ولا من الخارج، فإذاً لا يمكن أن يراد من اليقين في الرواية اليقين الذي هو غير موجود فعلاً، هذا إضافة إلى أن قاعدة اليقين قاعدة غير معهودة في اذهان العرف والعقلاة ونادرة، بينما قاعدة الاستصحاب قاعدة معهودة في الذهان وعقلائية، وهذه المعهودية بمثابة القرينة الليبية المتصلة التي هي مانعة عن ظهور الرواية في قاعدة اليقين، ومحضة لحملها على قاعدة الاستصحاب.

الثاني: إنّ قوله عليه السلام في ذيل هذه الرواية: «قال قلت: هذا أصل، قال: نعم.» ينسجم مع قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين، فإن قاعدة الاستصحاب قاعدة عامة تجري في جميع أبواب الفقه، بينما قاعدة اليقين قاعدة شاذة نادرة غير معهودة لدى العرف والعقلاة، بل لا دليل عليها، وهذا فذيل الرواية قرينة على أن المراد من الأصل هو قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن حمل هذه الرواية على قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ ولا على قاعدة اليقين، لأن حملها على كل واحدة منها بحاجة إلى عناء زائدة ثبوتاً وإثباتاً، وحيث إنها غير موجودة فيتبعن حملها على قاعدة الاستصحاب. وبكلمة: إنّ الرواية تدل على وجود اليقين في نفس المكلف في ظرف الشك، وهذا لا ينطبق إلا على قاعدة الاستصحاب، لأن هذه القاعدة مبنية على فعلية اليقين والشك معاً، غاية الأمر أن متعلق اليقين هو الحدوث، ومتصل الشك البقاء، فاليقين مستبطن في ظرف الشك، فيكون المعنى إذا شرحت في شيء وكان لك يقين بحدوثه فابن عليه، وأما حذفه في الرواية وعدم ذكره لأمرین:

الاول: إنّ قوله عليه السلام: «فابن على اليقين» يدل على أن اليقين موجود فعلاً في نفس المكلف، وهو لا محالة يكون اليقين بالحالة السابقة، باعتبار أن بقائها مشكوك فعلاً.

الثاني: وجود الملازمة بين الشك واليقين غالباً وعادة، إذما من شك إلا ويوجد معه يقين بالحالة السابقة، ولا إقل من اليقين بالعدم الذي هو الأصل في الأشياء.

فالنتيجة: إنّ الرواية من حيث الدلالة تامة، ولكنها ضعيفة من ناحية السند، فلا يمكن الاستدلال بها، هذا.

الرواية الخامسة: رواية الخصال عن الصادق عليه السلام عن أبيه علي عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين»^(١).

وفي هذه الرواية احتمالان:

الاحتمال الاول: ان مفادها قاعدة اليقين.

الاحتمال الثاني: إنّ مفادها قاعدة الاستصحاب.

أمّا الاحتمال الاول، فيمكن تقريره باحد وجهين:

الوجه الاول: إنّ الرواية ظاهرة في اتحاد المشكوك مع المتيقن، ومقتضى اطلاقها وعدم وجود القرينة على الخلاف أنه متتحد معه في تمام الجهات حتى من حيث الزمان، فإذاً لاتنطبق هذه الرواية إلا على قاعدة اليقين، لأنّ المشكوك في هذه القاعدة متتحد مع المتيقن حتى في الزمان، بينما يكون المشكوك في قاعدة الاستصحاب متتحد مع المتيقن ذاتاً لا زماناً، لأنّ زمان المشكوك فيها غير زمان المتيقن.

الوجه الثاني: إنّ الرواية ظاهرة في أنّ زمن الشك فيها غير زمن اليقين، وهذا لا ينطبق إلا على قاعدة اليقين، حيث إنّ المعتبر فيها أن يكون زمن الشك متاخراً عن زمن اليقين، بينما لا يعتبر ذلك في قاعدة الاستصحاب، فإنّ زمن الشك فيها قد يكون متاخراً عن زمن اليقين، وقد يكون مقارناً له، وقد يكون متقدماً عليه، وحيث إنّ الرواية ظاهرة في تأخر حدوث زمن الشك عن زمن اليقين، فلا تنطبق إلا على قاعدة اليقين، هذا.

وللمناقشة في كلا الوجهين مجال:

أمّا الوجه الاول: فلأنّ الرواية لا تدل على أكثر من اتحاد المشكوك مع المتيقن ذاتاً، وأمّا من جميع الجهات حتى في الزمان، فلا اشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة، لوضوح أنّ صدق المضي على اليقين لا يتوقف على أكثر من اتحادهما ذاتاً وإن اختلفا زماناً.

وعلى هذا فالرواية تدل على قاعدة الاستصحاب، لأن القدر المتيقن من الاتحاد هو الاتحاد بينهما ذاتاً، وأمّا زماناً، فهو بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة عليه لافي نفس الرواية ولامن الخارج، بل القريئة على العكس، لأن معهودية الاستصحاب في الذهان كقاعدة عامة في المسائل الفقهية وانس الذهن بها، وعدم معهودية القاعدة وندرتها قرينة على حمل الرواية على الاستصحاب دون القاعدة.

وأمّا الوجه الثاني، فيمكن نقاده بامور:

الامر الاول: إنّ قاعدة اليقين ليست قاعدة عقلائية مرتكزة في الذهان، بل لو ثبتت، فهي قاعدة شرعية صرفة، بينما قاعدة الاستصحاب قاعدة عقلائية معهودة مركوزة في الذهان في ابواب الفقه كافة، وعلى هذا، فضم معهودية الاستصحاب في الذهان إلى عدم معهودية القاعدة فيها، يصلح أن يكون قرينة على حمل الرواية على الاستصحاب دون القاعدة.

الامر الثاني: ان الرواية وان كانت ناصحة في أن زمان الشك متأخر عن زمان اليقين، إلا أن ذلك لا يصلح أن يكون قرينة على حملها على القاعدة، لأن الغالب في الاستصحاب أيضاً تأخر زمن الشك عن زمن اليقين، وهذا يكون التعبير عن الاستصحاب غالباً بصيغة «لا تنقض اليقين بالشك» والغالب فيها تأخر زمن الشك عن زمن اليقين، وأمّا كون زمان الشك فيه مقارناً لزمان اليقين أو متقدراً عنه فهو نادر، فإذاً لا يصلح هذه الصيغة في الرواية ان تكون قرينة على حمل الرواية على القاعدة دون الاستصحاب، وعليه ففي الرواية احتى الان:

الاول: ان يكون الشك حادثاً بعد اليقين، وسارياً إلى متعلقه ورافعأله.
الثاني: إنّ يكون حادثاً بعد حدوث اليقين ولكن متعلقه غير متعلق اليقين،

ولهذا لا يؤدي الى زواله، وكلاهما موجود فعلاً في النفس، فإن المكلف كما أنه شاك فعلاً في بقاء الحالة السابقة، كذلك هو على يقين فعلاً بحدوثها سابقاً، ولا ظهور للرواية في الاحتمال الأول، حتى يتعمّن حملها على القاعدة دون الاستصحاب، فإذاً حملها على كل من الاحتمالين بحاجة الى قرينة، والقرينة على حمل الرواية على الاحتمال الثاني موجودة وهي متمثلة أولاً، بان التعبير عن الاستصحاب في الروايات بهذه الصيغة أمر متعارف، وثانياً: إن إرادة قاعدة الاستصحاب من مثل هذه الصيغة معهودة في الذهان ومانوسة فيها، بينما قاعدة اليقين ليست قاعدة معهودة في الذهان، بل هي مغفول عنها، ومن الواضح أن مجموع هذين الأمرين يصلاح أن يكون قرينة على تعيين إرادة الاستصحاب من الرواية دون القاعدة.

الامر الثالث: إن قوله عليهما السلام: «فليمض على يقينه» ظاهر في فعلية اليقين وجوده في أفق النفس فعلاً كالشك، ومن الواضح أن هذا لا ينطبق إلا على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين، لأن اليقين فيها قد زال عن أفق النفس بسراية الشك الى متعلقه، ولا يكون فيها إلا الشك فقط.

ودعوى: أن حكم الامام عليهما السلام بالمضي على يقينه إنما هو بلحاظ يقينه السابق الزائل فعلاً بالشك الساري، لا اليقين الموجود في أفق النفس فعلاً كالشك.

مدفوعة: بأن ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أن إرادة ذلك من الرواية بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، ولا عناء لاثبotaً، لانه بحاجة الى لحاظ زائد، ولا إثباتاً لا في نفس الرواية ولا من الخارج.

إلى هنا قد تبيّن: أنه لامناص من حمل الرواية على قاعدة الاستصحاب، ولا يمكن حملها على قاعدة اليقين، على أساس إشتمالها على خصوصيات ونكات وقرائن التي أشرنا إليها، فإنها تمنع عن إرادة القاعدة منها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن هناك وجهاً آخرى استدل بها على اختصاص الرواية
بالاستصحاب فقط، ولا يمكن حملها على القاعدة.

الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ ^(١) - على ما في تقرير بحثه - من أن
استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ، وإن كان صحيحاً ولا كلام فيه، إلا أن الكلام
في أنه بنحو الحقيقة أو المجاز، فإن كان موضوعاً للجامع بين المتلبس والمنقضي، كان
استعماله فيه حقيقياً، وإلا مجازياً، هذا في المشتق.

وأما الجامد فلا يتصور فيه استعماله في المنقضي عنه المبدأ، لأنه ينقضى بانقضاء
المبدأ، فإنه نفس المبدأ لا ذات لها المبدأ، مثلاً: الإنسان نفس الإنسانية لا أنه ذات لها
الإنسانية، ولهذا ينتفي الإنسان بانتفاء الإنسانية، فلا يعقل بقاء الإنسان مع انتفاء
الإنسانية حتى يطلق لفظ الإنسان عليه، بل اطلاقه من الإغلاط، وحيث إن اليقين
من الجواب، فلا يعقل بقاوئه مع انتفاء اليقينية، ضرورة أنه ينتفي بانتفائتها، ولا يوجد
في أفق النفس إلا الشك، وحيثند فلا معنى لاطلاق لفظ اليقين عليه، لأنه اطلاق
على المعدوم أو على الشك، ومن هذا القبيل الممكن والممتنع والواجب، وعلى
هذا، فإن إرادة القاعدة من الرواية مبنية على إستعمال لفظ اليقين في قوله عليه السلام: «فليمض
على يقينه» على المنقضي عنه المبدأ وهو اليقينية، لأن اليقين ينتفي بانتفائتها، حيث إنه
متقوم بها ذاتاً وحقيقة كالإنسان الذي هو متقوم بالإنسانية، وينتفي بانتفائتها،
فلا يعقل بقاوئه، فإذاً لا موضوع لاستعمال الذي هو متقوم ذاتاً وحقيقة بشئين
متغايرين هما اللفظ والمعنى، ومع انتفاء المعنى، فلا يعقل الاستعمال، بل هو مجرد لغة
اللسان، ولهذا لا يمكن حمل الرواية على قاعدة اليقين، هذا.

وغير خفي أن ما ذكره مبني على الخلط بين استعمال اليقين في الرواية في اليقين المنقضي، وبين أن يراد منه فيها اليقين السابق الزائل فعلا، فإن الذي لا يمكن هو الأول دون الثاني.

وإن شئت قلت: إن إرادة القاعدة من الرواية لاتتطلب إستعمال اليقين فيها في المنقضي لكي يقال إنه غير معقول، بل تتطلب ارادة اليقين السابق الزائل من اليقين في قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» يعني يعمل على طبق يقينه السابق الزائل فعلا، ولا مانع من ذلك ثبوتا، ولكن إرادته من الرواية بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة لا في نفس الرواية ولا من الخارج.

والخلاصة، أن استعمال اليقين في المنقضي مما لامعنى له، لأن اليقين كسائر الجوامد متقوم بالمبداً ذاتاً وهو اليقينية، وبزواله يزول، بينما لا مانع من إرادة اليقين السابق منه الزائل فعلا، وحينئذ معنى المضي على طبقه، أي العمل على مقتضاه لا على مقتضى الشك الفعلي.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي ^{٤٧} من أن ترتيب الشك على اليقين كما يمكن أن يكون زمانياً يمكن أن يكون رتبياً، فالرواية على الأول تدل على قاعدة اليقين، وعلى الثاني على قاعدة الاستصحاب.

وفيه: أوّلاً: إنّ الرواية لا تدل على القاعدة وإن كان ترتيب الشك على اليقين زمنياً، لأنها إنما تدل عليها إذا كان حدوث الشك بعد حدوث اليقين، وكان سارياً إلى متعلقه.

وبكلمة: إنّ ترتيب الشك على اليقين في القاعدة وإن كان زمانياً، حيث إن

المعتبر فيها أن يكون زمن حدوث الشك متأخراً عن زمن حدوث اليقين، وأمّا زمن المشكوك فيها فهو متعدد مع زمن المتيقن، بمعنى أن المتيقن في زمانه صار مشكوكاً فيه في نفس هذا الزمان، وأمّا في الاستصحاب، فلا يعتبر أن يكون زمان حدوث الشك متأخراً عن زمان حدوث اليقين، فإنه قد يكون متأخراً عنه وقد يكون مقارناً معه، وقد يكون متقدماً عليه وإن كان الغالب الأول، فإذاً مجرد كون ترتيب الشك على اليقين زمانياً لا يدل على القاعدة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد تقدم أنه لا يمكن حمل هذه الرواية على القاعدة، بل لابد من حملها على الاستصحاب، لما فيها من النكات والقرائن الموجودة المرتكزة. ومع الاغراض عن ذلك، أن ما ذكره ^ه من الترتيب بينهما، إن اراد به ترتيب المعلول على العلة، أو المسبب على السبب، أو المشروط على الشرط، فيرد عليه أنه لا يوجد ترتيب بين صفتى الشك واليقين، لأن نحو ترتيب المعلول على العلة، ولا المسبب على السبب، ولا المشروط على الشرط لا في الخارج ولا في الذهن، أمّا في الذهن، فلأنهما صفتان متضادتان موجودتان فيه، بدون أن ترتبط إحداهما بالآخر ب نحو من أنحاء الارتباط، وأمّا في الخارج، فلأن الشك لا يترب على اليقين ترتيب المعلول على العلة، بداعه أن حدوث الشك لا يكون معلولاً لحدوث اليقين، وإن اراد به ترتيب الطبيعي بينهما بأن يكون اليقين مقدماً رتبة على الشك، فيرد عليه أنه أيضاً خلاف الضرورة والوجdan.

فالنتيجة، أن ما ذكره ^ه من الترتيب بينهما لا يرجع إلى معنى محصل.
الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية ^ه من أن اليقين مرأة للمتيقن في

الخارج ولا يرى إلا المتيقن فيه، لأنه فان فيه ومتخد معه اتحاد العنوان مع العنون، وهذا يكتسب اليقين ما هو للمتيقن من صفة التقدم، والشك ما هو للمشكوك من صفة التأخر، فإذاً يكون تأخر الشك عن اليقين إنما هو بلحاظ تأخر المشكوك عن المتيقن.

وفيه: إنّ اليقين إنما هو متخد مع المتيقن بالذات في أفق الذهن، وهو الصورة الموجودة فيه، فإن هذه الصورة يقين وعلم بلحاظ العالم، ومتيقن ومعلوم بالذات بلحاظ المعلوم، والمتيقن كالايجاد والوجود، لأنهما شيء واحد، والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار، وعلى هذا، ف الواقع اليقين هو الصورة الموجودة في الذهن، وهي وإن كانت طريقاً إلى المتيقن في الخارج ومرأة له وفان فيه، إلا أنه لا يكتسب منه صفة يكون فاقداً لها، ومن هنا لو كان الشك حادثاً في زمن حدوث اليقين مع كون المتيقن متأخراً عن المشكوك، فلا يصح أن يقال من كان على يقين فشك، لأنه ظاهر في أن زمن حدوث الشك متأخر عن زمن حدوث اليقين، وهذا دليل على أن الشك لا يكتسب صفة التأخر عن المشكوك، وإلا لصح أن يقال: من كان على يقين فشك.

فالنتيجة: إنّ ما ذكره المحقق الخراساني فتىٰ غير تام.

إلى هنا قد تبين: أن دلالة هذه الرواية على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة وإن كانت تامة، لا يمكن حملها على قاعدة اليقين على تفصيل تقدم، إلا أنها ضعيفة من ناحية السند، فلا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب.

الرواية السادسة: مكاتبة على بن محمد القاساني « قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصوم أو لا؟ فكتب عليه اليقين لا يدخل فيه

الشك صم للرؤبة وافطر للرؤبة^(١).

ذكر شيخنا الانصاري ^{فقيه}^(٢) أن هذه الرواية أظهر الروايات في هذا الباب من حيث الدلالة على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، وافتاد السيد الاستاذ ^{فقيه}^(٣) أن نظره في ذلك ليس الى أن دلالتها أظهر من دلالة الصحيحه الاولى والثانية على حجية الاستصحاب، بل نظره الى أن دلالتها على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة أظهر من دلالتها على حجيته كذلك، لاحتمال اختصاص الصحيحه الاولى بموردها وهو الوضوء لمطلقها، والثانية بالطهارة لا مطلقا، وهذا الاحتمال غير موجود في هذه الرواية، وكيف كان، فالرواية تدل على حجية الاستصحاب، وتقريب دلالتها على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، لأن اليقين فيها، حيث إنه غير مسبوق باليقين لا في كلام الراوي ولا في كلام الامام ^{عليه السلام}^(٤)، فلهذا لا يحتمل أن يكون اللام فيه للعهد، فإذاً لا حالة يكون للجنس كما هو الظاهر، ولهذا تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، ولا يحتمل أن تكون مختصة بموردها وهو اليقين بشهر شعبان، والشك في دخول شهر رمضان، أو اليقين بشهر رمضان، والشك في بشهر شعبان، والشك في دخول شهر رمضان.

وعلى هذا فقوله ^{عليه السلام}: «اليقين لا يدخل فيه الشك» يدل على أن اليقين لا يكون مدخولاً بالشك ومنقوضاً به، فإذا شك في دخول شهر رمضان، فالمرجع هو استصحاب عدم دخوله، لأن اليقين بشهر شعبان لا ينقض بالشك، وإذا شك في

(١) الوسائل ج ١٠ ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ١٣.

(٢) فرائد الأصول ج ٢ ص ٦٧٨.

(٣) مصباح الأصول ج ٣ ص ٦٧.

دخول شهر شوال، فالمرجع هو استصحاب عدم دخوله، لأن اليقين بشهر رمضان لا يكون مدخولاً بالشك فيه، ويدل على ذلك في كلام الموردين قوله عليهما السلام في ذيل الرواية: «صم للرؤبة وافطر للرؤبة» فإنه يدل على أن الصوم لا يجب إلا عند رؤبة هلال شهر رمضان، والافطار لا يجوز إلا عند رؤبة هلال شهر شوال.

فالنتيجة، أنه لا يجب الصوم في يوم الشك، كما لا يجوز الافطار فيه، وأماماً إطلاق الدخول وإرادة النقض منه ليس غريباً، لأنه وارد في الصحيحه الثالثة لزرارة المتقدمة، ثم إن المراد من الدخول في الرواية ليس معناه الحقيقى، ضرورة أنه لا يعقل دخول الشك في اليقين حقيقة وواقعاً، لأنها صفتان متضادتان في عالم الذهن، فيستحيل إجتماعهما في شيء واحد، فإذاً لا محالة يكون المراد منه الدخول العنائي، وعبارة عن عدم الاعتناء بالشك والجري عملاً على طبق اليقين، هذا.

ولكن هناك مجموعة من الإشكالات:

الإشكال الأول: إنّ السؤال في هذه الرواية عن وجوب الصوم في يوم شك أنه من رمضان أو لا، ووجوب الافطار في يوم شك أنه من شوال أو لا.

وجواب الإمام عليهما السلام عن ذلك بقوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» بظاهره لا ينسجم مع السؤال، لأن عدم دخول الشك في اليقين يكون من الواضحت الاولية، وأنه كنایة عن أن ما يترب على اليقين لا يترب على الشك، بمعنى أن المراد هو عدم دخول الشك في اليقين تنزيلاً وتعبداً، يعني أن ما يترب على اليوم المتيقن من رمضان لا يترب على اليوم الشك منه وهو وجوب الصوم، والقرينة على ذلك كلمة (فيه) في قوله عليهما السلام: «لا يدخل فيه الشك» ولم يقل لا يدخل بالشك، فإن معناه على الأول أن يوم الشك من رمضان لا يدخل في اليوم المتيقن في الحكم وهو وجوب الصوم، فإذاً الرواية أجنبية عن الدلالة على الاستصحاب، وما يؤكده

ذلك الكلمة (فيه) في قوله عَلَيْهِ الْبَشَّارُ : « لا يدخل فيه الشك » فإن هذه الكلمة ظاهرة في أن يوم الشك من رمضان ليس كيوم المتيقن منه، واما معناه على الثاني هو أن اليقين غير مدخول ومنقوص بالشك، وحيث إن الرواية ظاهرة في المعنى الاول، فلا محالة يكون المراد من اليقين، اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، لا اليقين بشهر شعبان في الاول وبشهر رمضان في الثاني، وعلى هذا فالرواية أجنبية عن الدلالة على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.

ثم إن المراد من اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، اليقين الطريقي لا الموضوعي، لأن اليقين والعلم المأخذ في لسان الدليل ظاهر في أنه مأخذ بنحو الطريقة والكافحة لا الموضوعية، كما هو الحال في الكلمة التين، والرؤى المأخذة في لسان الدليل، فإنها ظاهرة في أنها ماخوذة بنحو الطريقة والكافحة لا الموضوعية، لأن أخذها بنحو الموضوعية بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وأثباتاً.

فالنتيجة: إن هذا الأشكال وارد على الرواية، لأنها ظاهرة في أن يوم الشك لا يدخل في يوم اليقين، ومن الطبيعي أن المراد من الدخول هو الدخول التنزيلي، يعني أن يوم الشك لا يدخل في اليوم المتيقن تنزيلاً في الاثر وهو وجوب الصوم، وحمل ذلك على أن اليقين لا ينقض بالشك خلاف الظاهر وبحاجة إلى قرينة، فإن هذا الحمل إنما يصح إذا كانت الرواية هكذا: « اليقين لا يدخل بالشك » وحيثئذ فتكون ظاهرة في أن اليقين لا ينقض به.

الاشكال الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني بنبيك^(١) من أن في هذه الرواية

احتمالين:

الاحتمال الاول: إن يكون المراد من اليقين فيها هو اليقين بشهر شعبان، والمراد من الشك فيها الشك في بقائه وعدم دخول شهر رمضان، وعلى هذا، فتكون مفادها أن اليقين غير مدخول بالشك، أي غير منقوص به، فإذاً تدل الرواية على حجية الاستصحاب.

الاحتمال الثاني: إن المستفاد من الرواية بضميمة روايات صوم يوم الشك، هو أن المراد من اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، والمراد من الشك هو يوم الشك في أنه من رمضان أو لا، وعلى هذا، فيكون مفادها أن يوم الشك من رمضان لا يدخل في يوم اليقين منه، وهذا كناية عن أن يوم الشك ليس بمنزلة اليوم المتيقن من رمضان في الأثر وهو وجوب الصوم.
والخلاصة، أن المستفاد من الرواية أمور:

الاول: إن اليقين بدخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم دون يوم الشك، فإنه ليس موضوعاً له، ولا يكون متزلاً بمنزلة اليوم المتيقن.

الثاني: إن اليقين بدخول شهر شوال موضوع لوجوب الافطار دون يوم الشك فلا يجوز الافطار فيه، لأنه ليس بمنزلة اليوم المتيقن.

الثالث: إن الرواية قد عبرت عن الأول بقوله عليه السلام: «صم للرؤبة» وعن الثاني بقوله عليه السلام: «افطر للرؤبة» هذا.

وقد علق بعض المحققين ^{فيه}^(١) على هذا الوجه بأمرین:

الاول: إن حمل اليقين في الرواية على اليقين بدخول شهر رمضان والشك

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٩٣

على الشك في دخوله خلاف الظاهر وبحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الرواية، حيث لم يذكر اليقين بشهر رمضان لافي كلام الامام علیه السلام ولا في كلام الراوي في السابق، حتى يكون قرينة على هذا الحمل ولا من الخارج، لأن الظاهر من اليقين في الرواية طبيعي اليقين، واللام فيه للجنس، وكذلك الحال في الشك، هذا.

والجواب: إن السؤال فيها إنما هو عن وجوب الصوم في يوم الشك، والامام علیه السلام اجاب بقوله «اليقين لا يدخل فيه الشك» وقد اتى بكلمة (فيه) لا، وهذا لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكتة، والنكتة فيه أن يوم الشك من رمضان لا يكون محکوماً بحكم اليوم المتيقن من رمضان، يعني أنه لا يكون من افراد المتيقن تنزيلاً، فإذاً كلمة (فيه) تصلح أن تكون قرينة على أن المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، والمراد من الشك هو الشك في دخوله في كلا الموردين.

نعم، لو كان بدل الكلمة (فيه) حرف الباء «اليقين لا يدخل بالشك» فلا يصلح حيثئذ حمل اليقين على اليقين بدخول شهر رمضان أو شوال، بل لابد عندئذ من حمله على اليقين السابق وهو اليقين بشهر شعبان واليقين بشهر رمضان والشك في بقائهما، وعلى هذا فالرواية تدل على حجية الاستصحاب.

والخلاصة، أن الكلمة (فيه) في قوله علیه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» لو لم تكن ظاهرة في أن المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان أو دخول شهر شوال، والمراد من الشك الشك في الدخول، فلا ظهور لها في أن المراد منه اليقين السابق، فالرواية مجملة، فلا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب، ولا على قاعدة أخرى وهي عدم الحق اليوم المشكوك باليوم المتيقن، لأن اليقين في الرواية ظاهر في طبيعي اليقين، وحمله على أي منها بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على شيء منها لا في

الداخل ولا من الخارج.

الثاني: إنّ حمل قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» على عدم دخول الشك في الحكم، بمعنى أنه لا يجب الصوم في اليوم المشكوك كونه من رمضان، وإنما يجب في اليوم المتيقن أنه من رمضان، وعليه فتكون المعايرة بينهما في الحكم، يعني أن حكم يوم الشك غير حكم اليوم المتيقن، وهذا الحمل خلاف الظاهر وليس بعرفي، وهذا بخلاف حمله على نقض اليقين وافساده موضوعاً على اساس المضادة بين اليقين والشك، ومعنى إدخال الشك في اليقين افساده وانتقاده، هذا.

والجواب، أن الوارد في الرواية لو كان هكذا «اليقين لا يدخل بالشك» كان ظاهراً في الانتقاد والافساد، لأن المعنى حينئذ أن اليقين غير مدخول بالشك، أي غير منقوض به، ولكن الوارد في الرواية «اليقين لا يدخل فيه الشك» وكلمة (فيه) ظاهرة في أن اليوم المشكوك لا يدخل في اليوم المتيقن، ومن البديهي أن المراد من الدخول ليس الدخول الحقيقي كدخول الشخص في البيت، بل المراد منه الدخول التنزيلي، يعني أن اليوم المشكوك من رمضان لا يكون بمنزلة اليوم المتيقن منه في الحكم، بل هما متغايران موضوعاً وحكماً، ولو كان مراد الإمام عليه السلام في المقام إفساد اليقين بالشك وانتقاده به، كان المناسب الاتيان بحرف الباء بدل كلمة (فيه)، يعني أن اليقين لا يدخل بالشك، فإذاً الاتيان بكلمة (فيه) إنما هو لنكحة أنها تدل على أن اليوم المشكوك من رمضان لا يدخل في اليوم المتيقن منه تنزيلاً في الحكم، ومن هنا فرق بين التعبيرين بنظر العرف، هما التعبير بصيغة (اليقين لا يدخل بالشك) والتعبير بصيغة: (اليقين لا يدخل فيه الشك)، فالنتيجة أن هذا التعليق أيضاً غير تام.

الاشكال الثالث: ما ذكره المحقق النائيني ^{فتىنه}^(١) من أن المراد من اليقين اليقين اللاحق، وهو اليقين بدخول شهر رمضان وشوال، والمراد من الشك الشك في دخولهما، فإذاً لا محالة يكون المراد من اليقين المتيقن، ومن الشك المشكوك، والسؤال حيث إنه عن حكم اليوم المشكوك كونه من رمضان، فجواب الإمام ^{عليه السلام} هو أن حكمه ليس كحكم اليوم المتيقن كونه من رمضان، فإذاً مفاد هذه الرواية مفاد روايات يوم الشك، والإمام ^{عليه السلام} نهى عن ادخال اليوم المشكوك في اليوم المتيقن من رمضان، وقد علق على هذا الوجه بأمور:

الوجه الأول: ما اورده بعض المحققين ^{فتىنه}^(٢) من أن مفاد روايات صوم يوم الشك وإن كان كذلك، إلا ان حمل هذه الرواية على ذلك بالتقريب الذي عرفت خلاف الظاهر، وأما الدخول فهو على أي حال لم يستعمل في معناه الأصلي، حتى ولو أخذنا بتفسير المحقق النائيني ^{فتىنه}، فإن دخول يوم الشك في شهر رمضان ليس كدخول انسان في الدار، بل لابد ان يراد منه معنى مسامحي، وليس ما ذكره المحقق النائيني ^{فتىنه} أولى من حمل الدخول على النقض والافساد.

والجواب، أنه لا يمكن ان يراد من الدخول في الرواية معناه الحقيقي، بل لابد أن يراد منه معنى عنائي ومسامحي، غاية الامر أن الدخول إن كان متعدياً بحرف الباء، كان ظاهراً في أن المراد منه النقض والافساد، وإن كان متعدياً بكلمة (فيه)، كان ظاهراً في أن المراد منه التنزيل، بمعنى أن اليوم المشكوك من رمضان لا يكون مثل اليوم المتيقن منه في وجوب الصوم، وهذا يكون ما ذكره المحقق النائيني ^{فتىنه}.

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٣.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٩٢.

أولى من حمل الدخول على النقض والافساد.

الوجه الثاني: ما اورده السيد الاستاذ^١ - من أن حمل اليقين على المتيقن والشك على المشكوك - خلاف الظاهر، وبجاجة الى قرينة، ولاقرينة على ذلك لا في نفس الرواية ولا من الخارج، هذا.

والجواب: إنّ القرينة على هذا الحمل موجودة في نفس الرواية، وهي كلمة(فيه) في قوله عليهما السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» فإنها تدل على أن المراد من عدم دخول الشك في اليقين، عدم دخول اليوم المشكوك في اليوم المتيقن، بقرينة أن السؤال عن يوم الشك.

نعم، لو كان الوارد في الرواية «اليقين لا يدخل بالشك» لكان ظاهراً في النهي عن النقض والافساد، وحيثئذ يكون مفادها حجية الاستصحاب.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ^٢ أيضاً من أن المراد من اليقين في قوله عليهما السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» لو كان اليقين بدخول شهر رمضان، والمراد من الشك الشك في دخوله، فيصح تفريع قوله عليهما السلام: «صم للرؤبة» فإنه متفرع على اليقين بدخول شهر رمضان.

واما قوله عليهما السلام: «وافترط للرؤبة»، فلا يمكن أن يكون تفريعاً عليه، لأنّه متفرع على وجوب الصوم يوم الشك، وعدم جواز الافطار فيه، وجوازه عند رؤبة هلال شهر شوال، ولا يكون متفرعاً على عدم وجوب الصوم في يوم الشك، ووجوبه في اليوم المتيقن انه من رمضان، فإذاً عدم صحة هذا التفريع قرينة على أن المراد من

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٧.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٧.

اليقين هو اليقين السابق، أي اليقين بشهر شعبان، والمراد من الشك الشك في بقائه ودخول شهر رمضان.

وبكلمة: أنه لو كان المراد منه عدم إدخال اليوم المشكوك في رمضان، لما كان التفريغ بالنسبة إلى قوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» صحيحًا، فإن صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان واجب، لقوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» مع أنه يوم مشكوك في كونه من رمضان، فكيف يصح تفريغ قوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» الدال على وجوب صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» بناء على أن يكون المراد منه عدم دخول اليوم المشكوك فيه في رمضان، وعدم وجوب الصوم فيه، هذا.

والجواب: إنّ هذه الرواية في مقام بيان أن يوم الشك في كونه من رمضان أو شعبان لا يدخل في رمضان، يعني لا يجب صومه من هذه الناحية، ولا نظر لها إلى عدم وجوب الصوم فيه من ناحية أخرى أيضًا، وهي استصحاب بقاء شهر شعبان، ولا مانع من هذا الاستصحاب، كما أن يوم الشك في كونه من رمضان أو من شوال لا يدخل في شهر شوال، ولا يجب الإفطار فيه من هذه الناحية، وهذا لا ينافي عدم وجوب الإفطار فيه من ناحية أخرى أيضًا، وهي استصحاب بقاء شهر رمضان، وعلى هذا، فقوله عليه السلام: («اليقين لا يدخل فيه الشك») كما ينطبق على اليوم المشكوك كونه من شعبان أو رمضان، كذلك ينطبق على اليوم المشكوك كونه من رمضان او شوال، فإذاً، قوله عليه السلام: (صم للرؤية) تفريغ على الأول، وقوله عليه السلام: (وافطر للرؤية) تفريغ على الثاني.

ودعوى: أن الكلام إنما هو في حجية دلالة هذه الرواية على الاستصحاب، فإذاً كيف يمكن التمسك بهذا الاستصحاب، فإنه يتوقف على دلالة هذه الرواية

على حجيتها، وهي أول الكلام.

مدفوعة: بأن حجية الاستصحاب بواسطة صحاح زرارة المتقدمة أمر مفروغ عنه، والكلام في دلالة هذه الرواية وغيرها على حجية الاستصحاب بعد الفراغ عن دلالة الصحاح الثلاثة على حجيتها، فإذاً لا مانع من التمسك بالاستصحاب بقطع النظر عن ان دلالة هذه الرواية على حجية الاستصحاب تامة أو لا.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن هذه الرواية ناظرة إلى أن يوم الشك من رمضان لا يدخل في رمضان، فلا يترتب عليه حكمه، ويوم الشك من شوال لا يدخل في شوال، فلا يترتب عليه حكمه وهو وجوب الافطار.

الاشكال الرابع: ما ذكره المحقق العراقي ^{مُتَّقِّدٌ}^(١) من أنه لا يمكن حمل هذه الرواية على الاستصحاب، وقد افاد في وجه ذلك أن ترتب وجوب الصوم على دخول شهر رمضان إنما هو بمفاد كان الناقصة، أي اتصافه برمضان لا بمفاد كان التامة، وعلى هذا، فلا يمكن أن يراد من اليقين السابق، حتى يكون مفاد الرواية حجية الاستصحاب، لأن استصحاب بقاء شهر شعبان وعدم دخول شهر رمضان لا يثبت اتصاف هذا الزمان بعدم كونه من رمضان، وكذلك الحال بالنسبة إلى استصحاب بقاء شهر رمضان وعدم دخول شهر شوال، فإنه لا يثبت عدم كونه من شهر شوال إلا على القول بالأصل المثبت.

وإن شئت قلت: إن المستفاد من الروايات - الدالة على وجوب الصوم في شهر رمضان والافطار في شهر شوال - أن موضوع الوجوب ليس ثبوت شهر رمضان بمفاد كان التامة، حتى ينتفي باستصحاب عدم ثبوته، ولا وجوب الافطار

مترتب على ثبوت عيد الفطر بنحو مفاد كان التامة، لكي يتتفى وجوبه باستصحاب عدم ثبوته، بل موضوع وجوب الصوم على الأول ثبوت شهر رمضان بمفاد كان الناقصة، وعلى الثاني ثبوت يوم العيد كذلك، فإذاً المأخذ في الموضوع اتصف الزمان بكل من شهر رمضان ومن يوم العيد، ومن الواضح أن نفي مفاد كان الناقصة باستصحاب عدم مفاد كان التامة من الاستصحاب المثبت، إذ لا يمكن نفي اتصف الزمان بشهر رمضان باستصحاب عدم وجوده، إلا على القول بالأصل المثبت، هذا.

والجواب: إنّ هذا البيان غير تام، لأن اتصف الشهر برمضان قيد للواجب وهو الصوم، وعنوان مميز له لا أنه قيد للوجوب، لأن قيد الوجوب وموضوعه شهر رمضان بمفاد كان التامة، وإتصافه بصفة رمضان قيد للواجب وعنوان خاص واسم مخصوص له، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «صم للرؤبة وافطر للرؤبة» فإنه ظاهر في أن وجوب الصوم مترتب على رؤبة الهملا بمفاد كان التامة، وكذلك وجوب الإفطار، ومن هذا القبيل قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصممه» فإنه ظاهر في أن وجوب الصوم مترتب على شهود الشهر بمفاد كان التامة، وأماماً متعلقاً الوجوب - وهو الصوم - فقد قيد بضمير يرجع إلى الشهر وهو شهر رمضان، فإذاً لا مانع من استصحاب عدم دخول شهر رمضان، ويترتب عليه عدم وجوب الصوم، لأن موضوعه شهر رمضان بمفاد كان التامة، والاستصحاب ينفي موضوعه، فإذاً يتتفى الوجوب بانتفاء موضوعه.

وقد اجيب عن ذلك: بأن عدم حجية الأصل المثبت إنما هو لعدم الدليل على حجيته لامن جهة وجود الدليل على عدم حجيته، وعلى هذا، فلو دلت هذه الرواية على حجية الاستصحاب، وكان الاستصحاب مثبتاً، فلا مانع من الالتزام

بحجيته، هذا.

وغير خفي أن هذا الجواب مبني على اختصاص الرواية بموردها الخاص فقط، بحيث لا يمكن حملها إلا على الاستصحاب، ولكن تقدم أنه لا مانع من أن يراد من اليقين اليقين اللاحق دون اليقين السابق، بل لو فرضنا أن الرواية ظاهرة في الاستصحاب، فلابد من رفع اليد عن ظهورها، بقرينة أن الاستصحاب قاصر عن اثبات لوازم المستصحب العادلة أو العقلية، إلا على القول بحجية مثبتاته.

إلى هنا قد تبين أن هذه الرواية لا تدل على أن المراد من اليقين اليقين السابق، لعدم قرينته على ذلك، بل الظاهر منه طبعي اليقين واللام للجنس، وحيئذ فحمله على اليقين اللاحق أقوى وأظهر من حمله على اليقين السابق على تفصيل تقدم.
هذا إضافة إلى أن الرواية ضعيفة سندًا، فلا يمكن الاعتماد عليها.

الرواية السابعة: صحيحه عبد الله بن سنان قال: «سأل أبي أبا عبد الله عليهما السلام وأنا حاضر، أني اعير الذمي ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصلّي فيه، فقال: أبو عبد الله عليهما السلام «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو ظاهر ولم تستيقن أنه نجس»، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجس»^(١).

وغير خفي: إن دلالة هذه الصحيحة على حجية الاستصحاب واضحة، ولكنها تواجه مشكلتين:

الأولى: إنّها معارضة بصريحة أخرى لعبد الله بن سنان، قال: «سأل أبي أبا عبد الله عليهما السلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجرّي ويشرب الخمر فيرده،

(١) . الوسائل ج ٣ - ب ٧٤ من أبواب النجاسات ح ١ .

أيصلي فيه قبل أن يغسله، قال: لا يصلي فيه حتى يغسله» فإنها تدل على عدم جواز الصلاة فيه قبل أن يغسله، فتكون مخالفة للصحيحة الأولى ومعارضة لها.

وقد يقال كما قيل: إنه يمكن الجمع بينهما عرفا بحمل الظاهر على النص الذي هو من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي، لأن الصحبيحة الأولى ناصرة في الترخيص للصلوة في الثوب المذكور، والصحبيحة الثانية ظاهرة في المنع وعدم الترخيص للصلوة فيه، وعلى هذا، فلا بد من رفع اليد عن ظهور الصحبيحة الثانية بأنصيحة الصحبيحة الأولى تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على النص، هذا.

وغير خفي: أن هذا القيل لا أصل له، لأنه مبني على أن يكون مفاد كلتا الصحبيحتين حكماً تكليفياً، فعندئذ لابد من حمل الظاهر على النص، ولكن الامر ليس كذلك، لأن مفاد الصحبيحة الأولى إرشاد إلى عدم المانع من الصلاة فيه، ومفاد الصحبيحة الثانية إرشاد إلى وجود المانع من الصلاة فيه، فإذاً لا يكون مفاد إحداهما أظهر أو أنص من مفاد الأخرى، وعليه فالمعارضة بينهما مستقرة، وحيث لاترجح لأحداهما على الأخرى، فتسقطان معاً من جهة المعارضة، وحيثئذ فالمرجع هو أصلية البراءة عن مانعية لبس هذا الثوب عن الصلاة، فإذاً لا تدل الصحبيحة على حجية الاستصحاب.

الثانية: أنه على تقدير تسليم دلالتها على حجيتها الاستصحاب، إلا أنها لا تدل على حجيتها كقاعدة عامة، وإنما تدل على حجيتها في موردها فقط وهو باب الطهارة.

ودعوى: أن ارتکازیة الاستصحاب لدى العرف والعقلاه تصلح أن تكون قرینة على النعدي عن موردها إلى سائر الموارد.

مدفوعة: بما تقدم من أن قضية الاستصحاب ليست قضية ارتکازیة لدى

العرف والعقلاء وثابتة في اعماق نفوسهم، بل هي قضية تعبدية كما اشرنا إليها في غير مورد، وعلى تقدير تسليم أنها قضية ارتكازية، ولكنها ليست بدرجة تصلح ان تكون قرينة ليبة متصلة موجبة لظهور الصحة في حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.

فالنتيجة: إنّ ارتكازية الاستصحاب ليست بدرجة تكون قرينة على التعدي. نعم، هنا نكتة اخرى في نفس الصحة، وهي تعليل استصحاب بقاء طهارة الثوب وجواز الصلاة فيه بقوله: «إنك كنت أعرته إيه وهو ظاهر» فإن هذا التعليل يدل على ان العبرة بجريان الاستصحاب إنما هي بوجود الحالة السابقة والشك في بقائهما، ولا خصوصية لكون الحالة السابقة متمثلة في الطهارة فيها، لأن ذكرها في الصحة باعتبار أنها مورد السؤال، لا لأن لها خصوصية.

وإن شئت قلت: إن تعليل الإمام عائلاً جريان استصحاب بقاء الطهارة بسبقه لا يمكن ان يكون جزاً وبلا نكتة، لأن الرواية تدل على حجية الاستصحاب بدون هذا التعليل، فإذاً بطبيعة الحال يكون مبنياً على نكتة وهي أن العبرة في جريان الاستصحاب إنما هي بوجود الحالة السابقة سواء أكانت طهارة شيء أم نجاسته أم شيئاً آخر، فلا خصوصية للطهارة، و تمام العلة للاستصحاب إنما هو بوجود الحالة السابقة مهما كان وجودها بلا خصوصية للشكل واللون والعنوان، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، أن هذه الصحة تمتاز عن سائر الروايات في نقطتين:

الاولى: إنّ الكلمة اليقين غير مذكورة فيها، لأن المذكور فيها إنما هو الحالة السابقة، وعلى هذا، فلو قلنا: إن الروايات المشتملة على الكلمة(اليقين) لا تدل على حجية الاستصحاب في موارد الامارات، من جهة أنها لا تفي باليقين، وجريان الاستصحاب بمقتضى هذه الروايات منوط باليقين بالحالة السابقة، والفرض أن

الامارة ليست بيقين، ولكن لا مانع من الاستدلال بهذه الصححية على حجية الاستصحاب في موارد الأamarات، باعتبار أنها حالية عن لفظ اليقين، هذا.

وفيه أولاً: إنَّ اليقين وإن كان غير مذكور فيها في مقام الأثبات إلا أنه موجود في مقام التثبت والواقع كما هو الظاهر من سياق الصححية.

والخلاصة، أنه لأشبهة في دلالة الصححية على أن المعيير كان متيقناً بطهارة ثوبه، فإذاً اليقين مأخوذ فيها ثبوتاً وإثباتاً.

وثانياً: إنَّ لأشبهة في قيام الأamarات مقام القطع الطريري، والمفروض أن اليقين بالحدوث في روایات الاستصحاب طريق إلى الواقع وهو حدوث الشيء وموضوع للاستصحاب، بل أنها تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقة والكافحة عند جماعة من المحققين الأصوليين وهذا لا مانع من جريان الاستصحاب في موارد الأamarات.

والخلاصة، أن أدلة حجية الامارات حاكمة على روایات الاستصحاب، وتدل على توسيعة دائرته بتوسيعة موضوعها، وتجعله أعمّ من اليقين الوجوداني واليقين التعبدي، هذا.

وفيه، ما سوف يأتي من أن قيام الأamarات مقام القطع الموضوعي المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقة والكافحة محل اشكال بل منع، لأن أدلة حجيتها التي عمدتها السيرة العقلائية إنما تدل على قيامها مقام القطع الطريري فقط، دون الأعمّ منه ومن القطع الموضوعي.

الثانية: إنَّ هذه الصححية حالية عن كلمة (النقض) الوارد في سائر روایات الاستصحاب، وعلى هذا، فالاشكال الذي ورد - على أن سائر روایات الباب لا تشمل موارد الشك في المقتضي من جهة عدم صدق النقض على رفع اليد عن الحالة

السابقة في هذه الموارد - غير وارد على هذه الصححة، ولا مانع من شمولها لمواد الشك في المقتضي من جهة أنه لا يعتبر في شمولها لها صدق النقض، هذا.

وفيه: إنه لا فرق بين الصححة وسائر روایات الباب من هذه الجهة:

أمّا أولاً: فلأن روایات الباب جميعاً تشمل موارد الشك في المقتضي كما تشمل موارد الشك في الرافع، واشتمالها على كلمة(النقض) لا يمنع عن شمولها لمواد الشك في المقتضي، وسوف يأتي تفصيل ذلك في ضمن البحوث القادمة.

وثانياً: لو سلّمنا أن الروایات الواردة بصيغة لا تنقض اليقين بالشك أو ما شاكلها لاتشمل موارد الشك في المقتضي في نفسها وبدون قرينة، إلا أن الصححة أيضاً كذلك، ولكن من جهة أخرى، وهي أنها وردت في موارد الشك في الرافع، والتعدي منها إلى موارد الشك في المقتضي بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، وعلى هذا، فإن كان هناك ارتباك على عدم الفرق بين موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضي، أو قرينة عامة على ذلك، فهو قرينة على التعدي في كلا الموردين وإلا فلا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن دلالة هذه الصححة على حجية الاستصحاب في نفسها تامة كقاعدة عامة، إلا أنها سقطت من جهة المعارضة.

روايات الحل وروايات الطهارة

قد يستدل بها على حجية الاستصحاب.

بيان ذلك: أن الطائفة الأولى قد جاءت بهذه الصيغة: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام^(١) أو ما شاكلها.

والطائفة الثانية: قد جاءت بهذا النص: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر^(٢).

والمحتملات في كلتا الطائفتين أمور:

الاول: إن يكون مفадهما حكماً واقعياً، بأن يكون مفاد الأولى الخلية الواقعية، ومفاد الثانية الطهارة الواقعية.

الثاني: إن يكون مفادهما حكماً ظاهرياً، فمفاد الأولى الخلية الظاهرة، ومفاد الثانية الطهارة الظاهرة.

الثالث: إن يكون مفادهما الاستصحاب، أي استمرار الخلية والطهارة إلى زمان العلم بالحرمة والقدرة بعد الفراغ عن أصل ثبوتها في الشريعة المقدسة.

الرابع: ان يكون مفادهما الحكم الواقعي والحكم الظاهري معاً، بأن تدل الأولى على ثبوت الخلية الواقعية واستمرارها ظاهراً إلى زمان العلم بالحرمة، والثانية تدل على ثبوت الطهارة الواقعية واستمرارها ظاهراً إلى زمان العلم بالنجاسة.

(١) الوسائل ج ١٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ١ و ٤.

(٢) الوسائل ج ٣ ب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤ .

الخامس: إن يكون مفadهمما الحكم الظاهري والاستصحاب معاً. السادس: أن يكون مفadهمما الحكم الواقعي مع الاستصحاب.

السابع: ان يكون مفadهمما الحكم الواقعي والظاهري مع الاستصحاب.
هذه هي محتملات روایات الحل والطهارة ثبوتاً.

أما المحتمل الاول: وهو أن يكون مفadهمما الحكم الواقعي ، فيمكن تقريره بأن الشيء المأخذ فيها موضوعاً للحلية والطهارة ظاهر في الشيء بعنوانه الاولى، وحيثئذ فلا حالة تكون الحلية والطهارة الثابتة له واقعية لا ظاهرية، لأن موضوع الحكم الظاهري الشيء بعنوان ثانوي وهو عنوان المشكوك.

وعلى هذا، فالشيء في قوله عليه السلام: « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر » ظاهر في الشيء بعنوانه الاولى، فإذاً بطبيعة الحال تكون الطهارة المجنولة له طهارة واقعية، ولا يمكن ان تكون ظاهرية، لأنها إنما تثبت للشيء المشكوك طهارته ونجاسته في الواقع، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: « كل شيء حلال » فان الشيء فيه ظاهر في الشيء بعنوانه الاولى، وعليه فلا حالة تكون الحلية المجنولة له حلية واقعية، وأما العلم المأخذ في ذيلهما، فهو مأخذ بنحو الطريقة والكافشية، فكأن المولى قال كل شيء حلال حتى يكون حراماً وكل شيء نظيف حتى يكون قدرأً، فإذاً يكون وجود العلم وعدمه على حد سواء، هذا نظير قوله تعالى: « كلوا وشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » لأن التبيّن المأخذ في الآية مأخذ بنحو الطريقة الصرفية ولا دخل له في الحكم ايضاً، لأن موضوع جواز الأكل والشرب الليل الواقعي إلى طلوع الفجر الواقعي، ولا اثر للتبيّن إلا كونه طريقة

إليه، ومن هذا القبيل قوله عليه السلام: «صم للرؤبة وافطر للرؤبة» لأن الرؤبة المأخوذة فيه ظاهرة في أنها مأخوذة بنحو الطريقة والكافحة فلا موضوعية لها، بل لا يحتمل أن تكون لها موضوعية في المقام، هذا.

والجواب: إن ذيل هذه الروايات في كلا البابين وهو قوله عليه السلام: «حتى تعلم» قرينة على أن مفادها الحكم الظاهري، يعني الخلية الظاهرة والطهارة الظاهرة، لأن صدرها بقطع النظر عن ذيلها، وإن كان ظاهراً في الحكم الواقعي، إلا أن ذيلها قرينة مانعة عن هذا الظهور، ووجب لظهوره في الحكم الظاهري، لوضوح أن قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» ظاهر في أن الغاية قيد للموضوع وهو الشيء، فإذاً يكون المراد من الشيء المشكوك الذي لا يعلم حرمته أو حليته، ومن المعلوم أن الحكم المجعل له حكم ظاهري، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» فإنه ظاهر في أن الغاية قيد للشيء، وعليه، فلا حالة يكون المراد منه الشيء المجهول الذي لا يعلم بأنه ظاهر أو نجس في الواقع، ومن الطبيعي أن الطهارة المجعلة له طهارة ظاهرية.

وإن شئت قلت: إنه لا يمكن حمل العلم في هذه الروايات على العلم الطريقي المحسن، نعم هو طريق صرف بالنسبة إلى الواقع، وهو الحرمة الواقعية والقداراة الواقعية، وأمّا بالنسبة إلى الخلية والطهارة المجعلة له في صدرها، فهو قيد لموضوعهما، إذ لا شبّهه في أنها ظاهرة في أن العلم غاية للشيء وقيد له، ولا قرينة على الخلاف، وعلى هذا فالذيل قرينة على أن المراد من الشيء في قوله عليه السلام: «كل شيء» ليس الشيء بعنوانه الأولى، بل المراد منه الشيء المشكوك طهارتة ونجاسته في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» والشيء المشكوك حليته وحرمتته في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» وعليه، فبطبيعة الحال الطهارة

المجعولة في الأول طهارة ظاهرية، والخلية المجنوعة في الثاني حلية ظاهرية، هذا كله فيما إذا كان العلم غاية للموضوع وهو الشيء، كما هو الظاهر عرفا.

وأمّا إذا كان غاية للحكم وقيداً له، فأيضاً الامر كذلك، لأن قيد الحكم يرجع إلى قيد الموضوع لبأ، إذ لا يمكن أن يكون الموضوع مطلقاً والحكم الثابت له مقيداً، لوضوح أن طهارة الشيء إذا كانت مقيدة بعدم العلم بتجاسته، فلا محالة يرجع هذا التقيد لبأ إلى تقييد الشيء، ضرورة أنه باطلاقه ليس موضوعاً لها، وإنما هو موضوع لها إذا لم يعلم بتجاسته، لأن الطهارة المقيدة بعدم العلم بالتجاست طهارة ظاهرية لا واقعية، لأن الطهارة الواقعية لا يعقل أن تكون مقيدة به، وإلا لزم خلف فرض أنها طهارة واقعية، والمفروض أن موضوع الطهارة الظاهرية الشيء المشكوك طهارته وتجاسته في الواقع، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام».

فالنتيجة: أنه لا يمكن أن يكون مفاد هذه الروايات الحكم الواقعي.

وأمّا المحتمل الثاني: وهو أن يكون مفادها الطهارة والخلية الظاهريتين، فقد ظهر وجهه مما تقدم آنفاً، وهذا الاحتمال هو الاحتمال الصحيح.

وأمّا المحتمل الثالث: وهوأن يكون مفادها قاعدة الاستصحاب، فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الاخذ به إثباتاً، لأنه يتوقف على تقدير كلمة(استمرار) فيها من ناحية، ومفروغية ثبوت أصل الطهارة والخلية للشيء من ناحية أخرى، بأن يكون مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» أي كل شيء نظيف ونظافته مستمرة إلى زمان العلم بالتجاست، ومن الواضح أن ارادة هذا المعنى بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الرواية ولا من الخارج، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: (كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام) فإن حمله على أن

مفادة استمرار الخلية بعد الفراغ عن أصل ثبوتها خلاف الظاهر، وبحاجة الى قرينة ولاقرينة على ذلك، لوضوح أن كل قضية ظاهرة في ثبوت المحمول للموضوع وحملها على استمرار المحمول بعد الفراغ عن أصل ثبوته بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، ومن هنا لاشبهة في ظهور الرواية الأولى في ثبوت النظافة للشيء المشكوك فيه، والثانية في ثبوت الخلية له من دون اشعار فيها باستمرارهما، فضلاً عن الدلالة عليه.

فالنتيجة: إنه لا يمكن أن يكون مفاد هذه الروايات قاعدة الاستصحاب.
وأماماً المحتمل الرابع: وهوأن يكون مفاد هذه الروايات الحكم الواقعي والظاهري معاً، فقد اختاره المحقق الخراساني ^{متوفى}^(١) في حاشيته على الرسائل للشيخ الانصاري ^{متوفى}.

ويقع الكلام هنا في مقامين:
الاول: هل يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في دليل واحد؟
الثاني: أنه على تقدير امكان الجمع بينهما، هل يمكن الجمع بينهما مع الاستصحاب أو لا؟

أماماً الكلام في المقام الاول: فقد ذكر صاحب الكفاية ^{متوفى} أن قوله ^{عليه السلام}: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» يدل على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، وكذلك قوله ^{عليه السلام}: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» فإنه يدل على الخلية الواقعية

(١) كفاية الاصول ص ٤٥٢.

ملاحظة: ان مختار المحقق الخراساني في حاشية الرسائل هو الاحتمال السابع لا الاحتمال الرابع، نعم، ذهب في الكفاية الى الاحتمال الرابع.

والظاهرية كذلك.

وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: إن للشيء إطلاقاً افرادياً، وبهذا الاطلاق يشمل جميع أنواع الاشياء وأصنافها، وله اطلاقاً احواياً، وبهذا الاطلاق يشمل جميع حالاته في مختلف الموارد، مثلاً الماء باطلاقه الاحواي يشمل تمام حالاته الطارئة عليه، كالبرودة والحرارة والملوحة والحلوة وغيرها، ومن جملة حالاته حالة الشك.

وعلى هذا، فالطهارة المجعلة للشيء بلحاظ إطلاقه الافradi طهارة واقعية، والطهارة المجعلة له بلحاظ حالة الشك في طهارته ونجاسته في الواقع طهارة ظاهرية، وأما الطهارة المجعلة له بلحاظ كونه بارداً أو حاراً أو مالحاً أو حلواً وهكذا، فهي طهارة واقعية.

والخلاصة، أن الطهارة المجعلة للشيء إن كانت بلحاظ اطلاقه الافradi، فهي طهارة واقعية، وأما الطهارة المجعلة له بلحاظ اطلاقه الاحواي، فهي تختلف، فقد تكون طهارة واقعية، وقد تكون طهارة ظاهرية، كالطهارة المجعلة له بلحاظ الشك في طهارته ونجاسته في الواقع، وكذلك الحال في قوله علیه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» فإنه يدل على الخلية الواقعية بلحاظ اطلاقه الافradi، وأما بلحاظ اطلاقه الاحواي، فدلالته على حلية تختلف من حالة الى حالة اخرى، أوفقاً: إنه يدل على الخلية الواقعية له في تمام حالاته الطارئة عليه، إلا حالة الشك في حلية وحرمتها في الواقع، فإنه يدل على الخلية الظاهرة في هذه الحالة، ولا يمكن أن تكون حلية فيها واقعية، لأن موضوع الخلية الواقعية لا يكون مقيداً بعدم العلم بالحرمة، هذا.

ولنأخذ بالنقض عليه، وهو أن الشيء باطلاقه الاحواي لا يشمل حالة الشك في

حكمه، لأنها ليست حالة طارئة عليه مباشرة، وإنما هي من حالات حكمه كذلك، والاطلاق الاحوالى إنما يشمل الحالات الطارئة عليه مباشرة، فإنها من حالاته، وأمّا الحالة الطارئة عليه بالواسطة، فهي ليست حالة له إلا بالعنایة، وعلى هذا، فالشيء باطلاقه الاحوالى لا يشمل حالة الشك في حكمه، فإنها ليست حالة له حقيقة، وإنما هي حالة لحكمه، فإذاً لا يدل الحديث على طهارته في هذه الحالة ولا على حلية فيها، حتى يقال إنها طهارة أو حلية ظاهرية.

فالنتيجة: إنّ كلا الحديدين يدل على الطهارة الواقعية سواء أكانت الدلالة بلحاظ الاطلاق الأفرادي أم الاحوالى.

ومع الأغراض عن ذلك، وتسليم أنّ حالة الشك في حكم الشيء في الواقع مشمولة للاطلاق الاحوالى، فمع ذلك لا يتم ما افاده^(١)، لأنّه مبني على أن يكون معنى الاطلاق الاحوالى هو الجمع بين الحالات الطارئة عليه بأن يكون جمّيع هذه الحالات دخل في الحكم، ولكن هذا المعنى خاطئ لواقع موضوعي له، لأنّ الاطلاق ليس معناه الجمع بين القيود، بل معناه إما رفض القيود وعدم دخل شيء منها في موضوع الحكم، لأنّ الموضوع هو الطبيعي الجامع بدون دخل أي خصوصية من الخصوصيات الطارئة فيه، مثلاً موضوع الطهارة الطبيعي الماء سواء أكان بارداً أم حاراً، حلواً أم مالحاً، قليلاً أم كثيراً وهكذا، ولا دخل لشيء من هذه الخصوصيات في الموضوع منها خصوصية الشك في حكمه، وإلى ذلك ذهب جماعة من المحققين منهم السيد الأستاذ^(٢)، وهذا قال: إن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، فالاطلاق أمر وجودي وهو رفض القيود كالالتقييد، أو عدم حافظ القيد كما

قويناه، وعلى هذا، فيكون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، فالاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد، فالموضوع للطهارة حينئذ طبيعي الماء بدون لحاظ أي قيد من القيود معه، وإلا لكان مقيداً، وهذا خلف، وعلى هذا، فلا دخل لشيء من حالاته وقيوده في الموضوع منها حالة الشك، ومن الطبيعي أن الطهارة الثابتة للمطلق طهارة واقعية مطلقاً، أي سواء وجد المطلق في ضمن هذه الحالة أو تلك، بعد فرض أنه لا دخل لها في الموضوع، هذا.

وذكر بعض المحققين^(١) أنه يمكن توجيه ما ذكره صاحب الكفاية^{فيفي} من الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتقريب آخر.

وحascal هذا التقريب، هو أن قوله عليهما السلام: «كل شيء نظيف» قد خصص بغير الأعيان النجسة، كما أن قوله عليهما السلام: «كل شيء حلال» قد خصص بغير الأعيان المحرمة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن رفع التنافي بين العام والخاص إنما هو بتقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص، وهذا يتصور على نحوين:

الاول: تقييده بعدم عنوان المخصوص بوجوده الواقعي.

الثاني: تقييده بعدم عنوانه بوجوده العلمي، بمعنى أن الخارج من قوله عليهما السلام: «كل شيء نظيف» النجس المعلوم نجاسته، فالمشكوك باق تحت العام واقعاً، وحيث إن التنافي بينهما يرتفع بكل من التقييدين، فلا بدّ من الاقتصار على الثاني، فإنه يوجب تخصيص العام بأقل مقدار ممكن، لأن الخارج عن العام حينئذ النجس المعلوم نجاسته لامطلاقاً، فالمشكوك باق تحت العام، كما أن الخارج من

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٩٩

قوله عليه السلام: «كل شيء حلال» الحرام المعلوم حرمه لا الحرام بوجوده الواقعي، فإذاً، الفرد المشكوك باق تحت العام، ولهذا يكون الخارج عن العام على الفرض الثاني أقل من الخارج عن العام على الفرض الأول، ومن هنا لاموجب للالتزام بالفرض الأول، لأن إخراج الزائد عن العام بلا مبرر بعدما يمكن الاقتصار على الأقل ورفع التنافي به، وعلى هذا، فالخارج عنه النجس المعلوم فقط دون النجس بوجوده الواقعي، ومن الواضح أن الطهارة المجعلة لشيء المشكوك طهارتة ونجاسته ظاهرية لواقعية، فإذاً يدل قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» على الطهارة الواقعية والظاهرة معاً، وكذلك قوله عليه السلام: «كل شيء حلال... الخ».

وبكلمة: إنّ الباقي تحت قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» حينئذ أعم من الأفراد بعنوانها الأولية، والأفراد بعنوانها المشكوكة، مثلًا الخارج منه الدم المعلوم نجاسته، واللحم المعلوم نجاستها، والبول المعلوم نجاسته وهكذا، وأمامًا الدم المشكوك أو البول المشكوك أو اللحم المشكوك وهكذا، فحيث إن الشك في وجودها مساوٍ للشك في نجاستها فهي باقية تحت العام واقعًا، وعلى هذا، فالباقي تحت العام صنفان من الأفراد:

أحدهما: الأفراد بعنوانها الأولية كالماء والخل ونحوهما.

والآخر: الأفراد بعنوانها المشكوكة كالشك في نجاسة الكبريت ونجاسة الاسير ونحوهما بنحو الشبهة الحكمية، أو الشك في نجاسة ماء من جهة الشك في أنه خل أو خمر أو ماء أو بول بنحو الشبهة الموضوعية، وهكذا.

ويدل العام على أن المجعل للصنف الأول من الأفراد وهو الطهارة الواقعية، والمجعل للصنف الثاني منها وهو الطهارة الظاهرة.

ولا يرد على هذا التقريب الاشكال المتقدم، وهو الاشكال الذي أورد على

التقريب الذي ذكره المحقق الخراساني فتیح من أن التمسك بالاطلاق الاحوالى مبني على أن يكون معنى الاطلاق هو الجمع بين القيود، ولكن تقدم أن هذا التفسير للاطلاق خاطئ جداً، ولا واقع موضوعي له، فإن الاطلاق إما بمعنى رفض القيود وعدم دخلها في الحكم أصلاً، أو بمعنى عدم لحاظ القيد كما مر، وأمّا هذا التقريب، فهو مبني على أن الخارج من العام النجس المعلوم فحسب، والحرام المعلوم كذلك، وأمّا المشكوك نجاسته وحرمته في الواقع، فهو باق تحت العام.

ولكن هذا التقريب أيضاً غير صحيح، لأن العلم حيث إنه لم يؤخذ في لسان الدليل الخاص، فلا حالة يكون التخصيص عبارة عن تقييد اطلاق موضوع العام بعدم عنوان المخصوص بوجوده الواقعي لا العلمي، بيان ذلك: أن العام جاء بهذا اللسان: «كل شيء نظيف».

وقد ورد عليه تخصيصات تارة بلسان أن البول نجس، وآخرى بلسان أن الدم نجس، وثالثة بلسان أن الخمر نجسة وهكذا، ومن الواضح أن هذه التخصيصات تقييد لموضوع العام، وهو الشيء بعدم البول وبعدم الدم، لا بعدم البول المعلوم أو بعدم الدم المعلوم، إذ لم يؤخذ العلم في لسان دليل التخصيص، وكذلك قوله إثيلاء: «كل شيء حلال» فإنه قد خصص بما دل على حرمة شرب الخمر تارة، وعلى حرمة أكل مال الغير تارة أخرى وهكذا، ومن الواضح أن هذا التخصيص تقييد لموضوع العام، وهو الشيء بعدم شرب الخمر وأكل مال الغير بدون إذنه، لابعد عن شرب الخمر المعلوم ولا بعدم أكل مال الغير المعلوم، فإذاً يدل الدليل الخاص على تقييد موضوع العام، وهو الشيء بما لا يكون بولاً أو دماً أو مشاكلاً ذلك في الفرض الاول، وما لا يكون خمراً أو فقاعاً أو مال الغير وغير ذلك في الفرض الثاني، كما هو الحال في سائر الموارد التخصيص.

فالنتيجة: إنّ هذا التقريب وان كان ممكنا ثبوتا، الا انه لا يمكن الالتزام به اثباتا.

إلى هنا قد تبين انه لا يمكن دلالة هذه الروايات على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، والخلية الواقعية والظاهرية كذلك، هذا.

وقد نوقش على كلا التقريرين بعدة مناقشات:

المناقشة الاولى: ما ذكرها المحقق النائيني ^{فتیح}^(١) من ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، لانه متأخر عن الشك تأخر الحكم عن الموضوع، والشك متأخر عن الحكم الواقعي من باب تاخره عن متعلقه، ونتيجة ذلك هي أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، وعلى هذا، فلا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد، والا لزم تقدم ما هو متأخر، وتأخر ما هو متقدم، وهو مستحيل.

والجواب عنه: اولا ان الحكم الظاهري وان كان متأخرا عن الشك رتبة بملأك تاخر الحكم عن موضوعه، والشك ايضا متأخر عن الحكم الواقعي رتبة بملأك تاخره عن متعلقه، الا ان ذلك لا يستلزم تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، لأن تاخر شيء عن شيء اخر رتبة او تقدم شيء على شيء آخر كذلك لا يمكن أن يكون جزافا وبلا نكتة بعدما كانا متقارنين زمانا، والنكتة في ذلك هي ان تقدم العلة مثلا على المعلول رتبة قضاء لحق العالية، والشرط على المشروط كذلك قضاء لحق الشرطية، والموضوع يتقدم على حكمه قضاء لحق الموضوعية وهكذا، واما الحكم الواقعي، فلا يكون علة للحكم الظاهري ولا شرطا له ولا موضوعا

ولامتعلقا له، ومن هنا عدم العلة لا يكون متقدما على المعلول رتبة، لعدم الملاك تقدمه عليه رتبة، وكذلك عدم الشرط على المشرط، مع ان عدم العلة في مرتبة العلة، وعدم الشرط في مرتبة الشرط وهكذا، وعلى هذا، فلا ملاك لتقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري رتبة، ومن هنا يكون قياس المساوات في باب الرتب العقلية عديم التبيبة.

ودعوى: أن تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري من جهة انه ماخوذ في موضوعه، لانه جزءه وجزء آخر الشك.

مدفوعة: اولا، ان لازم ذلك هو تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمربطة واحدة وهي مرتبة الموضوع.

وثانيا، ما قيل من ان الشك في الحكم الواقعي بوجوده الذهني اللحاظي في عالم الذهن - وهو صورة الحكم - موضوع للحكم الظاهري، لا الشك في الحكم بوجوده الواقعي وهو الحكم بالحمل الشائع، حتى يكون واقع هذا الحكم جزءاً الموضوع، فإذاً ما هو موضوع للحكم الظاهري ومقدما عليه طبعاً ليس هو الحكم الواقعي بالحمل الشائع، بل هو الحكم الواقعي بالحمل الاولى، وهو صورة الحكم في الذهن، نعم فعليه الحكم الظاهري تتبع فعليه الحكم الواقعي ومتأخرة عن فعليته طبعاً، ولكن ليس الكلام في هذه المرحلة، والكلام انما هو في مرحلة الجعل، وفي هذه المرحلة لاملاك لتقدم الحكم الواقعي بالحمل الشائع على الحكم الظاهري، بل هما متقارنان زماناً ورتبة.

إلى هنا قد تبين ان تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري رتبة مبني على ان يكون الحكم الواقعي مأخوذًا في موضوع الحكم الظاهري بوجوده الواقعي اي بالحمل الشائع، لا بوجوده العلمي الذي هو حكم بالحمل الاولى لا بالحمل الشائع.

والجواب، ان هذا القول غير تمام، لأن متعلق الشك وان كان الحكم الواقعي بوجوده الذهني، باعتبار ان الشك كالعلم لا يمكن ان يتعلق بشيء بوجوده الواقعي مباشرة، الا ان تعلقه به بنحو المرأة والفنائية لابنحو الموضوعية، اذ لا شبهاً في ان الشك في الحكم الواقعي بالحمل الشائع موضوع للاصول العملية، منها اصالة الطهارة واصالة الخلية ونحوهما، لا الشك فيه بوجوده الذهني، فانه مجرد مرآة كسائر المفاهيم الذهنية، وحينئذ وان كان الحكم الواقعي متقدماً رتبة على الحكم الظاهري، الا انه لا يمنع من الجمع بينهما في جعل واحد، لأن التقدم الرتبي لا ينافي المعية الزمانية، والمفروض ان الجعل امر زماني وواقع في الزمان، واما الرتب العقلية، فلا واقع موضوعي لها في عالم الزمان، وانما هي في عالم التحليل، فإذا كان الحكم الظاهري والواقعي متقارنين زماناً، فلا مانع من جعلهما في آن واحد وفي زمان فارد، ضرورة انه لا مانع من الجمع بين الامرين الطوليين رتبة، ومتقارنين زماناً في جعل واحد، باعتبار آن الامر الزماني يقع في عالم الزمن لا في عالم الرتب، فان الجمع بين المرتبتين في مرتبة واحدة يستلزم هذا المحذور، واما اذا كان الجعل بلحاظ عالم الزمان، فلا يلزم المحذور المذكور من الجمع بين شيئين متقارنين زماناً في جعل واحد، لأن المحذور انما يلزم من الجمع بين شيئين طوليين زماناً في جعل واحد وزمان فارد.

وعلى هذا، فحيث ان الحكم الظاهري والحكم الواقعي متقارنان زماناً، فلا مانع من انشائهما بجعل واحد، وان كانوا طوليين رتبة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان السيد الاستاذ ^{فقيه}^(١) قد افاد ان ما ذكره المحقق

النائيني ^ت من المحذور مبني على المشهور من ان معنى الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، حيث انه ^ف قد اختار هذا المبني في باب الانشاء، وهذا بنى على انه لا يمكن ايجاد الحكم الواقعي والحكم الظاهري معا بايجاد واحد وانشاء فارد، والا لزم محذور تقدم ما هو متاخر وتأخر ما هو متقدم، وهو مستحيل.

واما بناء على ما حققناه من ان الانشاء عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفسي، فلا مانع من ابراز شيئا طويلا بمبرز واحد، فللمولى اعتبار الطهارة الواقعية، واعتبار الطهارة الظاهرة في طوها، وابرازهما بمبرز واحد، ولا محذور فيه. فالنتيجة، ان المحذور انما يلزم على مبني المشهور في باب الانشاء من انه عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، واما بناء على ما هو الصحيح من انه عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفسي في الخارج بمبرز، فلا محذور في الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرة، وابرازهما بمبرز واحد وانشاء فارد، هذا.

وللمناقشة فيه مجال: اما أولاً: فلان الصحيح في مسألة الانشاء هو مبني المشهور دون مبني السيد الاستاذ ^ت، وتفصيل ذلك قد تقدم موسعا في مستهل بحث الاصول.

وثانياً: ان الحكم الظاهري وان كان متاخرا رتبة عن الحكم الواقعي الا انه مقارن له زمانا، فاذا كان مقارنا معه كذلك، فلا مانع من الجمع بينهما في انشاء واحد في زمن فارد، لما من ان الانشاء امر زماني لارتبى، فإذا لاقيمه للتقدم الرتبى في هذا الباب بعد التقارن الزمني، والمفروض ان الجعل والانشاء ليسا بلحاظ عالم الرتب العقلية الذي لا واقع موضوعي له في الخارج، وانما هو بلحاظ عالم الزمان، باعتبار انه امر زماني وواقع في الزمان.

وثالثاً: ان معنى ابراز الامر الاعتباري النفسي في الخارج بمبرز هو استعمال المبرز فيه، فاذا قال البائع: (بعت كتابي هذا) فقد قصد استعمال صيغة(بعت) في الملكية الاعتبارية، وتدل على ابرازها في الخارج.

وعلى هذا، فاذا كان هناك اعتباران من البائع، اعتبار ملكية كتابه - مثلاً - لزيد واعتبار ملكية داره لعمرو، ثم قال بعت، وقصد بصيغة(بعت) ابراز ملكية كلّيهما معاً، فيلزم حيئذ محدود استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، وقد تقدم في مستهل بحث الاصول ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى وان كان ممكناً ثبوتاً الا انه لا يمكن اثباتاً، الا بقرينة واضحة تدل على ان المتكلم بلفظ الاسد - مثلاً - اراد تفهيم معنيين هما الحيوان المفترس والرجل الشجاع، وعليه، ففي المقام وان امكن استعمال لفظ النظيف في الطهارة الواقعية والظاهرة معاً ثبوتاً، الا انه في مقام الابدات بحاجة الى قرينة واضحة تدل على ذلك، ولا قرينة على ذلك في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» ولا في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال»، وعلى هذا، فلا فرق بين المبنيين من هذه الناحية، فكما انه على مبني المشهور لا مانع من انشاء الطهارة الواقعية والظاهرة معاً بإنشاء واحد ثبوتاً، واما اثباتاً، فهو بحاجة الى عنابة زائدة ثبوتاً واثباتاً، فكذلك على مبني السيد الاستاذ فقيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما يمكن ان يكون ملاكاً، لاستحالة الجمع بين الطهارة الظاهرة والطهارة الواقعية في انشاء واحد، وكذلك بين الخلية الظاهرة والخلية الواقعية احد امرتين:

الامر الاول: ما تقدم من انه يلزم من ذلك تقدم ما هو متاخر، وبالعكس.

ولكن قد مر انه غير تام بعد ما كانتا متقارنتين زماناً.

الامر الثاني: ان لازم الجمع بينهما في ايجاد واحد وانشاء فارد، انحلال ايجاد

واحد الى ايجادين، وانشاء واحد إلى انشاءين.

احدهما: انشاء الطهارة الواقعية.

والآخر: انشاء الطهارة الظاهرية.

ولافرق في ذلك بين ان تكون الطهارة الظاهرية في طول الطهارة الواقعية رتبة او في عرضها كذلك، فانه على كلا التقديرين لا يمكن انشاؤهما بانشاء واحد، والا لزم انحلال انشاء واحد الى انشاءين وهو مستحيل، لأن الانشاء فعل اختياري للمنشىء، فاذا كان الصادر منه فعلا انشائيا واحدا، فلا يمكن ان ينحل الى فعلين انشائين قهرا، او يتولد منه انشاء آخر كذلك، فان كل ذلك لا يتصور في الامور الاعتبارية، وانما هومن خصائص الامور التكوينية.

والجواب: ان الانشاء امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار، وهو قائم بالمعتبر مباشرة وفعل اختياري له، ولا يتصور فيه السببية والمسببية والعالية والمعلولة والتواليد والتولد والانحلال، لأن كل ذلك من خصائص الامور التكوينية، ولا يعقل في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها الا في عالم الاعتبار والذهن، لانها فعل اختياري للمعتبر مباشرة، والانحلال والتواليد والتسبيب فيها قهرا خلف فرض انها فعل اختياري له بنحو المباشر، فإذا افترض انحلال انشاء واحد الى انشاءين قهرا غير معقول وخلف، حيث ان الانحلال والتأثير والتأثير انما يتصور في الامور التكوينية لا الاعتبارية كما عرفت.

واما تعدد المنشأ في عالم الاعتبار بانشاء واحد، فايضا لا يمكن، لأن المنشأ في هذا العالم عين الانشاء، ولافرق بينهما الا بالاعتبار كالأيجاد والوجود في الامور التكوينية، فاذا كان الانشاء واحدا فالمنشأ لا محالة يكون واحدا، ولا يمكن ان يكون الانشاء واحدا والمنشأ متعدداً، هذا بلحاظ مرتبة الجعل والانشاء، فان في هذه المرتبة

لفرق بين الانشاء والمنشأ والجعل والمجعل الا بالاعتبار، واما بلحاظ مرتبة المجعل خارجا، وهي مرتبة فعلية موضوعه في الخارج فلا يرتبط بالجعل، فان تعدده في هذه المرتبة ووحدته فيها انما هو بتعدد موضوعه في الخارج ووحدته فيه، ولا يرتبط من هذه الجهة بالجعل اصلا، لان العمل واحد، ولكن المجعل في مرتبة متعدد بتعدد موضوعه في الخارج لا بتعدد العمل، ولا يعقل ان يكون مستندا الى العمل، بل هو امر قهري لا يرتبط بالشارع، وهذا قلنا ان هذه المرتبة ليست من مراتب الحكم، وعلى هذا فالطهارة الواقعية والطهارة الظاهرة مجعلتان بجعل واحد في مقام الانشاء والعمل، واما تعددهما خارجا فانما هو بتعدد موضوعهما في الخارج.

إلى هنا قد تبين: انه لا مانع من الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرة، وبين الخلية الواقعية والخلية الظاهرة في جعل واحد في مقام الاثبات، واما تعددهما في الخارج، فانما هو بتعدد موضوعهما فيه.

المناقشة الثانية: ان الموضوع في روايات الحلل والطهارة، اما ان يكون واحدا او متعددا، اما على الاول، فالطهارة المجعلة او الخلية لا تخلو من ان تكون واقعية او ظاهرية، اذ لا يمكن الجمع بينها في موضوع واحد، لان موضوع الطهارة الواقعية الشيء بعنوانه الاولى، وموضوع الطهارة الظاهرة الشيء بعنوان المشكوك فيه، فإذا لا يمكن الجمع بينها في موضوع واحد، واما على الثاني، فلان موضوع الطهارة والخلية الواقعية الشيء بعنوانه الاولى، وموضوع الطهارة والخلية الظاهرة الشيء بعنوان ثانوي، وعلى هذا، فان كان المراد من الشيء في هذه الروايات الشيء بعنوانه الاولى، فالحكم المجعل له حكم واقعي، ولا يمكن ان يكون ظاهريا، لان موضوع الحكم الظاهري مبادر لبيان موضوع الحكم الواقعي، وان كان المراد منه فيها الشيء

عنوان ثانوي وهو عنوان المشكوك فيه، فالحكم المجعل له حكم ظاهري، ولا يمكن ان يكون واقعيا.

وبكلمة: ان المجعل في هذه الروايات لا يخلو من ان الشك مأخوذ في موضوعه او لا، ولا ثالث في البين، فعلى الاول يكون الحكم المجعل فيها حكماً ظاهرياً، ولا يمكن ان يكون واقعياً، وعلى الثاني يكون حكماً واقعياً، ولا يمكن ان يكون ظاهرياً، وعلى هذا، فيستحيل الجمع بينهما، لأن موضوع الطهارة والحلية الواقعية الشيء بعنوانه الاولى، وموضوع الطهارة والحلية الظاهرية الشيء بعنوان مشكوك الطهارة والحلية في الواقع، وهذا لا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد لامرين:

الامر الاول: ان هذا الجعل الواحد من حيث انه جعل للحكم الواقعي، فلا بد ان يكون النظر الى الشيء بعنوانه الاولى، ومن حيث انه جعل للحكم الظاهري، فلا بد ان يكون النظر اليه بعنوان كونه مشكوكاً بحكمه الواقعي، ومن الواضح ان هذين النظرين متهافتان، فلا يمكن الجمع بينهما في شيء واحد، في آن واحد.

الامر الثاني: ان الجمع بين جعل الحكم الظاهري والحكم الواقعي في انشاء واحد لا يمكن، لانه من حيث كونه جعلاً للطهارة الواقعية، فلا بد ان يكون النظر الى ثبوتها في مرحلة الجعل فحسب، ومن حيث كونه جعلاً للطهارة الظاهرية، فلا بد ان يكون جعل الطهارة الواقعية امراً مفروغاً عنه في المرتبة السابقة، والنظر متوجه الى جعل الطهارة الظاهرية بعد الفراغ عن جعل الاولى، ومن الطبيعي انه لا يمكن الجمع بين كون الروايات ناظرة الى ثبوت الطهارة الواقعية في مرحلة الجعل، وكونها ناظرة الى ثبوت الطهارة الظاهرية في هذه المرحلة، ضرورة انه على الاول،

فالروايات غير ناظرة الى ثبوت الطهارة الظاهرية، وعلى الثاني، فالروايات تدل على ان ثبوت الطهارة الواقعية امر مفروغ عنه في المرتبة السابقة بدليل آخر، فإذاً يلزم من الجمع بينهما في دليل واحد الجمع بين امرين متناقضين، هما النظر الى ثبوت الطهارة الظاهرية وعدم النظر الى ثبوتها، النظر الى ثبوت الطهارة الواقعية، والنظر الى ان ثبوتها امر مفروغ عنه في المرتبة السابقة.

ويمكن المناقشة في كلا الامرين:

اما الامر الاول: فلأن الشيء المأمور في لسان روايات الحل والطهارة يشمل باطلاقه الشيء المشكوك حكمه في الواقع ايضاً، وعلى هذا، فلا مانع من جعل الطهارة لطبيعي الشيء في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف»، لأنها تنحل حينئذ الى الطهارة الواقعية لأشياء بعناوينها الاولية، والى الطهارة الظاهرية لأشياء بعناوينها الثانية وهي العناوين المشكوك فيها، وكذا جعل الخلية لطبيعي الشيء في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال» فإنها تنحل الى الخلية الواقعية لأشياء بعناوينها الاولية، والخلية الظاهرية لها بعناوينها الثانية وهي العناوين المشكوك فيها.

واما الامر الثاني: فقد ذكر بعض المحققين^(١) ان النظر المفروغ عنه في ثبوت الطهارة الواقعية انما هو النظر المفروغ عنه في ثبوت عنوان الطهارة في الذهن لا الى واقعها، لأن موضوع الطهارة الظاهرية الشك في الطهارة بوجودها الذهني لا بوجودها الواقعي، فإذاً لا يلزم الجمع بين نظرتين متناقضتين في شيء واحد، اذ النظر الى الطهارة الواقعية نظر الى ثبوتها في الشريعة المقدسة وجعلها فيها، واما النظر المفروغ عنه، فانما هو الى الطهارة بوجودها الذهني لا الواقعي.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٠٢

فالنتيجة، انه لا مانع من الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية في جعل واحد في مقام الثبوت والواقع، بان يراد من النظافة في قوله عليهما السلام: «كل شيء نظيف» اعم من النظافة الواقعية والنظافة الظاهرية، لأن جعل النظافة الظاهرية يتوقف على النظر المفروغ عنه في ثبوت النظافة الواقعية في الذهن لا في الواقع، وكذلك لا مانع من ان يراد من الخلية في قوله عليهما السلام: «كل شيء حلال» الخلية الواقعية والظاهرية معاً في مقام الثبوت والواقع، وجعل الخلية الظاهرية له يتوقف على النظر الافراعي الى ثبوت الخلية الواقعية في الذهن لا في الواقع، فإذاً لا مانع من ان يكون كل من روایة الحل والطهارة متكفلاً للحكم الواقعی والظاهري معاً في مقام الثبوت والواقع.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لأن النظر المفروغ عنه إلى عنوان الطهارة في الذهن ليس بنحو الموضوعية، بل هو بنحو المرأة والفنائية إلى الفراغ عن ثبوت الطهارة الواقعية في الخارج، كما ان موضوع الطهارة الظاهرية ليس الشك في الطهارة بوجودها الذهني، بل الشك فيها بوجودها الخارجي، غاية الامر ان متعلق الشك عنوان الطهارة في الذهن، لأن الشك كالعلم لا يتعلّق بشيء خارجي مباشرة، بل يتعلّق بمفهوم وعنوان ذهني الذي هو مرآة للخارج وفان فيه.

والخلاصة، ان موضوع الطهارة الظاهرية ليس الشك في عنوان الطهارة في الذهن، لانه ليس موضوعاً لها، بل هو مرآة لما هو الموضوع لها وهو الطهارة الواقعية، فإذاً، المأخذ في موضوع الطهارة الظاهرية الشك في الطهارة الواقعية التي هي طهارة بالحمل الشائع، لا الشك في عنوان الطهارة في الذهن الذي ليس بطهارة بالحمل الشائع، وإنما هي طهارة بالحمل الاولى، لأن اصالة الطهارة واصالة الخلية كسائر الاصول العملية، ولا شبهة في ان موضوعها الشك في الحكم الواقعی الذي

هو حكم بالحمل الشائع، لا الشك في عنوان الحكم في الذهن، وصورته فيه الذي هو حكم بالحمل الأولي لا بالشائع الصناعي.

وعلى هذا، فلو كانت روايات الطهارة والخلية ناظرة الى جعل الطهارة الظاهرة والخلية، فبطبيعة الحال تدل على الفراغ عن جعل الطهارة الواقعية او الخلية الواقعية، لا على الفراغ عن عنوان الطهارة او الخلية في الذهن، بدون الدلالة على الفراغ عن جعل الطهارة الواقعية او الخلية، لوضوح ان دلالتها على الفراغ عن عنوان الطهارة او الخلية في الذهن ليست بنحو الموضوعية، بل بنحو المرأة والفنائية بحيث لا يرى المتكلم والمخاطب الا الفراغ عن الطهارة او الخلية الواقعية.

هذا تمام الكلام في المقام الاول.

واما الكلام في المقام الثاني: فهل يمكن ان يستفاد من قوله عليهما السلام: «حتى تعلم انه قدر» في ذيل حديث الطهارة، ومن قوله عليهما السلام: «حتى تعرف انه حرام» في ذيل حديث الخلية قاعدة الاستصحاب او لا؟

والجواب، ان فيه قولين:

وقد اختار المحقق الخراساني ^(١) القول الاول، بدعوى ان قوله عليهما السلام: «حتى تعلم انه قدر» يدل بنفسه على استمرار ما ثبت من الحكم في صدره وهو الطهارة، فانها مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، وقوله عليهما السلام: «حتى تعلم انه قدر» ظاهر في انه غاية لاستمرار الطهارة لا لاصل ثبوتها، فكان الامام عليهما السلام قال: «كل شيء ظاهر» وطهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، وحيث ان الغاية لهذا الاستمرار العلم بالنجاسة، فلا محالة يكون هذا الاستمرار ظاهريا تعديا، ومن المعلوم انا لا نعني

بالاستصحاب الا الاستمرار الظاهري الى زمان العلم بالخلاف.
وبكلمة: ان صدر الحديث حيث انه يدل على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، فيكون ذيله غاية لكتبيهما معاً، فإنه كما يدل على استمرار الطهارة الواقعية ظاهراً الى زمان العلم بالنجاسة، كذلك يدل على استمرار الطهارة الظاهرية بعد ثبوتها الى زمان العلم بها، هذا غاية ما يمكن ان يقال في وجه ما اختاره ^١ في تعليقه على رسائل الشيخ ^٢ من الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية وقاعدة الاستصحاب جميعاً، وكذلك الحال في روايات الحل، فانه ^٣ قد جمع فيها بين الخلية الواقعية والخلية الظاهرية وقاعدة الاستصحاب، بمعنى أنها تدل بصدرها وذيلها على الجميع.

ويمكن المناقشة فيه من وجوه:

الوجه الاول: إنّ هذا البيان لو تم فاما يتم فيما اذا كان مفاد قوله عليه ^٤: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» الطهارة الواقعية، وكذلك مفاد قوله عليه ^٤: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» وحيثئذ فكلمة (حتى) في ذيلها تدل على استمرار الطهارة الواقعية والخلية الواقعية الى زمان العلم بالنجاسة والحرمة، فهنا جعلان ومجموعان ودلائلان ومدلولان، فالدلال على جعل الطهارة والخلية الواقعيتين صدر الحديث، والدلال على استمرارهما ظاهراً ذيل الحديث، وهذا الاستمرار هو الاستصحاب، اذ لا نقصد به الا استمرار بقاء الحكم السابق الى زمان العلم بالخلاف، وكأن الإمام عليه ^٤ قال: «كل شيء ظاهر واقعاً، وطهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، وكل شيء حلال واقعاً، وحليته مستمرة الى زمان العلم بالحرمة».

(١) حاشية الآخوند على فرائد الاصول ص ٣١٤

واما اذا كان المراد من الطهارة والحلية الطهارة والحلية الظاهريتين، فاستمرارهما انما هو باستمرار موضوعهما، وهو عقلي لا انه مجعل بجعل آخر لموضوع آخر، لأن الغاية وهي العلم بالنجاسة والحرمة غاية لأصل ثبوت الطهارة والحلية الظاهريتين، باعتبار انها قيد له على اساس ان موضوعهما الشيء المشكوك فيه، وعليه فاستمرارها باستمرار موضوعها عقلي، وليس من الاستصحاب في شيءٍ.

وعلى هذا، فان كان المراد من النظافة في قوله عليهما السلام: «كل شيء نظيف» النظافة الواقعية، فالغاية وهي العلم بالقدرة غاية لاستمرارها لا لأصل ثبوتها وجعلها، لوضوح ان الطهارة الواقعية لا تكون مغية بالعلم بالنجاسة، وان كان المراد منها الطهارة الظاهرة، فالغاية غاية لأصل ثبوتها، لأنها قيد لموضوعها وهو الشيء المقيد بالشك في طهارته ونجاسته في الواقع، وعليه، فيكون استمرارها باستمرار موضوعها الى زمان العلم بالنجاسة عقلياً، وهو ليس من الاستصحاب في شيءٍ، لأن الاستصحاب امر مجعل في الشريعة المقدسة بجعل مستقل، وكذلك الحال في قوله عليهما السلام: «كل شيء حلال» فانه ان كان المراد من الحلية الحلية الواقعية، فالغاية غاية لاستمرارها لا لأصل ثبوتها وجعلها، وان كان المراد منها الحلية الظاهرة، فالغاية غاية لأصل ثبوتها، لأنها قيد لموضوعها وهو الشيء المقيد بالشك في حليتها وحرمتها، واستمرارها انما هو باستمرار موضوعها على اساس الملازمة بين الحكم وموضوعه، وهذه الملازمة حيث انها عقلية، فلا يمكن تطبيق الاستصحاب عليها، هذا اضافة الى ان هذا الاستمرار قطعي، فلا شك فيه حتى يكون مورداً للاستصحاب، ثم ان معنى هذا ليس ان الاستصحاب لا يجري في الحكم الظاهري، اذ لا مانع من جريانه فيه اذا شك في بقائه في مرحلة الجعل من جهة الشك في النسخ، نعم لا يجري

الاستصحاب فيه في مرحلة الفعلية، لعدم تصور تحقق موضوع الاستصحاب فيه في هذه المرحلة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل يمكن ان يراد من النظافة اعم من النظافة الواقعية والنظافة الظاهرة، ومن الخلية اعم من الخلية الواقعية والخلية الظاهرة؟

والجواب، انه لا يمكن، فان لازم ذلك ان تكون الغاية على الاول غاية لاستمارها لا لأصل ثبوتها وجعلها، وعلى الثاني تكون الغاية غاية لأصل ثبوتها لا لاستمارها، ومن الواضح انه لا يمكن الالتزام بذلك، فان الغاية لا تخلو من ان تكون غاية لأصل ثبوت الطهارة او الخلية او غاية لاستمارها، فلا يمكن ان تكون غاية لكليهما معا، لأن الطهارة او الخلية ان كانت واقعية، فالغاية غاية لاستمارها ظاهرا الى زمان العلم بالخلاف، ولا يمكن ان تكون غاية لأصل ثبوتها واستمارها معا.

ومن هنا عدل ^{تَبَيَّنَ} عما ذكره في تعليقه على الرسائل للشيخ الانصاري ^{فَيَقُولُ} الى ما في الكفاية، وبني فيها على ان قوله ^{عَلَيْهِ}: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» يدل بصدره على الطهارة الواقعية، وبذيله على قاعدة الاستصحاب، وكذلك الحال في قوله ^{عَلَيْهِ}: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» فانه بصدره ظاهر في الخلية الواقعية، وبذيله على قاعدة الاستصحاب.

وبكلمة: ان ما ذكره ^{فَيَقُولُ} في الكفاية هو الصحيح، اذ لا يمكن ان يراد من النظافة والخلية في الحدثين المذكورين النظافة والخلية الواقعيتين والظاهرتين معاً، لأن ذلك لا يمكن ثبوتا واثباتا كما مر، واما اذا كان المراد منها النظافة والخلية الظاهرتين، فلا يدلان على الاستصحاب، لأن استمارهما حينئذ انما هو باستمرار موضوعهما وهو الشك، وهذا استمار لا يمكن ان يكون استصحابا كما تقدم

آنفا.

نعم، يتصور الشك في الحكم الظاهري تارة من ناحية نسخه، وآخرى من ناحية سعته وضيقه في مرحلة الجعل.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه الترتيبة، وهي أن ما ذكره صاحب الكفاية فقيه من أن الحديثين يدلان بذيلهما على قاعدة الاستصحاب، فلا بد له من الالتزام بأنهما يدلان بصدرهما على الطهارة والخلية الواقعتين.

والخلاصة، أن الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية لو سلمنا أنه ممكن ثبوتاً، وكذلك الجمع بين الخلية الواقعية والخلية الظاهرية، إلا أن الدليل في مقام الإثبات قاصر عن الدلالة على الجمع بينهما، نعم لو كان الدليل دالاً عليه في مقام الإثبات، وكانت الغاية غاية لاستمرار الطهارة والخلية الواقعتين، وأما بالنسبة إلى الطهارة والخلية الظاهريتين، فهي غاية لا يصل ثبوتها في الشريعة المقدسة، ولكن ذلك مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، أما أولاً، فلانه لا اطلاق لصدر الحديث لكي يشمل باطلاقه كلا الحكمين معاً، وثانياً أنا لو سلمنا ظهور الصدر في الاطلاق، إلا أن هذا الظهور مصادم مع ظهور الذيل، وهو ظهوره في أن الغاية في مقام لاتخلو من أن تكون غاية لثبت الطهارة والخلية، أو غاية لاستمرارهما، فلا يمكن أن تكون غاية لها معاً، وهذا الظهور حيث أنه ظهور القيد فيتقدم على ظهور المقيد وهو ظهور صدر الحديث، على أساس أن ظهور القرينة يتقدم على ظهور ذي القرينة.

والخلاصة، أن هذه الغاية لاتخلو من أن تكون غاية لاستمرار الطهارة ظاهراً أو غاية لا يصل ثبوتها وجعلها في الشريعة المقدسة، ولا يمكن أن تكون غاية لكلا الامررين معاً، ولهذا عدل فقيه عما في تعليقه على رسائل الشيخ فقيه إلى ما في الكفاية، وقد اختار فيها أن قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» متکفل بصدره

جعل الطهارة الواقعية، وبذيله الاستصحاب، وكذلك قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان الاستصحاب المستفاد من ذيله لا يمكن ان يكون بالنسبة الى كلا الحكمين معاً هما الحكم الظاهري والحكم الواقعى، ضرورة انه لا ينسجم مع الحكم الظاهري، لأن استمرار الحكم الظاهري باستمرار موضوعه امر قهري لا يرتبط بالاستصحاب كما مر آنفاً.

الوجه الثاني: ان ما ذكره في الكفاية ايضاً غير صحيح، لانه مبني على ان يكون المراد في قوله عليه السلام: «كل شيء بعنوانه الاولى كما هو الظاهر منه عن اطلاقه، واما اراده الشيء المشكوك فيه، فهو بحاجة الى دليل يدل على تقييده بالشك، فإذاً تكون الطهارة المجعلة له طهارة واقعية ولا يمكن ان تكون ظاهرية، وعلى هذا فلا محالة تكون الغاية غاية لاستمرارها، ولا يمكن ان تكون غاية لاصل ثبوتها، ضرورة ان الطهارة الواقعية لا يمكن ان تكون مغية بالعلم بالقدارة، هذا.

ولكن هذا البيان غير تام، لأن الشيء وان كان في نفسه ظاهراً في الشيء بعنوانه الاولى، فان تقييده بقيد زائد بحاجة الى دليل، ولكن الدليل على هذا التقييد في المقام موجود، وهو ظهور الغاية في انها غاية لأصل ثبوت الطهارة، بمعنى انها قيد للشيء الذي هو موضوع للطهارة، فإذاً يكون المراد من الشيء في الحديث الشيء المشكوك في طهارته ونجاسته، ومن الطبيعي ان ظهور القيد مقدم على ظهور المقيد وهو المطلق والخاص على العام والغاية على ذيها، كل ذلك على اساس تقدم ظهور القرينة على ظهور ذيها، فانه من احد موارد الجمع الدلالي العرجي، واما ظهور الغاية في انها قيد للشيء في الحديث فهو واضح، فان الضمير في قوله عليه السلام: «حتى تعلم انه قادر» يرجع الى الشيء، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف انه

حرام» فان الغاية فيه ظاهرة في انها قيد للشيء، على اساس ان الضمير في قوله عليهما السلام: «انه» يرجع الى الشيء، فإذاً يكون المراد من الشيء المشكوك في حليته وحرمنه في الواقع.

ودعوى: ان العلم في قوله عليهما السلام: «حتى تعلم» طريق الى الواقع، وليس بغایة.
مدفوعة: اما اولاً: فلان لازم ان الحديث لا يدل بذيله على قاعدة الاستصحاب هو ان مفاده الطهارة الظاهرية فحسب، اذ لو كان صدره دالاً على الطهارة الواقعية، لكان ذيله ظاهراً في قاعدة الاستصحاب.

وثانياً: ان هذا الحمل خلاف الظاهر، لأن الظاهر منه هو ان العلم غاية وقيد للشيء.

وثالثاً: ان لازم ذلك هو تقييد الطهارة الواقعية بعدم القذارة الواقعية وهذا لغو، لأنه من تقييد أحد الضدين بعدم الضد الآخر، نظير ان يقال: ان السيارة متحركة مادامت لم تسكن، وساكنته مادامت لم تتحرك وهكذا، فان هذا التقييد لغو وجزاف، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، لأن يقول: ان هذا الشيء طاهر واقعاً اذا لم يكن قذراً وبالعكس، ومن هنا قلنا: ان قوله عليهما السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» ظاهر في ان المجعل في الطهارة الظاهرية، بقرينة ظهور الغاية في انها غاية لاصل ثبوت الطهارة للشيء المشكوك فيه، باعتبار انها قيد له لا انها غاية لاستمرارها بعد الفراغ عن ثبوتها، لأن كل قضية ظاهرة في ثبوت المحمول للموضوع لا في استمراره له بعد ثبوته، لأن بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة على ذلك في كلا الحدفين في المقام.

والخلاصة، انه لاشبهة في ان قوله عليهما السلام: «حتى تعلم انه قذر» ظاهر في ان العلم صفة للشيء، بقرينة رجوع الضمير في قوله عليهما السلام: «انه» يرجع الى الشيء، فإذاً لا محالة

يكون المجعل في كلا الحديدين الطهارة والخلية الظاهريتين، لأن ثبوت كل منهما يكون مغبي بالعلم، وأما استمراره باستمرار موضوعه، فهو عقلي وليس بالجعل.

الوجه الثالث: ان كلمة (حتى) لا تدل على الاستمرار، بمعنى ان مفادها ليس انشاء استمرار مدلول صدر الحديث، بل مفادها الانتهاء ككلمة (الى) وتدل على ان ما بعدها غاية لما قبلها، وهو مدلول الصدر، واستمراره الى الغاية عقلي، على اساس استمرار الحكم باستمرار موضوعه، وهو الشك الى ان تتحقق الغاية وهي العلم بالقدارة في المقام.

ودعوى: ان كلمة (حتى) وان كانت لا تدل على الاستمرار، الا ان اطلاق المعنى يدل عليه، فإذاً يكون الاستمرار ثابتاً بالبعد الظاهري، وهذا هو الاستصحاب، والمستصحب هو الحكم الثابت في صدر الحديث.

مدفوعة: اما اولاً: فلان الاستمرار حينئذ يكون مدلول الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة لامدلول دليل الاستصحاب، و محل الكلام انما هو في ثبوت هذا الاستمرار بالاستصحاب.

وثانياً: ان مدلول الاطلاق ليس هو استمرار الحكم الثابت في صدر الحديث، بل مدلوله عدم تقييد الحكم بالزمان الاول، ولازم ذلك هو استمراره عقلاً باستمرار موضوعه، ولايرتبط بالاستصحاب في شيء، لأن الاستصحاب بقاء الحكم واستمراره بجعل مستقل.

هذا اضافة الى انا لو سلمنا ان كلمة (حتى) تدل على الاستمرار، الا انها لا تدل على الاستمرار بالمعنى الاسمي الذي هو مفاد الاستصحاب، لأن معناها حرفية، وهو الاستمرار النسبي القائم ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيه في الذهن او الخارج، على اساس ان المعنى الحرفي معنى نسبي متقوم بشخص وجود طرفيه،

لأنها من المقومات الذاتية له كالجنس والفصل والنوع، وعلى هذا، فكلمة (حتى) لا يمكن ان تكون قيada للاستمرار، لأنها مندكة في شخص طرفها، ولهذا لا تكون ملحوظة مستقلة، فإذاً لا تصلح ان تدل على استمرار حكم الصدر الى زمان تحقق الغاية، فان لازم ذلك ان تكون الغاية قيada لمفاد (حتى) وهو الاستمرار، ومن الواضح انها لا يمكن ان تكون قيada له، الا ان يكون الاستمرار معنى اسماً وملحوظاً مستقلاً، فعندئذ ترجع الغاية اليه، نعم لو كان الحديث هكذا: «كل شيء نظيف ونظافته مستمرة الى زمان العلم بالقدارة» كانت الغاية قيada لهذا الاستمرار وترجع اليه، لانه معنى اسمي مستقل بالذات، ومفاد (حتى) معنى حرفي، ولا يمكن ان ترجع الغاية اليه، بل ترجع الى احد طرفيه وهو الطهارة لا الى نفس الاستمرار، لانه نسبة بينها وبين الغاية ومتقومة بوجوديهما ولا وجود لها الا بوجودهما، ولهذا لا يمكن تقييدها بدون تقييد طرفيها او احدهما، فاذا كانت الغاية قيada لثبوت الطهارة او الخلية، فاستمرارها باستمرار موضوعها، وهو امر قهري عقلي لا شرعي.

إلى هنا قد تبين بطلان مجموعة من محتملات روايات الباب:

المحتمل الاول: انه لا يمكن ان يكون المجعلو فيها الحكم الواقعي والظاهري معاً، لان ذلك لو سلمنا انه ممكن ثبوتا الا انه لا يمكن ذلك اثباتا، لانه خلاف ظاهر هذه الروايات وهي روايات الطهارة والخلية، وحيث ان الظاهر منها عرف اكون المجعلو فيها حكماً واحداً وهو الحكم الظاهري، لظهور تلك الروايات في ان الغاية قيد للشيء المأْخوذ في لسانها.

المحتمل الثاني: انه لا يمكن ان يكون مفاد هذه الروايات اموراً ثلاثة ثبوتاً

واثباتاً:

١ - الحكم الواقعي . ٢ - الحكم الظاهري . ٣ - قاعدة الاستصحاب .

المحتمل الثالث: انه لا يمكن ثبوتا واثباتا ان يكون صدرها متکفلا للحكم الظاهري وذيلها قاعدة الاستصحاب .

المحتمل الرابع: انه لا يمكن ان يكون صدرها متکفلا للحكم الواقعي وذيلها قاعدة الاستصحاب ، فان ذلك وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن اثباتا .

بقي هنا محتملان :

الاول: ان يكون مفاد هذه الروايات قاعدة الاستصحاب فقط .

الثاني: ان يكون مفادها الحكم الواقعي فحسب ، هذا ولكن كلا الاحتمالين خاطئ ، ولا واقع موضوعي له .

اما المحتمل الاول ، فلأن اراده قاعدة الاستصحاب من قوله عليه السلام : «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» تبني على ان يكون مفاده استمرار النظافة بعد الفراغ عن اصل ثبوتها ، ولكن لا يمكن حمل قوله عليه السلام : «كل شيء نظيف» على ذلك ، ضرورة انه كسائر القضايا ظاهر في ثبوت المحمول للموضوع لا في استمراره بعد الفراغ عن اصل ثبوته ، فانه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتا ، ولا عناء في المقام لا في الداخل ولا من الخارج ، وهذا لا يمكن ان يكون مفاد هذه الروايات قاعدة الاستصحاب .

واما المحتمل الثاني ، فلأن اراده الحكم الواقعي من هذه الروايات ترتكز على مقدمتين :

المقدمة الاولى: ان يكون المراد من العلم المأخذ في ذيل هذه الروايات العلم الطريقي الصرف بدون أي دخل له في الحكم .

وان شئت قلت: انه ليس بغاية في المقام ، وانما هو مأخذ بنحو الطريقة والمعرفية الصرف ، على اساس ان الحكم الواقعي لا يمكن ان يكون مغيي بالعلم ،

لانه ثابت في الواقع كان هناك علم به ام لا.

والدليل على هذه المقدمة هو ان الشيء المأذوذ في لسان هذه الروايات ظاهر في الشيء بعنوانه الاولى، ومن الطبيعي ان الحكم المجعل واقعي، وعلى هذا، فظهور الصدر في ذلك قرينة على ان المراد من العلم المأذوذ في ذيلها العلم الطريقي الصرف، هذا.

ولكن لا يمكن الأخذ بهذه المقدمة، وذلك لانه لا شبهة في ظهور العلم المأذوذ في ذيلها في غائيته للحكم المجعل في تلك الروايات، وتدل على ذلك ايضاً الكلمة (حتى)، فان هذه الكلمة ناصحة في انه غاية لا طريق، فإذاً حمله على الطريقة والمعرفية المحضة بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك، والخلاصة ان العلم وان كان في نفسه ظاهراً في الطريقة، الا انه في هذه الروايات ظاهر في انه قيد للحكم وغاية له، وعلى هذا، فتفتح المعارضة بين ظهور الشيء في صدر هذه الروايات في الشيء بعنوانه الاولى، وظهور ذيلها في ان العلم غاية للحكم المجعل له، ولكن لابد من تقديم ظهور القيد على ظهور المقيد من باب تقديم ظهور القرينة على ظهور ذيها، وهذا من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، فإذاً لا تكون المعارضة بينهما مستقرة.

والخلاصة، انه لا شبهة في ظهور هذه الروايات في ان العلم غاية لأصل ثبوت الحكم للشيء، وحيث ان هذا الحكم لا يمكن ان يكون حكماً واقعياً، لان الحكم الواقعي لا يمكن ان يكون مغنى بالعلم، فلا محالة يكون حكماً ظاهرياً، فاذاً كان حكماً ظاهرياً، فالمراد من الشيء الشيء المشكوك حكمه في الواقع، وعلى هذا، فالمجعل في هذه الروايات الطهارة والخلية الظاهريتين، لان الأولى مغبة بالعلم بالقدارة، والثانية مغبة بالعلم بالحرمة.

المقدمة الثانية: ان العلم مأخوذ في موضوع النجاسة كما يظهر من صاحب
الخدائق فَيُنْهَى.

وغير خفي، ان هذه المقدمة خاطئة جدا، ولا واقع موضوعي لها، وذلك لانه
ان اراد فَيُنْهَى بذلك ان النجاسة المجعلة في الشريعة المقدسة انها هي مجعلة للبول
المعلوم والدم المعلوم وهكذا، فيرد عليه انه خلاف نص الروايات التي تدل على ان
النجس هو البول الواقعي والدم الواقعي وهكذا. لا البول والدم المعلومين في
الخارج.

وان اراد فَيُنْهَى بذلك ان العلم بالنجلسة مأخوذ في موضوع نفسها في مرحلة
الجعل.

فيرد عليه: انه مستحيل، بداعه انه لا يمكن اخذ العلم بالنجلسة في مرحلة
الجعل في موضوع نفسها في هذه المرحلة، لاستلزمها الدور وتوقف الشيء على
نفسه.

وان اراد فَيُنْهَى ان العلم بالنجلسة في مرحلة الجعل مأخوذ في موضوع نفسها في
مرحلة المجعل. فيرد عليه ان هذا وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا دليل عليه في مقام
الاثبات.

فالنتيجة: ان ما ذكره صاحب الخدائق فَيُنْهَى لا يرجع الى معنى محصل.
إلى هنا قد تبين: ان الصحيح من محتملات هذه الروايات المحتمل الاول،
وهو ان المجعل فيها قاعدة الطهارة وقاعدة الخلية دون سائر المحتملات، لما من
انها ظاهرة في ان العادة فيها غاية لا يصل ثبوت الطهارة والخلية، فإذاً لا يمكن
الاستدلال بهذه الروايات على قاعدة الاستصحاب، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان عمدة الدليل على حجية قاعدة الاستصحاب،
الصحيحة الاولى والثانية لزرارة، فانهما تدلان على حجيته كقاعدة عامة كما تقدم.
فالنتيجة في نهاية المطاف: انه لاشبهة في حجية الاستصحاب كقاعدة عامة في
جميع ابواب الفقه، هذا تمام كلامنا حول الروايات التي استدل بها على حجية
الاستصحاب، والنظر الى مدلولها سعة وضيقا، وكيفية دلالتها وتمييز صحيحها عن
سقيمها، وما يدل عليها وما لا يدل عليها، ومعالجة الاشكالات الواردة عليها.

أركان الاستصحاب

اما الكلام في الجهة الرابعة، فيقع في اركان الاستصحاب ومقوماته الذاتية

وهي ثلاثة:

الركن الاول: اليقين بالحدوث.

الركن الثاني: الشك في البقاء، وقد يعبر عن هذا الركن بوحدة القضية المتيقنة

مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحولاً.

الركن الثالث: ان يكون للحالة السابقة اثر عملي مترب على بقائها في ظرف

الشك.

اما الركن الاول: فلاشبهه في ركنية اليقين بالحدوث للحكم الاستصحابي

بمقتضى الروايات التي تنص على ذلك بصيغة: «لا تنقض اليقين بالشك ابداً» تارة،

وبصيغة: «لابنغي لك ان تنقض اليقين بالشك» تارة اخرى وهكذا، وهذه الروايات

بهذه الصيغ الخاصة ناصرة في ان اليقين بالحدوث ركن اساسي للاستصحاب

وموضوع له.

ثم ان اليقين بالنسبة الى الحالة السابقة وان كان طريقا اليها، الا انه بالنسبة

إلى الحكم الاستصحابي موضوع، وعلى هذا فلا يمكن فعلية الاستصحاب الا

بفعالية اليقين بالحالة السابقة مع فرض تحقق سائر اركانه، ولهذا لا يكفي في جريان

الاستصحاب مجرد وجود الحالة السابقة في الواقع بدون تعلق اليقين بها.

فالنتيجة: ان مقتضى ظاهر الصححة الاولى لزرارة والصححة الثانية له ان

اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب، هذا.

وقد يناقش في هذا الركن من زاويتين:

الزاوية الاولى: ان مقتضى التعليل الوارد في صحيحه عبد الله بن سنان المتقدمة وهو قوله عليهما السلام: «لأنك أعرته اياد و هو ظاهر» ركنية المتيقن دون اليقين، والا لكان الامام عليهما السلام يقول: «لأنك اعرته اياد و كنت على يقين من طهارته» وحيث ان الصحيحه مسوقة بالصيغة الاولى دون الثانية، فتدل على ركنية المتيقن دون اليقين، هذا.

وقد اجيب عن ذلك: بان التعليل وحده لا يدل على الاستصحاب، لأن الامام عليهما السلام بعد ما اجاب بجواز الصلاة في التوب المعارض قبل غسله، علل بقوله: «لأنك اعرته اياد و هو ظاهر»، وهذا التعليل مقدمة للاستصحاب، باعتبار انه يتضمن بيان الحالة السابقة بدون الدلاله على الاستصحاب، فان الدليل عليه هو قوله عليهما السلام: «ولم تستيقن انه نجس» يعني انك شاك في بقاء طهارته، فالمجموع حينئذ يدل على انه لايجوز للمكلف رفع اليدي عن الحالة السابقة ما لم تستيقن على خلافها. وعلى هذا، فضم قوله عليهما السلام: «ما لم تستيقن أنه نجس» الى التعليل، يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على ان المعير حينما اعار ثوبه كان على يقين من طهارته، هذا.

و قد نوقش في هذا الجواب: إن المجموع لا يدل على ذلك، على اساس ان كلا منهما لا يدل على ان المعير كان على يقين من طهارته، غاية الامر ان التعليل يدل على ان التوب كان طاهرا، اما ان المعير كان متيقنا بطهارته، او ان طهارته ثابتة عنده بالبينة، فالتعليل لا يدل على الاول ولا على الثاني، فانه مجمل من هذه الناحية، فإذا لم يثبت كون المعير كان على يقين من طهارة ثوبه الذي اعاره.

فالنتيجة: ان قوله عليهما السلام: «ولم تستيقن انه نجس» ينسجم مع كلا الفرضين، ولا

ظهور له في الفرض الاول، لانه يدل بالدلالة الالتزامية على ان الثوب الذي اعاره كان طاهرا، اما ان طهارته ثابتة باليقين الجزمي عنده او ثابتة باليقنة او خبر الثقة، فلا قرينة على الاول ولا على الثاني، فيكون مجملا.

وقد يقال، ان التعليل تعبير عرفي عن ان المعير كان على يقين من طهارة ثوبه الذي اعاره، وكتابية عن ذلك.

والجواب، انه ليس تعبيراً عرفيأً اعتيادياً لدى العرف والعقلاء عن ذلك وان كان محتملا، الا ان الظهور فيه فلا، وعلى هذا فالتعليق في صحيححة عبد الله بن سنان ظاهر في ركبة المتيقن دون اليقين، ولكن هل يصلح هذا التعليل ان يعارض صحيحتي زراره، فان مقتضاهما ركبة اليقين بالحدوث، ومقتضى التعليل في هذه الصحيححة ركبة المتيقن.

وعلى هذا، فان قلنا بان التعليل مجمل من هذه الناحية، فلا معارض للصحابتين، وان قلنا بان التعليل في الصحيححة ظاهر في ركبة المتيقن دون اليقين، فهل يصلح ان يعارض ظهور الصحاحتين في ركبة اليقين دون المتيقن.

والجواب، انه لا يصلح لذلك، لان التعليل على تقدير ظهوره فيه فلا يقاوم ظهورهما في ركبة اليقين، لانه اقوى واظهر من ظهوره في ركبة المتيقن، فإذاً لابد من تقديمها على الصحيححة من باب تقديم الاظهر على الظاهر.

هذا اضافة الى ان المفاهيم العرفي من قوله ﷺ: «لانك اعرته اياه وهو ظاهر» بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو ان المعير كان على يقين من طهارة ثوبه، ولا سيما بضميمة قوله ﷺ: «ولم تستيقن انه نجس» فإنه شاهد عرفا في انه كان متيناً بطهارة ثوبه حينما اعاره اياه ولم تستيقن انه نجس، غاية الامر احتمال ان يكون المراد من اليقين، اليقين التعبدي كالبيينة او نحوها لا اليقين الوجданى الواقعى، وهذا

الاحتمال بعيد.

إلى هنا قد تبين ان التعليل في الصحيحة لا يصلح ان يعارض ظهور الصحيحتين في ركبة اليقين.

ومع الاغراض عن ذلك، وتسليمه ان ظهور التعليل في الصحيحة يصلح ان يكون معارضًا لظهور الصحيحتين، الا ان هذه الصحيحة معارضة في نفسها بصحيحة اخرى لعبد الله بن سنان، وتسقط من جهة هذه المعارض، فإذاً لا معارض للصحاح المقدمة.

الزاوية الثانية: ان اليقين بالحدوث لو كان ركنا للاستصحاب ومقوما له، فلا حالة يدور الاستصحاب مداره وجوداً وعدماً.

وعلى هذا، فلا يجري الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة، كاخبار الثقة ونحوها، باعتبار انه لا يقين بثبوت الحكم الواقعي في مواردها، لانها لا تفيد اليقين بالواقع، واما الحكم الآخر وهو الحكم الظاهري، فمضافا الى ان الاستصحاب لا يجري فيه كما سوف نشير اليه انه غير معمول في مواردها، لان معنى حجيتها ليس جعل الحكم الظاهري المأثر للحكم الواقعي على تقدير المطابقة، والمخالف على تقدير عدم المطابقة، وقد ذكرنا في محله انه لا جعل ولا معمول في باب الامارات، وانما هو امضاء من الشارع للسيرة العقلائية الجارية على العمل باخبار الثقة، وهذا الامضاء منشأ لانتزاع الحجية لها شرعا، وهي بمعنى المنجزية والمعذرية يعني القاطع للعذر، ونتيجة ذلك انه اذا قام خبر الثقة على نجاسة الماء المتغير باحد او صاف النجس، وبعد زوال تغيره بنفسه لا محالة يشك في بقاء نجاسته، فلا يمكن جريان الاستصحاب، لعدم اليقين بالحالة السابقة، وكذلك الحال اذا قامت البينة على نجاسته شيء، ثم شك في بقاء نجاسته بسبب او آخر، فلا يمكن جريان

الاستصحاب، لعدم اليقين بالحالة السابقة، هذا.

ولكن لا يمكن الاخذ بهذه النتيجة، اذ لاشبهة في جريان الاستصحاب في موارد الامارات في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً عند المشهور، وفي الشبهات الموضوعية فقط عندنا.

وقد اجيب عن هذه المناقشة بعدها وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية فیلیق^(١)، وما ذكره يرجع الى جوابين:

الاول: ان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب، ولا الحدوث في نفسه وبوجوده الواقعي، فان ما هو ركن ومقوم له هو الشك في البقاء، وحيث ان الشك في البقاء لا يتصور الا في فرض الحدوث، فإذاً لا محالة تكون ركينة الشك في البقاء انما هي على تقدير الحدوث، فاذا شك المكلف في بقاء شيء على تقدير الحدوث، فيجري فيه الاستصحاب، ومتى ضاهد التبعد بيقائه على تقدير حدوثه في الواقع، وبذلك يمكن دفع الاشكال عن جريان الاستصحاب في موارد الامارات، فاذا قام خبر الثقة على حرمة وطبي الحائض، وحيثئذ فاذا رأت المرأة الدم في ايام عادتها الوقتية او بصفة الحيض لم يجز وطؤها، واما اذا انقطع الدم عنها وقبل ان تغسل، وشك في بقاء حرمة وطئها، فلا مانع من استصحاب بقائها على تقدير ثبوتها، ومرد هذا الى اثبات الملازمة بين الحدوث والبقاء تبعدا، اذ التبعد ببقاء شيء على تقدير حدوثه يرجع الى ثبوت الملازمة بينهما تبعدا بنحو القضية الشرطية، وعلى هذا، فالدليل على احد طرفي القضية هو الدليل على الطرف الآخر، واما الدليل على الملازمة، فانما هو دليل الاستصحاب.

الثاني: ان المراد من اليقين الذي هو من اركان الاستصحاب اعم من اليقين الوجдاني واليقين التبعدي، وهو الامارات المعتبرة شرعا، بتقرير ان اليقين المأخوذ في لسان روایات الاستصحاب يقين طريقي لا موضوعي.

وان شئت قلت: ان اليقين المأخوذ في لسانها مأخوذ بنحو الطريقة والكافحة المضبة لا بنحو الموضوعية، وحيث ان الامارات المعتبرة شرعا كاخبار الثقة ونحوها تقوم مقام اليقين الطريقي بمقتضى ادلة حجيتها، لأن مفادها توسيعة دائرة اليقين، وجعله اعم من اليقين الوجداني واليقين التبعدي، فإذاً لا حالة يكون المراد من اليقين في روایات الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التبعدي، وهذا تشمل موارد الامارات المعتبرة شرعا.

فالنتيجة، ان اليقين بالحدوث الذي هو ركن للاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التبعدي، وبذلك يفترق هذا الجواب عن الجواب الاول، هذا.

وقد اورد السيد الاستاذ ^{فيكتور}^(١) على الجواب الاول بان الملازمة بين الحدوث والبقاء التي ادعاهما ^{فيكتور} فان اراد بها الملازمة الواقعية، بمعنى ان مفاد الاستصحاب هو الاخبار عن الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، فيرد عليه: أولاً: ان هذه الملازمة غير ثابتة بين حدوث الاشياء وبقائهما لا وجودانا ولا ظنا.

اما الاول، فهو واضح. واما الثاني، فلأن بقاء الاشياء بعد حدوثها ليس على و蒂ة واحدة، لأن الشيء قد يبقى بعد حدوثه آنا ما، وقد يبقى بعده ساعة او اقل او اكثر وهكذا، ومن الواضح ان هذا الاختلاف يكشف جزما عن عدم ثبوت الملازمة

الواقعية بين الحدوث والبقاء، ولا فرق في ذلك بين الاشياء التكوينية والاشياء التشريعية من هذه الناحية.

نعم، ان الاشياء التشريعية بعد جعلها تبقى بقاء ملائكتها ومبادئها ومواضعياتها لا من اجل الملازمة، ومن هنا اذا شك في بقاء حكم بعد حدوثه، فلا يمكن ان يحکم ببقاءه من جهة الملازمة، وانما يحکم به من جهة التبعد الاستصحابي. فالنتيجة، ان ثبوت الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، خلاف الضرورة والوجودان.

وثانياً: ان لازم ذلك ان يكون دليلاً الاستصحاب دليلاً اجتهادياً ويكون مفاده الاخبار عن ثبوت الملازمة بين الحدوث والبقاء، وبعد ثبوت هذه الملازمة، فاذا دلت الامارة كاخبار الثقة على حدوث شيء بالمطابقة دلت على بقائه بالالتزام، لأن الدليل على الملزم دليل على اللازم وبالعكس، والدليل على احد المتلازمين دليل على الملازم الآخر.

إلى هنا قد تبين ان هذه الملازمة لا يمكن ان تكون واقعية، والا لزم ان يكون الاستصحاب دليلاً اجتهادياً لا اصلاً عملياً، وهو كما ترى.

وان اراد ^{تفتيئ} بها الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، ونقصد بها الملازمة بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء.

فيرد عليه: انه لا يمكن الالتزام بذلك في موارد العلم الاجمالي، فان اطرافه قد تنجزت به، وحيثئذ فاذا انحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالنسبة الى بعض الاطراف، وشك بدوي بالنسبة الى بعضها الاخر، فلازم ذلك بقاء تنجز الاطراف، على اساس الملازمة بين تنجزها حدوثاً وتنجزها بقاء، مع انه لاشبهة في ارتفاع تنجزها بقاء بارتفاع العلم الاجمالي، لاستحالة بقاء المعلول مع ارتفاع علته، ولا اظن

ان يلتزم بذلك احد حتى هو ^{فيه}، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ ^{فيه}، وحاصل هذا التعليق: ان من المعلوم قطعا ان صاحب الكفاية ^{فيه} لم يرد من الملازمة، الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، لانها خلاف الضرورة والوجdan، مضافا الى ان مفاد الاستصحاب ليس اثبات الملازمة الواقعية، وعلى هذا، فمراده ^{فيه} من الملازمة بين الحدوث والبقاء احد تفسيرين، الاول تفسيرها بـالملازمة الظاهرية بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، واما ما ذكره السيد الاستاذ ^{فيه} من انتقاد ذلك بـموارد العلم الاجمالي، فلا يتم ذلك، لان دليل الاستصحاب انما يدل على تنجز البقاء على تقدير تنجز الحدوث اذا كان الدليل المنجز للحدوث باقيا وغير زائل، كما هو الحال في موارد الامارات، فانها تدل على تنجز الاحكام الشرعية في حال حدوثها، ولا تدل على تنجزها عند الشك في بقائها، والدال على ذلك هو دليل الاستصحاب، فان مفاده تنجز بقائها عند الشك فيه على تقدير تنجز حدوثها، واما اذا لم يبق المنجز للحدوث، كما اذا نسخ او ظهر بطلانه، فلا يجري استصحاب بقائه لـاثبات تنجزه في الزمن الثاني.

واما في موارد العلم الاجمالي، فحيث ان العلم الاجمالي قد انحل وزال، فلا يبقى المنجز لـاطرافه في ظرف الحدوث، ولهذا لا يجري استصحاب بقاء تنجزها بعد الانحلال.

والخلاصة، ان تنجز اطراف العلم الاجمالي مستند اليه على كلا القولين في المسألة، هما القول بالاقتضاء والقول بالعلية، غاية الامر ان تنجزها على القول بالاقتضاء يستند اليه بالواسطة في نهاية المطاف، وعلى القول بالعلية مستند اليه مباشرة، واما اذا انحل العلم الاجمالي، فقد ارتفع تنجزها بارتفاع علته، واما تنجزها

مرة اخرى، فهو بحاجة الى دليل كالاستصحاب ونحوه، ولا دليل عليه. وبكلمة، ان الامارة تدل على تنجز الشيء حدوثاً، ولا تدل على تنجزه بقاء، مثلاً مادل على نجاسة الماء المتغير باحد او صاف النجس وتنجز نجاسته لا يدل على تنجزها عند الشك في بقائها بعد زوال التغير عنه بنفسه، ولكن لا مانع من استصحاب بقائها، لاثبات تنجزها في هذه المرحلة وهي مرحلة البقاء. وعلى هذا، ففي المثال المذكور مقتضى الاستصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه، لأن ما دل على نجاسته اذا تغير باحد او صاف النجس، فلا يدل على بقاء نجاسته بعد زوال تغيره بنفسه بالالتزام، ضرورة انه غير ناظر الى هذه الحالة اصلاً.

إلى هنا قد تبين: انه لا مانع من الالتزام بثبوت هذه الملازمة الظاهرية في نفسها، ولا يريد عليه ما اورده السيد الاستاذ ^{فقيه} من النقض، الا انه لا يمكن الالتزام بها في مقام الابيات بالنظر الى روایات الاستصحاب، لأن مفادها هو التبعد بالبقاء، اي بقاء اليقين تنزيلاً و عملاً، فإذاً لابد من التصرف في اليقين و توسيعة دائرة بارادة الاعم من اليقين الوجوداني واليقين التعبدى، وسوف يأتي الكلام فيه، وليس مفادها التبعد بتنجز بقائه على تقدير تنجزه حدوثاً، ضرورة انه لا يمكن حمل الروایات على ذلك.

الثاني: ان يكون مراده ^{فقيه} من الملازمة الملازمة بين حدوث شيء واقعاً وبقائه ظاهراً، وحيثئذ فيكون مفاد دليل الاستصحاب ثبوت الملازمة بين حدوث الشيء واقعاً وبقائه ظاهراً، بمعنى انه يدل على التبعد بالبقاء ظاهراً على تقدير حدوثه واقعاً، فإذاً لا يريد على هذا التفسير ما اورده السيد الاستاذ ^{فقيه} من الاشكال والنقض

على التفسير الاول.

والخلاصة، ان مدلول دليل الاستصحاب التبعد بالبقاء ظاهراً، وترتيب آثاره كذلك على تقدير حدوثه واقعاً من دون النظر الى ان حدوثه موضوع للاثر أو لا. وقد علق بعض المحققين ^(١) على مقالة المحقق الخراساني ^{فقيئ} تعليقاً اخر، وهو ان الحدوث الماخوذ في دليل الاستصحاب، فتارة يكون اخذه بملك ان الشك في البقاء لا يتصور الا مع الحدوث، لا بملك ان الحدوث ركن للاستصحاب، واخرى بملك ان مصب التبعد الاستصحابي الشك في البقاء على تقدير الحدوث. اما على الاول، فالشك في البقاء هو الشك في الوجود الثاني للشيء بعد وجوده الاول، لأن البقاء وجود ثان للشيء بعد وجوده الاول الذي يمثل الحدوث.

وعلى هذا، فتارة يكون الشك في البقاء وعدم البقاء ملحوظاً بشرط لا، اي بشرط عدم احتمال آخر، وهو احتمال عدم البقاء من جهة احتمال عدم الحدوث، واخرى يكون الشك في البقاء وعدمه ملحوظاً بشرط شيء، اي بشرط احتمال آخر ايضاً، وهو احتمال العدم بعد العدم، اي احتمال عدم البقاء من جهة عدم الحدوث. فعلى الاول - وهو ما اذا كان الشك في البقاء وعدمه مشروطاً بعدم احتمال آخر، وهو الشك في عدم البقاء من جهة الشك في عدم الحدوث - يكون معناه اليقين بالحدوث، لأن اليقين به ينفي الاحتمال الثالث، وهو احتمال العدم بعد العدم، واما الحدوث، فهو وجود الواقع لاينفي هذا الاحتمال مالم يكن على يقين به، لأن اليقين به ينفي الاحتمال المذكور وهو الاحتمال الثالث، ويوجب حصره في احتمال البقاء وعدم البقاء، اي احتمال الوجود بعد الوجود واحتمال العدم بعد الوجود، ومن

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٢١ - ٢٢٤.

الواضح ان حصره في هذين الاحتمالين وعدم احتمال ثالث مساوٍ للتيقين بالحدوث.

وان شئت قلت: ان الشك في بقاء شيء اذا كان محصوراً في احتمالين يكون احدهما معلوماً اجمالاً، بما احتمال بقائه في الزمن الثاني، واحتمال عدم بقائه فيه وارتفاعه، ولا يكون لهما احتمال ثالث، وهو احتمال عدم بقائه من جهة احتمال عدم حدوثه، فانه مساوٍ للتيقين بالحدوث، والتيقين به ينفي الاحتمال الثالث ويجعل الاحتمال محصوراً فيهما فقط، فاذا تيقن شخص بظهوره ثوبه ثم شك في بقاء ظهارته او عدم بقائها وارتفاعها في الزمن الثاني، فلا يوجد هناك احتمال ثالث وهو احتمال عدم بقائهما من جهة احتمال عدم حدوثها، لفرض انه على يقين بحدوثها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان احتمال بقاء الحالة السابقة اذا دار امرٌ بين الاحتمالين لا ثالث لهما، فهو ملزٌ للتيقين بالحدوث، وعلى الثاني وهو ان الشك في البقاء وعدمه ملحوظ بشرط احتمال آخر، وهو احتمال عدم بقائه من جهة احتمال عدم حدوثه، فلا يكون اليقين بالحدوث ركناً، اذ لا يقين فيه، بل مجرد احتمال حدوث الحالة السابقة، وفي هذا الفرض لا يمكن جريان استصحاب بقاء الحالة السابقة، ضرورة انه مع الشك في حدوثها، فلا يمكن جريان استصحاب بقائهما الا تقديرًا، وهو لا يكفي في جريانه، لأن ظاهر روایات الاستصحاب، وهو الشك في بقاء الحالة السابقة حقيقة لاتنزلاً وتقديرًا.

وان شئت قلت: ان لازم ذلك هو جريان الاستصحاب بمجرد احتمال حدوث الحالة السابقة وهو كما ترى، ولا يتلزم به حتى هو ^{متى}، لأن ذلك خلاف صريح الروایات الدالة على الاستصحاب، حيث انها ناصرة في ان المعتبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء الظاهر في البقاء الفعلى لا التقديرى وبنحو القضية

الشرطية، لانه ليس بقاء، ومن هنا يظهر حال الاحتمال الثاني ايضا، وهو ان يكون مصب التبعد الاستصحابي الشك في البقاء على تقدير الحدوث.

وجه الظهور هو ان مرجع هذا الاحتمال الى ان مصب التبعد الاستصحابي الملازمة بين الحدوث والبقاء، وحيث ان الملازمة غير متعلقة، وانما المجعل هو منشأ انتزاعها وهو التبعد بالبقاء مشروطا بالحدث، فإذاً يرد عليه نفس الاشكال الذي يرد على الاحتمال الاول، وهو جريان الاستصحاب بمجرد احتمال الحدوث، ولازم هذا انكار ركبة اليقين بالحدث، وكذلك ركبة الشك في البقاء فعلا، لأن روایات الاستصحاب ظاهرة في ركبة اليقين بالحدث، والشك في البقاء الفعلي لا التعليقي وبنحو القضية الشرطية.

فالنتيجة: ان الاحتمال الثاني يرجع الى الاحتمال الاول، فلا فرق بينهما في المعنى، وانما الفرق بينهما في صيغة التعبير، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال: ان الكلام تارة يقع في جريان الاستصحاب عند الشك في بقاء شيء على تقدير حدوث ثبوتا، واخرى يقع في جريانه فيه اثباتا وبالنظر الى روایات الباب.

اما الكلام في الفرض الاول: فلا مانع من جريان استصحاب بقاء شيء على تقدير حدوثه ثبوتا ولا محذور فيه، لأن مفاده التبعد بالبقاء وتنجزه في هذه المرحلة على تقدير تنجيز حدوثه كما في موارد الامارات، فما ذكره ^{فقيئ} من ان الاستصحاب لا يجري بمجرد احتمال حدوث الحالة السابقة، فلا يمكن المساعدة عليه، لانه ان اراد بذلك عدم جريانه في مقام الثبوت، فهو غير تمام، اذ لا مانع منه في هذا المقام ولا محذور فيه، وان اراد به عدم جريانه اثباتا، فهو انما يتم اذا لم يكن الاحتمال المذكور حجة، واما اذا كان حجة كما في موارد الامارات، فلا مانع من جريانه.

وبكلمة واضحة: ان جريان الاستصحاب في موارد الامارات الشرعية كا خبار الثقة ونحوها ليس من جهة اليقين بالحالة السابقة، اذ لا يقين بها في مواردها، واما اليقين التبعدي، فالمفروض انها ليست بيقين تبعدي، لأن معنى حجيتها المنجزية والمعنوية لا العلم التبعدي، فإذاً جريان الاستصحاب فيها يتصور على احد نحوين:

النحو الاول: ان يكون مورد التبعد الاستصحابي الشك في البقاء معلقا على الحدوث، بان يقول: ان كان شيء الفلافي حادثا، فهو باق، فيكون بقاءه مشروطا بحدوثه، فحدوثه شرط للتبعد الاستصحابي في القضية الشرطية، ويكون من قبيل قيد الوجوب الذي لا يسري اليه الوجوب لا من قبيل قيد الواجب الذي يسري اليه الوجوب، اي الى تقيده به كطهارة البدن واللباس والطهارة من الحدث والقيام ونحوها، فانها قيد للصلة والوجوب متعلق بها مقيدة بهذه القيود والشروط، والحدوث في المقام ليس مورداً للتبعد الاستصحابي، بل هو شرط له.

النحو الثاني: ان يكون مورد التبعد الاستصحابي الملازمة بين الحدوث والبقاء، وحيث ان هذه الملازمة غير مجعلة على مسلكه ^{فِي} ^{أَنْ} ^{مُتَبَعِّدًا}، فإذاً لا محالة يكون المجعل ما هو منشأ انتزاعها، وهو التبعد بالبقاء على تقدير الحدوث، فإذاً يرجع هذا الاحتمال الى الاحتمال الاول، وهو ان التبعد بالبقاء متعلق على الحدوث، بمعنى ان الحالة السابقة ان كانت حادثة فهي باقية، والا فلا، هذا.

وغير خفي، ان جواب صاحب الكفاية عن شبهة جريان الاستصحاب في موارد الامارات ظاهر في النحو الاول، بل ناص فيه دون النحو الثاني، فانه لازم للاول لا انه فرض مستقل، لأن مفاد الاستصحاب بالطابقة التبعد بالبقاء على تقدير الحدوث، وبالالتزام الملازمة بينهما، كما هو الحال في القضية الشرطية، فان

مفادها بالمطابقة ثبوت الجزاء على تقدير تحقق الشرط، وبالالتزام الملزمة بينهما، لأن ما دل على ثبوت الجزاء عند تتحقق الشرط بالمطابقة، يدل على ثبوت الملزمة بينهما بالالتزام، فإذاً ليس دلالة دليل الاستصحاب على التبعد بالبقاء على تقدير الحدوث في مقابل دلالته على الملزمة، لأنها لازمة لدلالته على التبعد بالبقاء على تقدير الحدوث، فإذاً لا وجه لجعل الاحتمال الثاني في مقابل الاحتمال الأول.

وان شئت قلت: انه من غير المحتمل ان يكون مدلول دليل الاستصحاب ثبوت الملزمة بين الحدوث والبقاء ابتداء، ضرورة ان الركن الاساسي للاستصحاب الشك في البقاء، فإذاً لا محالة يكون مورداً للبعد الاستصحابي الشك في البقاء اما فعلاً وتنجيزاً كما اذا كان حدوث الحالة السابقة متيناً، او تعليقاً كما اذا كان حدوثها محتملاً كما في موارد الامارات المعتبرة شرعاً.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره صاحب الكفاية من الجواب عن شبهة جريان الاستصحاب في موارد الامارات ممكن ثبوتاً، ولا مانع من الالتزام به كذلك.

واما الكلام في الفرض الثاني: وهو مقام الاثبات والنظر الى روایات الاستصحاب، فلا شبهة في ان ظاهر هذه الروایات ركينة اليقين بالحدث، فان كلمة (يقين) ظاهرة في اليقين الوجдاني، اذ اليقين التبعدي ليس بيقين حقيقة، ولا شبهة في ان قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتكم وشككت»، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ظاهر في ان اليقين بالحالة السابقة هو اليقين الوجداني، وكذلك الشك في بقائهما، وارادة الاعم من اليقين الوجداني واليقين التبعدي بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة لا في نفس الروایات ولا من الخارج، ومن الطبيعي ان اليقين بالحدث اذا كان وجداً فعلياً كان الشك في بقائه ايضاً كذلك، ولا يمكن ان يكون تعليقياً، لأن هناك احتمالين لثالث لهم، هما احتمال

بقاء الحالة السابقة واحتمال ارتفاعها وعدم بقائهما، واما احتمال عدم بقائهما من جهة احتمال عدم حدوث الحالة السابقة، فهو منفي باليقين بحدوثها.

وبكلمة: ان انكار ركينة اليقين بالحدث للاستصحاب، انكار لظهور الروايات في موضوعية اليقين، لانه بالنسبة الى الواقع وان كان طريقة، الا انه بالنسبة الى التبعد الاستصحابي موضوع، وحمله على كونه طريقة اليه ايضا ومرآة له بحاجة الى قرينة تدل عليه، ولا قرينة على ذلك.

إلى هنا قد تبين انه لامناص من الاخذ بظهور الروايات في كون اليقين المأخذ في لسانها مأخوذا بنحو الموضوعية بالنسبة الى الحكم الاستصحابي.

فالنتيجة، ان جوابه الاول عن مشكلة جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة غير تمام في مقام الاثبات، لانه مخالف لظهور الروايات وان كان لا مانع منه في مقام الثبوت.

واما جوابه الثاني^(٤) - وهو ان اليقين بالحدث الذي هو ركن للاستصحاب اعم من اليقين الوجдاني واليقين التبعدي، على اساس ان الامارات المعتبرة يقين بحكم الشارع - فتقريريه ان اليقين المأخذ في لسان روايات الاستصحاب قد اخذ بنحو الطريقة والكافية الصرف، ولا يكون مأخوذا في الموضوع بنحو الطريقة ولا بنحو الصفتية، فاذا كان اليقين المأخذ في لسانها كذلك، فتقوم الامارات المعتبرة شرعا مقامه، فانها انما لاتقوم مقام القطع الموضوعي وان كان بنحو الطريقة، فإذا لا تكون المراد من اليقين المأخذ في لسان الروايات المذكورة اعم من اليقين الوجداني واليقين التبعدي، ولا فرق بينهما حينئذ في اثبات الواقع وترتيب آثاره.

وفيه: ان هذا الجواب مبني على الخلط والاشتباه، لأن اليقين الماخوذ في لسان روایات الاستصحاب طریق بالنسبة الى المتین وهو الحالة السابقة، وليس الكلام في طریقية اليقین وموضوعیته من هذه الناحیة، اي بالنسبة الى المتین، اذ لا شبہة في انه طریق اليه لا موضوع، وانما الكلام في طریقیته وموضوعیته بالنسبة الى الحكم الاستصحابی، ولا شبہة في انه موضوع بالنسبة اليه لا طریق.

والخلاصة، ان اليقین الماخوذ في لسان هذه الروایات طریق بالنسبة الى المتین وهو الحالة السابقة، وموضوع بالنسبة الى الحكم الاستصحابی، لوضوح ان قوله علیه: «لا تنقض اليقین بالشك» ظاهر في ان اليقین مأخوذ في موضوع الحكم الاستصحابی، وهو عدم جواز نقض اليقین بالشك، فکل من اليقین بالحالة السابقة والشك في بقائهما موضوع للاستصحاب، فإذا كان اليقین ماخوذًا في موضوع الاستصحاب وان كان بنحو الطریقیة، فلا تقوم الامارات المعتبرة مقامه على مسلكه بل مطلقاً، فإذاً هذا الجواب ايضاً لا يحل مشكلة جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة شرعاً كاخبار الثقة ونحوها.

ودعوى: ان ما ذكره صاحب الكفاية فی من ان اليقین في روایات الاستصحاب قد اخذ مرأة وفانيا في المتین، غير معقول، فان اليقین لا يمكن ان يكون فانيا في متعلقه سواء أكان بالحمل الاولی ام بالحمل الشائع الصناعي. اما على الاول، فلان مفهوم اليقین بالحمل الاولی الانکشاف وهو مرأة لأفراده وفانٍ فيها، لا في المتین، لانه مباین له.

واما على الثاني، فلان مفهوم اليقین بالحمل الشائع صورة موجودة في النفس، وهي ليست مرأة للمتین وفانيا فيه، ضرورة انه لاصلة بينهما، لأن مفهوم اليقین مباین لمفهوم المتین، ولا يمثله لابحمل الاولی ولا بالحمل الشائع، هذا.

ويمكن دفع هذه الدعوى: بان غرض صاحب الكفاية ^{بيان} من الفناء والمرآتية ليس فناء مفهوم اليقين في مفهوم المتيقن، لأن مفهوم اليقين سواء أكان بالحمل الاولى ام بالحمل الشائع لا يكون فانيا فيه ومرأة له، بل مراده فناء مصدق اليقين فيه وهو اليقين الخارجي، فإذا تيقن زيد بموت عمرو - مثلا، - فان لوحظ موته في الذهن كصورته فيه التي هي علم بالحمل الشائع ومتيقن بالذات، فهو مباین للمتيقن بالعرض، وان لوحظ في الخارج بحيث لا يرى الا موته فيه، فهو عين المتيقن فيه، فيكون يقينه مرأة للمتيقن وفانيا فيه.

واما ما ذكره صاحب الكفاية ^{بيان} من سراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي الى مفهومه الكلي، فهو غير صحيح، لأن مفهوم اليقين بالحمل الاولى مفهوم آلى ومرأى وهو الانكشاف بنفسه، لا ان الآلية والمرآتية تسري اليه من مصادقه، وعلى هذا، فمفهوم اليقين الانكشاف وهو مرأة لمصاديقه وافراده فان فيها لافي المتيقن، فإذاً مراده ^{بيان} من فناء اليقين في المتيقن وكونه مرأة له، فناء مصدق اليقين في مصدق المتيقن، بمعنى انه لا يرى الا المتيقن في الخارج.

وبكلمة: ان للعلم الموجود في افق النفس اضافتين، اضافة الى المعلوم بالذات، واضافة الى المعلوم بالعرض، وال الاولى صورة في الذهن و موجودة مستقلة فيه وهي اليقين بالحمل الشائع، والثانية ملحوظة بنحو المعنى الحرفي، باعتبار ان من عنده هذا اليقين لا يرى الا المتيقن في الخارج، لانه مرأة له وفان فيه، ومعنى الفناء ليس فناء المفهوم في مصادقه حتى يقال، ان فنائه في المتيقن غير معقول، بل المراد ان المتيقن بالكسر لا يرى الا المتيقن بالفتح في الخارج.

ومن هنا يكون اطلاق العلم حقيقة انها هو على هذه الاضافة لا اضافته الى

المعلوم بالذات، فانها علم تصوري لاتكشف عن الواقع، واطلاق العلم عليه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتا.

فالنتيجة، ان هذا الاشكال غير وارد عليه.

قد يقال كما قيل: ان المراد من اليقين في روایات الاستصحاب المتيقن، ولا مانع من ان يراد من اليقين المتيقن، فإذاً لا يكون اليقين بالحدوث ركنا، بل الركن هو نفس المتيقن بوجوده الواقعي.

وعلى هذا، فلا مانع من جريان الاستصحاب في موارد الامارات، باعتبار ان الركن هو المتيقن بوجوده الواقعي لا العلمي.

والجواب، ان ذلك وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لأن اليقين الماخوذ في لسان روایات الباب ظاهر في ان الركن هو نفس اليقين بالحدوث، وحمله على المتيقن وانه كنایة عنه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتا.

اما الاول، فلابد من لحاظ المتيقن بدل اليقين، واما الثاني، فلانه بحاجة الى وجود قرينة تدل عليه، ولا قرينة على ذلك في نفس الروایات ولا من الخارج، فإذاً لا مناص من الاخذ بظاهر هذه الروایات في ركنية اليقين دون المتيقن، لأن النهي عن نقض اليقين بالشك يقتضي كون المراد من اليقين نفسه لا المتيقن، كما هو المناسب عرفا وارتکازا.

الى هنا قد تبين ان ما اجاب به المحقق الخراساني ^{رحمه الله} عن شبهة جريان الاستصحاب في مورد الامارات المعتبرة من الوجهين غير تام.

الوجه الثاني: ما ذكره مدرسة المحقق النائيني ^{فقيئ}^(١) منهم السيد الاستاذ ^{فقيئ}^(٢) من ان المجعل في باب الامارات الطريقية والعلم التعبدى، وعلى هذا، فادلة حجية الامارات تكون حاكمة على روایات الاستصحاب، وتوسيع دائرة موضوعها وهو اليقين، وتجعل الاعم من اليقين الوجдاني واليقين التعبدى.

بيان ذلك، ان روایات الاستصحاب ظاهرة في ان اليقين الماخوذ في موضوع التعبد الاستصحابي وهو اليقين الوجداني، وحيث انه ماخوذ فيه بنحو الطريقية والكافشية، فادلة حجية الامارات تحكم عليها، وتوسيع دائرة اليقين، وتدل على ايجاد فرد آخر منه وهو اليقين التعبدى، وعلى ضوء ذلك، فمقتضى اطلاق ادلة حجيتها ترتيب آثار الواقع على مؤدياتها، وترتيب آثار العلم على نفسها اي نفس الامارات، باعتبار انها علم ويقين بمقتضى ادلة اعتبارها، فيكون حالها بالنسبة الى روایات الاستصحاب كحال قوله ^{عليه السلام} «الفقاع خمر استصغره الناس» بالنسبة الى ادلة حرمة الخمر، فإنه حاكم عليها، ويدل على توسيعة دائرة موضوعها، وانه اعم من الخمر الحقيقي والخمر التنزيلي.

وحيث ان مدرسة المحقق النائيني ^{فقيئ} قد تبنت على قيام الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقية والكافشية، فإذاً لا مانع من قيام الامارات مقام اليقين في جريان الاستصحاب، اذ نتيجة هذه الحكومة هي ان اليقين بالحالة السابقة الذي هو من اركان الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى، وبما ان الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها يقين

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٨٧.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٩٩.

تعبدى، فلا مانع من جريان الاستصحاب فى مواردها.

وبكلمة: ان ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني ثقة مبني على ركيزتين:

الركيزة الاولى: ان اليقين الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان روایاته هو اليقين الطریقی، يعني انه ماخوذ في موضوعه بما انه طریق الى الواقع وكاشف عنه، لا بما انه صفة وحالة استقرار للنفس.

الركيزة الثانية: ان مفاد ادلة الاعتبار جعل الطریقیة والعلمیة للامارات، وعلى هذا، فاذا جعل الشارع اخبار الثقة طریقا وعلم، فقد وجد فردا آخر من العلم واليقين وهو العلم التعبدی، وعليه، فبطبيعة الحال ما يترتب على العلم الوجداني بما هو طریق يترتب على العلم التعبدی كذلك، ولا فرق في ذلك بين كون الاثر متربا على مؤداه او على نفسه، فان ما يترتب على مؤدی العلم يترتب على مؤدی الامارات، وما يترتب على نفس طریقیة العلم، يترتب على نفس طریقیة الامارة، ونتيجة ذلك هي جريان الاستصحاب في موارد الامارات، على اساس ان الرکن اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدی، هذا.

وللنظر فيه مجال، أما اولاً: فقد ذكرنا في محله موسعا ان طریقیة الامارات الظنية كطریقیة القطع، غایة الامر ان الاولى ظنية والثانية قطعیة، وكلتاهمما ذاتیة تکوینیة وغير قابلة للجعل ثبوتا، لأن الجعل الشرعي انما يتعلق بشيء يكون وجوده بالجعل الشرعي كالاحکام الشرعیة، لا بالجعل التکوینی، بداهة انه لا يمكن ان يتعلق الجعل الشرعي بالامر التکوینی، ومن هنا لو فرضنا ان المولى في مقام الاثبات قال، جعلت اخبار الثقة طریقا وعلمها بالواقع، فمعناه ان ما يترتب على طریقیة القطع يترتب على طریقیة الامارة ايضا، لا ان المولى اوجد الطریقیة والعلمیة لها بعد مالم تكن، لأنها امر ذاتی، فلا يمكن ايجادها بالجعل الشرعي.

والخلاصة، ان جعل الطريقة والعلمية في مقام الشبوت والواقع غير ممكن، وعلى هذا، فلو كان لسان ادلة اعتبار الامارات في مقام الاثبات لسان الجعل، فلا بد من التاويل والتوجيه، وحمله على التنزيل، بمعنى ان الشارع نزل الطريقة الناقصة للامارات منزلة الطريقة التامة للقطع في الاثر، مع ان لسان ادلة الاعتبار ليس لسان الجعل كما سوف نشير اليه.

وعلى هذا، فيتساءل ان الطريقة والعلمية اذا لم تكن مجعلولة في باب الامارات فما هو المجعلول فيها شرعا؟.

والجواب، انه لا جعل ولا مجعلول في باب الامارات اصلا، وذلك لأن عدمة الدليل - على حجية الامارات كاخبار الثقة ونحوها - السيرة القطعية من العقلاط المخارية على العمل بها، بحيث انه لا يمكن ان تكون السيرة العملية للعقلاط على شيء جزاها وبلا نكتة تبرر جريانها عليه وتبعدا، ضرورة ان التبعد لا يتصور في عمل العقلاط بشيء، لانه انما يتصور في الاحكام الشرعية والعمل بها، لا في بناء العقلاط، لأن بنائهم على العمل بشيء لا يمكن ان يكون بلا نكتة واقعية.

وعلى هذا، فالنكتة التي تبرر جريان سيرة العقلاط على العمل بأخبار الثقة دون اخبار غير الثقة، وظواهر الالفاظ دون ظواهر غيرها انما هي اقربيتها الى الواقع نوعا واقوائيتها من غيرها كذلك، وهذه النكتة ذاتية تكوينية واقعية لا جعلية.

واما من قبل الشارع المقدس فليس هنا إلا إمضاء هذه السيرة واقرارها، ويكتفي في الامضاء عدم ورود الردع عنها والعمل بها، وهذا الامضاء منشأ لانتفاع الحجية لها شرعا، وهي بمعناها اللغوي القاطع للعذر، باعتبار انها منجزة للواقع على تقدير الاصابة ومعدنة على تقدير الخطأ.

واما الآيات والروايات التي استدل بها على حجية اخبار الثقة، فمضافا الى

ان مدلولها ليس جعل الطريقة والعلمية لها انها ليست في مقام التأسيس، بل في مقام التأكيد والتقرير للسيرة وامضاتها.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك، وتسليم ان المجعل في باب الامارات الطريقة والعلمية، فمع ذلك في قيامها مقام اليقين الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان روایاته اشكال، بل منع لامرین:

الامر الاول: ما ذكره بعض المحققين^(١) من ان ما بنى عليه المحقق النائيني^{فی} في مدرسته من ان الامارات كاخبار الثقة تقوم مقام القطع الموضوعي اذا كان الماخوذ في الموضوع جهة طرفيته وكاشفيته، اما اذا كان الماخوذ فيه جهة صفتيته وحالة استقراره في النفس، فلا تقوم مقامه.

وبكلمة: ان العلم والقطع واليقين جميعها مشترك في حيية الكشف عن الواقع، و مختلف في بعض الخصائص، مثلا العلم اسم للكشف المطابق للواقع، بينما القطع ليس اسم له خاصة بل للاعم، ولهذا يقال الله عالم، ولا يقال الله قادر، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان العلم اسم لحيية كشفه عن الواقع، بينما اليقين اسم لحيية صفتته في الذهن وحالة الاستقرار للنفس، ولهذا لا يصح ان يقال ان الله تعالى على يقين او متيقن، باعتبار ان اليقين صفة قائمة بالنفس، وعلى هذا، فحيث ان الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان روایاته كلمة اليقين، فالظاهر منها انها ماخوذة فيه بنحو الصفتية لا الكاشفية والطريقة، وعلى هذا، فالامارات بمقتضى ادلة حجيتها لا تقوم مقامه، انها تقوم مقام القطع الماخوذ في الموضوع

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٢٧.

بنحو الطريقة والكافحة دون الصفتية.

وبما ان الماخوذ في موضوع التبعد الاستصحابي اليقين لا العلم والقطع، فالظاهر منه ان الماخوذ فيه جهة صفتته في النفس واستقراره فيها، بينما اذا كان العلم او القطع ماخوذًا فيه، كان ظاهرا في ان الماخوذ فيه جهة طريقيته، فإذاً لاتقوم الامارات مقامه، لأن ادلة حجية الامارات غير ناظرة الى قيامها مقام القطع من هذه الناحية، وانما هي ناظرة الى قيامها مقامه من جهة طريقيته الى الواقع، ومن هنا قال المحقق النائيني ^{فتىئ} ان قيام الامارات مقام القطع الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة يكون على القاعدة، لأنها بمقتضى ادلة حجيتها فرد من الطريق والعلم، والاثر الشرعي مترب على كلا الفردين الحقيقى والعنائى.

واما اذا كان القطع ماخوذًا في الموضوع بنحو الصفتية، فلا تقوم الامارات مقامه، لأن ادلة الاعتبار لا تدل على انها صفة في النفس كالعلم والقطع، وحيث ان الماخوذ في لسان روايات الاستصحاب يقين الظاهر في الصفتية دون العلم والقطع، فلا تقوم الامارات مقامه بمقتضى ادلة حجيتها، لأنها لا تدل على انها صفة كاليقين، وهذا فلاح حكمة لها عليها.

ويتمكن المناقشة فيه، لأن ما ذكره ^{فتىئ} من الفرق بين هذه العناصر الثلاثة وهي اليقين والعلم والقطع في بعض الخصائص التي اشار اليها وان كان صحيحا، الا انه فيما اذا لم تكن هناك مؤنة زائدة ومناسبة اخرى تدل على ان العلم او القطع ماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة، وكذلك الحال بالنسبة الى اليقين.

وعلى هذا، فحيث ان في روايات الاستصحاب يكون الماخوذ في الموضوع اليقين بالطهارة في قوله ^{عليل}: «لانك كنت على يقين من طهارتكم او اليقين بالوضوء» فالظاهر منه ان الماخوذ فيه جهة طريقيته الى المتيقن بالعرض، وهو

الطهارة الخارجية، لاجهة صفتته.

وبكلمة: ان في روایات الاستصحاب قرینة على ان اليقين الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين الطريقي، لأن الماخوذ في الموضوع اليقين بال موضوع في الصحیحة الاولی، واليقين بالطهارة في الصحیحة الثانية، وعلى هذا، فاليقين في قوله عائلاً: « لا تنقض اليقين بالشك» هو اليقين بالحالة السابقة سواء أكانت الحالة السابقة الوضوء ام الطهارة ام غيرها، ومن الواضح ان هذا اليقين ملحوظ بنحو الطريقة الى الواقع وهو المتيقن بالعرض، فإذاً يكون الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة لابها هو يقين، ويكون النهي عن نقض اليقين بالشك انما هو نهي عن نقض اليقين بالحالة السابقة، ومن الطبيعي انه يقين طريقي بالشك انما هو نهي عن نقض اليقين بالحالة السابقة. لاصفتي.

ودعوى: ان اخذ اليقين في موضوع الاستصحاب في كافة روایاته دون العلم او القطع، فلا يمكن ان يكون بلا نكتة، والنكتة فيه ليست الا من جهة ظهور كلمة اليقين في صفتته للنفس، وهي الاستقرار والثبات والطمأنينة، وهذا بخلاف كلمة العلم او القطع، فانها ظاهرة في الطريقة، فإذاً اخذ اليقين في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان روایاته جمیعاً انما هو من جهة هذه النكتة، وعليه فلا تقوم الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها مقامه.

مدفوعة: بان لفظ اليقين وان كان ظاهراً في ذلك، الا انه لابد من رفع اليد عن هذا الظهور في روایات الاستصحاب، وحمله على ان الماخوذ فيها جهة کاشفته عن الواقع وطريقته اليه لاجهة صفتته، لأن الماخوذ في الموضوع فيها هو اليقين بالحالة السابقة في الخارج، حتى تكون قابلة للتبعد بمقاييسها في ظرف الشك، ومن الواضح ان الماخوذ فيها جهة اضافته الى المتيقن بالعرض، وهي متمثلة في کاشفته وطريقته الى

الواقع، فان ما يمثل صفتته هو جهة اضافته الى المتيقن بالذات، وهو المتيقن في افق النفس، وهو عين اليقين ذاتا وحقيقة.

والخلاصة، ان الماخوذ في موضوع الاستصحاب، حيث انه حصة خاصة من اليقين وهي اليقين بالحدوث، فلا محالة يكون الماخوذ فيه جهة اضافته الى المتيقن بالعرض لاجهة صفتته.

ودعوى: ان الماخوذ في الموضوع جهة اضافته الى المتيقن بالعرض مع حالة وصفيته وثباتيته في النفس.

مدفوعة: بان الظاهر هو ان الماخوذ في الموضوع جهة اضافته من دون خصوصية زائدة، لأن اخذها بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا، فلانه بحاجة الى لحاظ زائد، واما اثباتا، فلانه لا قرينة على ذلك لافي نفس روایات الباب ولا من الخارج.

وعلى هذا، فما هو نكتة ان الماخوذ في روایات الاستصحاب كلمة اليقين فحسب دون العلم والقطع.

والجواب: ان نكتة ذلك ان كلمة اليقين هي التي تناسب اسناد النقض اليه دون كلمة العلم او القطع، فان اسناد النقض الى العلم او القطع وان كان صحيحا، الا ان اسناده الى اليقين ابلغ وانسب بنظر العرف والعقلاء من اسناده الى العلم او القطع، لأن اليقين بنظر العرف احكم واتقن من العلم والقطع، على اساس ان اليقين حصة خاصة من العلم، وهي العلم الوجдاني المنطقي.

فالنتيجة: ان اخذ اليقين في موضوع الاستصحاب دون العلم والقطع انما هو بنكتة ان اسناد النقض اليه انساب وابلغ من اسناده الى العلم او القطع.

الامر الثاني: ان ماذكرته مدرسة المحقق النائي^{فليت} من ان المجعل في باب

الامارات، حيث انه الطريقة والعلمية، فتقوم الامارات مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة غير تام، فانه على تقدير تسليم ان المجعل فيها الطريقة والكافحة، فمع ذلك لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي ايضا، هذا لا من جهة ما ذكره بعض المحققين ^{في^(١)} من ان اليقين الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين الصفتى دون الطريقي، وهذا لا تقوم الامارات مقامه، فانه غير تام، لامر من ان اليقين الماخوذ في موضوع اليقين الطريقي، اي اضافته الى المتيقن بالعرض وهو الحالة السابقة، لا اضافته الى المتيقن بالذات.

بل من جهة اخرى، وهي ان ادلة الاعتبار تدل على ان المجعل في باب الامارات الطريقة والعلمية ثبتوها، وتدل عليها ادلة الاعتبار في مقام الاثبات، مثلا اخبار الثقة علم بالواقع تعبدا وطريق اليه كذلك.

ونتيجة ذلك ان الواقع كما يثبت بالعلم الوجдاني كذلك يثبت بالعلم التعبدي، وعلى هذا، فمفاد ادلة الاعتبار هو طريقة الامارات الى الواقع وكافحيتها عنه، وكونها علما تعيديا به، وليس مفادها ان طرفيتها كطريقة العلم الوجداني، حتى يترتب عليها ما يترتب على طريقة العلم الوجداني من الآثار، ومن الواضح ان سعة المجعل انها هي بمقدار سعة الجعل، والجعل انها تعلق بطريقيتها الى الواقع، وكونها علما به تعبدا، لا بطريقيتها مطلقا حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على نفس طريقة العلم الوجداني.

وبكلمة: ان جعل الطريقة للامارات في مقام الثبوت يتصور على نحوين:
الاول: ان الشارع جعلها طريقة الى اثبات الواقع فحسب، وترتيب آثاره من

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٢٨.

دون النظر الى ان طرفيتها كطريقة العلم او لا.

الثاني: ان الشارع جعل الطريقة والعلمية التعبدية لها مطلقا، اي بالنسبة الى آثار الواقع وآثار الطريقة الحقيقة معا، وتظهر النتيجة بين التصورين، فعلى التصور الاول لاتقوم الامارات مقام القطع الموضوعي، وعلى الثاني تقوم مقامه اذا كان الماخوذ في الموضوع جهة طرفيته وكاشفيتها لاجهة صفتية، هذا بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الا ثبات، فالظاهر هو ان ادلة الاعتبار ناظرة الى الفرض الاول، وتدل على التبعد بطريقيتها الى اثبات الواقع، وترتيب آثاره بدون النظر الى ان طرفيتها كالطريقة الحقيقة التكوينية.

والخلاصة، ان مفاد هذه الادلة هو ان الشارع جعلها طریقا الى الواقع، وترتيب آثاره لامطلقا، حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على الطريقة الحقيقة، فإذاً، ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني ^{تلميذ} - من ان الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها، كما تقوم مقام القطع الطريقي كذلك تقوم مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة - لا يمكن المساعدة عليه، لوضوح ان مفادها التبعد بطريقيتها الى الواقع، ومن الواضح ان سعة طرفيتها بمقدار سعة التبعد بها، والمفروض ان التبعد بطريقيتها انها هو بالنسبة الى الواقع فقط لامطلقا، لان الطريقة التعبدية قابلة للتقييد، وليس كالطريقة الحقيقة التكوينية كطريقة العلم الوجданى، فاذا جعل الشارع خبر الثقة طریقا الى الواقع، فمعناه انه علم به شرعا وتعبدا لامطلقا، ضرورة انه في السعة والضيق يتبع سعة الجعل وضيقه، وحيث ان ادلة الاعتبار في مقام الا ثبات تدل على ان الشارع جعلها طریقا الى الواقع، ولا تدل على ان الشارع جعلها طریقا مطلقا كطريقة العلم، حتى يترتب على طرفيتها ما يترتب على

طريقة العلم من الآثار، نعم لو كان مفاد دليل الاعتبار تنزيل الامارة منزلة العلم بالواقع، لأمكن القول بان مقتضاه انها مثل العلم مطلقا، حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على العلم، فانها متربة عليها بمقتضى اطلاق هذا التنزيل، هذا. ولكن ليس للتنزيل في أدلة الاعتبار عين ولا اثر، لأن عمدتها سيرة العقلاء، وليس مفادها التنزيل.

ودعوى: ان سيرة العقلاء جارية على العمل بالامارات مطلقا، بمعنى انهم كما يعاملون مع مؤدياتها معاملة الواقع، وترتيب آثاره عليها، كذلك يعاملون مع الامارات معاملة العلم بالواقع، بترتيب آثاره عليها إذا كان العلم موضوعا لها.

مدفوعة: بأنه لاشبهة في ان سيرتهم قد جرت على العمل بها بالنسبة الى الواقع، وترتيب آثاره على مؤدياتها، واما جريانها على العمل بها على اساس تنزيلها منزلة العلم مطلقا، فهو غير ثابت بل الثابت خلافه.

والخلاصة، انه لا سيرة لهم على تنزيلها منزلة العلم، والمفروض انه لا اطلاق لها، لانها دليل ليبي، فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منها، وهو جريانها على العمل بها بملك طريقيتها الى الواقع، وترتيب آثاره على مؤدياتها.

الى هنا قد تبين: ان الامارات بمقتضى دليل اعتبارها انها تقوم مقام القطع الطريقي فحسب، ولا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقا، حتى الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة.

الوجه الثالث: ان معنى حجية الامارات ليس المنجزية والمعذرية، ولا جعل الطريقة والعلمية التعبدية، بل معناها جعل الحكم المأثر للحكم الواقعي في صورة مطابقة الامارة للواقع، والحكم المخالف له في صورة مخالفتها له، وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب في موارد الامارات بتقرير، ان المكلف يعلم بوجود

الجامع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مرحلة الحدوث، واما في ظرف الشك في البقاء، فقد ارتفع الحكم الظاهري قطعا بارتفاع دلالة دليله وهو الامارة، لانها تدل عليه في ظرف الشك، وانما تدل على حدوثه في ظرف اليقين بتحقق موضوعها، واما في ظرف الشك في بقاء موضوعها، فلا دلالة لها اصلا، وعندئذ بطبيعة الحال يشك في بقاء الجامع في ضمن فرد آخر وهو الحكم الواقعي فيستصحب بقاوئه، اذاً فلا اشكال في جريان الاستصحاب في موارد الامارات، ونأخذ بمثال لذلك، وهو ما دل على ان الماء اذا تغير بأحد او صفات النجس تنجرس، وعلى هذا فحيث ان مفادة الامارة جعل الحكم الظاهري المماثل او المخالف، فنعلم اجمالاً بوجود الجامع بين النجاسة الظاهرة والنجاسة الواقعية، وحينئذ فاذا زال تغيره بنفسه فقد خرج عن مورد الامارة، لانها لا تدل على نجاسته في هذه الحالة، فإذاً يتضمن الحكم الظاهري بانتفاء دليله، ويشك في بقاء الجامع في ضمن فرد آخر وهو النجاسة الواقعية، فيستصحب بقاوئه، هذا.

وفيه، ان جريان هذا الاستصحاب مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام الاستصحاب الكلي، لان الحكم الظاهري الذي هو معلوم الحدوث قد ارتفع يقينا، واما الحكم الواقعي، فهو مشكوك الحدوث من الاول، لان الجامع ان كان في ضمن فرد متيقن حدوثه فقد ارتفع يقينا، وان كان في ضمن فرد آخر فهو مشكوك الحدوث من الاول، فإذاً لا يجري الاستصحاب، لان المعتبر في جريانه ان يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، والمفروض ان الامر ليس كذلك، لان ما هو متيقن قد ارتفع يقينا، وما هو متعلق الشك مشكوك الحدوث من الاول، فإذاً لا يكون الشك في المقام شكا في البقاء بل شكا في الحدوث، ولافرق في ذلك بين ان يكون الشك في حدوث فرد آخر مقارنا لحدث الفرد المتيقن او مقارنا

لارتفاعه، هذا.

ولكن شيخنا الانصاري^(١) قد ابدى الفرق بين الفرضين، فذهب الى جريان استصحاب الجامع في الفرض الاول دون الفرض الثاني، مثلاً: اذا علم بان زيدا دخل في الدار، وشك في دخول عمرو معه فيها مقارنا، ثم علم بان زيدا قد خرج من الدار، ويشك في بقاء الجامع وهو الانسان فيها في ضمن عمرو، ففي مثل ذلك بنى^{فَيُتَّبِعُ} على جريان استصحاب الجامع وهو الكلي، هذا في الفرض الاول، واما في الثاني كما اذا علم بدخول زيد في الدار ثم علم بخروجه عن الدار، وشك في ان عمرو دخل الدار مقارنا لخروجه عنها او لا، فلا يجري استصحاب الجامع، هذا.

ولكن الصحيح عدم جريان الاستصحاب في كلا الفرضين بملك واحد وهو ان الشك ليس متحضا في البقاء، اي بقاء المتicken السابق، ومن الواضح ان من اركان الاستصحاب ان يكون الشك متحضا في بقائه، و تمام الكلام قد تقدم.

ثم انه هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الجامع على ضوء سائر الآراء في الحكم الظاهري.

الرأي الاول: ما قويناه من ان الحكم الظاهري حكم طريقي لا شأن له في مقابل الحكم الواقعى، فانه معمول للحفاظ على مبادئ الاحكام الواقعية وملائكته وفي طوها، لأن منشأ جعله انما هو اهتمام المولى بالحفاظ عليها في موارد الاختلاط والاشتباه، فإذاً ليس هنا حكم ظاهري مستقل ناشئ عن ملك، كذلك في عرض الحكم الواقعى حتى يعلم المكلف بوجود الجامع بينهما في موارد الامارات.

الرأي الثاني: ان الحكم الظاهري في صورة المطابقة مع الحكم الواقعى مندك

فيه، ولا وجود له الا وجوده، وفي صورة المخالفة معه لا وجود للحكم الظاهري، ولهذا لا يتصور جامع بينهما، بل لا موضوع لتصوره.

الرأي الثالث: ان الحكم الظاهري اذا كان مطابقاً للحكم الواقعي فهو مندك فيه، ولا وجود له في مقابل وجوده، واما اذا كان مخالفاً له، فهو موجود في مقابل الحكم الواقعي، وعلى هذا، فاذا قامت الامارة على وجوب شيء فیعلم بثبوت حكم له الجامع بين الحكم الظاهري والواقعي، لأن الامارة ان كانت مطابقة للواقع فالحكم الواقعي موجود، وان كانت مخالفة له فالحكم الظاهري موجود، فیعلم حينئذ اجمالاً بوجود احدهما، وعليه فاذا ارتفع الحكم الظاهري بارتفاع الامارة، يشك في بقاء الجامع في ضمن فرد آخر وهو الحكم الواقعي، وعندها فلا مانع من استصحاب بقائه، وهذا الاستصحاب داخل في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، باعتبار ان المكلف علم بان الجامع وجد بوجود احدهما، ثم ارتفع الحكم الظاهري، فيشك في بقاء الجامع نظير ما اذا علم بوجود انسان في الدار اما بدخول زيد فيها او عمرو، فان كان زيد فهو قد خرج عنها جزماً، وان كان عمرو فهو باق فيها، وهذا منشأ للشك في بقاء الجامع وهو وجود الانسان، فلا مانع من استصحاب بقائه.

والخلاصة، انه لا مانع من جريان هذا الاستصحاب، هو استصحاب بقاء الجامع في نفسه، الا انه لا يجري من جهة اخرى، وهي عدم ترتيب اثر عملي على الجامع على كل تقدير، لأن الجامع ان كان في ضمن الحكم الظاهري المخالف للواقع، فهو غير قابل للتنجيز الا على القول بالسببية في باب الامارات، واما اذا كان في ضمن الحكم الواقعي، فهو مشكوك الحدوث، ومقتضى الاصل عدم حدوثه.

وان شئت قلت: ان الجامع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهري في موارد الامارات ليس موضوعا للاثر الشرعي، لأن الجامع بينهما عنوان احدهما، ومن المعلوم ان الاثر غير مترب عليه، لانه مترب على الحكم الواقعى او الظاهري، ولا يترتب على عنوان احدهما الذي هو عنوان انتزاعي لا واقع موضوعي له الا في عالم الذهن، والمفروض ان الحكم الظاهري مقطوع الارتفاع بقاءً والحكم الواقعى مشكوك الحدوث، فإذاً لا يكون هناك شك متمحض في البقاء ولا في الحدوث، وسيأتي تفصيل ذلك في محله.

الوجه الرابع: ما ذكره بعض المحققين^(١) من ان جريان الاستصحاب في

موارد الامارات يتصور باربع صور:

الصورة الاولى: ان تكون الامارة دالة على الحدوث في الشبهة الموضوعية، ويكون الشك في البقاء ايضا بنحو الشبهة الموضوعية، كما اذا فرض ان الثوب كان نجسا، ثم قامت البينة على تطهيره بملاء، او اخبر الثقة بذلك، ثم شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فلا مانع من استصحاب بقاء طهارته، او استصحاب عدم ملاقاته المنقح لموضوع الحكم الظاهري.

وقد افاد في تقريب ذلك، ان البينة تدل على طهارة هذا الثوب بالمطابقة وعلى استمرارها بالالتزام طالما لم يكن ملقيا للنجس، لوجود الملازمة بين طهارة شيء وبقاء طهارته ما لم ينجز باللقاء، والحكم الظاهري كما يكون معمولا على طبق الدلاله المطابقية، كذلك يكون معمولا على طبق الدلاله الالتزامية، وعلى هذا، فإذا شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فلا مانع من استصحاب

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٢٩.

بـقائـها طـالـما لم يـعـلـم بـالـمـلاـقاـة، هـذـا.

وـفي جـريـان هـذـا الاـسـتصـحـاب نـظـر بلـمـنـعـ، لـانـ مـوـضـوـعـ الطـهـارـة الـظـاهـرـيـة لاـيـزالـ باـقـياـ، فـاـذـا لـاشـكـ فيـ بـقـاءـ الطـهـارـةـ الـظـاهـرـيـةـ حـتـىـ يـسـتـصـحـبـ بـقـائـهاـ، وـانـهاـ الشـكـ فيـ بـقـاءـ الطـهـارـةـ الـوـاقـعـيـةـ، وـاسـتـصـحـابـ بـقـائـهاـ انـهاـ يـثـبـتـ الطـهـارـةـ الـظـاهـرـيـةـ، وـالـمـفـروـضـ انـهاـ ثـابـتـةـ وـلاـ شـكـ فـيـهاـ، وـهـذـا يـكـونـ هـذـا الاـسـتصـحـابـ لـغـواـ، وـسـيـأـتـيـ تـفـصـيلـ ذـلـكـ.

وـغـيرـ خـفـيـ انـ هـذـا التـقـرـيبـ تـامـ عـلـىـ مـسـلـكـهـ ^{فـيـ} تـفـسـيرـ الحـكـمـ الـظـاهـرـيـ، وـكـذـلـكـ عـلـىـ مـسـلـكـنـاـ فيـ تـفـسـيرـهـ.

الـصـورـةـ الثـالـثـةـ: انـ تـكـونـ الـاـمـارـةـ دـالـةـ عـلـىـ الـحـدـوـثـ فيـ مـوـرـدـ الشـبـهـةـ الـحـكـمـيـةـ، وـيـكـونـ الشـكـ فيـ بـقـاءـ بـنـحـوـ الشـبـهـةـ الـمـوـضـوـعـيـةـ، كـمـاـ اـذـا فـرـضـنـاـ انـ ثـوـبـاـ كـانـ نـجـسـاـ فـغـسـلـنـاهـ بـمـاءـ مـرـةـ وـاحـدـةـ، وـفـرـضـنـاـ انـ الـاـمـارـةـ تـدـلـ عـلـىـ كـفـاـيـةـ الغـسـلـ مـرـةـ وـاحـدـةـ فيـ التـطـهـيرـ، ثـمـ شـكـكـنـاـ فيـ بـقـاءـ طـهـارـتـهـ منـ جـهـةـ الشـكـ فيـ مـلـاقـاتـهـ لـلـنـجـسـ، حـكـمـ هـذـهـ الصـورـةـ حـكـمـ الصـورـةـ السـابـقـةـ، فـلـاـ مـانـعـ منـ جـريـانـ الاـسـتصـحـابـ عـلـىـ كـلـاـ المـسـلـكـينـ فيـ تـفـسـيرـ حـقـيـقـةـ الحـكـمـ الـظـاهـرـيـ.

الـصـورـةـ الثـالـثـةـ: انـ تـكـونـ الـاـمـارـةـ دـالـةـ عـلـىـ الـحـدـوـثـ بـنـحـوـ الشـبـهـةـ الـمـوـضـوـعـيـةـ، وـيـكـونـ الشـكـ فيـ بـقـاءـ بـنـحـوـ الشـبـهـةـ الـحـكـمـيـةـ، كـمـاـ اـذـا ثـبـتـتـ بـالـبـيـنـةـ اوـ بـخـبـرـ الثـقـةـ تـغـيرـ المـاءـ الـكـرـ باـحـدـ اوـ صـافـ النـجـسـ ثـمـ اـرـتفـعـ التـغـيرـ بـنـفـسـهـ، فـيـشـكـ فيـ بـقـاءـ نـجـاسـتـهـ، فـيـسـتـصـحـبـ بـقـاءـ نـجـاسـتـهـ، وـقـدـ اـفـادـ فيـ وـجـهـ ذـلـكـ اـنـ الـمـسـتـصـحـبـ فيـ هـذـهـ الصـورـةـ النـجـاسـةـ الـوـاقـعـيـةـ دـوـنـ الـظـاهـرـيـةـ.

وـدـعـوـىـ: اـنـ الـحـكـمـ الـوـاقـعـيـ غـيـرـ مـعـلـومـ الـحـدـوـثـ.

مـدـفـوعـةـ: بـاـنـ هـذـهـ الدـعـوـىـ انـهاـ تـمـ اـذـا لـوـحـظـتـ نـجـاسـتـهـ هـذـاـ المـاءـ بـالـخـصـوـصـ،

وان الفقيه لا يستطيع ان يستصحب في الشبهات الحكمية، الا اذا وجد الموضوع في الخارج، واما بناء على ما مضى من ان الفقيه يلحظ في الشبهات الحكمية الموضوع بنحو الفرض والتقدير ويجرى الاستصحاب فيها، فلا يرد هذا الاشكال، لان الفقيه كان يلحظ طبيعى الماء المتغير، وهو مقطوع النجاسة، وفرض زوال تغيره بنفسه، فيشك في بقاء نجاسته، فيتمسك باستصحاب بقائها، ويثبت ان نجاسته تبقى بعد زوال تغيره.

وللمناقشة فيه مجال، لان الفقيه كان يلحظ الموضوع في القضايا الحقيقية بنحو الفرض والتقدير في الخارج، وهي القضايا الشرعية التي دلت عليها الامارات كاخبار الثقة ونحوها، فاذا دل خبر الثقة على نجاسة الماء الكر اذا تغير واحد او صاف النجس، فإنه قضية حقيقة، حيث ان المولى فرض وجود الماء الكر المتغير، وحكم عليه بالنجاسة، وهذا الحكم قد وصل اليانا بالدليل الظني وهو خبر الثقة. وعلى هذا فالفقيه في مقام عملية الاستنباط يتصور طبيعى الماء المتغير واحد او صاف النجس، ويتصور ثبوت النجاسة له في الشريعة المقدسة بالدليل الظني كخبر الثقة او نحوه، فإذا لا قطع للفقيه بثبوت النجاسة له واقعا، بل هو ظان بشبتها له بدليل ظني معتبر، فما ذكره ^{في} على ما في تقرير بحثه من ان الفقيه يلحظ طبيعى الماء المتغير وهو مقطوع النجاسة، غير تام، ضرورة انه كيف يكون مقطوع النجاسة، مع ان الدليل الدال على نجاسته دليل ظني لا قطعي.

والخلاصة، ان اليقين بحدوث الحكم في الشبهات الحكمية منوط تكون الدليل عليه قطعيا، وهذا قليل جدا، فان الدليل على ثبوت الحكم في اکثر الشبهات الحكمية دليل ظني كاخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة، والفقىه في مقام عملية الاستنباط انما يستنبط الاحكام الشرعية الكلية من هذه الادلة الظنية التي وردت

بنحو القضية الحقيقة، ومن هنا لا تتجاوز نسبة القطع بالحكم الشرعي في المسائل الفقهية جميعاً عن نسبة خمسة في المائة بنسبة تقريبية.

وعلى هذا، فال悒ين بالحدث الذي هو ركن للاستصحاب غير موجود غالباً في الشبهات الحكمية في تمام ابواب الفقه، ونتيجة ذلك عدم جريان الاستصحاب فيها في حكم الواقعى، لعدم اليقين بالحدث فيه.

الصورة الرابعة: ان تكون الامارة دالة على الحدوث في الشبهة الحكمية والشك في البقاء ايضاً يكون بنحو الشبهة الحكمية، كما لو دلت الامارة على وجوب صلاة الجمعة في يومها في زمن الحضور، وشككنا في بقاء وجوبها في زمن الغيبة. والاشكال انما هو في جريان الاستصحاب في هذه الصورة، فإذاً المرجع فيها احد الوجوه المتقدمة، هذا.

ولكن تقدم المناقشة في تلك الوجوه جميعاً.

ومن هنا، فالصحيح في المقام ان يقال في دفع هذه الشبهة انه لاريب في ظهور روایات الاستصحاب في ان اليقين بالحدث ركن له، كما انه لشبهة في ظهور كلمة (اليقين) في نفسها في جهة صفتته للنفس واستقراره فيها، ولكن مناسبة الحكم والموضع الارتكازية العرفية تقتضي ان يكون المراد منه في هذه الروایات الحجة القاطعة للعذر، ولا خصوصية لعنوان اليقين بما هو يقين، وذلك لوجود قرائن ومناسبات فيها، وهي تقتضي ان يكون المراد من اليقين فيها مطلق الحجة والمنجز، لا بملك انه صفة وطريق الى الواقع، وهذه القرائن والمناسبات كما يلي:

القرينة الاولى، ان الحالة السابقة في المقام لابد ان تكون قابلة للتبعيد الشرعي والتنجز حدوثاً وبقاء، والا فلا اثر لليقين المتعلق بها، فان وجوده بالنسبة اليها كعدمه على حد سواء، هذا لا يعني ان اليقين ليس بطريق اليها، بل هو طريق اليها

وكاشف عنها، لأن طريقيته ذاتية، بل هي عين ذاته، بل بمعنى انه لا يكون حجة شرعاً ومنجزاً لها عقلاً، لأن العقل لا يحكم بلزم التحرك على طبقه، واستحقاق العقوبة على مخالفته، ومن الواضح أن اليقين بشيء إنما يكون حجة ومحركاً إذا كان ذلك الشيء قابلاً للتبعد الشرعي المولوي كوجوب شيء أو حرمة آخر، وهذه المناسبة الارتكازية تقتضي أن المراد من اليقين المأمور في روایات الاستصحاب إنما هو اليقين بملكه منجز ل الواقع وحجة ومحرك للمكلف نحو العمل به، لابد من الملك أنه صفة قائمة بالنفس وطريق إلى الواقع.

القرينة الثانية: ان اهتمام الشارع بالحفظ على الحالة السابقة بما لها من الملك حتى في ظرف الشك في بقائها وعدم جواز رفع اليد عنها، يكشف عن ان المناط إنما هو بثبوت هذه الحالة وتنجزها ووصولها الى المكلف، بلا فرق بين ان يكون وصولها اليه باليقين الوجданى او بالامارة المعتبرة، ولا خصوصية لليقين بما هو يقين باللحاظ كونه من اظهر مصاديق الحجة والمنجز، فإذا ثبت حدوث الحالة السابقة ووصل الى المكلف وتنجز وان كان وصوله بالتبعد الشرعي، فالشارع لايرفع اليد عنها عند الشك في بقائها، بل يحكم ببقائها بمقتضى دليل الاستصحاب، لأن الدليل الاول قاصر عن شمول هذه الحالة وعدم امتداد دلالته اليها.

والخلاصة، ان اهتمام الشارع بالحالة السابقة حتى في ظرف الشك في بقائها إنما هو بملك ثبوتها شرعاً وتنجزها بلا خصوصية للمنجز، فان المناط إنما هو بثبوت الحالة السابقة شرعاً وتنجزها سواء أكان ثبوتها بالعلم الوجданى او بالعلم التبعدي.

القرينة الثالثة: ان النهي عن نقض اليقين بالشك إنما هو بالعناء، ضرورة انه لا يقين في ظرف الشك حتى ينهى الشارع عن نقضه، واما النهي عن نقض اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث، فانما هو باللحاظ ما يترب على المتيقن من الآثار، والا

فلا يمكن نقضه في مرحلة الحدوث بالشك في مرحلة البقاء، واما اذا كانا في زمن واحد، فيكون الانتقاد قهريا فلامعنى للنهي عنه، فإذاً لا محالة يكون المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك، وهو النهي عن النقض عنه عملا، يعني عدم العمل بالحالة السابقة ورفع اليد عنها وعدم الاعتداد بها في ظرف الشك في بقائها، وعلى هذا فإذا كان المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك النقض العملي وانه كنایة عن وجوب العمل بالحالة السابقة وعدم جواز رفع اليد عنه في ظرف الشك في بقائها وترتيب آثارها عليها في هذا الظرف، فمن الواضح ان ثبوت الحالة السابقة شرعا وتنجزها في مرحلة الحدوث من جهة، واهتمام الشارع بالحفظ عليها حتى في ظرف الشك في بقائها من جهة أخرى، يتطلبان العمل بالحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها وعدم جواز رفع اليد عنها حتى في هذا الظرف، بلا فرق فيه بين ان يكون ثبوتها باليقين الوجданى او التبعدى، فإذاً المناط انما هو بثبوت الحالة السابقة وتنجزها بالحججة سواء أكانت الحججة يقينا ام اماره.

إلى هنا قد تبين ان نتيجة هذه القرائن العرفية والمناسبات الارتكازية، هي ان المراد من اليقين الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان روایاته مطلق المنجز والحججة، ولا خصوصية لليقين الا باعتبار انه من اظهر مصاديق الحججة والمنجز، ولعل ذكره في روایات الاستصحاب انما هو على اساس هذه النكتة لا من اجل خصوصية له، فالقرائن المذكورة تقتضي ان اخذ اليقين في روایاته انما هو بملك انه حجة.

ودعوى: ان الظاهر عرفا من الشيء الماخوذ في لسان الدليل هو انه بعنوانه موضوع للحكم وان كانت كذلك، الا انه اذا لم تكن هناك قرينة على رفع اليد عن هذا الظهور، والا فلا بد من رفع اليد عنه.

واما في المقام، فلفظ اليقين الماخوذ في لسان روایات الاستصحاب وان كان ظاهراً في اليقين الوجданی، الا ان القرائن والخصوصيات الموجودة في نفس هذه الروایات تصلح ان تكون قرینة عرفا على ان المراد منه الحجة شرعا.

وان شئت قلت: ان روایات الاستصحاب انما هي في مقام تعین الوظيفة العملية للمكلف في مرحلة الشك في بقاء الوظيفة السابقة المولوية، ومن الواضح انه لا فرق بين ان يكون ثبوتها بالعلم الوجданی او بالامارة المعتبرة الشرعية، لأن المناسبات الارتكازية العرفية المذكورة بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور اليقين في الموضوعية، و摩وجة لظهوره في ان اخذه انما هو بملأك انه حجة ومنجز للحالة السابقة من جهة، وانه اظهر افراد الحجة من جهة اخرى.

وقد استشكل بعض المحققين ^{عليهم السلام}^(١) على حمل اليقين في روایات الاستصحاب على المنجز بأمرین:

الاول: ان اليقين ظاهر عرفا في معناه الموضوع له وهو الصفة القائمة بالنفس، وحمله على المنجز بحاجة الى قرینة تدل على ذلك، لأن المدلول الوضعي اللغوي للبيكين ذات اليقين لا مطلق المنجز، ولم يثبت اصطلاح شرعی او عرفي على خلافه.

الثاني: انه لو حمل اليقين على مطلق المنجز والمعدن اي مطلق المنجز، فهذا نقول في الشك الماخوذ في لسان الروایات مقابل اليقين، كما في قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين بالشك» فإنه ظاهر في ان الشك الماخوذ فيه ضد اليقين ونافق له، وحيثئذ فان كان المراد اليقين معناه العرفي واللغوي هو ذات اليقين، كان المراد من الشك ما يقابله ويناقضه وهو عدم اليقين او ضده، وان كان المراد منه المنجز، كان المراد من

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٢٧ .

الشك عدم المنجز وما يقابلها ويناقضه، فعلى الاول يكون الشك مقابل اليقين بمعناه العرفي اللغوي لا في مقابل المنجز، وعلى الثاني يلزم من ذلك حكمة كل الاصول العملية على الاستصحاب، لانه قد اخذ في موضوعه عدم المنجز والمعدن وكل اصل عملي منجز او معدن، وهذا ما لا يقول به احد، هذا.

وكلا الاشكالين غير تام.

اما الاشكال الاول، فلما تقدم من ان لفظ اليقين وان كان ظاهرا في الصفة القائمة بالنفس، الا ان في نفس روایات الاستصحاب قرائن ومناسبات عرفية ارتکازية تصلح ان تكون قرينة مانعة عن ظهور لفظ اليقين في معناه الموضوع له، او لا اقل انها قرينة على رفع اليد عن ظهوره في معناه وحمله على المنجز والحججة.

واما الاشكال الثاني، فلأن الحالة السابقة اذا كانت ثابتة تنجزها بالاصل العملي كأصلية الاحتياط، فلا يجري استصحاب بقائهما، لأن بقائهما كذلك إنما هو بقاء موضوعها وهو الشك والجهل بالواقع وهو عقلي وليس من الاستصحاب في شيء ومن هذا القبيل ما اذا ثبتت طهارة شيء بأصلية الطهارة او حلية شيء بأصلية الحل، فان استمرار هذه الطهارة او الحلية باستمرار موضوعها الى زمان العلم بالقدارة او الحرمة امر قهري، وليس من الاستصحاب في شيء، وحكمة الاصول العملية على الاستصحاب إنما تتصور فيما اذا جرى الاستصحاب في موارد الاصول العملية كاستصحاب بقاء الطهارة الظاهرة او الحلية الظاهرة، باعتبار ان موضوع هذا الاستصحاب مقيد بعدم المنجز او المعدن، وعلى هذا فالمنجز او المعدن وان كان اصلا عمليا، فهو حاكم على الاستصحاب بل وارد عليه، لانه رافع لموضوعه وجدا، والمفروض ان الاستصحاب لا يجري في مواردها حتى يلزم هذا المحذور الذي لا يلتزم به احد، باعتبار انه لا موضوع له فيها وهو الشك، واما استصحاب بقاء

النجاسة على خلاف اصالة الطهارة، او استصحاب بقاء الحرمة على خلاف اصالة الحلية وهكذا، فهو يجري ويقدم عليهم.

إلى هنا قد تبين: ان الاستصحاب حيث انه لا يجري في موارد الاصول العملية، فلا مانع من ان يراد من الشك في مقابل اليقين عدم المنجز، لأن المنجز او المعنز حينئذ متمثل في اليقين الوجдاني او الامارة المعتبرة، كما ان اليقين الناقض في قوله عليهما السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر» لمنجز أو المعنز المتمثل في اليقين او الامارة المعتبرة، فلا يشمل الاصل العملي، فإذاً لا اشكال من هذه الناحية، لأن موضوع الاستصحاب عندئذ مقيد بعدم المنجز الخاص، وهو اليقين الوجداني او الامارة المعتبرة لغيرهما، وعلى هذا، معنى قوله عليهما السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» اي لارتفاع اليد عملاً عن المنجز للحالة السابقة بعده، ولكن ترفع اليد عنه بمنجز آخر، والمراد من المنجز في كلام الموردين كما عرفت اما اليقين الوجداني او الامارة المعتبرة شرعاً.

هذا تمام كلامنا في جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة شرعاً كاخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة ونحوهما.

لحد الآن قد تبين ان المراد من اليقين بالحالة السابقة الذي هو ركن الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني والامارة المعتبرة شرعاً فحسب.

واما الكلام في جريان الاستصحاب في موارد الاصول العملية الشرعية، فيقع في مقامين:

الاول: في موارد الاصول العملية الشرعية غير المحرزة.

الثاني: في موارد الاصول العملية المحرزة.

اما الكلام في المقام الاول، فلا يجري الاستصحاب في موارد تلك الاصول

العملية الشرعية، كأصالة البراءة واصالة الاحتياط واصالة الطهارة واصالة الخلية.
اما الاستصحاب في الحكم الواقعى، فلعدم اليقين بحدوثه وثبوته، لأن مفاد
الاصول المذكورة ليس اثبات الاحكام الواقعية لا وجودانا ولا تبعدا.

ودعوى، ان ما هو ركن للاستصحاب هو المنجز للحكم الواقعى او المعنزى،
وما يفترض ان تلك الاصول بين ما هو منجز ل الواقع وما هو معنزى له، وان كانت
صحيحة الا انه لا شك في بقاء هذا المنجز او المعنزى، لانه باق قهرا طالما يكون
موضوعه باقيا وهو الشك في الواقع، وهذا ليس من الاستصحاب في شيء، ويتنافي
كذلك بانتفاء موضوعه، مثلا الطهارة الظاهرية التي هي مدلول اصالة الطهارة
معنزة، وهي مستمرة باستمرار موضوعها، وهذا الاستمرار ليس من الاستصحاب،
لانه امر قهري وعقلي، واما اذا علم بالقذارة، فتنافي الطهارة الظاهرية بانتفاء
موضوعها، فإذاً لا يتصور الشك في بقاء هذه الطهارة الظاهرية المعنزة.

واما الاستصحاب في الحكم الظاهري المنجز او المعنزى، فلا يتصور فيه الشك
في بقائه في موارد الاصول المذكورة، مثلا مفاد اصالة الخلية الخلية الظاهرية،
وموضوعها الشيء المشكوك حليته وحرمته في الواقع، وهذه الخلية الظاهرية مغيبة
بعدم العلم بالحرمة، فطالما يكون الشك وعدم العلم بالحرمة موجودا، فالخلية
الظاهرية باقية ومستمرة باستمرار موضوعها، وقد تقدم ان استمرار الحكم
باستمرار موضوعه عقلي، ولا يرتبط بالاستصحاب، لأن الاستصحاب حكم مجعل
في الشريعة المقدسة، وإذا ارتفع الشك وتبدل عدم العلم بالحرمة الى العلم بها،
ارتفعت الخلية الظاهرية بارتفاع موضوعها جزما، فلا يتصور الشك في البقاء،
وكذلك الحال في اصالة الطهارة واصالة البراءة والاحتياط.

والخلاصة، ان هذه الاصول العملية وان كانت منجزة للحالة السابقة ومعنزة

لها، الا ان هذه المنجزية او المعنوية ليست من اركان الاستصحاب، لعدم تصور الشك في بقائها، لانها باقية قطعاً ببقاء موضوع هذه الاصول، ومرتفعة بارتفاع موضوعها كذلك، ولا ثالث لها لأن موضوعها حيث انه امر وجداً فامرها يدور بين كونه مقطوع الوجود، وكونه مقطوع الارتفاع، فلا يتصور الشك فيه، ومن هنا قلنا ان ما هو ركن للاستصحاب حصة خاصة من المنجز او المعنوي، وهي الشيء تمثل اليقين الاعم من الوجود والتجدد.

فالنتيجة: ان استصحاب الطهارة الواقعية لا يجري، لعدم اليقين بحدوثها لا وجود لها ولا تجدد، واما استصحاب الطهارة الظاهرية، فإنه لا يجري، لأن الشك في البقاء لا يتصور فيها، هذا.

وقد علق المحقق النائيني ^{في^١} على ذلك بامرين:

الامر الاول: ان الاستصحاب حاكم على قاعدة الطهارة والخلية واصالة البراءة والاحتياط، فكيف تكون هذه القواعد والاصول مانعة عن جريانه في مواردها، لوضوح ان الاصول المحكوم لا يمكن أن يكون مانعاً عن الاصول الحاكم، والا لزم خلف فرض انه محكوم.

ثم اجاب ^{في^٢} عن ذلك بان الاستصحاب انما يكون حاكماً عليها ومقدماً اذا جرى في مواردها، والمفروض انه لا يجري فيها، لعدم تصور الشك في البقاء فيها، لأن مفادها حكم ظاهري وهو باق ببقاء موضوعه ومستمر باستمراره وجداً، وهذا البقاء والاستمرار عقلي، وليس من الاستصحاب في شيء، ويترفع بارتفاع موضوعه كذلك.

وغير خفي، ان ما ذكره ^{فقيئ} من الاشكال وجوابه مبني على الخلط والاشتباه، فان الاستصحاب في موارد تلك الاصول انما يكون حاكما اذا كان المستصحب حكما واقعيا، كما اذا فرضنا ان المكلف شك في طهارة ثوبه من جهة ملاقاته للنجس وكان ثوبه مسبوقا بالطهارة، فان في مثل ذلك يكون استصحاب بقاء طهارته حاكما على اصالة الطهارة، وكذلك الحال بالنسبة الى اصالة الحلال واصالة البراءة، او اذا فرضنا ان ثوبه كان مسبوقا بالنجاسة وشك في طهارته بالغسل، فان في مثل ذلك استصحاب بقاء نجاسته حاكما على اصالة الطهارة، وهكذا الحال بالنسبة الى سائر الاصول العملية غير المحرزة، واما استصحاب بقاء الحكم الظاهري، فقد مر انه لا يجري في نفسه، لعدم تصور الشك في بقائه الذي هو ركن من اركان الاستصحاب.

فالنتيجة: ان الاستصحاب الحاكم على هذه الاصول العملية غير الاستصحاب الذي لا يجري في مواردتها من جهة انه لا موضوع له فيها، لانها رافعة لموضوعه وجданا.

فإذاً، اشكاله ^{فقيئ} في المقام وجوابه عنه كلامها مبني على الخلط بين الاستصحاب الحاكم عليها، والاستصحاب الذي لا يجري في مواردتها من جهة ان تلك الاصول واردة عليه ورافعة لموضوعه وهو الشك في البقاء وجданا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انا اذا فرضنا وجود الشك في بقاء الحكم الظاهري كالشك في بقاء الطهارة الظاهرة او الخلية الظاهرة، فلا مانع من جريانه والحكم ببقائه، وعلى هذا فنسبة هذا الاستصحاب الى تلك الاصول العملية نسبة الاصل الى الدليل الاجتهادي، لانه انما يجري فيما اذا كانت الاصول المذكورة قاصرة عن الدلالة على بقاء الحكم الظاهري ببقاء موضوعه، والا فلا تصل التوبة اليه.

الامر الثاني: ان الحكم الظاهري الثابت حدوثاً بالاصل العملي كقاعدة الطهارة او الحلية او نحوها لا يقي دائمًا، بل قد يكون موجوداً في مرحلة الحدوث فحسب، كما اذا علم شخص بنجاسة ثوبه فقام بغسله، وبعد الغسل شك في انه غسله كان واجداً للشروط أو لا، فلا مانع من التمسك بأصالة الصحة، لأن الشك في صحته بعد الفراغ منه، وهو مورد لهذه الاصلية التي هي من الاصول العقلائية المضافة لدى الشارع، ويترتب عليها طهارة هذا الثوب ظاهراً، ثم اذا شك في ملائكته للنجس، فبطبيعة الحال كان يشك في بقاء طهارته الظاهرية، ولا مانع حينئذ من استصحاب بقاء طهارته، لأن اصالة الصحة لا تقتضي طهارته من هذه الناحية، وانما تقتضي طهارته من ناحية ان غسله كان واجداً للشروط ، ولهذا فلا مانع من استصحاب بقاء طهارته.

وقد اجيب عن ذلك بأنه مضافاً الى - ان في هذه المسألة اصلاً موضوعياً وهو استصحاب عدم ملائكته للنجس، وهذا اصل حيث انه يجري في ناحية الموضوع، فيكون حاكماً على الاصل الحكمي، وهو استصحاب بقاء طهارته، ان المرجع عند الشك في طهارته ونجاسته بملائكته هو اصالة الطهارة دون الاستصحاب، لانها لا تجري في مرحلة حدوث الطهارة فيه، باعتبار انها كانت محكمة بأصالة الصحة، فلاتجري في مقابلتها، فإذاً طهارته حدوثاً مستندة الى اصالة الصحة، واما اذا شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملائكته للنجس، فاصالة الصحة لا تقتضي طهارته من هذه الناحية، وانما تقتضي طهارته من ناحية ان غسله كان واجداً للشروط ، فاذا لم تقتضي اصالة الصحة طهارته من الناحية المذكورة وهي ناحية الملائكة، فالمرجع فيه قاعدة الطهارة، لانها كانت محكمة بأصالة الصحة ، فاذا لم تجر الاصلة، فلا مانع من جريان القاعدة وهي رافعة لموضوع الاستصحاب، وهو الشك في بقاء طهارته

الظاهرية، لأنها تثبت الطهارة الظاهرية جزماً، فإذاً تكون قاعدة الطهارة واردة على الاستصحاب وراغعة لموضوعه وجданاً، وأما الاستصحاب، فهو لا يكون حاكماً على القاعدة ولا وارداً عليها، لأن موضوعه الشك في بقاء الطهارة الظاهرية، والاستصحاب إنما يثبت طهارتة الظاهرية في ظرف الشك في بقاء الطهارة الظاهرية تثبت تلك الطهارة بنحو الجزم في هذا الظرف، وترفع الشك في بقاء الطهارة الظاهرية، ولهذا تكون واردة على الاستصحاب، فالنتيجة أن نسبة الاستصحاب في الحكم الظاهري إلى دليل الحكم الظاهري كنسبة الأصل إلى الدليل الاجتهادي القطعي، هذا.

واما السيد الاستاذ ^{فتىئ}^(١) فقد مال الى ما ذكره المحقق النائيني ^{فتىئ} الا انه قد بين ذلك بشكل فني، وهو ان قاعدة الطهارة اذا كانت بنفسها متكفلة لاثبات الطهارة الظاهرية في الزمن الثاني والثالث وهكذا الى زمان العلم بالنجاسته الذي هو قيد لموضوعها وغاية له، فلا يجري الاستصحاب فيها لعدم الشك في بقاءها، لأن بقاءها متيقن طالما يكون موضوعها باقياً، وقد تقدم ان استمرارها باستمرار موضوعها عقلي وليس من الاستصحاب في شيء، وكذلك الحال في قاعدة الحالية واصالة البراءة والاحتياط.

واما اذا لم تكن القاعدة بنفسها متكفلة لاثبات الحكم الظاهري في الزمن الثاني والثالث، فيمكن تصوير الشك في بقاء الحكم الظاهري، والتمسك باستصحاب بقاءه، ومثل لذلك بما اذا شكنا في طهارة ماء اونجاسته، ولم تكن شيء منها حالة سابقة، ففي مثل ذلك لا حالة يحكم بطهارتة ظاهراً بمقتضى قاعدة الطهارة، ثم اذا

غسل ثوب متنجس في هذا الماء حكم بطهارة الثوب ظاهرا، باعتبار ان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به، وهي حاكمة على استصحاب بقاء نجاسة الثوب، باعتبار ان القاعدة تجري في ناحية السبب والموضع، والاصل الموضوعي حاكم على الاصل الحكمي.

ثم اذا شك في نجاسة الثوب من جهة الشك في ملقاته للنجس، فبطبيعة الحال يشك في بقاء طهارته الظاهرية، فلا مانع حينئذ من استصحاب بقاء طهارته الظاهرية، لأن قاعدة الطهارة في الماء لا تقتضي طهارته من هذه الناحية، اي من ناحية الملاقة للنجس، فانها انما تقتضي طهارته من ناحية غسله به لامطلقا. فالنتيجة، انه لا مانع من استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية في مثل هذا المثال، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائيني ^{فقيه}، وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ ^{فقيه}.

اما الاول، فلان اصالة الصحة من الاصول العقلائية التي جرت عليها سيرة العقلاء المضمة شرعا، وهي من الامارات وليس من الاصول العملية، ومدلولها اثبات الواقع تبعدا لا اثبات الحكم الظاهري كقاعدة الطهارة والخلية، فاذاً، المترتب عليها الطهارة الواقعية للثوب تبعدا.

وعلى هذا، فاذا شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملقاته للنجس، فلا مانع من استصحاب بقائه له، كما هو الحال في موارد سائر الامارات، وهذا الاستصحاب يقدم على اصالة الطهارة، هذا مضافا الى وجود الاستصحاب الموضوعي في المقام، وهو استصحاب عدم ملاقة الثوب للنجس، وهو حاكم على استصحاب بقاء طهارته.

واما مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان اصالة الصحة من الاصول العملية، فهل يجري الاستصحاب في المقام وهو استصحاب بقاء طهارة الشوب الظاهرية او لا؟

والجواب انه لا يجري، وذلك لعدم الشك في طهارته الظاهرية طالما لم يعلم بالملاقاة، وهذه الطهارة الظاهرية مستمرة باستمرار موضوعها، ولاشك فيها، والشك انما هو في نجاسته واقعا من جهة الشك في ملاقاته للنجس كذلك، فلا يكون هنا شك في بقاء طهارته الظاهرية، والشك انما هو في بقاء طهارته الواقعية من جهة الشك في ملاقاته للنجس واقعا، وليس الشك في بقاء طهارته الظاهرية، فانها باقية طالما يكون موضوعها باقيا وهو الشك، والمفروض انه باق.

وبكلمة: ان موضوع قاعدة الطهارة في المقام محقق وهو الشك في نجاسة الشوب وطهارته، والشك في ملاقاته للنجس لا يكون رافعا لموضوع القاعدة، فاذا كان موضوعها محققا فالقاعدة فعلية، وتدل على الطهارة الظاهرية بالوجودان، فإذاً لا يتصور الشك في بقائهما، لأن بقاءها ببقاء موضوعها عقلي وجداً ولاصلة له بالاستصحاب، وكذلك انتفاءها بانتفاء موضوعها فليس هنا حد وسط، باعتبار ان موضوعها امر وجداً وهو عدم العلم والشك، فالمكلف اما عالم او جاهم ولا ثالث لهما، ومن هنا نقول ان قاعدة الطهارة والخلية واصالة البراءة والاحتياط واردة على الاستصحاب في الاحكام الظاهرية الصرفية التي هي مدلول هذه الاصول، ولا موضوع له فيها فانتفاء انما هو بانتفاء موضوعه فيها وجداً.

واما الثاني، وهو التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ ^{فطحي}، فقد ظهر ما تقدم انه لا فرق بين المثالين، فان الاستصحاب كما لا يجري في المثال الاول من جهة انه لا يتصور وجود الموضوع له فيه، كذلك لا يجري في المثال الثاني ايضا، لأن الشك في

ملاقة الشوب المحكوم بالطهارة الظاهرية منشأ للشك في نجاسته واقعاً، وليس منشأ للشك في بقاء طهارته الظاهرية، فان الشك في بقائهما غير متصور، حيث ان موضوع الطهارة الظاهرية طالما يكون موجوداً، فالطهارة الظاهرية ثابتة له ولا شك فيها، لأن بقاء الحكم ببقاء موضوعه عقلي، ويستحيل انفكاكه عنه، والا لزم خلف فرض كونه موضوعاً له.

فما ذكره ^{فتىئي} - من اننا اذا شكنا في نجاسة الشوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فبطبيعة الحال يشك في بقاء طهارته الظاهرية - غير تام، وذلك لأن الشك ليس في بقاء طهارته الظاهرية، اذ لاشك في بقائهما ببقاء موضوعها، ويستحيل انفكاكها عنه، والمفروض ان موضوعها - وهو الشك في نجاسته وطهارته - باق، واما الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فهو يوجب الشك في نجاسته واقعاً وارتفاع طهارته الواقعية لو كان في الواقع طاهراً، لا انه منشأ للشك في ارتفاع الطهارة الظاهرية، لأن الطهارة الظاهرية موضوعها الشك في طهارته ونجاسته في الواقع، وهو محرز في المقام بعد الشك في ملاقاته للنجس ايضاً، ومعه كيف يشك في بقاء طهارته الظاهرية وارتفاعها، بداهة ان الملاقة الواقعية لا تكون رافعة للطهارة الظاهرية، والرافع انما هو العلم بالملاقة، فطالما لم يحصل العلم بها فموضوعها موجود في افق النفس.

واما الاستصحاب عدم الملاقة للنجس، فهل يجري في المقام أو لا؟
والجواب انه لا يجري، اذ لا يترتب عليه اثر، لأن الشوب في المثال المذكور محكوم بالطهارة الظاهرية بمقتضى قاعدة الطهارة قبل الشك في ملاقاته للنجس، ثم اذا شك في ملاقاته للنجس فلا اثر لهذا الشك، الا اذا فرض ان ملاقاته للنجس في الواقع رافعة للطهارة الظاهرية حتى يكون الشك فيها شكا في بقائهما، فعندها لا مانع

من استصحاب عدم الملقة، ومعه لا تصل النوبة الى استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، ولكن تقدم ان هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، لأن الملقة الواقعية لا تكون رافعة للطهارة الظاهرية، وانما تكون رافعة للطهارة الواقعية لو كانت.

إلى هنا قد تبين انه لا فرق بين المثالين المذكورين، ولا يتصور الشك في بقاء الحكم الظاهري في كليهما معا، فما ذكره السيد الاستاذ^{٤٦} من الفرق بينهما لا يمكن المساعدة عليه.

ثم ان بعض المحققين^{٤٧} قد فرق بين المثال الذي ذكره السيد الاستاذ^{٤٨} لتصوير الشك في بقاء الحكم الظاهري، والمثال الذي ذكره الحقائق النائية^{٤٩} في ذلك، وبني على عدم تصور الشك في بقاء الحكم الظاهري في الاول وتصوره في الثاني، وهو ما ذكره الحقائق النائية^{٥٠}.

اما في المثال الاول، وهو الذي ذكره السيد الاستاذ^{٤٦}، فقد افاد في وجه عدم جريان استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية في التوب عند الشك في ملاقاته للنجس ان قاعدة الطهارة اذا كانت جارية في الماء المشكوك طهارته ونجاسته، فهي جارية في التوب ايضا، لعدم احتمال الفرق بينهما في ذلك، فإذاً تكون الطهارة الظاهرية مقطوعة البقاء، وعليه فلا موضوع للاستصحاب.

ما افاده^{٥١} تام، لأن طهارة التوب الظاهرية قبل الشك في ملاقاته للنجس مستندة الى اصالة الطهارة في الماء، حيث انها من آثار طهارة الماء الظاهرية، واما اذا

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٣٤ - ٢٣٣.

شك في ملاقاته للنجس في الواقع، فإنه يوجب الشك في نجاسته واقعاً، والمرجع فيه قاعدة الطهارة، وحيثئذ تكون طهارة الثوب الظاهرية مقطوعة حدوثاً وبقاء فلاشك في بقائهما، ومعه لا موضوع للاستصحاب.

واما استصحاب عدم ملاقاته للنجس في الواقع وان كان لا مانع منه في نفسه على اثر تحقق موضوعه، الا انه لا يجري من جهة عدم ترتيب اثر عليه، لأن الثوب محكوم بالطهارة ظاهراً سواء جرى استصحاب عدم الملاقاة ام لا.

فالنتيجة: ان الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية لا يجري، لعدم الشك في بقائهما، والاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم الملاقاة للنجس لا يجري، لعدم ترتيب اثر عليه فيكون وجوده كعدمه.

واما في المثال الثاني - وهو ما ذكره المحقق النائيني ^١ - فلأنه اذا شك في ان غسل الثوب المنتجس بالماء هل كان واجداً لشروط الصحة او لا؟.

فيكون المرجع فيه اصالة الصحة وتترتب عليها طهارة الثوب ظاهراً، ثم اذا شك في نجاسة الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فبطبيعة الحال يشك في بقاء طهارته الظاهرية، وحيث ان اصالة الصحة لاتنفي نجاسته المشكوكة من ناحية الملاقاة، وانما تنفي نجاسته من ناحية الغسل، فلا مانع من استصحاب بقاء طهارته الظاهرية من هذه الناحية، اي من ناحية الملاقاة.

والخلاصة، ان الاصل في السبب اذا كان من غير سخن الاصل في المسبب، فالمرجع استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، واما اذا كان من سخنه كما في المثال الاول، فالمرجع قاعدة الطهارة دون الاستصحاب، هذا.

(١) اجدد التقريرات ج ٢ ص ٣٨٨.

ويمكن المناقشة فيه اما أولاً: فلأن اصالة الصحة من الامارات وثبت الواقع تبعدا، وعلى هذا فمفادها في المقام اثبات صحة الغسل في الواقع بعيدا، وحيثند تترتب عليها الطهارة الواقعية كذلك، لأن حالها حال سائر الامارات المعتبرة شرعا كأخبار الثقة ونحوها، باعتبار ان حجية هذه الاصالة من باب الطريقة والكافحة عن الواقع.

ونتيجة ذلك انه اذا شك في ملاقاة هذا الثوب للنجاسة في الواقع، فلا محالة يشك في بقاء طهارته الثابتة بأصالة الصحة، فلا مانع من استصحاب بقائها، ومعه لا تجري اصالة الطهارة، لأنها محكومة بالاستصحاب.

وثانيا: لو اغمضنا عن ذلك وسلمنا ان اصالة الصحة من الاصول العملية ومفادها الحكم الظاهري بلا نظر الى الواقع، فلا فرق حينئذ بين هذا المثال والمثال الاول، فكما ان في المثال الاول لا يجري استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، لعدم الشك في بقائهما، فكذلك لا يجري في هذا المثال ايضا، لأن الشك في ملاقاة الثوب للنجس في الواقع لا ينافي طهارته الظاهرية، حيث ان موضوعها الشك وهو موجود، بلا فرق بين أن يكون منشأه احتمال عدم صحة غسله بالماء او احتمال الملاقاة للنجس، لأنه موجود على كلا التقديرتين، فإذاً كيف يتصور الشك في بقاء طهارته الظاهرية مع ان موضوعها موجود وجданا، ولهذا لا شك في بقائهما، وعليه فلا موضوع للاستصحاب، لما تقدم من ان الشك في ملاقاته للنجس واقعا لا ينافي طهارته الظاهرية لا حكم ولا موضوعاً، لأنها مغيبة بعدم العلم بالنجاسة لا باللاقاة واقعاً، فإذاً ينتفي الاستصحاب بانتفاء موضوعه، واما الشك في نجاسة الثوب وطهارته في الواقع من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فهو مورد لأصالة الطهارة، ولا استصحاب في البين يمنع عنها، اما استصحاب بقاء الطهارة الواقعية، فلعدم

اليقين بحدوثها حتى يشك في بقائها، واما استصحاب عدم ملاقاته للنجس، فلا اثر له، فلذلك لا يجري، واما استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، فلعدم الشك في بقائها.

وان شئت قلت: ان جريان استصحاب بقاء طهارة التوب الظاهرية الى حالة الشك في ملاقاته للنجس في الواقع منوط بعدم تطبيق قاعدة الطهارة على هذه الحالة، والا فلا تصل النوبة اليه، والمفروض ان تطبيق القاعدة عليها امر قهري، على اساس تطبيق الحكم على موضوعه في الخارج، والقاعدة ثبتت الطهارة الظاهرية جزما، بينما الاستصحاب يثبت بقاء طهارته الظاهرية في ظرف الشك، ولهذا تكون نسبة استصحاب الطهارة الظاهرية الى قاعدة الطهارة نسبة الاصل الى الدليل الاجتهادي، والخلاصة ان المرجع حينئذ هو قاعدة الطهارة، لانها ادلة تكون محكومة بأصالة الصحة من ناحية طهارة التوب بالغسل، باعتبار انها تقتضي طهارته، واما من ناحية احتمال ملاقاته للنجس في الواقع، فهي لا تقتضي طهارته، فإذاً لا محالة يكون المرجع في هذه الحالة قاعدة الطهارة دون استصحاب بقاء طهارة التوب الظاهرية الى هذه الحالة، لان القاعدة حيث انها ثبتت طهارته الظاهرية فيها جزما، فلا يقتضي موضوع للاستصحاب وهو الشك في البقاء، لانها واردة عليه ورافعة لموضوعه وجданا.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان الفرق بين المثالين مبني على ان تكون اصالة الصحة من الامارات لا من الاصول العملية، واما مع البناء على انها من الاصول العملية، فلا فرق بين المثالين، هذا تمام الكلام في المقام الاول.

واما الكلام في المقام الثاني: وهو ان الاستصحاب هل يجري في موارد الاصول العملية المحرزة التي قد تسمى بالاصول التنزيلية.

والجواب، ان الكلام فيه يقع في ان الاستصحاب هل هو من الامارات او من الاصول التنزيلية او من الاصول غير التنزيلية، فهنا اقوال:

فذهب السيد الاستاذ ^{فتحي}^(١) الى القول الاول وهو انه من الامارات، ولكنه من اضعف مراتبها، وقد افاد في وجه ذلك ان المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والكافحة والعلم التعبد، وتدل على ذلك في مقام الاثبات روایاته، كقوله ^{عليه السلام}: « لا تنقض اليقين بالشك »، فانه يدل على ان الاستصحاب يقين تعبدا.

وبكلمة: ان دلالة روایات الاستصحاب على ان المجعل فيه الطريقة والكافحة انما هي على اساس كون اليقين ماخوذ في لسانها، ويكون مفادها تنزيل الاستصحاب منزلة اليقين، وحيث ان هذا التنزيل كان في ظرف كون الشك ماخوذ في لسانها ايضا، فلهذا يكون من اضعف مراتب التنزيل، ومن هنا قال ^{فتحي} ان الاستصحاب وان كان أمارة الا انه من اضعف مراتب الامارات، ولا تكون مثبتاته حجة كأخبار الثقة ونحوها، ولا ملزمة بين كون الشيء امارة وبين حجية مثبتاته، لان حصة خاصة من الامارات تكون مثبتاتها حجة، وهي الامارات التي يكون لسانها لسان الحكاية عن الواقع والاخبار عنه كأخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، هذا.

ولنأخذ بالنقد عليه، بتقريب ان موضوع الاستصحاب متقوم بعنصرتين:
احدهما : اليقين بالحدث.

الثاني: الشك في البقاء.

فإذاً، لابد من النظر الى ما هو منشأ اماريته على البقاء في ظرف الشك فيه،

اما اليقين بالحالة السابقة في مرحلة الحدوث، فهو لا يصلح ان يكون امامرة على البقاء في ظرف الشك فيه، لأن شأن اليقين الكشف عن الواقع على ما هو عليه، بدون ان يؤثر فيه سلباً او ايجاباً في ظرف وجوده، لانه لا دخل له في بقاء المتيقن لا بعنوان المقتضى له ولا بعنوان الشرط ولا بعنوان عدم المانع، لأن بقائه تابع لعلته في الواقع.

وان شئت قلت: ان اليقين في ظرف الشك في البقاء غير موجود، والموجود فيه الشك وهو لا يصلح ان يكون امامرة، ولهذا لا معنى لتزيله منزلة اليقين في الكاشفية والطريقة، واما في ظرف الحدوث، فاليقين وان كان موجودا الا انه لا يقتضي بقاء المتيقن في ظرف الشك فيه وامارة عليه، واما حدوث الشيء وهو وجوده الاول، فلا يكون علة لبقيائه وهو الوجود الثاني له، ولا جزء العلة ضرورة، كما ان حدوث الشيء - وهو وجوده الاول - بحاجة الى علة، كذلك بقائه وهو وجوده الثاني، ولا يعقل ان يكون الوجود الاول علة للوجود الثاني، فإذاً حدوث الشيء لا يقتضي بقاوئه، بل بقائه يدور مدار بقاء علته، اذ ليست بين الوجود الاول والثاني علاقة السببية والمسببية، بل كل منهما مربوط بعلته، فإذاً لا يوجد في الحالة السابقة ما يصلح ان يكون امامرة على الواقع وطريقا اليه، حتى يصلح ان يجعل الشارع الاستصحاب على اساس ذلك حجة من باب الطريقة والكاشفية.

والخلاصة، ان امارية الحالة السابقة اما من جهة اليقين بها، او من جهة ان حدوثها يقتضي بقائهما، وكلتا الجهتين لا تصلح ان تكون ملاكا لاماريتهما، اما الاولى، فلما مر من ان اليقين لا يصلح ان يكون ملاكا لاماريتهما، واما الثانية، فلأن حدوث الشيء لا يقتضي بقاوئه، لأن كلاً منها بحاجة الى علة، ولا صلة بينهما من هذه الناحية، كما انه لا ملازمته بينهما ولو ظنا، فالنتيجة، ان القول بكون

الاستصحاب امارة غير تام.

القول الثاني: ان الاستصحاب من الاصول التنزيلية، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين منهم المحقق النائيني^(١) والمتحقق الخراساني^(٢)، اما المحقق النائيني^(٣) فقد افاد في وجه ذلك ان المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والكافشة لا مطلقاً، بل من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في حال الشك في بقائهما، وهذا هو المستفاد من روايات الاستصحاب، فاذاً، لافرق بين الاستصحاب والامارات المعتبرة شرعاً، الا في نقطة واحدة وهي ان الطريقة المجعلة في باب الاستصحاب انها هي من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائهما، لامن حيث اثباتها للواقع، بينما الطريقة المجعلة في باب الامارات انها هي من حيث انها امارة على اثبات الواقع.

واما المحقق الخراساني^(٤) فقد افاد في وجه ذلك ان المجعل في باب الاستصحاب هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وهذا يعني تنزيل المشكوك في ظرف الشك في البقاء منزلة المتيقن في ظرف اليقين بالحدوث في ترتيب آثاره عليه، وبذلك يمتاز الاستصحاب عن الاصول العملية غير التنزيلية كأصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والخلية ونحوها، فان مفادها ليس التنزيل والنظر الى المؤدى كأنه الواقع.

ولكن كلا التقربيين غير صحيح:

اما التقريب الاول، فقد تقدم انه لا يمكن جعل الطريقة للاستصحاب، فان

(١) فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٨٦.

(٢) كفاية الاصول ص ٣٠٦.

جعلها انما يمكن للشيء الذي يكون واجدا ذاتا ملائكة الاماريه، والمفروض انه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يصلح ان يكون اماره ظنـيه على الواقع، اما اليقين، فقد من انه لا يصلح لذلك، واما الحدوث، فهو لا يمكن ان يكون علة للبقاء ولا ملازمة بينهما، فلذلك لا يمكن ان يكون المجعل فيه الطريـقـية ولو من حيث الجري العملي، لانه لغو.

واما التقرـيب الثاني وهو التنـزيل، فـانـه وـانـ كانـ مـكـنا ثـبـوتـا الا انه لا يمكن الالتزام به في مقـامـ الاـثـبـاتـ، لـانـ روـاـيـاتـ الاـسـتـصـبـاحـ لا تـدلـ عـلـىـ هـذـاـ التـنـزـيلـ اـصـلـاـ، بلـ لاـ اـشـعـارـ فـيـهاـ عـلـىـ ذـلـكـ فـضـلـاـ عـنـ الدـلـالـةـ، لـوضـوحـ اـنـ مـفـادـهـ النـهـيـ عـنـ نـقـضـ اليـقـينـ بـالـشـكـ، وـحيـثـ انهـ لاـ يـمـكـنـ اـنـ يـكـونـ حـقـيقـيـاـ، فـلاـ مـحـالـةـ يـكـونـ كـنـاـيـةـ عـنـ وجـوبـ الـعـمـلـ عـلـىـ طـبـقـ الـحـالـةـ السـابـقـةـ تـبـعـدـاـ فـيـ ظـرـفـ الشـكـ.

هـذاـ اـضـافـةـ الىـ انـ هـذـهـ روـاـيـاتـ لوـ دـلـتـ عـلـىـ التـنـزـيلـ، فـتـدلـ عـلـىـ تـنـزـيلـ الشـكـ مـنـزـلـةـ اليـقـينـ وـتـرـتـيـبـ آـثـارـهـ عـلـيـهـ، وـلـاـ تـدلـ عـلـىـ تـنـزـيلـ المـشـكـوكـ مـنـزـلـةـ المـتـيقـنـ. إـلـىـ هـنـاـ قـدـ وـصـلـنـاـ إـلـىـ هـذـهـ التـتـيـجـةـ، وـهـيـ اـنـ الاـسـتـصـبـاحـ كـمـ اـنـ لـيـسـ مـنـ الـاـمـارـاتـ كـذـلـكـ لـيـسـ مـنـ الـاـصـوـلـ التـنـزـيلـيـةـ، بلـ هوـ مـنـ الـاـصـوـلـ غـيرـ التـنـزـيلـيـةـ كـأـصـالـةـ الـبـرـاءـةـ وـاصـالـةـ الـاحـتـيـاطـ وـنـحـوـهـماـ.

إـلـىـ هـنـاـ قـدـ تـبـيـنـ: اـنـ الصـحـيـحـ القـوـلـ الثـالـثـ، وـهـوـ اـنـ الاـسـتـصـبـاحـ مـنـ الـاـصـوـلـ غـيرـ المـحـرـزةـ كـأـصـالـةـ الـبـرـاءـةـ وـنـحـوـهـاـ.

ثـمـ انهـ عـلـىـ تـقـدـيرـ تـسـلـيمـ اـنـ الاـسـتـصـبـاحـ اـمـارـهـ اوـ اـصـلـ تـنـزـيلـيـ، فـهـلـ يـجـريـ الاـسـتـصـبـاحـ فـيـ موـارـدـهـ، كـمـ اـذـاـ ثـبـتـ حدـوثـ الـحـالـةـ السـابـقـةـ بـهـ، فـهـلـ يـمـكـنـ استـصـبـاحـ بـقـائـهـاـ عـنـدـ الشـكـ فـيـهـ اوـ لـاـ؟ـ وـالـجـوابـ، اـنـ فـيـهـ قـوـلـيـنـ.

فذهب المحقق النائيني ^{فتىحة}^(١) الى القول الاول، ويمكن تقرير هذا القول بوجوه:

الوجه الاول: ان الاستصحاب سواء اكان اماره ام اصلا تنزيلياً كما يقوم مقام القطع الطريقي كذلك يقوم مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة والكافحة لابها هو صفة قائمة بالنفس.

وعلى هذا، فاذا قام الاستصحاب مقام اليقين الموضوعي الماخوذ في موضوع الاستصحاب بنحو الطريقة، فلا فرق حينئذ بين ان يكون اليقين بالحالة السابقة وجданيا او تعديا كالمارات والاستصحاب باعتبار انه يقين تعديا، وهذا يقوم مقام اليقين الوجداني ويترتب عليه آثاره منها حرمة نقضه بالشك.

فالنتيجة: ان الاستصحاب كما يجري في موارد اليقين بحدوث الحالة السابقة وجданا اذا شك في بقائها، كذلك يجري في موارد اليقين بحدوثها تعديا كما في موارد الامارات والاستصحاب.

والجواب اولاً: ان هذا الوجه مبني على ان يكون المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والكافحة والعلم التعدي، وقد تقدم ان هذا المبني غير صحيح، بل لا يعقل ان يكون المجعل فيه الطريقة والعلم التعدي، لانه لغو.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان المجعل فيه الطريقة واليقين التعدي، الا ان المجعل هو طريقيته بالنسبة الى اثبات الواقع وترتيب آثاره على مؤداه فحسب لامطلقها حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على نفس طريقة اليقين، لانه بحاجة الى مؤنة زائدة ثبوتاً واثباتا وهي مفقودة في المقام، لان الدليل على طريقيته

انما هي روایاته وهي لا تدل على اكثرا من طریقیته بالنسبة الى اثبات الواقع لامطلقا، لأن الطریقیة المجعلولة له تتبع الجعل في السعة والضيق.

وعلى هذا فلا دلیل على أن طریقیة الاستصحاب کطريقیة اليقین مطلقا، لأن الظاهر من روایاته ان طریقیة اليقین بالنسبة الى اثبات الواقع فحسب لامطلقا، وعليه فلا يقوم الاستصحاب مقام اليقین الموضوعي مطلقا، وإنما يقوم مقام اليقین الطريقی فحسب كالامارات، لما تقدم من ان الامارات ايضا لا تقوم مقام اليقین الموضوعي مطلقا، هذا اضافة الى ان طریقیة الاستصحاب عنده ^{فیتکرر} من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك، لامن حيث اثبات الواقع فالنتیجة في نهاية الشوط ان هذا الوجه غير تام.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني ^{فیتکرر}^(١) من ان التنزيل المؤدى منزلة الواقع يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع، فإذا كان العلم بالمؤدى الذي هو عبارة عن استصحابه بمنزلة العلم الوجداني بالواقع، فمعنى انه ما يترب على العلم الوجداني بالواقع يترب على العلم التنزيلي بالمؤدى وهو الاستصحاب. وعلى هذا فمقتضى اطلاق هذا التنزيل هو ان كل ما يترب على اليقین الوجداني - سواء أكان متربا على نفس طریقیته ام كان مترباً على الواقع - مترب على اليقین التعبدي ايضا وهو في المقام الاستصحاب.

والجواب: اولاً: ان مفاد روایات الاستصحاب ليس هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، اي المشكوك منزلة المتيقن، ولا اشعار فيها على ذلك، فضلا عن الدلالة. وثانياً: ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزلة

(١) كفاية الاصول.

العلم بالواقع لاثبota ولا اثباتاً.

اما ثبوتاً، فلانه لا يمكن الجمع بين التنزيلين، لأن التنزيل الثاني يعني عن التنزيل الاول، لأن العلم بالمؤدى اذا كان بمنزلة العلم بالواقع، فمعناه ثبوت الواقع بعنوان المؤدى وترتيب آثاره عليه، والمفروض ان الغرض من التنزيل الاول هو ترتيب آثار الواقع على المؤدى، فإذاً يكون التنزيل الاول لغوا.

وعلى هذا فلا يمكن ان يكون التنزيل الاول يستلزم التنزيل الثاني، لانه يلزم من فرض صحته عدم صحته، وان شئت قلت ان التنزيل الاول صحيح في نفسه، واما اذا فرض استلزمته للتنزيل الثاني فيكون لغوا، باعتبار ان التنزيل الثاني يعني عنه، وعلى هذا فان امكن التنزيل الثاني مستقلا وبقطع النظر عن التنزيل الاول كما هو كذلك فهو متعين، وان لم يمكن ذلك مستقلا، فإذاً يتبع التنزيل الاول وان كان يستلزم الثاني ايضا بناء على ان يكون مفاد روایات الاستصحاب التنزيل.

واما اثباتاً، فلما تقدم من ان روایات الاستصحاب لا تدل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وانما تدل على الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، ولا يكون للتنزيل فيها عين ولا اثر، لأن ظاهرها ابقاء اليقين تعبدا لا التنزيل.

الوجه الثالث: ما تقدم من ان المراد من اليقين الماخوذ في لسان روایات الاستصحاب ليس بمعنى انه صفة قائمة بالنفس^(١)، بل بمعنى انه منجز ومعذر وحجة، ومن هنا ان الامارات المعتبرة تقوم مقام اليقين، باعتبار انها مثبتة للواقع تنجزا او تعذيرا، وعلى هذا فحيث ان الاستصحاب منجز للواقع عند الاصابة

ومعذر عند الخطأ، فيقوم مقام اليقين من حيث التنجيز والتعذير، وحينئذ فإذا ثبتت الحالة السابقة باليقين الوجداني او اليقين التعبدى كالأماراة المعتبرة او الاستصحاب ثم شك في بقائهما، فلا مانع من استصحاب بقائهما، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين ^{فيه}^(١) بتقرير انه ان اريد باليقين في روایات الاستصحاب المنجز والمعذر، لزم حکومة جميع الاصول العملية غير المحرزة على الاستصحاب، باعتبار ان موضوعه على هذا مقييد بعدم المنجز او المعذر، وباعتبار ان المراد من الشك في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» عدم المنجز او المعذر في مقابل المنجز والمعذر، والمفروض ان تلك الاصول من الاصول المنجزة والمعدرة، فتكون رافعة لموضوع الاستصحاب وجداً، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لأن الاستصحاب حاكم عليها او وارد دون العكس.

ولو اريد به اليقين بالحدوث، فهو غير موجود، هذا.

ولكن قد تقدم انه لا مانع من ان يراد من اليقين في روایات الاستصحاب المنجز والمعذر ولكن لا مطلقاً بل حصة خاصة منه، وهي التي تمثل اليقين الوجداني واليقين التعبدى، فإذا قامت الامارة على نجاسة الماء المتغير باحد او صاف النجس - مثلاً - ثم زال تغيره بنفسه، وشك في بقاء نجاسته، فلا مانع من استصحاب بقاء نجاسته، لأن دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» يدل على بقاء الماء على نجاسته، وهذا الاستصحاب حاكم على اصالة الطهارة ومانع عن جريانها، ومن هذا القبيل ما دل على حرمة وطى الحائض في حال حيضها، فإذا انقطع الدم وقبل اغتسالها من حدث الحيض نشك في بقاء حرمة وطئها، لأن الدليل

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٢٨

الاول لا يشمل هذا الفرض، فإذاً لا مانع من استصحاب بقاء حرمة وطئها، لأن دليل الاستصحاب يدل على بقاء الحالة السابقة المنجزة في ظرف الشك كذلك، وهذا الاستصحاب حاكم على اصالة البراءة، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، اذا فرضنا ان ثواباً متنجساً قد غسل بهاء، وشك في صحة غسله من جهة الشك في توفر شروطها، وفرضنا ان اصالة الصحة لاتجري، فلا مانع من استصحاب بقائه على نجاسته السابقة، وهذا الاستصحاب مانع عن جريان اصالة الطهارة فيه، لأن الاستصحاب يثبت نجاسته السابقة، ويترتب على ثبوتها به تنجيزها، بينما قاعدة الطهارة تثبت الطهارة الظاهرية بلا نظر الى الواقع.

وفي هذه الحالة اذا شك في بقاء نجاسته المستصحبة بسبب او آخر، فلا مانع من استصحاب بقائهما، ويقدم هذا الاستصحاب على اصالة الطهارة وحاكم عليها ومانعاً عن جريانها، باعتبار انه يثبت نجاسته الواقعية تعبداً كاصالة الصحة، هذا بناء على كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية المحرزة او الامارة.

القول الثالث: انه من الاصول غير المحرزة، وهذا القول هو الصحيح بناء على ما قويناه من انه لا يوجد فيه ما يدل على اماريته ونظره الى الواقع، ولهذا بينما على انه من الاصول غير المحرزة، فلا يجري الاستصحاب في مورده، لأن مفاده كمفad سائر الاصول غير المحرزة حكم ظاهري صرف من دون ان يكون مؤداه ملونا بلون الواقع.

الى هنا قد تبين ان الاستصحاب كما يجري في موارد الامارات المعتبرة شرعاً كاخبار الثقة ونحوها، كذلك يجري في موارد الاصول التنزيلية المحرزة، باعتبار ان مؤديات الامارات وكذلك مؤديات الاصول التنزيلية متلبسة بلباس الواقع في الجملة على اساس نظرها اليه، وهذا الاستصحاب حاكم على الاصول غير المحرزة

ومانع عن جريانها، هذا على المشهور، واما بناء على ما قويناه، فتقديمه عليها ليس من باب الحكومة، بل من باب الجمع الدلالي العرفي، حيث ان العكس وهو تقديم الاصول غير المحرزة على الاستصحاب يستلزم الغاء الاستصحاب نهائيا، وهو لا يمكن.

واما الاستصحاب في موارد الاصول العملية غير المحرزة كأصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والحلية ونحوها، فلا يجري، بلا فرق بين ان يكون الاستصحاب من الاصول المحرزة او من الاصول غير المحرزة، اما عدم جريانه في الحكم الواقعي في موارد تلك الاصول، فلأنه لا يقين بالحدث لا وجданا ولا تعبدا، واما في الحكم الظاهري، فلا شك في بقائه، لانه اذا حدث بالاصول المذكورة فهو مستمر باستمرار موضوعه - وهو الشك في الحكم الواقعي - جزماً، لاستحالة انفكاك الحكم عن موضوعه، والا لزم خلف فرض انه موضوع له، واما اذا انتفى الموضوع انتفى الحكم الظاهري قطعاً، وحيث ان موضوعه امر وجданى فلا يتصور الشك فيه، لانه اما موجود في افق النفس قطعاً او غير موجود فيه كذلك، ولا ثالث لهما، ولا بأس بالقول بان هذه الاصول في مواردها واردة على الاستصحاب ورافعة موضوعه وجданا.

فالنتيجة: ان الاستصحاب لا يجري في مواردها، اي في الاحكام الظاهرية من جهة عدم توفر ركن من اركانه فيها - وهو الشك في البقاء - هذا تمام الكلام في الركن الاول للاستصحاب وهو اليقين بالحدث.

بقي هنا امران:

الاول: ان الثابت بالاستصحاب هل هو حكم واقعي او ظاهري؟

الثاني: في جريان الاستصحاب في موارد سائر الاصول التنزيلية الجارية في

الشبهات الموضوعية.

اما الامر الاول، فقد يقال كما قيل: ان المجعل في باب الاستصحاب ان كان الطريقة والكافحة من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك، فالمستصحب حكم واقعي، كما هو الحال في موارد الامارات المعتبرة شرعا، وان كان المجعل فيه التنزيل - اي تنزيل المشكوك منزلة المتيقن - فالمستصحب حكم ظاهري، لأن معنى هذا التنزيل هو اثبات ما للمتيقن من الحكم الشرعي للمشكوك ظاهرا، هذا.

والجواب: ان الثابت بالاستصحاب على كلا القولين الحكم الواقعى بالتبعد، فيكون المستصحب متلبساً بلباس الواقع بحكم الشارع تعبداً لا واقعا، وليس مفاده الحكم الظاهري الصرف كمفاد اصالة البراءة واصالة الطهارة ونحوهما، ولهذا قلنا انه لا مانع من استصحاب بقاء الحالة السابقة الثابتة بالاستصحاب اذا شك في بقائهما، وهذا ليس من الاستصحاب في الحكم الظاهري الصرف، ولذلك يقدم على تلك الاصول.

فالنتيجة: ان المستصحب وسط لاحكم ظاهري صرف، ولا حكم واقعي كذلك، نعم بناء على ما قويناه فالمستصحب حكم ظاهري صرف، فاذا كان حكمها ظاهرياً كذلك، فلا يجري فيه الاستصحاب، لعدم تصور الشك في بقاء الحكم الظاهري.

واما الامر الثاني، فقد اشرنا فيما تقدم الى انه لا مانع من جريان الاستصحاب في موارد الاصول المحرزة كاصالة الصحة وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز ونحوها. وعلى هذا فاذا شككتنا في صحة غسل الثوب المنتجس بعد الفراغ من غسله من جهة الشك في انه كان واجدا لشروط الصحة او لا، فالمرجع فيه اصالة الصحة

التي هي من الاصول العقلائية، على اساس ان ترك شرط من شروط صحة غسله عمداً غير محتمل، لانه خلف فرض انه في مقام تطهيره، واحتمال تركه سهواً وغفلة خلاف الاصل العقلائي، ويترتب على هذه الاصلالة طهارة الثوب، ثم اذا شكنا في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فلا مانع من استصحاب بقائها، لأن اصلالة الصحة لا تدل على طهارته من هذه الناحية، وهذا الاستصحاب حاكم على اصلالة الطهارة كما تقدم، وليس هذا استصحاباً في الحكم الظاهري الصرف، فإنه لا يتصور فيه الشك في البقاء، بل هو استصحاب في حكم يكون فيه لون من الحكم الواقعي، ولهذا يتصور فيه الشك في البقاء، ومن هذا القبيل ما اذا ثبتت صحة الوضوء بقاعدة الفراغ، ثم شك في بقائها من ناحية اخرى، كما اذا شك في ان خروج المذى ناقض له او لا، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء صحة الوضوء، لأن قاعدة الفراغ لا تدل على صحته من هذه الناحية، فإذاً يكون المرجع فيه الاستصحاب، باعتبار ان قاعدة الفراغ هي قاعدة الصحة، غاية الامر في باب العبادات يعبر عنها بقاعدة الفراغ، وفي باب المعاملات بقاعدة الصحة، ومن هنا قلنا ان قاعدة الفراغ من القواعد العقلائية وحجيتها بملك اماريتها ولا تكون من القواعد التعبدية الشرعية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان طهارة الثوب المترتبة على طهارة الماء الثابتة بأصلالة الطهارة، طهارة ظاهرية صرفة ولا يتصور فيها الشك في البقاء، وحينئذ فاذا شكنا في نجاسة الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فهذا ليس شكًا في بقاء طهارته الظاهرية، بل هو شك في نجاسته واقعاً، لأن الطهارة الظاهرية لا ترتفع بالملاقاة الواقعية، وانما ترتفع بالعلم بها، فإذاً احتمال الملاقاة في الواقع لا يصلح ان يكون منشأ للشك في بقاء الطهارة الظاهرية، لما مر من انه لا يتصور الشك في بقائها،

باعتبار ان موضوعها امر وجداني وهو الشك في افق النفس، ومن الواضح انه اما موجود فيه وجدانا او لا وجود له فيه كذلك ولا ثالث لهم، فإذاً احتمال الملاقة في الواقع كما انه لا يصلح ان يكون منشأً لاستصحاب بقاء الطهارة الظاهرة، كذلك لا يصلح ان يكون منشأ للتمسك بقاعدة الطهارة، لانه لغو.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه التبيّنة، وهي ان الاستصحاب لا يجري في موارد الاصول العملية غير المحرزة كأصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والخلية، لأن مضمونها احكام ظاهرية صرفة، فلا يتصور الشك في البقاء فيها الذي هو من احد اركان الاستصحاب، ومن هنا تكون هذه الاصول واردة على الاستصحاب ورافعة لموضوعها وجداناً.

نتائج البحوث المتقدمة تمثل النقاط التالية

النقطة الاولى: ان في رواية اسحاق بن عمار: «اذا شككت فابن على اليقين، قلت هذا اصل، قال نعم» محتملات ثلاثة:

١ - قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ.

٢ - قاعدة اليقين.

٣- قاعدة الاستصحاب، هذا.

والصحيح من هذه المحتملات المحتمل الاخير، لأن الرواية ظاهرة فيه، ولا يمكن حملها على القاعدة الاولى، ولا على القاعدة الثانية.

النقطة الثانية: ان في رواية الخصال: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين» احتمالين:

١ - قاعدة اليقين.

٢ - قاعدة الاستصحاب.

ولا يمكن حمل الرواية على الاحتمال الاول وهو قاعدة اليقين، لأن في الرواية نكبات وخصوصيات ارتکازية تمنع عن حملها على هذه القاعدة، وتتناسب مع قاعدة الاستصحاب على تفصيل تقدم.

النقطة الثالثة: ان ما ذكره السيد الاستاذ فطحي من ان حمل هذه الرواية على قاعدة اليقين يستلزم استعمال لفظ اليقين في المنقضى، وهو غير معقول في اسماء الحوامد، لأنها متقومة ذاتا وحقيقة بمبادئها وتنتفي بانتفائها، ومنها لفظ اليقين فانه ينتفي بانتفاء مبدئه وهو اليقينية، فإذاً لا يتصور فيه الانقضاء مع بقاء الذات غير تام، لأن حملها عليها لا يستلزم هذا المحذور، وإنما يستلزم ان يراد من اليقين فيها اليقين السابق الزائل فعلا، وهذا المحذور فيه.

النقطة الرابعة: في دلالة مکاتبة القاساني: عن يوم الذي يشك انه من رمضان هل يصوم او لا؟ فكتب عليه: «اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤيه وافطر للرؤيه» على الاستصحاب كقاعدة عامة، وعدم دلالتها عليه كذلك اشكالات متعددة واجوبة عنها كذلك من قبل الاصحاب، وقد مر كل ذلك موسعا، والاظهر انها لا تدل على الاستصحاب، وان المراد من اليقين فيها اليقين اللاحق لا اليقين السابق كما تقدم.

النقطة الخامسة: ان صحيححة عبد الله بن سنان تواجه مشكلتين:

١ - انها معارضة بصحيحته الاخرى في نفس الموضوع.

٢ - انها لا تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، وإنما تدل على حجيته في باب الطهارة لامطلقا، ولكن هذه المشكلة - اي المشكلة الاخيرة - تندفع

بالتعميل الوارد في الصحيحه الظاهره في حججه الاستصحاب مطلقاً ولاخصوصيه للطهارة، واما المشكله الاولى، فهـي في محلها.

النقطة السادسة: ان صحيحـة عبد الله بن سنـان وان كانت خـالية عن كلمـتي اليقـين بالحدـوث والنـقض، الا انه مع ذلك لا فرق بينـها وبينـ سائر الروـيات، لـان المـتفاهـم العـرفي من الصـحـيـحة بـمـنـاسـبـةـ الحـكـمـ وـالـمـوـضـوـعـ الـأـرـتـكـازـيـ هو انـ المعـيرـ كانـ علىـ يـقـينـ بـطـهـارـهـ ثـوـبـهـ الـذـيـ اـعـارـهـ.

النقطة السابعة: محتمـلات روـياتـ الحـلـ وـالـطـهـارـهـ اـمـورـ:

- ١ - مـفـادـهـ الحـكـمـ الـظـاهـريـ.
- ٢ - مـفـادـهـ الحـكـمـ الـوـاقـعـيـ.
- ٣ - مـفـادـهـ الـاستـصـحـابـ، ايـ استـمـرارـ الحـكـمـ بـعـدـ الفـرـاغـ عنـ ثـبوـتهـ.
- ٤ - مـفـادـهـ الحـكـمـ الـوـاقـعـيـ وـاستـمـرارـهـ ظـاهـراـ.
- ٥ - مـفـادـهـ الحـكـمـ الـوـاقـعـيـ وـالـاستـصـحـابـ مـعـاـ.
- ٦ - مـفـادـهـ الحـكـمـ الـظـاهـريـ معـ الـاستـصـحـابـ.
- ٧ - مـفـادـهـ الحـكـمـ الـوـاقـعـيـ وـالـظـاهـريـ معـ الـاستـصـحـابـ.

النقطة الثامنة: انـ الصـحـيـحـ منـ هـذـهـ المـحـتمـلاتـ فيـ مقـامـ الـاثـبـاتـ المـحـتمـلـ الاولـ، فـانـ روـياتـ الـبـابـ ظـاهـرـهـ فـيـهـ دونـ غـيرـهـ.

النقطة التاسعة: انـ اـرـكـانـ الـاستـصـحـابـ ثـلـاثـةـ

الـاـولـ، اليـقـينـ بـالـحدـوثـ، وـتـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ مـجـمـوعـهـ منـ روـياتـ منـهـا صـحـيـحةـ زـارـهـ هـذـاـ منـ جـانـبـ.

وـمنـ جـانـبـ آـخـرـ، قدـ يـقالـ: انـ مـقـتضـىـ التـعـلـيلـ فيـ صـحـيـحةـ عبدـ اللهـ بنـ سنـانـ المتـقدـمةـ رـكـنـيـةـ المـتـيقـنـ دـونـ اليـقـينـ، وـلـكـنـهاـ معـ ذـلـكـ لـاتـصلـحـ انـ تـعـارـضـ صـحـيـحـتـىـ

زراة، هذا مضافا الى ان مقتضاها ليس كذلك.

النقطة العاشرة: ان اليقين بالحدوث لو كان ركنا، فلازمه عدم جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة شرعا كأخبار الثقة ونحوها، باعتبار انها لا تفيد اليقين، مع انه لا شبهة في جريان الاستصحاب في مواردها، ولهذا قام الاصوليون بعدة محاولات لعلاج هذه المشكلة.

الاولى من المحقق الخراساني ^{فتیح}، فانه تارة عالج المشكلة بان المراد من اليقين اعم من اليقين الوجданى واليقين التبعدى، واخرى بان اليقين بالحدوث ليس ركنا، والركن انما هو الشك في البقاء، وحيث ان التبعد بالبقاء لا يمكن الا على تقدير الحدوث، فإذاً الركن هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث.

النقطة الحادية عشرة: قد علق السيد الاستاذ ^{فتیح} على ما ذكره المحقق الخراساني ^{فتیح}، بانه ان اريد بالملازمة بين الحدوث والبقاء الملازمة الواقعية، فهي مخالفة للضرورة والوجدان، هذا مضافا الى ان لازم ذلك ان يكون دليل الاستصحاب دليلا اجتهاديا، وان اريد بها الملازمة بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، فيرد عليه انه منقوض في موارد العلم الاجمالي، ولا يمكن الالتزام به فيها.

وما ذكره السيد الاستاذ ^{فتیح} من التعليق على ما ذكره المحقق الخراساني ^{فتیح} لا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم.

النقطة الثانية عشرة: ان ما ذكره المحقق الخراساني ^{فتیح} من ان اليقين بالحدوث ليس ركنا للاستصحاب، وانما الركن هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث وان كان ممكنا ثبوتا، الا انه لا يمكن الالتزام به اثباتا.

النقطة الثالثة عشرة: ان اليقين المأخذ في لسان روایات الاستصحاب وان

كان طريقة الى الواقع وهو المتيقن بالعرض، الا انه موضوع للحكم الاستصحابي، والمفروض ان الامارة عنده لا تقوم مقام القطع الموضوعي وان كان ماخوذا في الموضوع بنحو الطريقة.

النقطة الرابعة عشرة: ان ارادة المتيقن من اليقين في روایات الاستصحاب وان كانت ممكنة ثبوتا، الا انه لا يمكن ذلك في مقام الاثبات.

النقطة الخامسة عشرة: ان مدرسة المحقق النائيني قد تبنت على ان الامارات - كأخبار الثقة ونحوها - يقين شرعا، باعتبار ان المجعلو فيها الطريقة والعلمية، وعلى هذا، فادلة اعتبارها حاكمة على روایات الاستصحاب، وتوسيع دائرة اليقين فيها، وتجعله اعم من اليقين الوجдاني واليقين التعبدى.

وفيه ان هذا التبني خاطئ ولا واقع موضوعي له، وقد ذكرنا في محله ان جعل الطريقة والعلمية للامارات غير معقول ثبوتا، هذا اضافة الى ان ادلتها في مقام الاثبات قاصرة عن الدلاله على ذلك.

النقطة السادسة عشرة: لو سلمنا مبني مدرسة المحقق النائيني، فمع ذلك في قيام الامارات مقام اليقين الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان روایات الاستصحاب اشكال بل منع، هذا لا من جهة ان لفظ(اليقين) ظاهر في ان الماخوذ في الموضوع جهة صفتته لا طريقيته، بينما لفظ(العلم) و(القطع) ظاهر في عكس ذلك، والمفروض ان الامارات لا تقوم مقام اليقين الصفتى، وذلك لأن لفظ(اليقين) وان قلنا انه عند الاطلاق ظاهر في ذلك، الا انه في المقام قد اخذ في الموضوع جهة طريقة الامارات بالنسبة الى الواقع وترتيب آثاره عليها، ولا تدل على ان طريقتها كطريقة العلم، يعني ما يتربى على طريقة العلم يتربى على

طريقيتها، لأن الطريقة المجعلة سعتها وضيقها تتبع سعة الجعل وضيقه، وعلى هذا، ففي مقام الثبوت يمكن جعلها طریقاً إلى اثبات الواقع فقط، كما يمكن جعلها طریقاً مطلقاً حتى بالنسبة إلى الآثار المترتبة على طريقة القطع، وأما في مقام الاتبات، فادلة الاعتبار ظاهرة في الأول لا في الثاني.

النقطة السابعة عشرة: ان المجعل في باب الامارات ان كان الحكم الظاهري المأثر للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف له في صورة عدم المطابقة، فلا مانع من استصحاب بقاء الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بعد العلم بحدوثه.

فيه ان هذا الاستصحاب لا يجري في نفسه، لانه من الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي.

النقطة الثامنة عشرة: ان هذا الاستصحاب لا يجري على ضوء سائر الآراء ايضاً في الحكم الظاهري في موارد الامارات، اما من جهة عدم تصور الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، او من جهة اخرى.

النقطة التاسعة عشرة: ذكر بعض المحققين ^{في} ان جريان الاستصحاب في موارد الامارات يتصور في اربع صور، وقد تقدم انه لا مانع من جريان الاستصحاب في بعض صورها، والمناقشة في بعضها الآخر.

النقطة العشرون: ان الصحيح في المقام ان يقال ان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي ان يكون المراد من اليقين الحجة القاطعة، وتدل على ذلك مجموعة من النكات والمناسبات والقرائن الارتكازية الموجودة في روایات الاستصحاب، ولا يرد عليه ما اوردته بعض المحققين ^{في} من الاشكال على تفصيل تقدم، فإذاً لا اشكال في جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة شرعاً.

النقطة الحادية والعشرون: ان الاستصحاب لا يجري في موارد الاصول العملية غير المحرزة كأصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والخلية، لأن الشك في البقاء لا يتصور في الاحكام الظاهرية، باعتبار ان موضوعها امر وجданى وهو الشك في الحكم الواقعى، فان كان موجودا فهى ثابتة جزما، والا فهى مرتفعة كذلك ولا ثالث في البين، ولهذا تكون هذه الاصول العملية غير المحرزة واردة على الاستصحاب، ورافعة لموضوعه وجданا في مواردها لا مطلقا.

النقطة الثانية والعشرون: ان ما ذكره المحقق النائي^{فقيه} - من ان الاستصحاب حاكم على هذه الاصول العملية غير المحرزة، فكيف تكون هذه الاصول رافعة لموضع الاستصحاب وجданا - مبني على الخلط بين موارد الحكومة وموارد الورود، اما الاول فلان الاستصحاب في الاحكام الواقعية حاكم عليها ورافع لموضوعها تبعدا، واما الثاني فلان الاستصحاب في الاحكام الظاهرة الصرفه التي هي مدلول هذه الاصول محکوم بها.

النقطة الثالثة والعشرون: قد يقال كما قيل انه يتصور الشك في بقاء الحكم الظاهري في بعض الموارد، كما اذا شك في طهارة الثوب من جهة الشك في ان غسله كان واجداً للشروط او لا، ففي ذلك يكون المرجع فيه اصالة الصحة، ثم اذا شك في نجاسة هذا الثوب من جهة ملاقاته للنجس في الواقع، فلا يمكن التمسك بأصالة الصحة من هذه الناحية، ولكن لا مانع من استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية للشك في بقائها، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال: ان اصالة الصحة ان قلنا بانها من الامارات كما هو الظاهر، فإذاً جريان الاستصحاب في المثال من جريانه في موارد الامارات لا الاصول العملية غير المحرزة، و محل الكلام في المقام انما هو في الثاني، وان قلنا بانها

من الاصول فلا يجري الاستصحاب في موردها.

النقطة الرابعة والعشرون: ان ما ذكره السيد الاستاذ^{فقيه} من الفرق بين ما اذا كانت طهارة الثوب - مثلا - ثابتة بأصالة الطهارة، وما اذا كانت ثابتة بأصالة الصحة، فعلى الاول اذا شك في ملاقاة الثوب للنجس، فلا يجري استصحاب بقاء الطهارة، لعدم الشك في بقائهما، والمرجع في هذا الشك اصالة الطهارة، وعلى الثاني اذا شك في ملاقاته للنجس، فلا مانع من استصحاب بقاء طهارته، لأن اصالة الصحة لا تدل على طهارته من هذه الناحية غير تام، اذ لا فرق بين الفرضين، لأن المرجع في كلا الفرضين اصالة الطهارة.

النقطة الخامسة والعشرون: ان ما ذكره بعض المحققين^{فقيه} - من الفرق بين المثالين، بتقرير ان الشك في بقاء الحكم لا يتصور في المثال الاول ويتصور في المثال الثاني - غير تام، لما عرفت من عدم الفرق بين المثالين على تفصيل تقدم.

النقطة السادسة والعشرون: ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات ليس من الاصول المحرزة ايضا، بل هو من الاصول غير المحرزة.

ومع الاغراض عن ذلك، وتسليم ان الاستصحاب من الامارات او الاصول المحرزة، الا انه لا يقوم مقام اليقين الموضوعي بدليل اعتباره، لانه انما يدل على انه يقين تعبدا بالنسبة الى اثبات الواقع وترتيب اثاره، ولا يدل على انه يقين تعبدا مطلقا حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على نفس اليقين.

نعم، يجري الاستصحاب فيه بناء على ما ذكرناه من ان المراد من اليقين الحجة والنجس والمعذر، يعني حصة خاصة من الحجة، وهي التي تمثل اليقين الوجداني والامارات، او ما يلحق بها كالاصول المحرزة.

النقطة السابعة والعشرون: ان ما ذكره المحقق الخراساني ^٢ من ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع - لا يرجع الى معنى صحيح، فانه مضافا الى ان روایات الاستصحاب لا تدل على التنزيل، انه لا يمكن ان يستلزم تنزيل المؤدى منزلة الواقع تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لاثبotaً ولا اثباتاً على تفصيل تقدم.

النقطة الثامنة والعشرون: ان الثابت بالاستصحاب على القول بانه امارة او من الاصول المحرزة هو الحكم الواقعى تعبدا لا واقعا، وعلى القول بانه من الاصول غير المحرزة الحكم الظاهري.

واما الكلام في الركن الثاني: وهو الشك في بقاء الحالة السابقة، فقد عبر شيخنا الانصارى ^٣ عن ذلك باحراز بقاء الموضوع في القضية.

واما المحقق الخراساني ^٤ فقد عبر عنه بصيغة اكثراً تفصيلاً ودققاً، وهي اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحولاً، وان كان مرجع ما ذكره شيخنا الانصارى ^٥ الى ذلك لبا وواعداً، ومن الواضح انه لا يصدق نقض اليقين بالشك بدون هذا الاتحاد، كما ان بدونه لا يصدق الشك في البقاء، فاذا فرضنا ان الشخص كان على يقين من عدالة زيد مثلاً ثم شك في علمه، فلا يكون هذا الشك شكاً في بقاء المتيقن السابق وهو الحالة السابقة، لأن القضية المشكوك فيها لا تكون متحدة مع القضية المتيقنة في المحمول وان كانت متحدة معها في الموضوع، او اذا فرضنا ان الشخص كان على يقين من عدالة زيد، ثم شك في بقاء عدالة عمرو،

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

(٢) كفاية الاصول ص ٤٣٢.

فانه ليس من الشك في بقاء المتيقن السابق، ولا تكون القضية المشكوكه متحدة مع القضية المتيقنة موضوعا، وان كانت متحدة معها محمولا، فالشك في البقاء متقوم بالاتحاد القضيتيين موضوعا ومحمولا.

ثم ان الكلام في هذا الركن يقع في ثلاث مراحل:

المراحل الاولى: في الدليل على ركيته للاستصحاب.

المراحل الثانية: ما هو اثر هذا الركن في جريان الاستصحاب سعة وضيقا.

المراحل الثالثة: في تطبيق هذا الركن في الشبهات الحكمية وال موضوعية، ومدى تاثيره فيها سعة وضيقا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى: ان تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكمية هل هو بمقتضى الدقة العقلية او بالنظر الى الموضوع الماخوذ في لسان الدليل او بالنظر العرفي؟

واما الكلام في المراحل الاولى، فنفس روایات الاستصحاب تبرهن رکنية هذا الركن، لأن روایات الاستصحاب التي جاءت بأسنة خاصة وصيغ مخصوصة كصيغة لا تنقض اليقين بالشك او ما شاكلها تدل على ذلك الركن، لأن نقض اليقين بالشك وان كان عنائيا يستبطن الاتحاد بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكه موضوعاً ومحمولاً، والا فلا يصدق نقض اليقين بالشك، مثلا اذا كان شخص على يقين من فسق زيد ثم شك في علمه، فلا يصح ان يقال لا تنقض اليقين بفسقه بالشك في علمه، ضرورة انه لا صلة بينهما، وكذلك اذا كان الموضوع فيها متعددا والمحمول واحدا، كما اذا كان الشخص على يقين من فسق زيد ثم شك في فسق عمرو، فلا يصح ان يقال لا تنقض اليقين بفسق زيد بالشك في فسق عمرو، وهكذا. والخلاصة، ان وحدة القضيتيين موضوعا ومحمولا ركن اساسي للاستصحاب

ومقومة له ذاتاً وحقيقة، وقد مرّ ان الشك في البقاء لا يتصور الا مع وحدتها كذلك، ومن هنا يكون موضوع الاستصحاب مركب من اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، وهذا الموضوع متقوم بالاتحاد.

إلى هنا قد تبين ان اثبات هذا الركن لا يحتاج الى دليل خارجي، لأن نفس روایات الاستصحاب تدل على ذلك، باعتبار انه حقيقة الاستصحاب لا انه شرط خارجي، ولكن مع هذا قد يستدل على هذا الركن، بان الاستصحاب حكم ظاهري حيث قد اخذ في موضوعه الشك في مقابل الحكم الواقعي الذي لا يكون الشك ماخوذًا في موضوعه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المراد من هذا الشك ليس الشك في الحدوث بعد اليقين به، لانه من الشك الساري وهو ماخوذ في موضوع قاعدة اليقين، بل المراد منه الشك في البقاء بعد اليقين بالحدث وهو مورد لقاعدة الاستصحاب، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين ان موضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء.

والجواب: ان الحكم الظاهري متقوم بكون موضوعه مقيداً بالشك، واما خصوصية كون هذا الشك شكاً في البقاء او الحدوث، فانها ليست من مقومات الحكم الظاهري ومتطلباته.

فاذًاً كون الاستصحاب حكمًا ظاهرياً لا يتطلب بما هو حكم ظاهري كون هذا الشك شكاً في البقاء.

والخلاصة، ان المولى جعل الاستصحاب في موارد الشك في البقاء لا ان الاستصحاب المجعل في الشريعة المقدسة يقتضي ذلك، لان الحكم الظاهري بما هو حكم ظاهري لا يقتضي ذلك، والاستصحاب حصة خاصة من الحكم الظاهري، وهذه الخصوصية انما جاءت من ناحية اخذ المولى الشك في البقاء في موضوعه في

لسان دليله.

فالنتيجة، ان هذا الاستدلال ساقط ولا وجه له.

واما الكلام في المرحلة الثانية، فنتيجة ركينة هذا الركن عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد، لعدم تصور الشك في البقاء فيه، مثال ذلك ما اذا علمنا اجمالا بدخول زيد او عمرو في الدار ثم رأينا زيدا في خارج الدار، ففي مثل ذلك لا مانع من جريان استصحاب بقاء الكلي الجامع وهو الانسان، لأن العلم الاجمالي بدخول احدهما في الدار يوجب العلم التفصيلي بوجود انسان فيها، وبعد العلم بخروج احدهما عن الدار يشك في بقاء وجود الانسان فيها ببقاء فرد آخر على تقدير دخوله فيها، فإذاً لا مانع من استصحاب بقاء وجوده فيها اذا كان الاثر الشرعي متربعا عليه.

واما الفرد بهويته الشخصية المرددة بين زيد وعمرو، فان كان ذلك الفرد بحده الفردي زيدا فقد خرج عن الدار، وان كان عمرا فهو باق فيها جزما.

وعلى هذا، فمتعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي، وهو عنوان احدهما دون الفرد بحده الفردي وهو بيته الشخصية، فإذاً الركن الاول للاستصحاب وهو اليقين بالحدث غير موجود بالنسبة الى واقع الفرد المردد بين زيد بحده الفردي وبين عمرو كذلك، والمفروض انه لا يقين لابد من دخول زيد في الدار ولا بدخول عمرو فيها، وهذا فلا موضوع للاستصحاب بالنسبة الى كل من الفردين بحده الفردي.

نعم، بناء على ما ذكره المحقق العراقي ^{فتى^(١)} من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي وهو بيته الشخصية، لا الجامع الانتزاعي بحده الجامعي، فالركن الاول

موجود وهو اليقين بدخول واقع الفرد المردد.

ولكن هذا المبني خاطئ ولا واقع موضوعي له، لأنه ^{فيما} ان اراد بتعلق العلم الاجمالي بالفرد بحده الفردي التفصيلي في الخارج، فهو خلاف الوجdan والضرورة، وان اراد به تعلقه بالفرد بحده الفردي بنحو الابهام لا التفصيل، فيرد عليه انه ان اريد بالابهام تعلقه بالفرد بعنوانه الانتزاعي، وهو عنوان احدهما المفهومي الذي لا وجود له الا في عالم الذهن واللحاظ، فيرد عليه انه هو العنوان الانتزاعي الجامع بينهما، وان اراد به تعلقه باحدهما المصدافي، فيرد عليه ان احدهما المصدافي في الخارج غير معقول، بداهة انه لا يعقل ان يكون الفرد بهويته الشخصية مرددا بين وجود نفسه ووجود غيره، لأن الوجود عين الشخص في الخارج فلا يتصور التردد فيه، هذا اضافة الى ان المراد من الفرد المردد المرد عندهما المعين عند الله تعالى، لأن لا نعلم ان الدار في الدار زيد او عمرو، ولكن عند الله معلوم، فإذاً لا محالة يكون المراد من احدهما احدهما العنوان لا المصدافي.

فالنتيجة: ان متعلق العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون الفرد بحده الفردي في الخارج، واما الفرد بحده الفردي اجمالا، فهو متلبس بعنوان احدهما الذي هو عنوان انتزاعي، ومع الاغراض عن ذلك وتسليم ان متعلق العلم الاجمالي هو واقع الفرد المردد، او قلنا بان اليقين بالحدث ليس من اركان الاستصحاب كما يظهر ذلك من المحقق الخراساني ^{فيما}، ومال اليه بعض المحققين ^{فيما} ايضا، وانما هو من اركانه الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فمع هذا لا يجري الاستصحاب في الفرد المردد من جهة ان الشك فيه ليس شكا في البقاء على تقدير الحدوث، لأن الحادث في الدار ان كان زيداً فهو مقطوع الخروج عنها، وان كان عمراً فهو مقطوع البقاء، فإذاً ليس الشك في المقام شكا متمحضا في البقاء.

وعلى الجملة، فلا يجري الاستصحاب في واقع الفرد المردد، لانه مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فلا شك في بقاء فرد على تقدير حدوثه. واما استصحاب بقاء الجامع، فلا مانع منه اذا كان الاثر الشرعي متربا عليه. واما اذا لم يكن اثر شرعى مترب عليه، فهل يمكن اجراء استصحاب بقائه بلحاظ الاثر المترب على الفرد او لا؟

والجواب: ان الكلام فيه تارة يقع فيها اذا كان الاثر الشرعي المترب على كلا الفردين معلوما تفصيلا، كما اذا كان الاثر الشرعي المترب على وجود زيد في الدار ووجوب الصدقة مثلا، وعلى وجود عمرو فيها ووجوب ركعتين من الصلاة، وآخرى يقع فيها اذا لم يكن الاثر الشرعي المترب على كل منها معلوما تفصيلا وانما هو معلوم اجمالا، بمعنى ان المكلف لا يدرى ان الاثر المترب على وجود زيد في الدار ووجوب الصدقة، وعلى وجود عمرو فيها ووجوب ركعتين من الصلاة، او بالعكس.

اما الكلام في الفرض الاول، فلا يجري الاستصحاب في الجامع بلحاظ الاثر المترب على كلا الفردين بحده الفردي، وان بنينا على ان الاستصحاب اماره او اصل محرز، لان الاثر اذا كان متربا على زيد بحده الشخصي وعلى عمرو كذلك، فلا يمكن اثبات هذا الاثر باستصحاب بقاء احدهما الا على القول بالأصل المثبت، فان استصحاب بقاء احدهما في الدار وان كان ملازما لوجود عمرو فيها، الا انه لا يمكن اثبات هذا اللازم بالاستصحاب الا بنحو المثبت، نعم اذا قامت الامارة على بقاء احدهما في الدار، فتدل بالملازمة على ان الداخل في الدار عمرو لا زيد، لان الامارات - كأخبار الثقة ونحوها - تكون مثبتاتها حجة، وتدل على ثبوتها بالدلالة الالتزامية، بينما الاستصحاب وان قلنا بانه اماره لا تكون مثبتاته حجة.

ومع الاغراض عن ذلك وتسليم ان هذا الاستصحاب يقوم مقام العلم

الاجمالي الوجданی ببقاء أحدهما في الدار، ويكون علماً اجحاليًا تعبدیاً به، وحينئذ فهل يكون موثراً ومنجزاً للاثر المترتب على وجود الفرد الطويل في الدار وهو وجود عمرو فيها في المثال.

والجواب: ان العلم الاجمالي لا يكون منجزاً في المقام، لأن من شروط تنجيزه ان يكون المعلومات بالاجمال قابلاً له مباشرة او بالواسطة على كل تقدير، اي سواء أكان في هذا الطرف ام ذاك الطرف، والا فلا يكون العلم الاجمالي موثراً ومنجزاً، وهذا الشرط غير متوفّر في المقام، لأن المعلومات بالاجمال فيه - وهو عنوان أحدهما - غير قابل للانطباق على الفرد القصير وهو الفرد الخارج من الدار على تقدير دخوله فيها، لأنه ليس فرداً ومصداقاً له جزماً، واما انطباقه على الفرد الآخر وهو وجود عمرو في الدار فهو مشكوك فيه من جهة الشك في اصل وجوده فيها، وهذا الشك حيث انه بدوي فالمرجع فيه اصالة البراءة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون العلم الاجمالي وجدانياً او تعبدياً، واما استصحاب بقاء احد الحكمين فهو لا يجري، لأن الشك في بقاءه من جهة الشك في بقاء موضوعه، وسوف يأتي ان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء موضوعه الذي يمثل اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً.

واما الكلام في الفرض الثاني، وهو ما اذا لم يعلم ان الاثر الشرعي المترتب على وجود زيد في الدار، هل هو وجوب الصدقة او وجوب الصلاة ركعتين، وكذلك لم يعلم ان المترتب على وجود عمرو فيها هل هو الاثر الاول او الثاني، فهل يجري استصحاب بقاء أحدهما في الدار او لا؟

والجواب: ان فيه قولين:

فذهب بعض المحققين^(١) الى القول الاول بدعوى، انه لا مانع من هذا الاستصحاب في هذا الفرض، على اساس انه علم تبعدي يقوم مقام العلم الاجمالي، فاستصحاب بقاء احدهما في الدار معناه العلم الاجمالي التبعدي ببقائه فيها، وقد افاد في وجه ذلك ان في هذا الفرض لا يعلم بارتفاع احد الحكمين المذكورين تفصيلا، كما هو الحال في الفرض الاول.

وعلى هذا، فلا يعلم المكلف بارتفاع واجب الصدقة ولا بارتفاع واجب الصلاة، وانما يعلم بارتفاع احدهما اجمالا، فإذاً كل منهما محتمل البقاء عند المكلف، وعليه فيكون العلم الاجمالي التبعدي الذي يمثل الاستصحاب منجز الكلا الحكيمين معا، والعلم الاجمالي بالترخيص لا يمنع عن تنفيذ العلم الاجمالي بالحكم الاجمالي، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد الإناءين وطهارة الاناء الآخر، فان العلم بطهارة احدهما اجمالا وعدم لزوم الاجتناب عنه لا يمنع عن تنفيذ العلم الاجمالي بالنجاسة ولزوم الاجتناب عن كلا الإناءين معا، وفي المقام فالملطف وان كان يعلم بالترخيص في ترك احد الحكمين، الا انه لا يمنع عن تنفيذ العلم الاجمالي بوجود احدهما، فانه يقتضي لزوم امثال كلا الحكمين معا.

ويمكن المناقشة فيه اما اولاً، فلأن ما ذكره^(٢) مبني على ان يكون المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والكافية، ولكن تقدم انه لا وجہ لهذا القول اصلا، ومن هنا قلنا ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول المحرزة ايضا، بل حاله حال الاصول غير المحرزة، وهذا لا يقوم الاستصحاب مقام العلم الوجданی سواء أكان علما تفصيليا ام اجماليا كسائر الاصول العملية

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٤٨.

غير المحرزة.

و ثانياً: مع الاغراض عن ذلك، و تسلیم ان الاستصحاب علم تعبدی يقوم مقام العلم الوجداني، الا انه مع ذلك لا يجري، لأن استصحاب بقاء احدهما في الدار انما يجري اذا كان الاثر الشرعي مترباً على عنوان احدهما، واما اذا كان الاثر الشرعي مترباً على واقعه المتمثل في وجود عمرو في الدار، فلا يمكن اثباته باستصحاب احدهما فيها الا على القول بالاصل المثبت، ولا فرق بين ان يكون الاثر المترتب على وجود عمرو فيها معلوماً تفصيلاً او اجمالاً، فإن ثبوته على كلا التقديرين يتوقف على ثبوت وجود عمرو فيها، وهو لا يمكن الا بنحو المثبت.

والخلاصة، ان استصحاب بقاء احد الحكمين ليس كالعلم الوجداني ببقاء احدهما، لانه يستلزم العلم ببقاء موضوعه، واما استصحاب بقاء احدهما لا يثبت بقاء موضوعه الا على القول بالاصل المثبت، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل يمكن استصحاب بقاء احد الحكمين المذكورين بعد العلم بحدوثه والشك في بقائه؟

والجواب: ان الاثر الشرعي اذا كان مترباً على بقاء احدهما وهو الجامع، فلا مانع من استصحاب بقائه، لترتب هذا الاثر عليه.

واما اذا لم يكن مترباً عليه فلا يجري، لأن استصحاب بقاء احدهما لا يثبت خصوص وجوب الصدقة او خصوص وجوب الصلاة الا على القول بالاصل المثبت، هذا نظير استصحاب بقاء الحدث، فإنه انما يثبت الاثر المترتب على طبيعي الحدث، ولا يثبت الاثر المترتب على خصوص الحدث الاصغر او الاكبر، وما نحن فيه كذلك.

ودعوى: ان المستصحب واقع احدهما لاعنوانه لكي يقال ان استصحاب بقاء

احدهما لا يثبت واقعه الا على القول بالأصل المثبت.

مدفوعة: بان واقع احدهما ليس متعلقا للعلم الاجمالي سواء أكان العلم الاجمالي وجدانيا ام تعبيديا، هذا اضافة الى ان واقع احدهما فرد مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه، وما هو مقطوع البقاء على هذا التقدير، وقد تقدم ان الاستصحاب لا يجري فيه.

والخلاصة، انه لا يقاس الاستصحاب في المقام بالعلم الوجдاني باحدهما، فانه لا محالة يكون منجزا سواء فيه القول بالاقتضاء ام بالعلية، واما استصحاب بقاء احدهما عند الشك فيه فلا يجري، لأن عنوان احدهما حيث انه مجرد مفهوم في عالم الذهن، فلا يكون قابلا للتنجز، واما واقعه الموضوعي وهو خصوص وجوب الصدقة او وجوب الصلاة، فلا يمكن اثباته تنجزا بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، لأن استصحاب بقاء الطبيعي لا يثبت فرده في الخارج.

وعلى هذا، فلا مانع من التمسك بأصالة البراءة عن حكمه كان حكمه وجوب الصدقة او وجوب الصلاة، باعتبار ان احد الوجوبين موضوعه زيد والوجوب الآخر موضوعه عمرو، ولكن لا نعلم ان موضوع وجوب الصدقة زيد وموضوع وجوب الصلاة عمرو او بالعكس، وحيث انه لا ميز بين ما هو مترب على وجود زيد في الدار، وما هو مترب على وجود عمرو فيها من ناحية، وكون ترتيب كل منها على وجود عمرو فيها مشكوك بالشك البدوي من ناحية اخرى، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنهم معا للتأمين من العقاب، ولا يلزم من ذلك محذور المخالفة القطعية العملية، لأن التامين من قبل احدهما من باب السالبة بانتفاء الموضوع، باعتبار انه مرتفع بارتفاع موضوعه، والتامين من قبل الآخر انما هو بأصالة البراءة، فإذاً نتيجة اصالة البراءة عن كليهما معا انما هي التامين من قبل

احدهما فقط، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى قد يكون الفرد القصير ايضا مرددا بين زيد وعمرو، كما اذا علم اجمالا بدخول زيد او عمرو في الدار، ثم رأى فرداً في خارج الدار المردد بين كونه زيداً أو عمراً، وهذه الصورة تختلف عن الصورة الاولى التي يكون الفرد القصير فيها معلوما في الخارج ومعينا، لأن في هذه الصورة كان يشك المكلف فيبقاء كل من الفردين المرددين بحده الفردي التفصيلي، مثلا يشك في بقاء زيد في الدار على تقدير دخوله فيها كما يشك في بقاء عمرو فيها كذلك، وعلى هذا فعلى مسلك المحقق العراقي ^{فطحيك}، من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي لا الجامع بحده الجامعي، فلا مانع من استصحاب بقاء الفرد، لتهاميمه اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما على مسلك المحقق الخراساني ^{فطحيك} من ان اليقين بالحدوث ليس ركنا للاستصحاب، والركن انما هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فلا مانع من جريان الاستصحاب في كلا الفردين معا، لتحقق هذا الركن في كل منهما، وهو الشك في البقاء على تقدير الحدوث.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب، فلا يجري الاستصحاب في الفرد المردد في هذه الصورة ايضا، لأن الركن الاول للاستصحاب وهو اليقين بالحدوث غير متوفّر فيه، لأن متعلق اليقين الاجمالي الجامع الانتزاعي بحده الجامعي لا الفرد بحده الفردي، وكذلك الركن الثاني وهو الشك في البقاء، نعم اليقين بحدوث الجامع والشك في بقائه موجود.

ولو سلمنا ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي، فالركن الاول للاستصحاب بالنسبة الى احد الفردين متوفّر، لا بالنسبة الى كلا الفردين كما عن

المحقق العراقي فَيَسِّرْكُ.

ومن هنا يظهر الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى، فان في الصورة الاولى كلا الركنين غير متوفّر هما اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما في هذه الصورة، فالركن الاول وهو اليقين بالحدوث غير موجود، واما الركن الثاني وهو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فهو موجود.

ومن ناحية ثالثة، ان الفرد الواقعى بهويته الشخصية وبحدّه الفردي اذا كان مردداً بين فردین طوليين على خلاف ما في الصورة الاولى والثانية، فانه فيهما مردّ بين فردین عرضيين، وذلك كما اذا فرضنا ان شخصا علم اجمالا بنجاسة ثوبه، ولكنه لا يعلم انه تنجزت في الساعة الاولى من النهار او في الساعة الثانية، ففي مثل ذلك حيث ان الفرد الواقعى للنجاسة مردد بين حدوثه في الساعة الاولى وحدثه في الساعة الثانية، فعلى الاول فقد ارتفع جزما بالتطهير، وعلى الثاني فهو باق كذلك.

وعلى هذا، فأركان الاستصحاب غير تامة في كلا الفردین الطوليين، لا اليقين بالحدوث ولا الشك في البقاء، اما الاول فانه غير موجود، لا في الفرد الاول وهو النجاسة في الساعة الاولى، لعدم اليقين بحدوثه فيها، ولا في الفرد الثاني وهو النجاسة في الساعة الثانية بنفس الملاك، ولهذا فلا يجرى الاستصحاب لا في الفرد الاول ولا في الثاني.

واما الثاني، فعلى تقدير تسلیم ان الركن الاول متوفّر، او انه غير معتبر في جريان الاستصحاب كما مال اليه المحقق الخراساني فَيَسِّرْكُ^(١)، فهو غير متوفّر في كلا الفردین.

اما في الفرد الاول وهو النجاسة في الساعة الاولى، فعلى تقدير حدوثه فقد ارتفع قطعاً بالتطهير، واما في الفرد الثاني هو النجاسة في الساعة الثانية، فانه على تقدير حدوثه باق جزماً، ولهذا فلا يجري استصحاب بقاء الفرد الاول، ولا استصحاب بقاء الفرد الثاني.

والخلاصة، ان النجاسة التي حدثت في التوب بالللاقة او غيرها مرددة بين الفرد القصير وهو النجاسة في الساعة الاولى، لانها قد زالت يقيناً بالغسل والتطهير، والفرد الطويل وهو النجاسة في الساعة الثانية، لانها على تقدير حدوثها باقية جزماً، ولهذا لا تتوفر اركان الاستصحاب في كلا الفردین، وهي اليقين بالحدث والشك في البقاء.

الى هنا قد تبين ان ركينة اليقين بالبقاء تمنع عن جريان الاستصحاب في الفرد المردد عندنا بين القصير والطويل المعين عند الله تعالى وتقديس، لان الفرد بحده الفردي اذا كان مردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فلا يكون الشك متمحضاً في البقاء، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الفرد مردداً بين فردین عرضيين او فردین طوليين، واما جريان الاستصحاب في واقع الفرد المردد لاعلى التعين فلا مانع منه، اذ يتصور فيه الشك في البقاء، كما اذا رأى المكلف شخصاً من بعيد دخل في الدار، وتردد عنده انه زيد او عمرو ثم رأى زيداً في خارج الدار، وشك في بقاء واقع الفرد المردد في الدار، وهو واقع الشخص المرئي الذي دخل فيها، فإذاً يكون كلا الركين متوفراً بالنسبة الى واقع الفرد المردد، هما اليقين بحدوثه والشك في بقائه وجданاً.

واما اذا علم اجمالاً بدخول زيد في الدار او عمرو، ثم علم اجمالاً بخروج احدهما عن الدار، ففي مثل ذلك ايضاً لا مانع من جريان الاستصحاب في الواقع

الفرد المردد وهو واقع الفرد الداخل في الدار، بقطع النظر عن عنوان زيد او عمرو،
لان كلا الركنين بالنسبة اليه متوفر هما اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

واما الشك في بقاء كل من الفردين بحده الفردي وهويته الشخصية كزيد
وعمره، فهو شك تقديرى لا فعلى، بمعنى ان الشك في بقاء كل منهما في الدار انما
هو على تقدير حدوثه فيها لامطلقا، وقد مر انه بناء على ما هو الصحيح من ان
اليقين بالحدث ركن للاستصحاب فلا يجري، لان الركن الاول غير متوفر فيه،
وكذلك الركن الثاني.

نعم، بناء على ما بني عليه المحقق الخراسانى رحمه الله من ان اليقين بالحدث ليس
رकنا، ومال اليه بعض المحققين رحمهم الله ، فلا مانع من جريان استصحاب بقاء كل من
الفردين بحده الفردي في الدار، لان موضوع الاستصحاب على هذا الشك في البقاء
على تقدير الحدوث، وهو متوفر في كل من الفردين بعنوانه الخاص، هذا من ناحية.
ومن ناحية اخرى، ان واقع الفرد المردد بين فردين احدهما قصير والآخر
طويل اذا كان لكل منهما اثر خاص به ومترب عليه، فاذا علم بحدوث احدهما في
الدار في الزمن الاول، كان هذا العلم الاجمالي منجزا لاثر كل منهما، فاذا فرضنا ان
الاثر الشرعي المترتب على احدهما وجوب التصدق، والمترتب على الآخر وجوب
اطعام الفقير، وعلى هذا فاذا علم اجمالا بحدوث احدهما في الزمن الاول، فقد علم
بتنجز احد الوجوبين، اما وجوب التصدق او وجوب الاطعام، وهذا العلم الاجمالي
منجز فيجب على المكلف التصدق والاطعام معا.

وكذلك الحال في الزمن الثاني، وهو زمان ارتفاع الفرد القصير، لان المكلف
يعلم اجمالا اما بحدوث الفرد القصير في الزمن الاول او بقاء الفرد الطويل في الزمن
الثاني وهذا العلم الاجمالي موثر، لان المكلف يعلم بتنجز احد الوجوبين الطوليين

عليه، بناء على ما هو الصحيح من انه لا فرق في تنجز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه من الدفعيات او من التدريجيات بحسب عمود الزمان.

هذا لا كلام فيه، وانما الكلام في ان هذا العلم الاجمالي بين فردین تدریجیین طولین ، هل یغنى عن استصحاب بقاء واقع الفرد المردد او لا؟

والجواب، ان بعض المحققین^{١)} قد مال الى انه لا حاجة الى استصحاب واقع الفرد المردد، بل هو لغو، فلا يترتب عليه اي اثر.

ويمكن المناقشة فيه، لأن ما افاده^{٢)} انها يتم اذا كان العلم الاجمالي علة تامة للتنجز، فعندئذ لا مجال للاستصحاب المذكور، لانه لغو بعد ما كان الاثر منجزا بالعلم الاجمالي، واما بناء على ما هو الصحيح من ان تنجز العلم الاجمالي للتکلیف المحتمل في كل طرف من اطرافه غير مستند اليه مباشرة، بل هو مستند الى اصالة الاشتغال كذلك، غایة الامر ان اصالة الاشتغال مستندة الى العلم الاجمالي، اذ لواه لكان المرجع فيه الاصول المرخصة المؤمنة كأصالة البراءة ونحوها، وحيث ان تلك الاصول تسقط عن جميع اطرافه من جهة المعارضة، وعن بعضها الآخر دون بعضها من جهة الترجيح من غير مرجع، فإذاً المرجع في كل طرف منه اصالة الاشتغال دون العلم الاجمالي، لانه انما ينجز التکلیف المتعلق به دون اكثر منه، وعليه فلا يمكن ان يكون تنجز التکلیف المحتمل في كل طرف منه بحده الخاص مستند اليه، لانه خارج عن دائرة متعلقه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الاستصحاب على القول بأنه علم تعبدی يتقدم على الاصول العملية غير المحرزة كأصالة البراءة والاشتغال واصالة الطهارة او الخلية او

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٥٠

نحوها بالحكومة، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الاستصحاب موافقا لها او مخالفها، باعتبار انه رافع لموضوعها وهو الشك وعدم العلم.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء واقع الفرد المردد في الزمن الثاني وان لم يثبت الفرد الطويل بعنوانه الا على القول بالاصل المثبت، الا ان الأثر الشرعي يترب على واقعه، ولا خصوصية لعنوان الفرد الطويل الخاص، والمفروض ان واقعه هو المستصحب بهذا الاستصحاب، فإذاً يترب عليه اثره الشرعي، ويكون حاكما على اصالة الاشتغال ورافعا لموضوعها بعيدا، وعلى هذا، فلا يكون ترتب اثره عليه وتنجزه مستندا الى اصالة الاشتغال، بل هو مستند الى الاستصحاب، وهو يوجب انحلال العلم الاجمالي حاكما على هذا القول وهو القول بالاقتضاء، لأن تنجز العلم الاجمالي على هذا القول منوط بسقوط الاصول المؤمنة في اطرافه كلاً وبعضاً، فإذا سقطت الاصول المؤمنة كذلك كان العلم الاجمالي منجزاً، واما استناد تنجز التكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه الى العلم الاجمالي، مع ان المنجز له مباشرة احتمال التكليف المساوq لاحتمال العقوبة بعد سقوط الاصول المؤمنة عن اطرافه من جهة ان منشأ هذا الاحتمال هو العلم الاجمالي.

وعلى هذا، فإذا فرضنا ان في احد طرفي العلم الاجمالي اصل مثبت للتکلیف الالزامي، فلا مانع من جريان الاصول المؤمنة في الطرف الآخر، لعدمعارض له، هذا نظير ما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد الإناءين وكان احدهما مسبوقا بالنجاسة دون الآخر، فلا مانع من استصحاب بقاء نجاسته، ومعه لا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة في الاناء الآخر، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حاكما وما نحن فيه كذلك، فان العلم الاجمالي بحدوث احد الفردین ينحل بقاء في الزمن الثاني باستصحاب بقاء واقع الفرد المردد وترتيب اثره عليه، فإذاً لا مانع من الرجوع الى

اصالة البراءة عن الفرد القصير بلا معارض، لأن معارضها اصالة البراءة عن الفرد الطويل، فإذا سقطت اصالة البراءة فيه من جهة الاستصحاب، فلا مانع من الرجوع إلى اصالة البراءة عن الفرد القصير.

ومن هنا يظهر ان الاستصحاب يتقدم على الاصول العملية غير المحرزة، وان بنينا على انه ليس من الاصول المحرزة كما استظهرناه.

لحد الان قد تبين ان العلم الاجمالي اما بحدوث الفرد القصير في الدار في الساعة الاولى، او بقاء الفرد الطويل فيها في الساعة الثانية لا يمنع عن جريان الاستصحاب في بقاء واقع الفرد المرد اذا كان الاثر الشرعي متربا على واقعه بدون دخل خصوصية اخرى فيه، واما اذا كان الاثر الشرعي متربا على كل من الفردين بحده الفردي وبعنوانه الخاص واسمه المخصوص كعنوان زيد او عمرو وما شاكل ذلك، فلا يجري استصحاب بقاء واقع الفرد المرد بلحاظ الاثر الشرعي المترب على الفرد بعنوانه الخاص الا على القول بالاصل المثبت، لأن استصحاب بقاء واقع الفرد المرد لا يثبت الفرد الطويل بعنوانه الخاص الا بناء على القول بحجية مثبتاته، وكذلك لا يجري استصحاب بقاء الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما الى الساعة الثانية الا على القول بالاصل المثبت.

ودعوى: انه مرآة للفرد الطويل وفان فيه واثباته اثبات له.

مدفوعة: بان المستصحب عنوان احدهما، وهذا العنوان مغایر لعنوان الفرد الطويل الخاص وان كان منطبقا عليه وفانيا فيه الا ان هذا شأن كل مفهوم، ولا يختص ذلك بالمفهوم الانتزاعي، ومن الواضح ان الاستصحاب انما يثبت الاثر الشرعي للمستصحب، وهو في المقام الجامع الانتزاعي بحده الجامعي، ولا يثبت الاثر الشرعي المترتب على ماينطبق عليه هذا الجامع وفان فيه الا على القول بحجية

الاصل المثبت، نعم اذا كان الاثر الشرعي مترتبًا على واقع الفرد المردد زائداً على الاثر الشرعي المترتب على كل من الفردين بعنوانه الخاص واسم المخصوص، فالاستصحاب فيه وان كان جاريًّا في نفسه، الا انه لما لم يثبت الفرد الطويل بعنوانه الخاص الا على القول بالاصل المثبت، فيكون لغوا من جهة العلم الاجمالي بثبوت احد الحكمين المترتبين عليهما، وهذا العلم الاجمالي منجز، ومعه يكون استصحاب بقاء واقع الفرد المردد لغوا ولا اثر له، فما ذكره بعض المحققين ^{في} انما يتم في هذا الفرض.

ودعوى: ان مفاد روايات الاستصحاب كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» هو الجري العملي على طبق متطلبات اليقين السابق.

وان شئت قلت: ان مفاد دليل الاستصحاب ان كان التبعد ببقاء المتيقن وآثاره، فلا يمكن اثبات الفرد باستصحاب بقاء الجامع الا بنحو المثبت، وان كان مفاده التبعد ببقاء نفس اليقين السابق فلا مانع من جريانه، لأن اليقين السابق وان كان متعلقه الجامع لا الفرد الا انه منجز للاثر المترتب على الفرد، وحيث ان دليل الاستصحاب يدل على بقاء اليقين السابق ومنجزيته في حال الشك ايضاً، فيكون كاليقين كما ان اليقين بالجامع منجز لاثر الفرد، فكذلك استصحاب بقاء الجامع منجز للاثر المترتب على الفرد، باعتبار انه يقين بالجامع بعيداً وتزيلاً.

مدفوعة: بان مفاد دليل الاستصحاب ليس هو التبعد ببقاء نفس اليقين السابق في ظرف الشك، وتتنزيل الشك منزلة اليقين، بل مفاده عدم النقض العملي لليقين السابق لا الحقيقي، لأن النقض الحقيقي غير معقول في المقام، والمراد من عدم النقض النقض العملي هو الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائهما، وليس مفاده تنزيل الشك منزلة اليقين وقيامه مقامه، وبقاء جميع متطلبات

اليقين السابق في ظرف الشك، لوضوح انه لا يستفاد من روایات الاستصحاب التعيين وظيفة الشاك في بقاء الحالة السابقة عملاً وترتيب آثارها كذلك، فان كانت الحالة السابقة الجامع، وجب ترتيب آثاره عليه دون الفرد، وان كانت الفرد، وجب ترتيب آثاره دون آثار الجامع، ولا يدل على ان الشك كاليقين، والا فلازمه ان تكون مثبتاته حجۃ، وهو كما ترى.

فالنتیجة: ان مفاد روایات الاستصحاب تعيين وظيفة الشاك في بقاء الحالة السابقة عملاً، بان يقوم بالعمل على طبقها بدون الدلالة على ان الشك كاليقين، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة.

هنا صورتان اخريان:

الاولى، ما اذا علمنا بدخول انسان في الدار وتردد بين كونه زيداً او عمراء فتارة نعلم بأنه ان كان زيداً كانت مدة بقائه في الدار قصيرة، وان كان عمراء كانت مدة بقائه فيها طويلة.

الثانية، لانعلم بان الفرد القصير - وهو الفرد الخارج من الدار في الساعة الاولى - هل هو زيد او عمرو، فان كان زيداً كان الفرد الطويل عمراء وان كان العكس فالعكس.

اما الفرض الاول، فقد تقدم الكلام فيه.

واما الفرض الثاني، فالظاهر ان العلم الاجمالي - بين حدوث الفرد القصير في الدار في الساعة الاولى، وبقاء الفرد الطويل في الساعة الثانية - منجز اذا كان لكل منها بحدده الخاص وبعنوانه المخصوص اثر شرعي كما هو المفروض، ومانع عن جريان الاصول المؤمنة بين طرفيه، ولا يعتبر في تنفيذ العلم الاجمالي ان يكون الفرد القصير معيناً، لان المكلف كان يعلم اجمالاً اما بحدوث الفرد القصير او بقاء الفرد

الطوبل، وهذا العلم الاجمالي منجز سواء أكان الفرد القصير يمثل زيدا والطويل يمثل عمرا ام بالعكس، فان ذلك لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي، لأن تنجيزه منوط بسقوط الاصول المؤمنة في اطرافه، والمفروض انها ساقطة، لأن اصالة البراءة عن حدوث الفرد القصير معارضة لاصالة البراءة عن بقاء الفرد الطويل، او فقل ان اصالة البراءة عن الاثر الشرعي الالزامي المترتب على حدوث الفرد القصير في الدار في الساعة الاولى معارضه بأصالة البراءة عن الاثر الشرعي الالزامي المترتب على بقاء الفرد الطويل فيها في الساعة الثانية، ولا يمكن جريان كلتيهما معا، لاستلزم المخالفة القطعية العملية، وجريان احداهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح، فلهذا تسقطان معا فيكون العلم الاجمالي منجزا، وقد مر انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه من الدفعيات او التدريجيات، وهل هذا العلم الاجمالي ينحل باستصحاب بقاء واقع الفرد المردد الى الزمن الثاني المتمثل في واقع الفرد الطويل في هذا الزمان وترتيب اثره، بدعوى ان هذا الاستصحاب يثبت احد طرفي العلم الاجمالي وهو واقع الفرد الطويل ويقدم على اصالة البراءة في هذا الطرف، فاذا سقطت اصالة البراءة فيه، فلا مانع من جريانها في الطرف الآخر.

والجواب: ان هذا الاستصحاب يجري فيما اذا كان الاثر الشرعي متربا على واقع كل من الفردين بلا لون خاص وعنوان مخصوص كما مر، واما اذا كان الاثر الشرعي متربا على الفرد الطويل بعنوانه الخاص وهويته الشخصية، فلا يمكن اثباته بهذا الاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت على تفصيل تقدم موسعا بتمام شقوقه.

الصورة الثانية: ما اذا علمنا اجمالا اما بدخول زيد في الدار او عمرو، ولكننا نحتمل ان عمراً اذا دخل فيها فهو باق دون زيد، فانه لا يحتمل بقاوه فيها، ففي مثل

ذلك هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء عمرو فيها او لا؟
والجواب، ان فيه قولين.

فذهب بعض المحققين ^{بيان}^(١) على ما في تقرير بحثه الى القول الاول، بدعوى انه لا مانع من استصحاب بقاء وجود عمرو في الدار على تقدير دخوله فيها، بناء على ما استظهره ^{بيان} من ان اليقين بالحدث غير معتبر في الاستصحاب، وانما المعتبر فيه الشك في البقاء على تقدير الحدوث وهو موجود في المقام، وهذا فلا مانع من استصحاب بقاء عمرو فيها على تقدير دخوله فيها، فاذا قام المكلف باستصحاب بقاء وجود عمرو فيها، فيحصل له علم اجمالي اما بوجوب ترتيب آثار الفرد القصير او ترتيب آثار الفرد الطويل بالاستصحاب، وهذا العلم الاجمالي منجز وموجب لترتيب آثار كلا الفردين معا، هذا.

ويمكن المناقشة فيه، اما اولا: فلان هذا البيان لو تم فانها يتم اذا كان الاستصحاب علما تعبدية اما بملك انه امارة او اصل محرز، واما بناء على ما قويناه من انه ليس علما تعبدية، بل هو اصل عملي غير محرز كأصالة البراءة ونحوها، فلا يتم هذا البيان، لأن هذا الاستصحاب لا يشكل علما اجماليا.

وثانياً: ان هذا البيان مبني على ان اليقين بالحدث ليس ركنا للاستصحاب، وانما الركن هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، ولكن تقدم ان هذا المبني غير صحيح، وان اليقين بالحدث ركن للاستصحاب على تفصيل تقدم.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان اليقين بالحدث ليس ركنا له، الا ان هذا الاستصحاب لا يشكل العلم الاجمالي بين حدوث الفرد القصير في الساعة

الاولى وبقاء الفرد الطويل في الساعة الثانية، لأن هذا العلم الاجمالي حقيقة في هذا الصورة غير موجود، لكان احتمال ان كلاً الفردين على تقدير حدوثه قصير، والاستصحاب المذكور لا يوجب حدوث هذا العلم الاجمالي، بل يجب تعين العمل به على تقدير حدوثه وترتيب اثره عليه، لا ان المكلف كان يعلم اجمالاً اما بترتيب الاثر على الفرد القصير في الساعة الاولى، او على بقاء هذا الفرد في الساعة الثانية، بل يجب عليه تعيناً ترتيب الاثر على بقاء هذا الفرد، فاذا وجب على المكلف بمقتضى الاستصحاب ترتيب الاثر على بقاء هذا الفرد في الساعة الثانية على تقدير حدوثه تعيناً، كان الشك في ترتيب الاثر على الفرد القصير في الساعة الاولى شكاً بدويّاً، فلا مانع حينئذ من الرجوع الى اصالة البراءة عنه، لعدم المعارض لها، لأن المعارض لها انما هو اصالة البراءة عن ترتيب الاثر على بقاء الفرد الآخر في فرض العلم الاجمالي، اما بترتيب الاثر على الفرد القصير او ترتيبه على بقاء الفرد الطويل، والمفروض في المقام عدم وجود هذا العلم الاجمالي، فإذاً لا مانع من جريان اصالة البراءة عن الاثر المترتب على حدوث الفرد القصير، وعن الاثر المترتب على بقاء الفرد الطويل، لعدم استلزماته المخالفة القطعية العملية، لاحتمال ان كلاً الفردين كان قصيراً، نعم اذا كان الاثر الشرعي متربتاً على حدوث فرد آخر لا على بقاءه في المقام، فعندها لا يمكن جريان كلتيهما معاً، لاستلزماته المخالفة القطعية العملية للعلم الاجمالي بوجوب ترتيب اثر احدهما في الساعة الاولى.

والخلاصة، ان هذا الاستصحاب لا يشكل علماً اجمالياً في المقام بعد ما لم يكن له وجود في نفسه، لوضوح ان مقتضى هذا الاستصحاب وجوب العمل به معيناً، ولهذا فلا مانع من اجراء اصالة البراءة عن وجوب ترتيب الاثر على الفرد القصير ولا معارض لها في المقام كما مر.

ومع الاغماض عن هذا الاستصحاب، والبناء على عدم جريانه كما هو الصحيح، فلا مانع من جريان اصالة البراءة عن الاثر الشرعي المترتب على الفرد القصير، وعن الاثر الشرعي المترتب على بقاء الفرد الآخر المحتمل، ولا يلزم من جريان كلتا الاصالتين محذور المخالفة القطعية العملية، لعدم العلم الاجمالي بينهما، لاحتمال ان يكون كلا الفردين على تقدير الحدوث قصيرا.

فالنتيجة ان ما افاده ^{فیتک} لا يمكن اتمامه.

واما الكلام في المرحلة الثالثة: فيقع تارة في تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكيمية، وانحرى على الشبهات الموضوعية، وعلى كلا التقديرتين مرة يكون هذا التطبيق بالنظر الدقي العقلي، وانحرى بالنظر العرفي، وثالثة يكون بلحاظ الموضوع الماخوذ في لسان الدليل.

اما الكلام في الفرض الاول، وهو تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكيمية، فقد تقدم ان لهذا الركن صيغ ثلات:

الاولى: تمثل الشك في البقاء، وقد عبر جملة من المحققين عن هذا الركن بهذه الصيغة وهي الشك في البقاء.

الثانية: تمثل اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكـة موضوعا ومحولا، وقد اختار هذه الصيغة صاحب الكفاية ^{فیتک}.

الثالثة: تمثل احراز بقاء الموضوع، وقد اختار هذه الصيغة شيخنا الانصارـي ^{فیتک}.

ويقع الكلام في تطبيق هذا الركن بتهمام صيغه الثالث على الشبهات الحكيمية في المسائل الفقهية.

اما الصيغة الاولى، وهي الشك في البقاء، فقد يقال كما قيل، انها لاتنطبق على الشبهات الحكمية، بيان ذلك ان الحكم في الشبهات الحكمية يوجد بالوجود الجعلى والاعتباري بكافة حصصه وافراده منذ زمن التشريع الى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، لأن الجعل الذي هو فعل الشارع آني، فلا يتصور فيه التقدم والتاخر والحدث والبقاء، لأن ذلك أنها يتصور في الامور التدرجية التي توجد تدريجيا، فان وجودها الاول حدوث وجودها الثاني بقاء.

واما الحكم الشرعي في مرحلة الجعل فيوجد بفعل الشارع وجعله بتمام افراده في آن واحد، مثلا جعل الشارع وجوب الصلاة على الانسان البالغ العاقل القادر الداخل عليه الوقت بتمام حصصه وافراده في آن واحد، وهو آن الجعل الى يوم القيامة، وهذا لا تتصور فيه التدرجية والطولية، وانما تتصور التدرجية والطولية في مرحلة الفعلية، اي فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج، وهذه المرحلة لا ترتبط بالشارع، لأنها ليست من مراتب الحكم، فإذاً لا محالة يكون المراد من فعلية الحكم فعلية محركيته وداعويته للمكلف نحو الاتيان بالواجب لانفس الحكم، لأنه يستحيل ان يصير فعليا و موجودا في الخارج بوجود موضوعه فيه، والا لزم ان يكون خارجيا، وهذا خلف فرض ان الحكم امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن، وجعل الشارع وجوب الحج على المستطيع البالغ العاقل الذي اخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل منذ اوائل التشريع الى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، ويوجد وجوب الحج في عالم التشريع والجعل بتمام حصصه وافراده الى يوم القيامة دفعه واحدة، ولا تتصور فيه التدرجية، ضرورة ان الصادر من الشارع جعل واحد لا جعل متعددة، وهذا لا يتصور الشك في بقاء الحكم في مرحلة الجعل الا من ناحية النسخ، وهذا خارج عن محل الكلام في المقام، فان محل

الكلام فيه انما هو في الشك في بقاء الحكم المجعل في الشريعة المقدسة، مع القطع بعدم نسخه فيها، مثلاً جعل الشارع النجاسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس، فهنا على المشهور بين الاصوليين جعل و يجعل، اما الاول فهو النجاسة في مرحلة جعلها واعتبارها، وفي هذه المرحلة لا يتصور الشك في بقائهما الا من ناحية الشك في النسخ، والا فالجعل باق في الشريعة المقدسة الى يوم القيمة.

واما الثاني وهو مرحلة فعليه هذه النجاسة بفعالية موضوعها في الخارج، وهو وجود الماء المتغير باحد اوصاف النجس - فهو محل الكلام في المقام، لأن الشك في بقاء الحكم المجعل بعد القطع بعدم نسخه في الشريعة المقدسة انما يتصور في هذه المرحلة، وعلى هذا، فاذا فرضنا وجود ماء كر في الخارج وتغير باحد اوصاف النجس، فإنه نجس، وحيثئذ فاذا زال تغيره بنفسه وشك في بقاء نجاسته، فهل يمكن التمسك باستصحاب بقاء نجاسته او لا؟

والجواب: ان هنا اشكالين:

الاشكال الاول: ان الشك في بقاء الحكم لا يتصور الا من ناحية النسخ، فإنه طالما لا يكون الحكم منسوخا في الشريعة المقدسة فهو باق فيها.

الاشكال الثاني: ان الشك في بقاء الحكم المجعل وان كان متتصورا مع القطع بعدم النسخ، الا ان المشكوك غير المتيقن، فان متعلق اليقين في المثال انما هو حصة خاصة من النجاسة، وهي النجاسة الثابتة للماء بوصف تغيره، واما متعلق الشك، فهو حصة اخرى من النجاسة، وهي النجاسة الثابتة للماء بعد زوال تغيره، فإذاً لا يكون هذا الشك شكاكا في بقاء المتيقن السابق.

اما الاشكال الاول، فهو مبني على الخلط بين النظر الى الحكم في مرحلة الجعل والنظر اليه في مرحلة المجعل، وهي فعليه الحكم بفعالية موضوعه في

الخارج.

والحكم في مرحلة الجعل كما اشرنا اليه آنفا يوجد بتهاام حصصه وافراده الاعتبارية في آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، ولهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء، فانه انما يتصور في الامور التدرجية لا في الامور الآنية، ولهذا لا يتصور الشك في البقاء في هذه المرحلة الا من ناحية النسخ، وقد تقدم ان الشك في بقاء الجعل من ناحية الشك في نسخه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام في المقام انما هو في الشك في بقاء الحكم المجعل مع القطع بعدم نسخه في الشريعة المقدسة، كالشك في بقاء نجاسة الماء المتغير باحد او صاف النجس بعد زوال تغيره بنفسه، او الشك في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال.

فالنتيجة، انه لا مجال لهذا الاشكال على المشهور، وسوف يأتي تفصيل ذلك وما فيه.

واما الجواب عن الاشكال الثاني وهو ان متعلق اليقين حصة من الطبيعي، ومتصل الشك حصة اخرى منه في حالة اخرى، فإذاً لا يكون الشك في بقاء المتيقن، بل الشك في حدوث حصة اخرى، فلان متعلق اليقين الطبيعي لا الحصة، وفي المثال المتقدم متعلق اليقين طبيعي نجاسة الماء المتغير، بمعنى ان الموضوع للنجاسة هو الماء في هذه الحالة، وهي من الحيثيات التعليلية لا التقييدية، والشك انما هو متعلق بنفس هذه النجاسة في حال زوال هذه الحالة وهي تغيره، فإذاً الموضوع هو طبيعي الماء، والتغير حيثية تعليلية لا تقييدية، وعليه فلا محالة يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، وكذلك الحال في مسألة حرمة وطى الحائض، فان متعلق اليقين طبيعي حرمة الوطى في حال الحيض، لأن صفة الحيض حيثية تعليلية لا تقييدية، فإذاً بطبيعة الحال يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، وعلى هذا، فلا اصل لهذا الاشكال.

ولكن هذا التطبيق إنما هو بالنظر العرفي الارتكازى، لا بالنظر الفلسفى الدقيق ولا بلحاظ الموضوع المأذوذ في لسان الدليل.

واما الصيغة الثانية لهذا الركن، وهي احرازبقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، فقد أشكل في تطبيقها في موردين:

الورد الاول: ان الاستصحاب يجري في المحمولات الاولية التي تكون بمفاد كان التامة سواء أكانت تلك المحمولات تمثل الاحكام الشرعية او تمثل الموضوعات الخارجية، فاذا شك في بقاء الوجوب بمفاد كان التامة او بقاء الحرمة كذلك، فلا مانع من استصحاب بقائه، كما انه لا مانع من استصحاب بقاء وجود زيد او عمرو بمفاد كان التامة، مع انه لا موضوع لهذه المحمولات في الخارج، فإذاً هذه الصيغة لاتنطبق على الاستصحاب في المحمولات الاولية، مع انه لاشبهة في جريان الاستصحاب فيها.

ودعوى: ان موضوعات المحمولات المذكورة ماهياتها وهي محزة البقاء، والشك انما هو في وجودها، فإذاً يكون بقاء الموضوع محزاً فيها ايضاً.

مدفوعة: بأنه لا بقاء لماهياتها في الخارج الا بوجودها فيه، ضرورة انه لا يعقل الشك في وجود زيد - مثلاً - في الخارج بمفاد كان التامة مع احراز ماهيته فيه، لأن ماهيته فيه انما هي بوجودها، فلا يتصور بقاء ماهيته في الخارج مع الشك في وجود فيه، لأن ماهيته فيه بنفس وجوده فيه، فلا يعقل ان يكون لزيد ماهية في الخارج وجود له فيه ووجوده محمول على ماهيته في الخارج، فإنه خلاف الضرورة والوجودان، هذا مضافاً الى ان لازم ذلك ان يكون وجود زيد فيه بمفاد كان الناقصة، وهذا خلف فرض ان وجوده فيه بمفاد كان التامة.

والخلاصة، انه لا يمكن جريان الاستصحاب في المحمولات الاولية على

ضوء صياغة هذا الركن بهذه الصيغة الخاصة، لانه لا موضوع لها في الخارج، والا لم تكن من المحمولات الاولية، لأن الحاجة الى الموضوع في الخارج انما هي في المحمولات الثانوية التي هي بمفاد كان الناقصة، واما المحمولات الاولية التي هي بمفاد كان التامة كوجود زيد في الخارج، فانه ان كان موجوداً فيه، كان وجوده مقوم ل Maheriyah فيه، وان لم يكن موجوداً فلا م Maheriyah له، واما الماهية المعدومة، فلا تكون موضوع عاله.

الورد الثاني: ما اذا كان المشكوك من المحمولات الثانوية، ولكن كان الشك في بقائها على تقدير وجود موضوعها في الخارج، كما اذا شك في عدالة زيد - مثلا - على تقدير حياته التي هي الموضوع لعدالته وهكذا.

وعلى ضوء صياغة هذا الركن، فلا يجري الاستصحاب في هذه الموارد من جهة عدم احراز بقاء موضوعها فيها.

وبكلمة، ان الشك في عدالة زيد يتصور على نحوين:

الاول: الشك في بقاء عدالته مع اليقين بحياته.

الثاني: الشك في بقاء عدالته على تقدير حياته ولا يقين بها.

فعلى الاول، لا مانع من جريان استصحاب بقائها، لتتوفر هذا الركن فيه.

وعلى الثاني، فحيث ان هذا الركن بالصيغة المذكورة غير متوفّر فيه فلا يجري الاستصحاب.

فالنتيجة: انه على ضوء صياغة هذا الركن، فلا يجري الاستصحاب في المحمولات الاولية، وبعض المحمولات الثانوية التي هي بمفاد كان الناقصة. والجواب، ان مقتضى الجمود على ظاهر هذه الصيغة وان كان عدم جريان

الاستصحاب فيها لعدم احراز بقاء الموضوع، الا ان تعبير الشيخ ^{فقيه}^(١) عن هذا الركن بهذه الصيغة ليس تعبيرا دقيقا، بل هو مبني على الغالب، بقرينة انه ^{فقيه}^(٢) قد صرخ في مورد آخر بصيغة اخرى، وهي اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحولاً، وهذا قال ان الشك في البقاء لا يتحقق الا مع الشك في بقاء القضية المتيقنة المتحققة في الزمن السابق بعينها، وما يدل على ذلك التزامه ^{فقيه}^(٣) بجريان الاستصحاب في المحمولات الاولية.

والخلاصة، ان المستفاد من مجموع كلمات الشيخ ^{فقيه} في المقام هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحولاً، وعلى هذا، فكما ان المحمول في القضية المتيقنة وجود زيد بمفاد كان التامة، وموضوعها ماهيته التي هي متقومة بوجوده، فكذلك المحمول في القضية المشكوكه وجوده كذلك، غاية الامر ان المحمول في القضية الاولى متعلق للذين، وفي القضية الثانية متعلق للشك، وقد من الموضع في المحمولات الاولية ليس له وجود في الخارج غير وجود محموله فيه، مثلا الموضوع في مثل قولنا (زيد موجود) ماهية زيد وهي موجودة بوجود زيد في الخارج لا بوجود آخر، كما ان بقاءها انما هو بقاء وجود زيد فيه.

إلى هنا قد تبين ان مراد الشيخ ^{فقيه} من التعبير عن هذا الركن بالصيغة المذكورة هو اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحولاً، فإذاً هذه الصيغة من الركن ليست صيغة مستقلة في مقابل سائر الصيغ بل هي ترجع اليها.

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

(٢) فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

واما الصيغة الثالثة، وهي اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، فقد استشكل في تطبيق هذه الصيغة على الشبهات الحكمية، لان الشك في بقاء الحكم فيها لا يتصور طالما يكون الموضوع فيها بتمام خصوصياته محفوظاً كالماء الكر المتغير باحد او صاف النجس، فانه لا يتصور الشك في بقاء نجاسته طالما يكون موضوعها وهو الماء بصفة التغير موجوداً، واما اذا زال تغيره وصار ماء صافيا وشك في بقاء نجاسته، فلا تكون القضية المتيقنة حينئذ متعددة مع القضية المشكوكـة موضوعاً ومحمولاً، لان الموضوع في القضية المتيقنة الماء المتغير، والموضوع في القضية المشكوكـة الماء الصافي، وهو الماء الذي انقضى عنه التغير، غاية الامر تارة نعلم بان للخصوصية القائمة بالموضوع - كالتغير القائم بالماء - دخلا في الموضوع ومقومـة له، بمعنى ان الحكم المجعل في القضية للموضوع المتـصف بصفة ما انيط به وجودـا وعدـما، واخرـى لانـعلم بـان لها دخـلا فيـه او لا؟

فعلى الاول، لا تكون القضية المـتيقـنة متـعدـدة مع القضية المشـكوكـة مـوـضـوعـاً وـمـحـمـولاً، لـانـ المـوـضـوعـ فيـ القـضـيـةـ المـتـيـقـنـةـ الـواـجـدـ لـلـخـصـوـصـيـةـ وـالـمـتـلـبـسـ بـهـ، وـالـمـوـضـوعـ فيـ القـضـيـةـ المـشـكـوـكـةـ الـفـاقـدـ لـهـ وـغـيرـ المـتـلـبـسـ بـهـ كـالمـاءـ الـوـاجـدـ لـلـتـغـيـرـ وـالـفـاقـدـ لـهـ.

وعلى الثاني، فالاتحاد غير محـرـزـ لـلـشـكـ فيـ انـ الخـصـوـصـيـةـ الزـائـلـةـ عـنـ المـوـضـوعـ هلـ لـهـ دـخـلـ فـيـهـ اوـ لاـ؟ـ وـهـذـاـ فـالـاـتـحـادـ بـيـنـ الـقـضـيـتـيـنـ غـيرـ مـحـرـزـ.

والجواب: ان هذا الاتحاد الذي هو من مقومـاتـ الاستـصـحـابـ عـلـىـ اـسـاسـ انـ قـضـيـةـ لـاـ تـنـقـضـ الـيـقـيـنـ بـالـشـكـ - لـاـ تـصـدـقـ بـدـونـ هـذـاـ اـلـتـحـادـ، هـلـ هوـ بـنـظـرـ العـقـلـ اوـ بـحـسـبـ لـسـانـ الدـلـلـ اوـ بـنـظـرـ العـرـفـ، فـيـهـ عـدـةـ اـتـجـاهـاتـ:

الاتجـاهـ الاـولـ:ـ اـنـ بـنـظـرـ العـقـلـ.

الاتجاه الثاني: انه بحسب لسان الدليل.

الاتجاه الثالث: انه بنظر العرف.

اما الاتجاه الاول، فيمكن تقريره بان وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعا وممولا لابد ان تكون بنظر العقل دون العرف، لان العرف انها يكون مرجعا في تعين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقا، على اساس المناسبات العرفية الارتكازية والقرائن الحالية وغيرها مما له دخل في مرجعية العرف.

واما المرجع في تطبيق المفاهيم العرفية على مصاديقها، فهو العقل دون العرف، لان وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعا وممولا ليست مدلولا للدليل الاول - وهو دليل المتيقن - ولا مدلولا للدليل الاستصحاب حتى يكون المرجع في تعينها سعة وضيقا العرف دون العقل.

والجواب: ان وحدة القضيتين موضوعا وممولا وان لم تكن مدلولا لروايات الاستصحاب مباشرة، الا انها مدلول لها التزاما، حيث ان روايات الاستصحاب تدل على حرمة نقض اليقين بالشك بالطابقة، وعلى وحدة القضيتين موضوعا وممولا بالالتزام، باعتبار ان نقض اليقين بالشك لا يمكن ان يصدق الا في فرض وحدة القضيتين.

وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون تعين المدلول الالتزامي سعة وضيقا انها هو بتعيين المدلول المطابقي كذلك وهو حرمة نقض اليقين بالشك، ومن المعلوم انه لا يمكن صدق النقض عرفا، بدون وحدة القضيتين موضوعا وممولا.

والخلاصة، ان تعين المدلول الالتزامي سعة وضيقا انها هو بتعيين المدلول المطابقي كذلك، وحيث ان تعين المدلول المطابقي انها هو بنظر العرف، فبطبيعة الحال يكون تعين المدلول الالتزامي ايضا بنظره تبعا.

فالنتيجة: انه لا يمكن ان يكون اعتبار الوحدة بين القضيتين موضوعاً ومحماً، على اساس النظر الدقيق العقلي.

فإذاً، يدور الامر بين ان يكون اعتبار الوحدة بينهما بلحاظ الاتجاه الثاني او الثالث، فذهب السيد الاستاذ^(١) الى الاتجاه الثالث، وان العبرة في الوحدة بين القضيتين انما هي بنظر العرف دون لسان الدليل، وقد افاد في وجه ذلك على ما في تقرير بحثه بما هو ملخصه ان المرجع في تعين مدلول روایات الاستصحاب هو العرف، وحيث ان الماخوذ في لسان روایات الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشك، فيكون المنطوق انما هو بصدق نقض اليقين بالشك بنظر العرف عملاً لا واقعاً فانه غير معقول، ومعنى ذلك ان رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم العمل بها في ظرف الشك في بقائهما نقض لليقين السابق بالشك، ومن هنا يكون المراد من النقض النقض العملي بنظر العرف والعقلاء، فان صدق على رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم الجرى العملي على طبقها في ظرف الشك في بقائهما، نقض اليقين بالشك عملاً بنظر العرف جرى الاستصحاب، وان لم يكن الموضوع الماخوذ في لسان الدليل باقياً، وان لم يصدق فلا يجري الاستصحاب وان كان الموضوع في لسان الدليل باقياً، فإذاً العبرة في جريان الاستصحاب انما هي بصدق نقض اليقين بالشك الذي هو مفاد روایات الاستصحاب بنظر العرف، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لأن روایات الاستصحاب ليست في عرض الادلة الاولية وهي ادلة الحالة السابقة المتيقنة، بل هي في طوها، لأن مفاد هذه الروایات ان موضوع الاستصحاب مركب من اليقين السابق وهو اليقين بالحدث

والشك في البقاء، والاستصحاب عبارة عن عدم رفع اليد عن الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائهما، او فقل ان الاستصحاب عبارة عن الجري العملي على طبق الحالة السابقة، فالنتيجة ان الاستصحاب حكم مجعل لهذا الموضوع المركب.

وعلى هذا فمتعلق اليقين لا محالة الادلة السابقة وهي الادلة الاولية، مثلا اليقين بنجاسة الماء المتغير باحد او صاف النجس، واليقين بحرمة وطي الحائض، واليقين بوجوب صلاة الجمعة في يومها، واليقين بوجوب التهام على المسافر مالم يصل الى حد الترخص وهكذا، فان متعلق هذا اليقين حكم ثابت لموضوعه في الادلة الاولية السابقة في الشبهات الحكمية، ومن الواضح ان صدق نقض اليقين بالشك عرفا منوط بنظر العرف ببقاء الموضوع الماخوذ في لسان الادلة الاولية، وتحديد سعة وضيقا على المناسبات المذكورة ان موضوع النجاسة طبيعي الماء، وصفة التغير حيثية تعليلية له لا تقيدية، فعندئذ اذا شك في بقاء نجاسته بعد زوال تغيره بنفسه، فلا مانع من استصحاب بقائهما، لأن القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوكة موضوعا ومحمولا، وهذا يصدق على عدم الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائهما نقض اليقين بالشك، واما اذا عين العرف على ضوء تلك المناسبات ان التغير حيثية تقيدية للموضوع لا تعليلية، فلا تتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعا، لأن الموضوع في الاول الماء المتغير، والموضوع في الثانية الماء الصافي، فإذاً متعلق الشك غير متعلق اليقين، ولا معنى حينئذ للنهي عن نقض اليقين بالشك، ولا يصدق على رفع اليد عن اليقين السابق بالشك اللاحق نقض اليقين بالشك، لأن احدهما متعلق بموضوع، والآخر متعلق بموضوع آخر، فلا معنى في مثل ذلك النهي عن نقض اليقين المتعلق بموضوع بالشك المتعلق بموضوع آخر.

وعلى هذا، فلا يعقل صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن العمل بالحالة السابقة، بقطع النظر عن ان الموضوع الماخوذ في لسان الدليل الاول باق او لا، مع ان متعلق اليقين الماخوذ في روایات الاستصحاب هو نفس ذلك الموضوع او حكمه، باعتبار ان روایات الاستصحاب في طول الادلة الاولية وناظرة اليها.

والخلاصة، ان المناط ببقاء الموضوع والاتحاد القضيتيين موضوعاً ومحمولاً انما هو ببقاء الموضوع الماخوذ في لسان الادلة الاولية بعد تحديد العرف وتعيينه سعة وضيقاً على اساس المناسبات العرفية الارتكازية، فإذاً لا وجه لجعل الموضوع في لسان الدليل الاول في مقابل نظر العرف، هذا.

وذكر بعض المحققين ^{فتیح^(١)} ان المناط في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب او اتحاد القضيتيين موضوعاً ومحمولاً انما هو بنظر العرف، لا الموضوع الماخوذ في لسان الدليل، وقد افاد في وجه ذلك ان الفرق بينهما هو ان المراد من الموضوع في لسان الدليل هو الموضوع الماخوذ في لسانه في مرحلة الجعل، فان تعين الموضوع وتحديد سعة وضيقاً بيد الشارع في هذه المرحلة، فكما ان جعل الحكم فيها بيده سعة وضيقاً واطلاقاً وتقييداً، لأن الشارع في مقام جعل النجasa للماء المتغير باحد اوصاف النجس يلاحظ مجموعة من المفاهيم، كمفهوم الماء ومفهوم التغير باحد اوصاف المذكورة ومفهوم النجاسة، وجعلها للماء المتغير بالتغير المذكور بتهم حصصها وافرادها في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور في هذه المرحلة التقدم والتأخر والحدود والبقاء، ولا الشك الا من ناحية النسخ، فإذاً لا موضوع لاستصحاب بقاء الحكم في هذه المرحلة.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١١٩ .

ثم ان التغير تارة يؤخذ قيداً وصفة للموضوع، فيقول الماء المتغير نجس، وحيثند فال موضوع المأمور في لسان الدليل حصة خاصة من الماء وهي الماء المقيد بالتغيير، واخرى يؤخذ شرطاً للحكم دون قيد للموضوع، فيقول: الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس نجس، فالتغير اخذ فيه شرطاً لثبت النجاسة للماء لا قيادا له، فموضع النجاسة في عالم الاعتبار طبيعي الماء بوجوهه التقديرية، اذ لا يتصور الوجود الحقيقي في هذا العالم، اي عالم الاعتبار والذهن، وكذلك الحال في خصوصيات اخرى لموضوعات الحكم، مثلا الفقاہة تارة توخذ من قبل الشارع في مرحلة الجعل قياداً لموضوع وجوب التقليد وهو الفقيه بوجوهه التقديرية، لان وجوب التقليد مجعل بنحو القضية الحقيقة للموضوع المفروض وجوده في الخارج وهو الفقيه، واخرى توؤخذ في هذه المرحلة شرطاً للحكم وهو وجوب التقليد لا قياداً للموضوع، فيقول يجب تقليد زيد ان كان فقيها، ومن هذا القبيل العدالة المأموردة في موضوع وجوب التقليد وقبول الشهادة وجواز الاقتداء وهكذا، فانها تارة توؤخذ قياداً للموضوع، فيكون الموضوع الانسان العادل بوجوهه التقديرية، وكأنَّ المولى قال تقبل شهادة العادل وتصلي خلفه وتقلده.

واخرى توؤخذ شرطاً للحكم لا قياداً للموضوع، بان يقول صل خلف زيد ان كان عادلاً، وتقبل شهادته ان كان عدلاً، وهكذا.

الى هنا قد تبين: ان جعل الحكم بنحو القضية الحقيقة للموضوع المفروض وجوده في الخارج انما هو بيد الشارع، فان له ان يأخذ خصوصية في الموضوع بنحو الصفتية والقيادية، وله ان يأخذها بنحو الشرطية للحكم المجعل له لا قياداً وصفة له، وقد تقدم ان الحكم في هذه المرحلة، حيث انه يوجد بجعل واحد يتمام حصصه وافراده دفعة واحدة، فلهذا لا يتصف بالتقدم والتأخر والحدث والبقاء، فإذاً لا

موضوع للاستصحاب في الشبهات الحكمية بلحاظ مرحلة الجعل والاعتبار.
فالنتيجة، ان المراد من الموضوع المأخذ في لسان الدليل هو الموضوع في لسانه
في مرحلة الجعل.

واما في مرحلة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج، ونقصد
بفعالية الحكم فعلية محركيته وداعويته وفاعليته لا فعلية نفسه بالحمل الشائع، فانه
مستحيل، فيتصور الشك في بقاء الحكم في هذه المرحلة، فإذا وجد ماء متغير بأحد
او صاف النجس، صارت نجاسته فعلية بفعالية موضوعها في الخارج، وحيثند فإذا
زال تغيره بنفسه، فيشك في بقاء نجاسته، فلا مانع من استصحاب بقائها، هذا من
جانب.

ومن جانب آخر، ان الحكم في هذه المرحلة لا يرتبط بالشارع، لأن فعلية
الحكم بفعالية موضوعه في الخارج امر قهري ليست قابلة للجعل، وهذا يكون تعين
الموضوع في هذه المرحلة وتحديده سعة وضيقا، على اساس المناسبات الارتكازية
العرفية بين الحكم وموضوعه انما هو بيد العرف.

ومن هنا قد يكون تعين الموضوع وتحديده سعة وضيقا في هذه المرحلة مطابقا
للموضوع المأخذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، وقد يكون مخالفا له، كما اذا
فرض ان الشارع اخذ التغير باحد او صاف النجس في مرحلة الجعل قيدا للموضوع
وصفة له، فيكون الموضوع في لسان الدليل الماء المتغير.

ولكن العرف في مرحلة التطبيق الخارجي يعين الموضوع على اساس مناسبات
الحكم والموضوع الارتكازية، ويقول ان هذه المناسبات تقتضي كون موضوع
النجاست والقدرة طبيعي الماء، والتغير حيثية تعليلية وعلة لثبت النجاست له، ولا
يصلح ان يكون معروضا للنجاست والقدرة ومتصفا بها، لأن ما يصلح لذلك هو

ذات الماء دون تغيره، وعلى هذا، فالموضوع الذي عينه العرف في مرحلة التطبيق والفعالية مخالف للموضوع المأخذوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل.

وقد تكون الخصوصية مأخذوذة في مقام الجعل بنحو الشرطية للحكم لا بنحو القيدية والصفية للموضوع كالفقاهاة، فإنه اذا فرضنا ان الشارع اخذها في مقام الجعل بنحو الشرطية للحكم لا القيدية للموضوع، كما اذا قال قلد زيدا ان كان فقيها.

واما العرف في مقام الفعلية والتطبيق يعين الموضوع لوجوب التقليد، على اساس المناسبات العرفية الارتکازية ونحوها، ويرى على ضوء هذه المناسبات ان الفقاهاة قيد مقوم للموضوع، بل هي تمام الموضوع.

ومن هذا القبيل العدالة، فإذا فرضنا انها مأخذوذة في مقام الجعل بنحو الشرطية للحكم لا القيدية للموضوع، بان يكون الموضوع في هذا المقام ذات زيد مثلا، وعدالته شرط لجواز الاقتداء به وقبول شهادته وغيرهما، ولكن العرف في مرحلة التطبيق والفعالية يرى بمناسبة الحكم والموضوع الارتکازية ان الموضوع هو زيد العادل لا ذات زيد.

فالنتيجة: ان الموضوع العرفي قد يكون مطابقا للموضوع المأخذوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، وقد يكون مخالفا له، ولا يكون العرف في تعين الموضوع تابعا للموضوع المأخذوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، بل هو يعين الموضوع على ضوء المناسبات العرفية الارتکازية سواء اكان مطابقا للموضوع المأخذوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل ام كان مخالفا له.

والمناط في جريان الاستصحاب انها هو ببقاء الموضوع العرفي دون الموضوع في لسان الدليل، وعلى هذا، فاتحاد القضيتين في الموضوع والمحمول انها هو بلحاظ

الموضوع العرفي لا الموضوع المأخذوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، هذا. وغير خفي، ان هذا الفرق وان كان صحيحا، الا ان ذلك خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، او اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكه موضوعا ومحمولا، ومن الطبيعي ان ذلك انما يتصور في الحكم في مرتبة المجعل لا في مرتبة الجعل، لما مر من انه لا يتصور في مرتبة الجعل الشك في البقاء ولا اليقين بالحدث ما عدا الشك في بقاء الجعل من جهة الشك في نسخه، وهذا خارج عن محل الكلام.

وبكلمة: انه لا شبهة في ان اتحاد القضية المشكوكه مع القضية المتيقنة المعتبر في جريان الاستصحاب انما هو بلحاظ مرحلة المجعل لا الجعل، ضرورة ان القضية المشكوكه في مرحلة الفعلية لا تكون متحدة مع القضية المتيقنة في مرحلة الجعل، لأن متعلق اليقين في القضية المتيقنة الجعل، ومتعلق الشك في القضية المشكوكه ليس بقاء الجعل بل بقاء المجعل، فإذاً لابد ان متعلق اليقين ايضا حدوث المجعل حتى تتحدد القضية المشكوكه معها موضوعا ومحمولا.

وان كان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، فحينئذ وان كان المراد من الموضوع الموضوع المأخذوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، ولكن المعتبر احراز بقائه بنظر العرف لا بحسب ما اخذ في لسان الدليل، وقد تقدم ان الموضوع بنظر العرف قد يختلف عن الموضوع في لسان الدليل، فان خصوصية الموضوع تارة تؤخذ في لسان الدليل بنحو القيدية والصفتية، واخرى بنحو الشرطية للحكم لا القيدية للموضوع.

واما العرف، فتارة يرى ان ما اخذ في الموضوع في مرحلة الجعل في لسان الدليل بنحو القيدية شرط للحكم لا قيد مقوم للموضوع، واخرى يرى ان ما اخذ

فيه شرطاً للحكم قيد مقوم للموضوع، على أساس أن تعين الموضوع بنظر العرف إنما هو على أساس المناسبات الارتكازية العرفية والقرائن الحالية والمقامية.

فالنتيجة: أن ما ذكره ^{فقيئ} من الفرق وإن كان في نفسه صحيحاً، إلا أنه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام إنما هو في بقاء الموضوع في مرحلة التطبيق والفعلية والحاد القضيتيين في هذه المرحلة، ومن الواضح انه لا فرق في هذه المرحلة بين الموضوع بنظر العرف والموضوع في لسان الدليل، فان الموضوع في لسان الدليل في مرحلة التطبيق والفعلية هو الموضوع المعين بنظر العرف على ضوء المناسبات العرفية الارتكازية في هذه المرحلة، فإذاً لا فرق بين هذين الاتجاهين، فان مرد هما إلى اتجاه واحد، والاختلاف إنما هو في صيغة التعبير، وليس المراد من الموضوع في لسان الدليل الموضوع المأخذ في لسانه في مرحلة الجعل، فإنه في مرحلة التطبيق والفعلية لابد ان يكون بنظر العرف، ولا يمكن ان يكون المراد من بقاء الموضوع بقاء نفس الموضوع في لسان الدليل، بقطع النظر عن النظر العرفي والمناسبات الارتكازية، فان هذا غير محتمل، ولا يظن ان يلتزم به احد في المسألة.

وذكر المحقق الاصفهاني ^{فقيئ}^(١) وجهاً ثالثاً للفرق بين الموضوع في لسان الدليل، والموضوع بنظر العرف، بتقرير ان للعرف نظرين:

الاول: ان العرف حيث انهم من اهل المعاورة واهل فهم الكلام، فيرجع اليهم في تعين معاني الالفاظ وتحديدها سعة وضيقاً وظهورها فيها عندهم، فإذا ورد في الدليل الماء المتغير نجس، كان ظاهراً عرفاً في ان الموضوع للنجاسة هو الماء بوصف التغير لا ذات الماء والتغيير شرط لثبت النجاسة له، او فقل ان ظاهر الدليل

عرفا هو ان التغير حيثية تقييدية لا تعليلية، نعم اذا ورد في الدليل الماء اذا تغير واحد اوصاف النجس نجس، كان ظاهراً بنظر العرف في ان الموضوع هو طبيعي الماء، والتغير شرط لثبتوت النجاسة له وليس قيدا للموضوع.

الثاني: ان العرف قد يعين الموضوع على اساس المناسبات الارتكازية العرفية، كمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية او القرائن الحالية او المقالية، وهذا قد يكون تعين الموضوع بهذا النظر مخالفا لتعيينه بالنظر الاول، مثلا الموضوع في قوله تعالى: (الماء المتغير نجس) بالنظر الاول هو الماء بوصف التغير لا ذات الماء، واما بالنظر الثاني فهو ذات الماء، والتغير شرط للحكم لا قيد للموضوع، لأن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي ان يكون التغير من عوارض الماء كالنجاسة والقذارة، لا انه معروض لها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ذكر ^فان هذه المناسبات الارتكازية العرفية حيث انها لم تصل الى درجة من القوة تصلح ان تكون قرينة متصلة او منفصلة، فلهذا يكون هذا النظر العرفي نظر مسامحي فلا قيمة له، ولا يكون حجة، وهذا بخلاف النظر الاول، فانه نظر عرفي واقعي حقيقي يعين مدلول اللفظ من حقه وظهوره فيه، وهو حجة ما لم تكن قرينة على خلافه.

واما اذا كانت تلك المناسبات الارتكازية بمثابة القرينة المتصلة او المنفصلة فهي تعين الموضوع في لسان الدليل، لا انها تعين موضوعا اخر في مقابل الموضوع في لسان الدليل، فالنظر العرفي الثاني حيث انه نظر مسامحي، فلا يصلح ان يكون قرينة على خلاف ظهور اللفظ، والا فلا يكون مسامحيا.

و من هنا بنى ^فعلى ان المناط في اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكه موضوعا ومحولا انا هو على اساس الموضوع المأخذ في لسان الدليل، لا الموضوع

بنظر العرف، هذا ملخص ما ذكره ^{في} في حاشيته على الكفاية، وتفصيله هناك.

والتحقيق في المقام ان يقال: انه ليس للعرف نظران، بل له نظر واحد في تعين معاني الالفاظ وتحديداتها سعة وضيقا، على اساس القرائن الحالية والمقامية والمناسبات الارتكازية التي لها دخل في استقرار ظهورها في معانيها، واما التسامح العرفي، فهو ليس بنظر عرفي، اذ لا قيمة له، مثلا ظهور اللفظ في معنى بمجرد سماعه ظهور بدوي، فاذا استقر هذا الظهور كان حجة، واستقراره انما هو بالنظر الى القرائن الحالية والمقامية ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، فان النظر الى هذه القرائن والمناسبات قد يؤدي الى تغيير هذا الظهور وتبدلاته الى ظهور اخر، وقد يوجب استقرار هذا الظهور، وعلى هذا فما ذكره ^{في} من ان للعرف نظرين نظر مسامحي ونظر واقعي لا يرجع الى معنى صحيح، بل للعرف نظر واحد وهو النظر الواقعى، كما ان للعقل نظرا واحدا، غاية الامر ان نظر العرف تارة يكون بدويانا، كما اذا ورد في الدليل اذا حاضت المرأة لم يجز وطئها، فان الموضوع بالنظر البدوي المرأة المتلبسة بصفة الحيض اي خروج الدم، وهذا المعنى هو المبادر من الدليل بدوا، ومن الواضح ان هذا الظهور البدوي لا يكون موضوعا للاثر ولا يكون حجة طالما لم يستقر، واستقراره منوط بملاحظة جهات خارجية، كالقرائن الحالية والمقامية و المناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، فان هذه الجهات قد تؤكّد على هذا الظهور وتوجّب استقراره، وقد تغيره بظهور اخر، فان العرف في المثال المذكور يرى ان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي ان موضوع الحرمة هو ذات المرأة، وصفة الحيض حيّة تعليلية لا تقيدية، بمعنى انها شرط للحرمة لا قيد للموضوع، وعلى هذا فاذا انقطع الدم، فان علم ان خروج الدم علة لحدوث الحرمة فقط، فالحرمة باقية، وان علم انه علة لحدوثها وبقائهما معا، فالحرمة مرتفعة، واما اذا شك

في انه علة للحدوث فقط او للحدوث والبقاء معا، فلا مانع من استصحاب بقاء حرمته في نفسه.

واما اذا ورد في الدليل لا تقربوا المرأة اذا حاضت، فيكون الموضوع ذات المرأة، وصفة الحيض شرطاً لثبوت الحرمة لها، فإذاً يكون الموضوع في لسان الدليل موافقا لما هو المترکز في اذهان العرف والعقلاه.

الى هنا قد تبين ان المراد من بقاء الموضوع المأخوذ في لسان الادلة الاولية، لا الموضوع المأخوذ في لسان ادلة الاستصحاب، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان بقاء الموضوع المعتبر في جريان الاستصحاب انما هو بقاء الموضوع في لسان الدليل في مرحلة التطبيق بنظر العرف، فإذاً في المسألة اتجاهان: الاول: ان المعتبر هو بقاء الموضوع بالنظر الدقيق العقلي.

الثاني: ان المعتبر هو بقاء موضوع الادلة الاولية بنظر العرف، فإذاً ليس بقاء الموضوع في لسان الدليل اتجاهها ثالثا، اذ ليس المراد منه الموضوع في لسان الدليل في مرحلة الجعل، فانه موضوع الحكم في هذه المرحلة، والكلام انما هو في موضوع الحكم في مرحلة الفعلية والتطبيق.

ومن هنا لا يمكن ان يكون نظر العرف في تعين معاني الالفاظ وتحديداتها سعة وضيقا مبنيا على التسامح، ضرورة ان التسامح العرفي في تعين معاني الالفاظ لا يكون حجة، لان ظهور اللفظ في اراده معنى انما يكون حجة اذا كان ظهورا واقعيا لامبنيا على التسامح.

الى هنا قد تبين ان منشأ خطأ المحقق الاصفهاني ^{تلميذ} هو انه جعل المناسبات المترکزة في اذهان العرف والعقلاه في مقابل ظهور الالفاظ في معانيها، ولهذا اشكل ان هذه المناسبات الارتكازية ليست بحد تكون قرينة عقلية او عرفية تمنع عن انعقاد

ظهور الالفاظ وتبديلها الى ظهور اخر، ولهذا جعل الفهم العرفي ونظره المستند الى هذه المناسبات المرتكزة في اذهانه نظراً مسامحياً.

ووجه الخلط هو انا لا نقول بان هذه المناسبات الارتکازية في مقابل ظهور الالفاظ في معانيها بالنظر العرفی الواقعی، بل نقول ان هذه المناسبات الارتکازية في اذهان العرف والعقلاء في المرتبة السابقة قد تغير مجری الظهور، لأن المبادر من اللفظ عند الاطلاق قد يكون معنی بقطع النظر عن المناسبات المذکورة، ولكن بالرجوع الى تلك المناسبات المرتكزة في الاذهان وملاحظة الحال والمقام يزول هذا التبادر البدوي، ويستقر ظهوره في معنی على طبق هذه المرتكزات، كما اشرنا الى بعض امثاله ذلك آنفاً. فالنتيجة، انه لاشبهة في ان المطبع في تعین معانی الالفاظ وظهوراتها فيها ولو بملاحظة القرائن الحالية والمقامية والمناسبات الارتکازية هو نظر العرف الواقعی دون المسامحی، فانه ملغی في باب الالفاظ.

هذا اضافة الى ان هذه المناسبات الارتکازية اذا كانت عرفیة قد تصلح ان تكون قرینة متصلة او منفصلة، فعلى الاول، فهي قرینة لبیة متصلة مانعة عن انعقاد ظهور اللفظ في معنی يكون على خلاف تلك المناسبات المرتكزة او عن استقراره فيه، وعلى الثاني، فهي قرینة منفصلة مانعة عن حجیته.

نعم، التسامح انما يتصور من العرف في مقام التطبيق في باب المقادير والاوzan، كالکر والفرسخ والمیل وحد الترخص والذراع والشبر وما شاكل ذلك، لأن العرف يطلق الكر على ماء يكون اقل منه بمثقال او اکثر، مع انه لا يترتب عليه احكام الكر، هذا تمام الكلام في الرکن الاول والثاني.

واما الكلام في الرکن الثالث، وهو ترتیب اثر شرعی عملي على بقاء الحالة السابقة في ظرف الشک فيه، باعتبار ان الاستصحاب اصل عملي، فلا يمكن جريانه

في مورد بدون ترتيب اثر شرعي عملي عليه.

فيمكن تفسيره بوجوه:

الوجه الاول: ان المعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب حكما شرعاً بنفسه او موضوعاً لحكم شرعي، والا فلا يجري الاستصحاب.

الوجه الثاني: انه لا يلزم ان يكون المستصحب حكماً شرعاً بنفسه او موضوعاً له، بل يكفي ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي، وان لم يكن في نفسه حكماً شرعاً.

الوجه الثالث: لا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلاً للتجيز والتعديل ايضاً، فضلاً عن كونه حكماً شرعاً او موضوعاً له، بل يكفي في جريانه ترتيب اثر شرعي على نفس الاستصحاب كي لا يكون لغواً.

اما التفسير الاول، فهو مبني على ان المستفاد من روایات الاستصحاب هو التبعد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه، وحيث ان هذا التبعد شرعي، فلا يمكن ان يتعلق بها لا يرتبط بالشارع، فإذا فرض ان الحالة السابقة ليست حكما شرعيا، ولا موضوعا لحكم شرعى لم تكن مربوطة بالشارع، فإذا لم تكن مربوطة به، فلا يمكن تعلق التبعد الشرعي ببقائها، هذا.

والجواب: ان مفاد روایات الاستصحاب وان كان هو التبعد الشرعي ببقاء الحالة السابقة، الا ان ذلك لا يتضمن ان تكون الحالة السابقة حكما شرعيا بنفسها او موضوعا له، بل يكفي فيه ان تكون الحالة السابقة قابلة للتبعد الشرعي، كاستصحاب عدم وجوب شيء او عدم حرمة اخر او استصحاب عدم جزئية السورة للصلوة او عدم مانعية شيء عنها وهكذا، فان المستصحب في هذه الموارد ليس بنفسه حكما شرعيا ولا موضوعا له، ولكنه قابل للتبعد الشرعي ببقائه، وهذا يكفي في جريان الاستصحاب، ومن هذا القبيل الاستصحاب الجاري في الاعدام الازلية، كاستصحاب عدم قرشية المرأة، فإنه ليس بنفسه حكما شرعيا ولا موضوعا له، وانما هو جزء الموضوع وبضممه الى جزء اخر وهو المرأة يتحقق الموضوع، وهكذا. قد يقال كما قيل: ان مفاد روایات الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المأثر للحكم الواقع في صورة المطابقة، والمخالف له في صورة عدم المطابقة، وعليه فلا بد ان يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى حتى يكون المجعل مماثلا له في صورة المطابقة، ومخالفا له في صورة عدم المطابقة.

والجواب اولا: ان لسان روایات الاستصحاب ليس جعل الحكم الظاهري في موردها المأثر في صورة المطابقة، والمخالف في صورة عدم المطابقة، فان لسانها النهي عن نقض اليقين بالشك عملا، يعني العمل على طبق اليقين السابق، وهذا

اللسان ليس لسان الجعل، فالنتيجة ان روایات الاستصحاب لا تدل على الجعل اصلاً، بل لا اشعار فيها فضلاً عن الدلالة.

وثانياً: ما ذكرناه في محله من ان الحكم الظاهري حكم طريقي، فلا شأن له الا تنجيز الواقع لدى الاصابة والتعديل لدى الخطأ، ومن هنا لا امثال له الا بامثال الواقع، ولا مخالفة له الا بمخالفته الا بمخالفته الواقع، ومن هنا يكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، والغرض من جعله الحفاظ عليه وعلى ملائكته في مرحلة المبادئ، فلا تتصور الماكرة والمضاادة بينه وبين الحكم الواقعي، فان الماكرة والمضاادة انما تتصور بينهما اذا كان الحكم الظاهري حكماً مستقلاً ملاكاً وجعلها في مقابل الحكم الواقعي، والمفروض انه ليس كذلك، لانه حكم طريقي في طول الحكم الواقعي ونأشئ عن اهتمام الشارع بالحفاظ على ملائكته حتى في مقام الاشتباه والاختلاط، ولهذا ليس الحكم الظاهري حكماً معمولاً في مقابل الحكم الواقعي، بل هو من شؤونه وتبعاته.

فالنتيجة ان هذا التفسير خاطئ ولا واقع موضوعي له.

التفسير الثاني: انه يكفي في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلاً للتبعد بقاءً في ظرف الشك فيه، ولا يلزم ان يكون حكماً شرعاً او موضوعاً لحكم شرعي، ومن هنا يكون هذا التفسير اوسع من التفسير الاول وانسب بروایات الاستصحاب، وذلك لان لسان هذه الروایات لسان النهي عن نقض اليقين بالشك، ولا يمكن ان يراد من هذا النقض النقض الحقيقي، فانه غير متصور، ضرورة ان الشك واليقين صفتان متضادتان، فلا يمكن اجتماعهما على شيء واحد، حتى يكون احدهما ناقضاً للآخر، بل المراد منه النقض العملي، بمعنى وجوب الجري على طبق الحالة السابقة المتيقنة في ظرف الشك في بقائهما، وعدم جواز رفع

اليد عن العمل بها، لانه نقض عملي، ومن الطبيعي ان ذلك لا يتطلب اكثرا من كون الحالة السابقة قابلة للتبعد ببقاء شرعا في ظرف الشك فيه تنجيزا او تعذيرا.

وعلى هذا، فكما ان الاستصحاب يجري فيما اذا كان المستصحاب حكما شرعا او موضوعا لحكم شرعى، كذلك يجري فيما اذا كان قابلا للتبعد تنجيزا او تعذيرا، وان لم يكن حكما شرعا او موضوعا لحكم شرعى، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين ^{فتوى}^(١) بان هذا التفسير بهذا النحو من البيان، وهو ان مفاد روایات الاستصحاب التبعد ببقاء الحالة السابقة المتيقنة وان كان تماما، الا انه لا يتم اذا قلنا بان مفاد هذه الروایات التبعد ببقاء اليقين تبعدا في ظرف الشك في البقاء، والنهاي عن نقض اليقين بالشك ارشاد الى عدم قدرة المكلف على النقض الادعائي الاعتباري بعد تبعد الشارع ببقاء اليقين، لأن الشارع اذا تبعد ببقاءه في ظرف الشك فيه، فبطبيعة الحال لم يكن المكلف قادرًا على نقضه الادعائي الاعتباري، هذا نظير قوله عليه ^{عليه} «دعى الصلاة ايام اقرائك» فانه ارشاد الى عدم قدرة الحائض على الصلاة المأمور بها، غاية الامر ان عدم قدرة الحائض على الاتيان بها حقيقي، بينما عدم قدرة المكلف على النقض انما هو بتبعد الشارع ببقاء اليقين السابق ادعاءً واعتباراً لا حقيقةً.

وعلى هذا، فحيث ان مفاد روایات الاستصحاب جعل الطريقة واليقين التبعدي، فلا يعتبر في جريانه في مورد ان يكون المستصحاب فيه حكما شرعا او موضوعا لحكم شرعى او قابلا للتنجيز او التعذير، بل يجري وان لم يكن المستصحاب شيئاً من ذلك، اذ يكفي في جريانه في مورد جواز الاخبار عن ثبوت المستصحاب،

وان لم يكن قابلا للتنجيز او التعذير.

وللمناقشة فيه مجال اما او لا، فلان النهي عن النقض في روایات الاستصحاب ظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية في النقض العملي بعد استحالة ان يراد من النقض النقض الحقيقي، وهو كنایة عن وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، وعدم رفع اليد عنها في ظرف الشك في بقائهما، وليس مفاد هذه الروایات ابقاء اليقين السابق تبعدا في ظرف الشك، لانه خلاف ظاهرها، اذ الظاهر منها عرفا هو النهي عن نقض اليقين بالشك، وحيث انه لا يمكن ان يكون حقيقياً، فلا محالة يكون المراد منه العملي، لان هذا هو المبتادر والمنسق منها في الذهن، بقرينة ما عرفت من ان النقض الحقيقي غير معقول.

وان شئت قلت: ان روایات المسالة قد نهت المكلف الشاك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة عن نقض اليقين بالشك، وحيث ان النقض الحقيقي غير ممكن، فلا محالة يكون المراد منه النقض العملي، هو عبارة عن وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، فان رفع اليد عنها وعدم العمل بها في ظرف الشك في بقائهما نقض عملي لليقين السابق، واما حمل هذه الروایات بان يكون مفادها التبعد ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك، فهو خلاف الظاهر منها عرفا، لان ارادة التبعد ببقاء اليقين من قوله اعيالا «لاينقض اليقين بالشك» بحاجة الى عناية زائدة وقرينة تدل على ذلك.

وثانيا: ان مفاد روایات الاستصحاب لو كان التبعد ببقاء اليقين، فلازم ذلك ان يكون المجنول في باب الاستصحاب الطريقة والكافشية والعلم التعبدى وهو لا يمكن، ضرورة انه لامعنى بجعل الشك في بقاء الحالة السابقة طريقا وعلما تبعدا، فان مثل هذا الجعل لغو وجزاف ومجرد لقلقة اللسان، بل قلنا انه لا يمكن جعل الطريقة والعلم التعبدى للامارات التي لها جهة كشف ذاتا عن الواقع ظنا، لانه لغو

ولا يؤثر فيها وجوده كعدمه، وقد تقدم انه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يكشف عن الواقع ولو ظنا، وهذا قلنا انه ليس من الامارات ولا من الاصول المحرزة.

وبكلمة: انه لا يمكن جعل الطريقة للاستصحاب لا مستقلا ولا تتميماً.

اما الاول، فلان الشك في البقاء لا يصلح ان يكون امارة على البقاء ولا اليقين بالحدوث، لعدم الملزمة بين حدوث شيء وبقائه، ومن الواضح انه لا يمكن جعل ما ليس بطريق طريقا وما لا يوجد فيه كشف ذاتا اصلا كاشفا.

واما الثاني، فعلى تقدير تسليم ان الاستصحاب امارة ظنية، فلا يمكن جعل الطريقة والكافية له بنحو المتم والكميل لطريقته، لأن مثل هذا الجعل الشرعي لا يؤثر فيه اصلا، ولا يجعل طريقته اقوى مما كان عليه، لاستحالة تاثير الجعل الشرعي في التكوين، وهذا يكون هذا الجعل لغوا وجزافا، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

فالنتيجة، انه لا يمكن ان يكون مفاد روایات الاستصحاب جعل الطريقة والكافية.

التفسير الثالث: انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب ترتيب اثر عملي على المستصحاب، بل يكفي في جريانه ترتيب اثر عملي على نفس الاستصحاب وان لم يترتب على المستصحاب لكي لا يكون جريانه لغوا، فانه اذا لم يترتب اثر عملي لا على المستصحاب ولا على الاستصحاب كان جريانه لغوا والا فلا، وعليه فاذا فرضنا ان القطع بشيء خارجي قد اخذ تمام الموضوع للحكم بدون اي دخل لتعلقه فيه، فالاستصحاب حيث انه يقين تعبدني شرعا، فيقوم مقام هذا القطع، ويترتب عليه ما يترتب على القطع من الاثر، باعتبار ان روایات الاستصحاب حاكمة على

الدليل الدال على كون القطع تمام الموضع للحكم وتوسيع دائرة موضوعه، وتجعله اعم من اليقين الوجданى واليقين التعبدي.

فالنتيجة، ان الاستصحاب يجري وان لم يكن المستصحب حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعى، ولا قابلا للتنجيز والتعذير اذا كان الاثر الشرعي متربا على الاستصحاب.

والجواب اولاً: ان ذلك مبني على ان يكون المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والكافشية والعلم التعبدي، ولكن من ان هذا المبني لا اساس له ولا يمكن الالتزام به.

وثانيا: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان المجعل فيه الطريقة والكافشية، الا انه مع ذلك لا يقوم مقام القطع الموضوعي، وان كان المأخذ في الموضوع طريقيته وكافشيته، وانما يقوم مقام القطع الطريقي المحس على تفصيل تقدم.

وثالثا: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي، الا انه لا يقوم مقام القطع الموضوعي الصفتى، وما تقدم من افتراض كون القطع تمام الموضع للحكم من دون دخل متعلقه فيه انما يكون في القطع الصفتى، واما في القطع المأخذ في الموضوع بنحو الطريقة، فلا يمكن فرض كونه تمام الموضع، وقد تقدم تفصيل ذلك في باب القطع.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الصحيح من هذه التفسيرات الثلاثة التفسير الثاني لا الاول ولا الثالث.

لحد الان تقدم الكلام في مرحلتين:

المراحل الاولى: في ادلة حجية الاستصحاب، وهي ثلاثة اليقين بالحدث بمعنى الحجة، الشك في البقاء، ترتيب اثر عملي على المستصحب.

نتائج البحوث حول الركن الثاني والثالث للاستصحاب عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان الاستصحاب متقوم بالشك في البقاء، وقد فسر ذلك باتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحمولا، والا فلا يصدق نقض اليقين بالشك الذي هو معنى الاستصحاب وروحه، وتدل على هذا الركن نفس روایات الاستصحاب، ولا يحتاج اثباته الى دليل خارجي.

النقطة الثانية: ان نتيجة هذا الركن عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد بين ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه، وما هو مقطوع الارتفاع كذلك، فانه لا يتصور فيه الشك في البقاء، وعلى هذا فلو قلنا ان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب، كما يظهر من صاحب الكفاية ^ت، وانه يكفي في جريانه الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فمع ذلك لا يجري الاستصحاب في الفرد المردد، لاننا اذا علمنا مثلا بدخول زيد او عمرو في الدار اجمالا، ولكن اذا كان الداخل فيها زيداً فهو قد خرج عنها جزما، وان كان عمرأ فهو باق فيها جزما، فإذاً ليس هنا شك في البقاء على تقدير الحدوث.

النقطة الثالثة: لا مانع من استصحاب بقاء الجامع بين الفردين المرددين اذا كان الاثر الشرعي مترتبًا عليه.

واما اذا لم يكن للجامع اثر، فهل يمكن استصحاب بقائه بلحاظ الاثر الشرعي المترتب على كل من الفردين؟ .

والجواب: انه لا يمكن، بلا فرق بين ان يكون الاثر المترتب على كل منهما معلوما تفصيلا او معلوما اجمالا، وما ذكره بعض المحققين ^ت من التفصيل بينهما لا يمكن المساعدة عليه كما تقدم.

النقطة الرابعة: ان الفرد القصير اذا كان مردداً بين زيد وعمرو في المثال، فهل يجري فيه الاستصحاب؟ والجواب انه لا يجري، لأن الركن الاول والثاني كليهما مفقود فيه، لا اليقين بحدوث الفرد بحده الفردي موجود، ولا الشك في بقائه كذلك، نعم اليقين بحدوث الجامع والشك في بقائه موجود.

النقطة الخامسة: انه لا فرق في عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد بين فردین عرضین او طولین، فعلى كلا التقديرین لا يجري، لعدم كون الشك متمحضا في البقاء ولا في الحدوث.

النقطة السادسة: انه لا مانع من جريان الاستصحاب في واقع الفرد المردد، كما اذا رأى فرداً دخل داراً وتتردد بين كونه زيداً او عمراً، فلا مانع من استصحاب واقع هذا الفرد المردد لليقين بدخوله في الدار والشك في خروجه عنها، فكلا الركين موجود فيه، واما بالنسبة الى كل من زيد وعمرو، فالركن الثاني موجود وهو الشك في البقاء دون الاول، وهذا بخلاف ما اذا علم اجمالاً بان الدار اما زيد او عمرو، فان كان زيداً فقد خرج عن الدار جزماً، وان كان عمراً فهو باق فيها كذلك، ففي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب في واقع الفرد المردد، لأن الركن الثاني وان كان موجوداً في واقع الفرد المردد وهو الشك في بقائه، الا ان الركن الاول وهو اليقين بالحدوث غير موجود، لانه ليس متعلقاً للعلم الاجمالي، اذ متعلقه الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما بحده الجامعي.

النقطة السابعة: ان الاثر الشرعي اذا كان متربتاً على كل من الفردین المرددين القصير والطويل، فاذا علم بدخول احدهما في الدار، كان هذا العلم الاجمالي منجزاً في الزمن الاول وهو حدوث احدهما، وكذلك يكون منجزاً في الزمن الثاني وهو ارتفاع الفرد القصير، اذ لا فرق في تنجز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه من

الدفيعيات او التدريجيات.

وهذا العلم الاجمالي هل يكون مغنيا عن استصحاب بقاء واقع الفرد المردد، فيه خلاف على تفصيل تقدم.

النقطة الثامنة: اذا لم يكن لواقع الفرد المردد اثر شرعي، فلا يمكن اثبات الاثر المترتب على الفرد الطويل بحده الفردي بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

وكذلك لا يثبت اثره باستصحاب بقاء الجامع الانتزاعي الا على القول بحجية الاصل المثبت.

وما ذكره بعض المحققين ^{فيه} - من ان مدلول دليل الاستصحاب ان كان التبعد ببقاء اليقين السابق والجري على طبق متطلباته في ظرف الشك فيثبت اثره باستصحاب بقاء الجامع، وان كان التبعد ببقاء المتيقن لم يثبت - لا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم.

النقطة التاسعة: ان هذا الركن وهو الشك في البقاء بتمام صيغها الثلاث ينطبق على الشبهات الحكمية، وهذا الانطباق انما هو على اساس النظر العرفي الارتکازی، لا على اساس النظر الدقی الفلسفی.

النقطة العاشرة: قد فسر الركن الثالث للاستصحاب، وهو ترتيب اثر شرعي عملي على بقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه بثلاثة وجوه، الصحيح من هذه الوجوه الوجه الثاني، وهو انه يكفي في جريان الاستصحاب ان يكون المستصاحب قابلا للبعد الشرعي تنجزا او تعذيرا، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصاحب حکما شرعا او موضوعا له، كما انه لا يكفي في جريانه ترتيب اثر شرعي على نفس الاستصحاب دون المستصاحب.

الجهة الخامسة: الاقوال في الاستصحاب:

وهذه الاقوال تمثل ثلاثة آراء:

الرأي الاول: التفصيل في حجية الاستصحاب بين الشك في الرافع والشك في المقتضي، فعلى الاول يكون الاستصحاب حجة دون الثاني.

الرأي الثاني: التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي كالكتاب والسنة والحكم الثابت بالدليل العقلي، فعلى الاول يجري الاستصحاب دون الثاني.

الرأي الثالث: التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، والحكم بعدم جريان الاستصحاب في الاولى وجريانه في الثانية.

اما الرأي الاول، فقد اختاره شيخنا الانصاري فیش^(١).

ويقع الكلام فيه في موردين:

الاول: في المراد من المقتضي، وما هو الفرق بين الشك فيه والشك في الرافع.

الثاني: في صحة هذا التفصيل وعدم صحته.

اما الكلام في المورد الاول: فقد فسر المقتضي في كلامه فیش^(٢) بعده وجوه:

الوجه الاول: ان المراد منه المقتضي التكويني الذي هو جزء العلة التامة، لان العلة التامة مركبة من العناصر الثلاثة المقتضي، الشرط، عدم المانع.

ولكن هذا التفسير خاطئ جداً، ولا واقع موضوعي له في باب الاستصحاب، لان الاستصحاب يجري في الامور العدمية والامور الاعتبارية كالاحكام الشرعية والامور الانتزاعية، مع انه لا يتصور وجود المقتضي التكويني الذي هو جزء العلة التامة في هذه الموارد.

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٦٧.

واما جريان الاستصحاب في هذه الموارد، فهو ما لا شبهة فيه كاستصحاب عدم التذكرة اذا شك فيها، واستصحاب عدم عدالة زيد عند الشك في عدالته، واستصحاب عدم وجوب شيء او حرمة آخر، وهكذا لدى الشك فيه، وكذلك الحال في جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية، مع ان من الواضح ان الامور العدمية لا تستند الى العلة التكوينية، ولا الامور الاعتبارية كالاحكام الشرعية، والا كانت تكوينية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لا شبهة في جريان الاستصحاب في الموجودات الخارجية كاستصحاب بقاء حياة زيد مثلا اذا شك في بقائها مع عدم احراز بقاء المقتضي لها، كما اذا كان مريضا وكان مرضه شديداً، وشك في انه مات او لا، فلا مانع من استصحاب بقاء حياته وعدم موته.

والخلاصة، انه لا شبهة في ان مراد الشيخ فقيئ من المقتضي ليس المقتضي التكويني الذي هو جزء العلة التامة.

الوجه الثاني: ان المراد من المقتضي موضوع الحكم، فاذا كان الشك في الموضوع لم يجر الاستصحاب، واما مع احراز بقائه، فلا مانع من استصحاب بقاء حكمه اذا شك فيه.

ولكن هذا التفسير ايضا خاطئ، ضرورة ان هذا ليس تفصيلا في حجية الاستصحاب، لما تقدم من ان احراز بقاء الموضوع او اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعا ومحمولا من اركان الاستصحاب، والا فلا وجود للاستصحاب لانتفاء اركانه، لأن معنى الاستصحاب بقاء الحكم في ظرف الشك فيه لنفس الموضوع في حال اليقين به، وليس معناه اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر، فانه قياس ليس باستصحاب.

الوجه الثالث: ان المراد من المقتضي ملاكـات الاحـكام الشرعـية، بـدعـوى ان ملاـكـ الحـكم اذا كانـ محـرزاـ وـكانـ الشـكـ فيـ بـقاءـ حـكمـهـ منـ جـهـةـ الشـكـ فيـ الرـافـعـ جـريـ الاستـصـحـابـ، وـاماـ اذاـ كانـ الشـكـ فيـهـ منـ جـهـةـ الشـكـ فيـ مـلاـكـهـ، فـلاـ يـجـريـ. وـفيـهـ: انـ هـذـاـ التـفـسـيرـ ايـضاـ لاـيـرـجـعـ الىـ معـنـىـ مـحـصـلـ، لـانـ مـصـبـ الاستـصـحـابـ لـيـسـ الـاحـکـامـ الشـرـعـیـةـ فـحـسـبـ، فـانـ الاستـصـحـابـ كـمـاـ يـجـريـ فـیـهـ يـجـريـ فـیـ المـوـضـوعـاتـ الـخـارـجـیـةـ كـبـقاءـ حـیـاةـ زـیدـ وـعـدـالـةـ عـمـرـ وـهـکـذاـ، مـعـ اـنـهـ لـاـ يـتـصـورـ اـنـ يـکـونـ لـهـ مـلاـكـ. هـذـاـ مـضـافـاـ الىـ اـنـ المرـادـ منـ المـقـتـضـيـ لـوـ كـانـ مـلاـكـ الـاحـکـامـ الشـرـعـیـةـ لـأـنـسـدـ بـابـ الاستـصـحـابـ فـيـ الـاحـکـامـ الشـرـعـیـةـ، ضـرـورـةـ اـنـ لـاـ طـرـیـقـ لـنـاـ الـىـ اـحـراـزـ مـلاـكـاتـهاـ مـعـ الشـكـ فـيـ بـقـائـهـ، حـیـثـ اـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ الـوـصـولـ الـیـهـ الاـ مـنـ طـرـیـقـ الـاحـکـامـ الشـرـعـیـةـ، فـاـذـاـ ثـبـتـ الـوـجـوبـ لـشـيءـ كـشـفـ عـنـ وـجـودـ مـلاـكـ مـلـزـمـ فـیـهـ، وـاـذـاـ ثـبـتـ الـحـرـمـةـ لـشـيءـ آـخـرـ كـشـفـتـ عـنـ وـجـودـ مـفـسـدـةـ مـلـزـمـةـ فـیـهـ وـهـکـذاـ، وـاماـ اـذـاـ شـكـ فـيـ بـقاءـ وـجـوبـهـ اوـ حـرـمـةـ الـاـخـرـ، فـبـطـيـعـةـ الـحـالـ يـشـكـ فـيـ بـقاءـ مـلاـكـهـ اـيـضاـ، وـلـاـ طـرـیـقـ لـنـاـ الـىـ اـحـراـزـ بـقاءـ مـلاـكـهـ فـیـهـ مـعـ الشـكـ فـيـ بـقاءـ حـکـمـهـ.

فالـتـيـجـةـ: اـنـ لـازـمـ هـذـاـ الـوـجـهـ انـکـارـ جـرـیـانـ الاستـصـحـابـ فـيـ الـاحـکـامـ الشـرـعـیـةـ، اـذـ لـاـ يـتـصـورـ حـیـثـنـدـ الشـكـ فـيـ بـقاءـ حـکـمـ منـ جـهـةـ الشـكـ فـيـ وـجـودـ الرـافـعـ مـعـ اـحـراـزـ المـقـتـضـيـ لـهـ وـهـوـ المـلاـكـ.

الـىـ هـنـاـ قـدـ تـبـيـنـ اـنـ هـذـهـ التـفـسـيرـاتـ الـثـلـاثـةـ بـاجـمـعـهـاـ غـيرـ صـحـيـحةـ، بلـ لـاـ تـرـجـعـ الـىـ مـعـنـىـ مـحـصـلـ، كـمـاـ اـنـ مـنـ الـمـسـتـبـعـدـ جـداـ اـنـ يـکـونـ مرـادـ الشـیـخـ مـنـ المـقـتـضـيـ المـقـتـضـيـ باـحـدـ هـذـهـ التـفـاسـیرـ.

الـتـفـسـيرـ الـرـابـعـ: اـنـ المرـادـ منـ المـقـتـضـيـ اـسـتـعـدـادـ الـمـسـتـصـحـبـ فـيـ نـفـسـهـ للـبـقاءـ فـيـ

عمود الزمان، ولا يرتفع الا بوجود رافع كالشجرة مثلاً، فان فيها الاستعداد الذاتي للبقاء فترة طويلة، ولا ترتفع في هذه الفترة الا بوجود رافع لها، ومن هذا القبيل الطهارة العارضة على الشيء او النجاسة او الملكية وهكذا، فان فيها استعداد البقاء، ولا ترتفع الا بوجود رافع خارجي، فالشك في البقاء في هذه الامثلة وما شاكلها إنما هو من جهة الشك في وجود الرافع مع ثبوت المقتضي للبقاء فيها.

واما اذا كان الشك في نفس استعداده للبقاء في عمود الزمان، فهو من الشك في المقتضي، كما اذا علم بوجود حيوان في الدار يدور امره بين حيوان يعيش خمسين سنة مثلاً، وبين حيوان يعيش ثلاثة ايام فقط، ففي مثل ذلك اذا شك في بقاء الحيوان في الدار بعد ثلاثة ايام، كان من الشك في المقتضي، هذا في الموضوع الخارجي.
واما في الحكم الشرعي كخيار الغبن، مثلا اذا شك في بقائه في الزمن الثاني، لاحتمال اختصاصه بالزمن الاول، فإنه من الشك في المقتضي وهكذا.

والخلاصة، ان المراد من الشك في المقتضي بقطع النظر عن وجود الرافع هو عدم احراز استعداد الحالة السابقة للبقاء في الزمن الثاني، لاحتمال ارتفاعها بنفسها بارتفاع امدها، وبقطع النظر عن وجود الرافع لها، وعلى هذا فقد يكون الشك في بقاء الحالة السابقة من جهة الشك في استعدادها للبقاء، وقد يكون الشك في بقائهما من جهة الشك في وجود الرافع لها مع احراز استعدادها للبقاء.

ثم ان هذا التفسير للمقتضي هو الصحيح، والظاهر ان هذا هو مراد الشيخ فتیل من المقتضي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الشيخ فتیل وان اختار هذا الرأي وهو التفصيل بين ما اذا كان الشك في البقاء من جهة الشك في المقتضي، فلا يجري الاستصحاب، وما اذا كان الشك في البقاء من جهة الشك في وجود الرافع مع احراز المقتضي للبقاء، فيجري.

الا انه ^{في}^(١) في مقام التطبيق لم يلتزم به حرفيا في تمام الموارد، اذ انه ^{في}^(٢) قد بنى على جريان استصحاب بقاء شهر شعبان اذا شك في بقائه من جهة الشك في رؤية ال�لال او بقاء شهر شوال وهكذا، او اذا شك ^(٣) في بقاء اليوم من جهة الشك في غروب الشمس، او بقاء الليل من جهة الشك في طلوع الفجر او طلوع الشمس وهكذا، مع ان الشك في البقاء في قام هذه الموارد من الشك في المقتضي، ومن الواضح ان التزامه ^{في}^(٤) بجريان الاستصحاب في هذه الموارد ليس من جهة دليل خاص فيها، ضرورة ان الدليل الخاص على جريان الاستصحاب في تلك الموارد غير موجود، فإذاً لا يلتزم ^{في}^(٥) بهذا التفصيل عمليا.

اما الكلام في المورد الثاني، فيمكن الاستدلال على هذا الرأي بوجهه:

الوجه الاول: ما ذكره شيخنا الانصاري ^{في}^(٦) من ان المراد من (اليقين) في قوله ^{عليه}^(٧): «لا تنقض اليقين بالشك» المتيقن وان كان النقض اضيف الى اليقين في الروايات دون المتيقن، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ان المتيقن لابد ان يكون فيه استعداد البقاء والدوام في نفسه، وذلك بقرينة اسناد النقض اليه، لوضوح ان كلمة (نقض) تدل على ان متعلقه امر مستحكم ومبرم، وفيه استعداد البقاء والدوام ذاتا، والا فلا يصح اسناد النقض اليه، فلو شك في بقاء يوم من جهة الشك في غروب الشمس، فلا يجوز اسناد النقض اليه، بينما لا شبهة في صحة اسناده الى الشيء المستحكم الذي فيه استعداد

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٧٨ .

(٢) فرائد الاصول ج ٢ ص ٧٥٩ .

(٣) فرائد الاصول ج ٢ ص ٦٨٣ .

البقاء والدوام ذاتا، كقولك نقضت الحجر او نقضت الحبل او الشجر او ما شاكل ذلك، وقوله تعالى «كالتى نقضت غزها من بعد قوة انكاثاً»^(١).

وعلى هذا، فاذا كان المتيقن مستحکما ومبرما وفيه استعداد البقاء والدوام، فيصح اسناد النقض اليه، واما اذا لم يحرز استحکامه وابرامه في نفسه لم يحرز صحة اسناد النقض اليه، ومع عدم احرازها فلا يجوز التمسك باطلاق قوله عليه علیه^(٢) «لا تنقض اليقين بالشك»، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

والجواب اولا: ان ارادة المتيقن من اليقين في غاية الوهن وبجاجة الى مؤنة زائدة ثبوتا واثباتا، لأن استعمال اليقين في المتيقن ليس بعرفي، ولاسيما في كلام الامام علیه علیه^(٣) الوارد في الصلاح المتقدمة وغيرها، هذا.

وقد اورد بعض المحققين^(٤) على ارادة المتيقن من اليقين بما حاصله، ان ارادة المتيقن من اليقين لا تنسجم مع قوله علیه علیه^(٥) في الصحيحه الاولى «فانه على يقين من وضوئه» ومع قوله علیه علیه^(٦) في الصحيحه الثانية «لانك كنت على يقين من طهارتكم» فان اليقين في هاتين الجملتين حيث انه اضيف الى المتيقن، وهو الوضوء في الجملة الاولى والطهارة في الجملة الثانية، فلا يمكن ان يراد منه المتيقن، والا لزم اضافة المتيقن الى المتيقن وهي من اضافة الشيء الى نفسه، ومن اجل ذلك لا يمكن ان يراد من اليقين فيما المتيقن، والا لكان معنى الجملة الاولى انه على وضوء من وضوئه، ومعنى الجملة الثانية كنت على طهارة من طهارتكم، وهذا ما لا يرجع الى معنى محصل، فإذاً لا حاله يكون المراد من اليقين فيما المتيقن بمعناه الموضوع له في مقابل

(١) . التحل: ١٦

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٦٠ .

المتيقن.

وعلى هذا فلو كان المراد من اليقين في قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» المتيقن، لزم التفكيك بين فقرات روايات الاستصحاب، وهو ركيك وغير عرفي، لأن وحدة السياق بين هذه الروايات تقتضي أن يكون المراد من اليقين في تمام هذه الجملات والفقرات معنى واحد، وهو اما المتيقن او اليقين، وحيث انه لا يمكن ان يراد من اليقين في الفقرتين المذكورتين المتيقن، فيكون هذا قرينة على ان المراد منه في جميع فقرات الروايات معناه الحقيقى دون المتيقن، هذا.

وغير خفي، ان ما افاده ميراث بالنسبة الى الفقرتين في الروايتين المذكورتين تام، ولا يمكن ان يراد من اليقين فيها المتيقن.

ودعوى: انه لا مانع من ان يراد من اليقين فيها المتيقن بالذات بعد ما لا يمكن ارادة المتيقن بالعرض.

مدفوعة: بان المتيقن بالذات عين اليقين، ولا اختلاف بينهما الا بالعرض، واما في سائر الروايات، فيمكن ان يراد من اليقين فيها المتيقن، وانما الكلام في ان سائر الروايات هل هي ظاهرة في ذلك او ان هناك قرينة على ان المراد من اليقين فيها المتيقن، ووحدة السياق انها تجده فيها اذا لم يدع شيخنا الانصارى ميراث ظهور سائر الروايات في ان المراد من اليقين فيها المتيقن او وجود قرينة على ذلك، والا فالظهور الناشيء من وحدة السياق لا تقاوم ظهور القراءة ولا ظهور تلك الروايات، غاية الامر ان هذه الدعوى بحاجة الى الايات، وقد تقدم انه لا دليل عليها، بل الدليل على الخلاف موجود، وهو ان ارادة المتيقن من اليقين بحاجة الى قرينة واضحة تدل على ذلك، والافهmi ليست مقبولة لدى العرف والعقلاء، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان كلمة (نقض) الواردة في روايات الباب معناها

ال حقيقي الحل كحل البرم والقتل ونحوهما، وقد تستعمل بمعنى القطع كقولك (نقضت الحجر) اي قطعته (نقضت الشجر) اي قطعه وهكذا، ومن الواضح ان النقض بكل هذين المعنين لا يصح اسناده الى المتيقن، وان كان فيه استعداد البقاء والدوام ذاتا، وذلك لان المتيقن ان كان حكما شرعا كطهارة شيء ونجاسة آخر او وجوب شيء وحرمة آخر وهكذا، فهو غير قابل للحل ولا للقطع، لان الحل او القطع انما يتصور في الامور التكوينية الخارجية، كحل القتل وقطع الشجر او الحجر او الحديد او ماشاكل ذلك.

وان كان المتيقن امرا عدانيا كعدم عدالة زيد وعدم موت عمرو وهكذا، فلا يتصور فيه ايضا النقض بكل من المعنين المذكورين.

والخلاصة، ان النقض بمعناه اللغوي لا يصح اسناده الى المتيقن سواء أكان المتيقن من الاحكام الشرعية ام من الامور العدمية ام من الموجودات الخارجية، بلا فرق في ذلك بين ان يكون المتيقن بما فيه قابلية البقاء وبقطع النظر عن وجود الرافع او لا، فعلى جميع التقادير لا يصح اسناد النقض بمعناه الحقيقي الى المتيقن، هذا.

قد يقال كما قيل، ان اسناد النقض الى المتيقن بمعناه الحقيقي وان كان غير صحيح، الا ان اسناده الى المتيقن صحيح اذا كان فيه استعداد البقاء والدوام عناء ومجازا، وانما لا يصح اسناده اليه اذا لم يكن فيه استعداد البقاء والدوام، بتقرير ان المتيقن اذا كان فيه استعداد البقاء والدوام، فهو يشكل هيئة اتصالية بينه وبين المشكوك فيه عناء، بينما اذا لم يحجز فيه استعداد البقاء والدوام، فلم يشكل هذه الهيئة الاتصالية بينهما عناء.

وعلى ضوء هذه النكتة يصح اسناد النقض الى المتيقن في الفرض الاول بالعناء والمجاز، على اساس انه يخل هذه الهيئة، ولا يصح اسناده اليه في الفرض

الثاني، لعدم وجود هذه الهيئة الاتصالية العنائية فيه.

فإذاً لاباس بهذا التفصيل، وهو حجية الاستصحاب في موارد الشك في الرافع مع ثبوت المقتضي للبقاء وعدم حججته في موارد الشك في المقتضي. والجواب ما تقدم منا في ضمن البحوث السابقة من ان حدوث الحالة السابقة لا يدل على بقائها، لعدم الملازمة بين حدوث شيء وبقائه ولو ظنا، ولا يكون حدوثه امارة على بقائه ولا اليقين بها امارة على البقاء في ظرف الشك فيه، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في البقاء من جهة الرافع او المقتضي، فإذاً لا يوجد هناك ما يشكل هذه الهيئة الاتصالية العنائية بين المتيقن والمشكوك اللاحق، هذا من ناحية. و من ناحية اخرى، انه لا اساس لهذا الوجه، لما تقدم من ان المراد من النقض في روایات الاستصحاب النقض العملي، ونقصد بالنقض العملي رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم العمل بها في ظرف الشك في بقائهما، والروایات تنهى عن هذا النقض، وتدل على ذلك عدة قرائن:

القرينة الاولى: ان المراد من النقض في روایات الاستصحاب لا يمكن ان يكون بمعناه اللغوي العربي، وهو حل البرم والقتل لاحقيقة ولا ادعاءً. اما الاول، فهو يتوقف على وجود هيئة اتصالية حقيقة بين المتيقن والمشكوك، والمفروض عدم وجودها، بل لا يتصور وجود مثل هذه الهيئة بينهما حتى ينهى عن نقضها وحلها.

واما الثاني، فقد تقدم آنفا انه لا منشأ لوجود الهيئة الاتصالية الادعائية بينهما، بل لو قلنا بأمارية الحالة السابقة على البقاء في ظرف الشك فيه، فمع ذلك انها لا تصلح ان تشكل الهيئة الاتصالية بينهما، بل حالها هيئذ حال سائر الامارات.

القرينة الثانية: ان النهي عن النقض في روایات الاستصحاب لا يمكن ان

يكون نهياً حقيقياً سواءً أكان موجهاً إلى اليقين أم إلى المتيقن.

اما على الاول، فلان اليقين تعلق بحدوث الحالة السابقة والشك ببقائها، وحيثئذ فان اريد بالنهي عن النقض النهي عن نقض اليقين السابق بالشك في البقاء، فهو غير معقول، ضرورة ان هذا الشك لا يعقل ان يكون ناقضاً له، لعدم التنافي بينهما، لأن اليقين بالحدث والشك بالبقاء كليهما موجودان في افق الذهن بدون اي تناف بينهما، وان اريد به النهي عن نقض اليقين السابق في ظرف الشك، ففيه انه منقوض قهراً، فلا يمكن ان يكون النهي في الروايات موجهاً إلى نقضه، لانه خارج عن اختيار المكلف، واما على الثاني، فلان صحة النهي عن نقض المتيقن ولو مجازاً منوط بان يكون هناك هيئة اتصالية بينه وبين المشكوك فيه عنایة، حتى ينهى عن حلها ونقضها، وقد مر آنفاً ان مثل هذه الهيئة غير متصرورة بينهما.

فالنتيجة: ان النهي عن النقض سواءً أكان موجهاً إلى اليقين أم إلى المتيقن، فلا يمكن ان يكون حقيقة ولا ادعاها، ومن هنا قلنا ان المراد من النهي عن النقض النهي العملي لا الحقيقي.

القرينة الثالثة: ان روايات الاستصحاب واردة في مقام بيان وظيفة المكلف عملاً، مثلاً الصحيحه الاولى لزرارة في مقام بيان وظيفة المكلف اذا شك في وضوئه، وال الصحيحه الثانية في مقام بيان حكم الاتيان بالصلاه في ثوب لا يعلم بنجاسته وهكذا، فالروايات تدل على ان وظيفة المكلف عند الشك في بقاء الحالة السابقة هي العمل بها وترتيب اثارها عليها في ظرف الشك وعدم جواز رفع اليد عنها وعدم العمل بها، وهذا هو المراد من عدم النقض، ومن الطبيعي انه لا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في بقاء الحالة السابقة من جهة الشك في وجود الرافع او من جهة الشك في المقتضي، لأن المناط انما هو بالشك في البقاء، فإذا شك فيه وجب

عليه العمل على طبقها، وعدم جواز رفع اليد عنها.

والخلاصة، ان مفاد روایات الاستصحاب النهي عن النقض العملي التطبيقي لا النظري، ومعنى النقض العملي هو ترتيب آثار الحالة السابقة عليها في ظرف الشك في بقائهما سواء أكان منشأ هذا الشك الشك في وجود الرافع ام الشك في المقتضي، فانه حقيقة تعليلية لا تقييدية على كلا التقديرتين.

إلى هنا قد تبين ان هذا الوجه غير تام، فما ذكره شيخنا الانصارى فیشیخ من التفصيل لا اصل له، بل قد اشرنا سابقا انه فیشیخ ايضا لا يلتزم به عمليا.

الوجه الثاني: ان مورد روایات الاستصحاب جميعا الشك في الرافع مع احراز المقتضي، كالشك في بقاء الوضوء من جهة الشك في تحقق النوم، كما في الصحيحه الاولى لزراة، والشك في بقاء طهارة الثوب من جهة الشك في وقوع النجاسة عليه، كما في الصحيحه الثانية له وهكذا، ولا اطلاق في هذه الروایات لكي تدل باطلاقها على حجية الاستصحاب مطلقا حتى في موارد الشك في المقتضي، وذلك لأن اللام في قوله فی الصحيحه الاولى «لا تنقض اليقين بالشك» للعهد الذكري، والاشارة الى اليقين بالوضوء وليس للجنس، وكذلك اللام في قوله فی الصحيحه الاولى «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» فانه للعهد الذكري والاشارة الى اليقين بالطهارة، وعلى هذا فحيث ان الاستصحاب في موارد الشك في الرافع مع احراز المقتضي امر مرکوز في الذهان، فلا مانع من التعدي عن مورد هذه الروایات الى الموارد الماثلة لها، وهي موارد الشك في الرافع مع احراز المقتضي، اذ احتمال ان لليقين بالوضوء خصوصية وموضوعية غير محتمل عرفا، وكذلك احتمال ان لليقين بالطهارة الخبيثة موضوعية غير محتمل كذلك، واما احتمال ان للشك في الرافع مع احراز المقتضي خصوصية، فهو محتمل، ومع هذا الاحتمال لا يمكن التعدي عن

مورد هذه الروايات الى مورد الشك في المقتضي، فانه بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك في نفس الروايات ولا من الخارج.

فالنتيجة، ان روايات الاستصحاب لا تدل على اكثرب من حجية الاستصحاب في موارد الشك في الرافع مع ثبوت المقتضي للبقاء.

والجواب، ان هذا البيان تام اذا كان قوله عليهما السلام «لا تنقض اليقين بالشك» ظاهراً عرفاً في ان اللام للعهد الذكري، وعندئذ فلا محالة اما ان يقتصر على مورد هذه الروايات وهو بعيد، اذ لا يتحمل خصوصية لل موضوع او طهارة الثوب او يتعدى من موردها الى سائر الموارد الماثلة لها وهي موارد الشك في الرافع، لان احتمال اختصاص الروايات بموردها، وهو الشك في بقاء الموضوع من جهة الشك في حدوث النوم، والشك في طهارة الثوب من جهة الشك في وقوع النجاسة عليه بعيد جداً، ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي التعمدي عن موردها الى سائر موارد الشك في الرافع.

وبكلمة: قد تقدم ان اللام في قوله عليهما السلام «لا تنقض اليقين بالشك» لا يمكن ان يكون للعهد، بل هو للجنس، وقضية «لا تنقض اليقين» قضية كلية، والامام عليهما السلام في مقام تطبيق هذه الكبرى الكلية على الصغرى في المقام وهي الشك في بقاء الموضوع، وتدل على ذلك مجموعة من القرائن:

القرينة الاولى: ان اللام لو كان للعهد لزم التكرار في كلام الامام عليهما السلام وهو مستهجن، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، وذلك لان الشك في صدور الحديث لا يكون ناقضاً لل موضوع، فان الناقض له اليقين بالحدث، وهذا المعنى مستفاد من قول السائل، فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال عليهما السلام «لا حتى يستيقن انه قد نام او يحيى من ذلك امر بين»، فان هذه الفقرة سؤالاً وجواباً تدل على ان اليقين

بالوضوء لا ينتقض بالشك في النوم، وإنما ينتقض باليقين به، قوله عليهما السلام «والا فانه على يقين من وضوئه» تاكيد لما سبق، لانه يدل على انه لو لم يستيقن انه قد نام لم يجب عليه الوضوء، فانه تعليل لعدم وجوب الوضوء وتاكيد لما سبق، وعندها لو كان اللام للعهد الذكري كان معنى قوله عليهما السلام «لا تنقض اليقين بالشك» عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم، وهذا تكرار لما سبق حرفيا، ولايفيد اي معنى زائد فيكون لغوا، ومن الواضح ان هذا قرينة على ان اللام للجنس لا للعهد، فاذا كان اللام للجنس، فيدل قوله عليهما السلام «لا تنقض اليقين بالشك» على كبرى كلية، والامام عليهما السلام في مقام تطبيقها على الصغرى المذكورة قبل هذه الكبرى، وكذلك الحال في قوله عليهما السلام في الصحيحه الثانية «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» فانه كبرى كلية والامام عليهما السلام في مقام تطبيقها على مورد الصحيحه.

ثم ان هذه الكبرى الكلية لا تختص بموارد الشك في الرافع، بل تشمل موارد الشك في المقتضي ايضا، لانها كما تتطبق على موارد الشك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة من جهة الشك في وجود الرافع، كذلك تتطبق على موارد الشك في بقائهما من جهة الشك في المقتضي، لان المناط انما هو بالشك في بقاء الحالة السابقة سواء أكان منشأ هذا الشك الشك في استعدادها للبقاء والدوام ام كان منشأه الشك في وجود الرافع لها مع ثبوت المقتضي لبقياه، لان مصب الاستصحاب الشك في البقاء، واما منشأه لهذا الشك سواء أكان الشك في المقتضي للبقاء ام كان الشك في وجود الرافع، فهو حقيقة تعليلية لا تقيدية، خارج عن موضوع الكبرى.

القرينة الثانية: ان في قوله عليهما السلام «لا تنقض اليقين بالشك» قد اسند النقض الى اليقين، وظاهر هذا الاسناد انه الى طبيعى اليقين بما هو يقين بدون خصوصية متعلقه، فانه ان اراد حصة خاصة من اليقين كالاليقين بالوضوء او الطهارة او شيء

آخر، فهو بحاجة الى قرينة، لأن ظاهر الاسناد انه استند الى ذات اليقين بما هو يقين والتقيد بحاجة الى عناية زائدة وقرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الروايات ولا من الخارج.

ودعوى: ان القرينة في نفس الروايات موجودة، وهي تقيد اليقين في الفقرات السابقة على هذه الفقرة بال موضوع في بعضها، وبالطهارة الخبيثة في بعضها الاخر، فإذاً هذا التقيد قرينة على ان المراد من اليقين في قوله عليهما السلام «لا تنقض اليقين بالشك» حصة خاصة من اليقين، وهي اليقين بال موضوع في الصحيحه الاولى، واليقين بطهارة التوب في الصحيحه الثانية.

مدفوعة: بما تقدم من ان تقيد اليقين بال موضوع او بالطهارة في الفقرة السابقة لا يصلح ان يكون قرينة على ان المراد من اليقين في قوله عليهما السلام «لا تنقض اليقين بالشك» حصة خاصة من اليقين وهي اليقين بال موضوع، لأن ذلك يستلزم التكرار المستهجن عرفا، فمن اجل ذلك قلنا ان اللام في اليقين لا يمكن ان يكون للعهد، والا لزم محذور التكرار، بل لا بد ان يكون للجنس، فادا كان للجنس كان المراد من اليقين في الفقرة المذكورة طباعي اليقين، بلا خصوصيه لليقين بال موضوع او بالطهارة او بالنجاسه او بالوجوب او الحرمة وهكذا، واياضا لافرق بين ان يكون اليقين في موارد الشك في الرافع واليقين في موارد الشك في المقتضي كما تقدم.

القرينة الثالثة: ان قوله عليهما السلام في الصحيحه الاولى لزرارة «فانه على يقين من وضوئه»، ظاهر بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازية العرفية في ان العلة لعدم وجوب الوضوء عند عدم اليقين بالنوم هو ذات اليقين بما هي يقين بدون دخل لتعلقه فيه، واما ذكره فانها هو باعتبار ان اليقين من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، فلا يعقل تتحققه في الذهن بدون المضاف اليه، واما ذكر خصوص الوضوء، باعتبار

انه مورد السؤال، والا فلا خصوصية له، ضرورة انه من غير المحتمل بحسب الارتكاز العرفي ان يكون متعلق اليقين في المقام دخل في عدم وجوب الوضوء، اذ لا فرق بنظر العرف بين اليقين بالوضوء واليقين بالغسل واليقين بالطهارة واليقين بالتجasse، وهكذا.

وكذلك الحال في قوله ﷺ في الصحيحه الثانية «لانك كنت على يقين من طهارتكم» فان المفاهيم العرفي الارتكازي منه ان العلة لبقاء الطهارة اليقين بما هو يقين بنفس الملاك المقدم.

القرينة الرابعة: قرينة خارجية، وهي ان جملة «لا تنقض اليقين بالشك» قد وردت في روایات اخرى ايضا في غير مسألة الطهارة والوضوء، ومن الطبيعي ان ورودها في غيرها يكشف انه لا خصوصية لمورد الصحيحتين المذكورتين.

الى هنا قد وصلنا الى هذه التبيّنة، وهي ان هذه القرائن الداخلية وهي الثلاثة الاولى، والقرينة الخارجية وهي القرينة الاخيرة، تدلان على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، بلا فرق بين ان يكون الشك في بقاء الحالة السابقة من جهة الشك في وجود الرافع مع احراز المقتضي له، او يكون الشك في بقائهما من جهة الشك في المقتضي، فإذاً لا وجه لما ذكره شيخنا الانصاري رض من التفصيل بين موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضي.

الوجه الثالث: ان ظاهر روایات الاستصحاب وحدة المتيقن والمشكوك، وهذه الوحدة بالدقة العقلية غير موجودة، لأن متعلق اليقين حدوث الحالة السابقة ومتعلق الشك بقائهما، فلا يكون المشكوك متخدما مع المتيقن، لأن المتيقن الحصة

الحدوثية والمشكوك الحصة البقائية، ومن هنا قام بعض المحققين ^{فيما يلي}^(١) لتوجيه ذلك بخط يقين:

الطريق الاول: انه لابد من فرض عنایة وتسامح في اسناد النقض الى اليقين في روایات الاستصحاب، بمعنى ان اليقين بثبوت المقتضي يقين ادعاءً ببقاء المقتضى بالفتح، لأن اليقين اذا تعلق بها فيه استعداد البقاء والدوام ذاتا وبقطع النظر عن حدوث حادث وجود رافع، فإنه يقين ببقاء عنایة وتسامحاً، فإذاً اسناد النقض الى اليقين في روایات الاستصحاب مبني على اعمال العنایة والمجاز.

الطريق الثاني: إعمال ان اليقين بالحدوث يقين بالبقاء عناء وتساحماً، على اساس ان اليقين بشيء فيه استعداد البقاء والدوام في نفسه يقين ببقاءه ادعاءً، واما اذا كان اليقين بشيء لا يحرز استعداده للبقاء في نفسه، فلا يصح اسناد النقض اليه ولو ادعىً وتساحماً.

فالنتيجة، ان كلا الطرفين يثبت حجية الاستصحاب في موارد الشك في الراجع دون موارد الشك في المقتضى.

وغير خفي: ان كلا الطريقين غير صحيح، لأن كليهما مبني على نقطة خاطئة، وهي أمارية الحالة السابقة المتبينة على بقائها اذا كان فيها استعداد البقاء والدوام ذاتا، وقد تقدم موسعا انه ليس في الحالة السابقة ما يصلح ان يكون امارة ظنية على البقاء، اما حدوث الحالة السابقة، فلأن الوجود الاول لها وهو بحاجة الى علة، فإذا فرضنا ان فيها استعداد البقاء والدوام ذاتا ومادة، بقاؤها ايضا بحاجة الى علة، لانه وجود ثان لها، ولا يكفي حدوثها للبقاء لابمعنى العلية ولا بمعنى الملازمته، كما ان

اليقين بالحالة السابقة لا يصلح ان يكون امارة على بقائها، لأن شأنه الكشف عن الواقع طالما يكون موجوداً، والمفروض انه غير موجود في ظرف الشك في بقائها، فكيف يكون امارة على البقاء في هذا الظرف.

والخلاصة: ان الحالة السابقة المتيقنة لا تدل على البقاء، لأن منشأ هذه الدلالة

أحد امرin:

الاول: توهם الملزمة بين حدوث الشيء وبقائه.

الثاني: توهם ان اليقين بحدوث شيء فيه استعداد البقاء والدائم يقين ببقاءه ادعاءً.

وكلا الامرIn لا واقع موضوعي له.

اما الامر الاول: فلأن الحدوث وهو الوجود الاول للشيء ليس جزء علة البقاء وهو الوجود الثاني له ولإتمام علته، فالبقاء الذي هو الوجود الثاني له كالوجود الاول بحاجة الى علة، ويدور مدار علته ولا دخل للحدث فيها.

واما الامر الثاني: فلأن اليقين بالحالة السابقة يقتضي ترتيب آثارها عليها لا أكثر، ولا يكون اليقين بها فيما اذا كان لها استعداد البقاء والدائم يقين ببقائهما تسامحاً وعانياً، بداهة ان وجود مثل هذه الملزمة العناية في هذه الحالة بينهما خلاف الضرورة والوجودان، لأن اليقين غير موجود في ظرف الشك في البقاء لحقيقة ولا عنانية ومجازاً.

وحاول صاحب الكفاية ^{بنجح}^(١) بتوجيهه اخر هذا القول، وهو التفصيل بين موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضي.

وحاصل هذه المحاولة هو تجريد المتيقن والمشكوك عن خصوصية الزمان ادعاءً، ومع إعمال هذه العناية وهي عنابة التجريد، فالمشكوك متتحد مع المتيقن بل هو عينه، لأن الفرق بينهما إنما هو بخصوصية الزمان مع الغائها، فلا فرق بينهما.

وان شئت قلت: ان الاثنينية والتعدد بينهما إنما هي من جهة الزمان، فإذا فرضنا ان عدالة زيد - مثلا - متيقنة، ثم شك في بقائها في الزمن الثاني، فمع الغاء خصوصية الزمان فلا اثنينية في البين، لأن عدالة زيد عدالة واحدة، وليس هنا فردان من العدالة.

وعلى هذا فالمشكوك عين المتيقن ادعاءً وتسامحاً، وحينئذ فالنهي عن نقض اليقين بالشك في روایات الاستصحاب، الظاهر في وحدة المتيقن والمشكوك محمول على الوحدة العنائية المجازية، والوحدة العنائية إنما هي فيما إذا كان المقتضي للبقاء موجوداً، وأما إذا لم يكن المقتضي موجوداً بان يكون الشك في البقاء من جهة الشك في المقتضي، فالوحدة العنائية بين المتيقن والمشكوك غير موجودة، يعني ليس هنا يقين بالبقاء عنانية ومجازاً، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين ^{تأثيرون} ^(١) على ما في تقرير بحثه ان لازم ما افاده هو ارجاع مفاد روایات الاستصحاب الى قاعدة اليقين دون الاستصحاب، لأن المعتبر في القاعدة كون المشكوك عين المتيقن، فإذا فرض ان روایات الاستصحاب غير ناظرة الى خصوصية الزمان، اي كون اليقين متعلقاً بالحصة الحدوثية والشك متعلقاً بالحصة البقائية، بل تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، فيكون مفадها قاعدة اليقين دون قاعدة الاستصحاب، وعليه ف تكون قاعدة الاستصحاب من مصاديق

(١) بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ١٥٥.

قاعدة اليقين وصغرياتها، هذا.

ولكن الظاهر ان هذا الايراد غير وارد، لأن الشك واليقين في باب القاعدة تعلق بشيء واحد في زمن واحد حقيقة لاعنائية وتنتزلا، ولهذا يكون الشك في هذا الباب من الشك الساري يسري إلى نفس متعلق اليقين، ويصبح المتيقن مشكوكاً واقعاً وحقيقة، وتكون الوحدة في باب القاعدة حقيقة، واما الوحدة في باب الاستصحاب فهى عنائية ومجازية، واما في الواقع، فلا وحدة، والالتزام بهذا التصرف العنائي المجازي انما هو من جهة تصحيح اسناد النقض إلى اليقين عنائية في ظرف الشك في البقاء.

والخلاصة: انه لاشبهه في ان متعلق الشك الحصة الباقيه واقعاً وحقيقة، ومتصل اليقين الحصة الحدوثية كذلك، وحيث ان روایات الاستصحاب تتضمن اسناد نقض اليقين بالشك، وهذا الاسناد لا يمكن ان يكون حقيقياً، فلا بد من الالتزام بأنه مجازي وعنائي بالغاء خصوصية الزمان ادعاءً وتسامحاً، بان يدعى ان المشكوك هو المتيقن مجازاً وتسامحاً، مع انه مشكوكاً واقعاً وحقيقة، فإذاً كيف تنطبق روایات الاستصحاب على قاعدة اليقين، مع ان المشكوك في القاعدة هو نفس المتيقن السابق حقيقة واقعاً، لأنّ الركيزة الاساسية للقاعدة هي ان الشك الحادث فيها في زمن متأخر عن زمن حدوث اليقين يسري إلى نفس المتيقن واقعاً، ويكشف عن ان اليقين به كان خاطئاً ولا واقع موضوعي له وجهاً مركباً، هذا.

ولا يمكن تطبيق روایات الاستصحاب على ذلك، والمحاولة المذكورة لا تتطلب هذا التطبيق واقعاً، غاية الامر ان روایات الاستصحاب حيث انها تشتمل على اسناد نقض اليقين السابق بالشك في البقاء، فمن جهة تصحيح هذا الاسناد يقوم بهذا التصرف، وان اليقين بالمقتضى يقين بالمقتضى بالفتح عنائية في موارد الشك

في الرافع مع احراز المقتضي للبقاء، وهذا التصرف بما انه عنائي ومجاري، فلا يوجب جعل روایات الاستصحاب من مصاديق القاعدة وافرادها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان روایات الاستصحاب بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية من جهة، وبمجموعه من القرائن التي اشرنا اليها آنفا من جهة اخرى ظاهرة في ان المراد من النقض فيها النقض العملي التطبيقي لا النظري، والنهي عنه ارشاد الى ان وظيفة الشاك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة العمل على طبقها، وترتيب آثارها عليها في ظرف الشك فيه وعدم جواز رفع اليد عنها، لانه نقض له عملاً ولا يمكن ان يكون المراد من النقض معناه الحقيقي، وهو حل البرم والقتل وقطع الحبل وهكذا، فانه غير متصور في موارد هذه الروایات، ضرورة انه مبني على فرض وجود هيئة اتصالية حقيقة او عنائية بين المتيقن والمشكوك، ومن الواضح ان الهيئة الاتصالية الحقيقة لا تتصور بينهما، واما الهيئة الاتصالية العنائية المجازية، فلا مبرر لها، بل المبرر على خلافها موجود.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا وجه للقول بالتفصيل بين موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضي.

واما الرأي الثاني، وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي والحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي، فعلى الاول لا يكون الاستصحاب حجة فيه، وعلى الثاني يكون حجة.

فقد اختاره شيخنا الانصارى فَيُؤْتَى^(١) ايضا.

يقع الكلام فيه تارة في الحكم الشرعي المستكشف من العقل النظري، وأخرى

في الحكم الشرعي المستكشف من العقل العملي.

اما الكلام في الاول: فكما اذا فرضنا ان العقل اذا ادرك مصلحة ملزمة في فعل غير مزاحمة او مفسدة ملزمة في فعل آخر كذلك، اكتشف الوجوب في الاول والحرمة في الثاني، على اساس تطبيق كبرى كلية في المقام، وهي ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، ومن الواضح ان ادراك العقل مصلحة ملزمة في فعل او مفسدة كذلك في آخر لا يمكن الا بادراك تمام ماله دخل فيها من القيود والشروط من جهة، وادراك عدم المانع والمزاحم لها من جهة اخرى، فمن اجل ذلك اذا ادرك العقل المصلحة او المفسدة فيه كذلك استكشف الحكم الشرعي، وهو الوجوب او الحرمة له للملازمة بينهما، وحيث ان العقل لا يمكن ان يشك في حكمه وموضوعه، وماله دخل فيه من القيود، فلا يتصور الشك في الحكم الشرعي الذي هو معلول للحكم العقلي ايضا.

وعلى هذا فطالما يكون جميع القيود والشروط للحكم العقلي متوفرا ولم ينتف شيئا منها فهو قطعي، وكذلك الحكم الشرعي التابع له، لان الشك في الحكم العقلي غير متصور، اذ موضوعه ان كان موجوداً بتمام قيوده فحكمه موجود، واذا انتفى احد قيوده انتفى بانتفاء موضوعه، لان جميع حييات موضوعه وقيوده حييات تقييدية مقومة له، فإذا لا محالة يتلفي حكمه بانتفاء احد قيود موضوعه، فاذا انتفى حكم العقل انتفى حكم الشرع ايضا لانه تابع له، وهذا لا يتصور الشك في الحكم الشرعي التابع له، لانه احد طرفي الملازمة والطرف الآخر حكم العقل، ومع انتفائه بانتفاء موضوعه، فلا يعقل بقاء الحكم الشرعي، والا لزم خلف فرض انه تابع له، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان ادراك العقل وجود مصلحة ملزمة في فعل

او مفسدة كذلك في آخر تارة يكون بنحو التفصيل، بمعنى ان العقل يدرك تمام ما له دخل فيه من القيود والحيثيات تفصيلاً، واخرى يكون بنحو الاجمال، بمعنى ان العقل يدرك وجود مصلحة ملزمة في فعل واجد لتمام هذه القيود والشروط، واما ان لكل واحد واحد منها دخلاً فيه، فهو لا يدرى.

والخلاصة: ان الإنسان تارة يعلم بان هذه القيود دخلاً في اشتغال الفعل على المصلحة الملزمة او المفسدة كذلك اجمالاً، ولكنه لا يعلم بأنّ جميعها ولبعضها دخلاً فيها ، فما ذكره شيخنا الانصارى رحمه الله من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستفاد من الدليل العقلي لو تم، فانها يتم في الفرض الاول دون الثاني، اذ في الفرض الثاني اذا انتفى احد القيود المذكورة لا يعلم بانتفاء حكم العقل، لاحتمال عدم دخل ذلك القيد فيه، ومع هذا الاحتمال لا قطع بانتفاء الحكم العقلي، فإذاً بطبيعة الحال يشك في بقاء الحكم الشرعي، فلا مانع من استصحاب بقائه.

وادعوى: انه مع انتفاء احد تلك القيود لا يعلم ببقاء موضوع حكم العقل، وحيث ان موضوع حكم العقل هو موضوع حكم الشرع، فإذاً يكون الشك في بقاء الحكم الشرعي من جهة الشك في بقاء موضوعه، ومع الشك فيه لا يجري الاستصحاب، لما تقدم من ان من اركان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، او اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعاً ومحمواً.

مدفوعة: بان تلك القيود بنظر العقل من الحثيات التقييدية المقومة للموضوع، واما بنظر الشرع، فهو مختلف عن نظر العقل، فيمكن ان يكون القيد المذكور بنظر الشرع من الحثية التعليلية لا التقييدية، لما تقدم من ان بقاء الموضوع في باب الاستصحاب انما هو بالنظر العرفي لا بالنظر الدقيق الفلسفى، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على حكم الشرع العقل او الكتاب والسنة.

هذا اضافة الى ان ما ذكره ^{فيه} لا يتم في الفرض الاول ايضا، لان انتفاء احد القيود التي لها دخل في حكم العقل يوجب انتفاء حكم العقل، بمعنى انه لا حكم للعقل بوجود المصلحة الملزمة فيه او المفسدة الملزمة، ولكن احتمال وجودها فيه في الواقع ومقام الثبوت موجود، وهذا الاحتمال يصلح ان يكون منشأً للشك في بقاء الحكم الشرعي.

ودعوى: ان حكم الشرع تابع لحكم العقل، فاذا سقط حكم العقل بسقوط موضوعه، فلا محالة يسقط حكم الشرع ايضا كذلك.

مدفوعة: بان حكم العقل كاشف عن حكم الشرع بواسطة كشفه عن ملاكه لا انه علة تامة له، وحكم الشرع تابع ملاكه ومعلول له، فاذا سقط حكم العقل بسقوط موضوعه، فاحتمال وجود ملاك حكم الشرع في الواقع موجود، ومع هذا الاحتمال يحتمل بقاوه، فإذاً لا مانع من استصحاب بقايه، والخلاصة، ان حكم الشرع تابع لحكم العقل في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره شيخنا الانصارى ^{فيه} من ان الاستصحاب لا يجري في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي التابع له غير تام، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ولا فرق بين ان يكون الدليل على الحكم الشرعي الكتاب والسنة او العقل، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان كبرى الملزمه بين حكم الشرع وحكم العقل النظري وان كانت ثابتة، لان العقل اذا ادرك مصلحة ملزمة غير مزاحمة في فعل او مفسدة كذلك في اخر، فلا محالة يكشف عن وجود الحكم الشرعي، وهو الوجوب في الاول والحرمة في الثاني، على اساس كبرى تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الملزمتين، الا انه ليس بهذه الكبرى صغرى في المسائل الفقهية، ولا يوجد في الفقه

مورد من اوله الى آخره يستفاد الحكم الشرعي من الحكم العقلي النظري، والنكتة في ذلك هي انه لا طريق للعقل الى ادراك ملائكة الاحكام الشرعية في الواقع، ولهذا ينحصر الطريق الى احرازها بثبوت نفس الاحكام الشرعية بالكتاب والسنة، هذا تمام الكلام في العقل النظري.

واما الكلام في الثاني، وهو العقل العملي كالتحسين والتقييم العقليين، فيقع في عدة مقامات:

الاول: في تفسير حقيقة قضيتي الحسن العقلي والقبح العقلي.

الثاني: في ان الحكم الشرعي هل هو تابع للحسن والقبح العقليين او لا؟

الثالث: انه على تقدير التبعية هل يجري الاستصحاب فيه او لا؟

اما الكلام في المقام الاول، فيه رأيان اساسيان:

الرأي الاول: ان حسن العدل وقبح الظلم امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، ونقصد بلوح الواقع ثبوت الشيء فيه بنفسه لا بوجود الخارجي، كلاماً ممكناً والاكتفاء والزروجية والفردية والنسبية ونحوها، فانها جميعاً امور واقعية ثابتة بنفسها في لوح الواقع لا بوجودها الخارجي، اذ لا وجود لها في الخارج، ومن هنا يكون لوح الواقع اعم من لوح الوجود.

وقد يظهر من بعض الكلمات في المسالة ان الحسن العقلي العملي عبارة عن استحقاق الفاعل المدح والثناء، والقبح العقلي العملي عبارة عن استحقاق الفاعل الذم، وعلى ضوء هذا التفسير، فايضاً الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، غاية الامر انه اخذ في موضوعيهما العلم، لأن الفاعل انما يستحق المدح اذا كان عالماً، بان ما فعله حسن عقلاً ويستحق الذم اذا كان عالماً بان ما فعله قبيح عقلاً، هذا.

ولكن هذا الاستظهار غير صحيح، لأن استحقاق المدح أو الذم من آثار الاتيان بالفعل الحسن أو القبح، وذلك لأن قضيتي الحسن والقبح قد تنطبقان على فعل الانسان نفسه فيقال ينبغي للانسان ان يفعل كذا أو لا ينبغي له كذلك، وقد تنطبقان على فعل شخص اخر تجاه فاعل كان يفعل حسنا او يفعل فعلا قبيحاً فينبعي له مدحه او ذمه، فهنا قضيتان واقعيتان يدركهما العقل.

الاولى: قضية حسن العدل وقبح الظلم.

الثانية: قضية استحقاق فاعل الفعل الحسن المدح، وفاعل الفعل القبيح الذم، وموضوع هذه القضية فعل العقلاء تجاه من فعل القبيح او الحسن وصدر منه ذلك وهي في طول القضية الاولى، ولا يمكن ان تكون عين الاولى، لأن القضية الاولى قضية اولية وجدانية فطرية دون القضية الثانية، فان موضوعها فعل العقلاء، لانهم يحكمون باستحقاق فاعل العدل المدح وفاعل الظلم الذم، ومن الواضح ان هذا غير حسن العدل بذاته وقبح الظلم كذلك، ولهذا تكون القضية الثانية في طول القضية الاولى ومتفرعة عليها.

والخلاصة: ان هذا الرأي هو الصحيح المطابق للواقع، لوضوح ان الحسن صفة للفعل ثابتة في لوح الواقع بنفسها لا بوجودها الخارجي، اذ لا وجود لها في الخارج، وكذلك القبح صفة للفعل ثابتة في لوح الواقع كذلك، ويدركهما العقل كإدراكه سائر الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع بنفسها لا بوجودها، لأن وعاء الوجود الخارجي.

قد يقال كما قيل، ان الحسن والقبح اذا كانا صفتين واقعيتين ثابتتين في لوح الواقع ويدركهما العقل كادراك الواقعيات الاخرى، فما هو الفرق بين كون ادراكمها من العقل العملي وادراك المصلحة والمفسدة من العقل النظري، مع انها امران

واعيان كالمصلحة والمفسدة ونحوهما، وعلى هذا، فلا فرق بين العقل العملي والعقل النظري في المدرك، لانه في كليهما امر واقعي، والفرق بينهما انها هو في نقطة اخرى، وهي ان المدرك في العقل العملي يتطلب العمل على وفقه بنفسه بدون حاجة الى ضم مقدمة خارجية، فان حسن الفعل بنفسه يتطلب التحرك نحوه لدى العقلاء، يعني ينبغي الاتيان به، وقبح الفعل بنفسه يتطلب التحرك نحو الابتعاد عنه، يعني لا ينبغي الاتيان به، بينما المصلحة في فعل لا تتطلب بنفسها التحرك نحو استيفائها بالاتيان به، بل هو بحاجة الى مقدمة اخرى وهي امر المولى بالاتيان به، وكذلك وجود المفسدة في فعل لا تتطلب بنفسها الاجتناب عنه، بل هو بحاجة الى مقدمة اخرى وهي نهي المولى عن الاتيان به، هذا هو الفارق بين العقل النظري والعقل العملي، والا فليس هنا عقلان احدهما نظري والآخر عملي، بل العقل عقل واحد وهو يدرك الاشياء الواقعية، وهذه الاشياء تختلف بلحاظ اثارها ومقتضياتها، فان كان المدرك منها حسن شيء او قبح اخر، فالمدرك بالكسر عقل عملي، والا فهو عقل نظري.

الرأي الثاني: المشهور بين الفلاسفة هو ان الحسن والقبح من الاحكام العقلائية المجعلة من قبل العقلاء بداعي حفظ النظام والمصالح العامة النوعية للبشر كافة، لان بقاء نوع البشر وحياتهم المدنية التوافقية من كافة الجهات الاقتصادية والسياسية والامنية وغيرها يتوقف على وضع نظام عام لهم.

وقد اختار هذا القول المحقق الاصفهاني ^{٦٧٩} وقال ان المراد من الحكم العقلي العملي هو الحكم العقلائي بمدح فاعل بعض الافعال وذم فاعل بعضها الآخر، لما

فيه من المصلحة الموجبة لانحفاظ النظام، او المفسدة الموجبة لاختلال النظام وفساد النوع، وهي الموجبة لبناء العقلاء على المدح والذم، فانه اول موجبات حفظ النظام وموانع اختلاله.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ ^{فليبيك}^(١) بان الحسن والقبح لو كانا من القضايا المجعلة من قبل العقلاء، فما هو شأن العاقل الاول في وجه الكرة الارضية قبل وجود العقلاء فيه وبناءاتهم وتشريعاتهم على مدح فاعل بعض الافعال وذم فاعل بعضها الاخر، فان لازم هذا القول ان العقل لا يدرك حسن العدل وقبح الظلم، ولا يرى استحقاق فاعل العدل المدح وفاعل الظلم الذم، وهذا كما ترى، فانه خلاف الوجдан والضرورة.

ومن هنا لاشبئه في ان قضيتي حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الواقعية الثابتة في لوح الواقع، لا انها من القضايا الجعلية العقلائية لحفظ النظام العام، بل انها من القضايا الفطرية الاولية يدركها عقل الانسان بفطنته بدون اي مؤنة خارجية، هذا.

و قد ناقش فيه بعض المحققين ^{فليبيك}^(٢) على ما في تقرير بحثه وحاصل المناقشة، هو انه من اين يعرف حال العاقل الاول في وجه الكرة الارضية، وانه كان يدرك حسن الاشياء وقبحها، ولا طريق لنا الى معرفة حاله الا من طريق وجданنا وادرانا حسن العدل وقبح الظلم، ولعل احساساتنا بهذا الوجدان والادراك من تاثير بناء العقلاء، لا انها فطرية اولية.

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٣٤.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٥٣ - ١٥٢.

ومن هنا قال ابن سينا في بعض كتبه انه لو خلق الانسان على وجه الكرة فريدا ووحيدا لما ادرك بعقله حسن العدل وقبح الظلم، ولعل هذا الارتكاز الوجданى نتيجة التأديب والتربية الاجتماعية العقلائية لا انه فطري، هذا.

غير خفي، ان هذه المناقشة خلاف الوجدان، ضرورة ان قبح الظلم والتعدي وحسن العدل من القضايا الفطرية الاولية، ولا يمكن ان يكون منشؤها بناء العقلاء، لأن معنى انه لا وجود لها الا بعد وجود العقلاء على وجه الكره الأرضية وبنائهم على حفظ النظام العام الذي يتوقف عليهبقاء نوع البشر هو ان العقل لا يدرك حسن العدل وقبح الظلم الا بعد بناء العقلاء، فإذاً يتساءل ما هو منشأ ادراك العقلاء حسن العدل وقبح الظلم ومدح فاعل الاول وذم فاعل الثاني.

والجواب: انه لا يتصور هنا منشأ اخر غير كون حسن العدل وقبح الظلم امرا فطريا ومطابقا لجبلة الانسان، ولا يمكن ان يكون منشأ حفظ النظام العام وبقاء النوع، فان وضع العقلاء النظام العام من الاجتماعي والفردي المادي والمعنوي وهكذا، تحقيقا للعدالة الاجتماعية والتوازن بين افراد المجتمع الانساني، والمنع عن التعديات والسلبيات والتجاوزات على حقوق الاخرين واعراضهم وانفسهم، على اساس قضيتي حسن العدل وقبح الظلم يدل بنفسه وبوضوح على ثبوت هاتين القضيتين في المرتبة السابقة، وانهما ليستا من المجنولات العقلائية، فان منشأ بناء العقلاء حسن العدل في نفسه وقبح الظلم كذلك، لأن بناء العقلاء على شيء لا يمكن ان يكون جزافا.

ودعوى: ان احساساتنا بهذا الوجدان والادراف انما هي من تاثير بناء العقلاء على تشريع الحسن للعدل والقبح للظلم.

مدفوعة: بأنه لا يمكن ان يكون بناء العقلاء على جعل شيء كجعل الحجية

لأخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما مؤثرا في احساساتنا ويوجب وجданية الحجية فيهاو فطريتها والمقام كذلك، فإنه اذا فرضنا ان العقل لا يدرك ان العدل حسن والظلم قبيح في نفسه، ولكن العقلاء من جهة حفظ النظام العام بين المجتمعات الانسانية قاموا بجعل الحسن للعدل والقبح للظلم، ومن الواضح ان هذا الجعل لا يؤثر في احساساتنا، ولايوجب حسن العدل وقبح الظلم وجدانيا وفطريا وذاتيا، ولهذا يدرك الصبي حسن العدل وقبح الظلم، وهذا ليس الا من جهة انه امر فطري.

والخلاصة، ان هذه المناقشة غير تامة ولاواقع موضوعي لها، بداهة ان ادراك العقل قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان امر فطري، لا يتوقف على اي مقدمة خارجية، ولهذا يدرك ذلك الصبيان بل المجانين، واما التزام الفلاسفة بذلك منهم الشيخ الرئيس، على اساس ان اذهانهم مشوبة بمقدمات ومبادئ في المرتبة السابقة، وعلى ضوء تلك المبادئ لابد لهم من الالتزام بهذا الرأي، كما انهم أخطئوا في كثير من المسائل.

ومن هنا اذا فرض وجود فردین من الانسان على وجه الارض، فاذا تعدى أحدهما على الآخر، فلا حالة يدرك الآخر بحسب فطرته ان هذا ظلم وتجاوز وتعدي منه، مع انه لا عقلاء هناك ولا بناء منهم فالسالبة بانتفاء الموضوع، ولهذا يقوم الآخر بالدفاع عن نفسه وحقه، لأن الانسان البدائي على وجه الكرة الارضية وان كان فكره غير ناضج وعقله غير منفتح، الا انه يدرك احساساته وفطرياته الاولية، ضرورة انه كما يدرك الجوع والعطش والبرد والحر والايذاء والاحسان كذلك يدرك قبح الظلم والتعدي والتجاوز وحسن العدل والاحسان، وهكذا، وهذا غير قابل للانكار.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان قضيتي حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الاولية الفطرية الثابتة في لوح الواقع، ويدركها العقل، وليسنا من القضايا المجعلة من قبل العقلاء بغية حفظ النظام العام للمجتمع الانساني.

واما الكلام في المقام الثاني: وهو ان الحكم الشرعي هل يتبع الحكم العقلي العملي او لا؟

فتارة يقع على الرأي الاول، وآخرى على الرأى الثانى.

اما على الرأى الاول، فقد يقال كما قيل ان الوجوب الشرعي تابع لحسن الفعل والحرمة الشرعية تابعة لقبح الفعل، لأن ملاك الحكم الشرعي نفس ملاك الحكم العقلي.

وعلى هذا فاذا حكم العقل بحسن فعل حكم الشارع بوجوبه، واذا حكم العقل بقبح فعل حكم الشارع بحرمتته، بدعوى ثبوت الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي.

والجواب: ان هناك بابين باب الحسن والقبح، وباب المصلحة والمفسدة.

و من الواضح ان الحسن غير المصلحة والقبح غير المفسدة وقد تجتمعان في فعل، والاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لا للحسن والقبح. ومن هنا يكون التجري قبيحا ولا مفسدة فيه، والانقياد حسن ولا مصلحة فيه، وعلى هذا، فالملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح، وبين حكم الشرع بالوجوب والحرمة غير ثابتة بنحو الكبرى الكلية.

والخلاصة، ان الصغرى في المقام ثابتة وهي حكم العقل بالحسن والقبح.

واما الكبرى، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بالوجوب والحرمة

فغير ثابتة، هذا على عكس حكم العقل النظري، فان الكبـرى هناك ثابتة، وهي الملازمة بين ادراك العقل النظري مصلحة ملزمة في فعل غير مزاحمة بغيرها، ومفسدة ملزمة في فعل اخر كذلك، وبين حكم الشرع بالوجوب في الاول والحرمة في الثاني ثابتة، على اساس ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

واما الصغرى، وهي ادراك العقل المصلحة الملزمة غير المزاحمة في فعل، والمفسدة الملزمة غير المزاحمة في اخر، فهي غير ثابتة، اذ لا طريق للعقل الى ملاكات الاحكام الشرعية ومبادئها في الواقع.

واما على الرأي الثاني، وهو ان حسن العدل وقبح الظلم من المجموعات العقلائية، فهل الملازمة بين حكم العقل بالحسـن والقـبح وحكم الشرع بالوجوب والحرمة ثابتة او لا؟

والجواب ان فيه اتجاهين:

الاتجاه الاول: ما ذهب اليه المحقق الاصفهـاني ^{عليه السلام}^(١) من ان الملازمة بين حكم العقل العملي بالحسـن والقـبح وحكم الشرع بالوجوب والحرمة ثابتة، بل هي بدـيمـية، وقد افاد في وجه ذلك ان الشـارع سـيد العـقـلاء ورئـيـسـهـمـ، فـاـذا حـكـمـ العـقـلاءـ بـحـكـمـ بـهـاـ هـمـ عـقـلاءـ كانـ الشـارعـ فـي طـلـيـعـتـهـ، وـمـنـ هـنـاـ ذـكـرـ ^{عليه السلام} انـ التـعـبـيرـ بـالتـلـازـمـ مـبـنيـ عـلـىـ التـسـامـحـ وـالـصـحـيـحـ التـعـبـيرـ عـنـ ذـلـكـ بـالـتـضـمـنـ، باـعـتـيـارـ انـ الشـارـعـ دـاـخـلـ فـيـ عـقـلاءـ، فـاـذا بـنـىـ عـقـلاءـ عـلـىـ حـسـنـ العـدـلـ وـقـبـحـ الـظـلـمـ، كـانـ بـنـاءـ الشـارـعـ فـيـ ضـمـنـ بـنـائـهـمـ وـفـيـ طـلـيـعـتـهـ، هـذـاـ.

وللمناقشة فيه مجال واسع، أما اولاً، فلما تقدم من ان هذا الرأي خاطئ جداً

ولا واقع موضوعي له، لما تقدم من انه خلاف الضرورة والوجودان والشاهد في الخارج.

وثانياً: ان هناك جهتين:

الاولى: ان الشارع بقطع النظر عن وصف كونه شارعاً داخل في العقلاء ورئيسهم وفي طليعتهم، ويشارك معهم في بناء اتهم وتشريعاتهم، باعتبار انه رئيس العقلاء ولا كلام لنا من هذه الجهة، فان هذه الجهة خارجة عن محل كلامنا في المقام، لأن اشتراك الشارع معهم في تشريعاتهم وبناء اتهم بما هو عاقل لا بما هو شارع وحكمه مفهوم بحكم العقلاء لا حكم الشرع.

الثانية: ان الشارع بوصف كونه شارعاً يتبع ما انزل الله تعالى عليه من الاحكام الشرعية والاغراض الالهية القيمة سواء كانت مطابقة للاحكم العقلائية ام كانت مخالفة لها، بدأه انه لا مبرر ولا موجب لأن تكون الاحكام الشرعية على طبق الاحكم العقلائية، لأنها تابعة للملائكة والواقعية كالمصالح والمساeds الثابتتين في الواقع، ومن الواضح انه لا طريق للعقلاء الى تلك الملائكة والمبادئ في الواقع، لأن الاحكم العقلية تابعة للحسن والقبح العقليين، وقد تقدم انه لا ملازمة بين حسن فعل وانتهائه على مصلحة وقبح اخر وانتهائه على مفسدة، لأن الحسن لا يكون مساوياً للمصلحة والقبح للمفسدة.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الاصفهاني فتیل من ان الاحكم الشرعية تابعة للاحكم العقلائية من الحسن والقبح مبني على الخلط بين هاتين الجهتين المتوفرتين في الشارع المقدس.

وعلى هذا فالشارع من الجهة الاولى داخل في العقلاء، بل هو رئيسهم وفي مقدمتهم وشريك معهم في احكامهم وتشريعاتهم، ولا كلام لنا في المقام من هذه

الجهة، لأن محل الكلام في المقام إنما هو من الجهة الثانية، فان الشارع من هذه الجهة تابع لما وصل إليه من قبل الله تعالى من الاوامر والتواهي وغيرهما التابعة للمصالح والمفاسد الواقعتين، وقد مر انه لاطريق للعقلاء إلى احراز ملائكة الاحكام الشرعية ومبادئها من المصلحة والمفسدة في الواقع، والمفروض ان مبادئ الاحكام الشرعية ليست متساوية للحسن والقبح العقليين، فإذاً الشارع في مواردهما يتبع ما نزل عليه من قبل الله عز وجل سواء أكان موافقاً لهما أم لا.

فالنتيجة انه لا وجه لما افاده المحقق الاصفهاني فتیل.

الاتجاه الثاني: ان الملازمة بين حكم العقل العملي بالحسن والقبح وحكم الشرع بالوجوب والحرمة غير ثابتة.

واما الكلام في المقام الثالث، فعلى تقدير تسليم تبعية الحكم الشرعي للحسن والقبح العقليين، فهل يتصور الشك في الاحكام الشرعية التابعة للاحكم العقلية او لا؟

والجواب: ان الكلام في هذا المقام تارة يقع في تصور الشك في الحكم العقلي العملي، وآخر في الحكم الشرعي التابع له، فعلى الاول تارة يقع الكلام في الشك فيه على ضوء الرأي الاول، وآخر على ضوء الرأي الثاني.

اما على الاول، فحيث ان الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع بنفسهما كسائر الامور الواقعية الثابتة فيه بنفسها لا بوجودها، فيتصور الشك فيها، لأن حالمها حينئذ حال سائر الامور الواقعية، حيث ان العقل قد يدرك ثبوتها في الواقع، وقد يشك في وجودها فيه.

واما في المقام، فتارة يدرك العقل حسن شيء بتمام قيوده وشروطه تفصيلاً وهي التي لها دخل في اتصفاته بالحسن، وكذلك الحال في ادراكه قبح شيء.

واخرى يدرك حسن الشيء بكافة قيوده وشروطه اجمالا، بمعنى انه يدرك حسهنه عند توفر هذه القيود جميعا، واما ان للجميع دخلا فيه فلا يدرى. وعلى هذا فعلى الاول لا يتصور الشك فيه، لانه مادام تلك القيود والشروط موجودة فلا شك فيه، واما اذا انتفى احدها، فلا شك في انتفائه. وعلى الثاني، فيتصور الشك فيه، لانه اذا انتفى احد هذه القيود والشروط، يحتمل انتفاء الحكم العقلي من جهة احتمال ان له دخلا فيه، فكذلك يحتمل بقاوه. قد يقال كما قيل: انه لا يتصور الشك في الحسن والقبح، والسبب في ذلك ان الحسن بالذات العدل والقبح بالذات الظلم، ولا يمكن انفكاك الحسن عن العدل والقبح عن الظلم، واما سائر الافعال التي لها عناوين خاصة واسماء مخصوصة، فلا يكون اتصافها بالحسن او القبح بالذات بمعنى العلة التامة، بل اتصافها به منوط بانطباق عنوان العدل او الظلم عليها.

نعم انها على نوعين:

احدهما، ما يكون فيه اقتضاء الحسن او القبح.
وثانيهما، مالا يكون فيه هذا الاقتضاء ايضا.
اما النوع الاول، فهو متمثل بالصدق والكذب ونحوهما مما فيه اقتضاء الحسن او القبح، فان الصدق في نفسه حسن والكذب في نفسه قبح.
واما الثاني، فهو لا اقتضاء في نفسه، فان انطبق عليه عنوان العدل فهو حسن كالقيام مثلا، فانه ان كان من اجل احترام مؤمن انطبق عليه عنوان العدل فهو حسن، وان انطبق عليه عنوان الظلم فهو قبح، كما اذا كان بغرض هتك مومن وتحقيقه فانه ظلم، وان لم يحرز انطباق عنوان العدل عليه ولا عنوان الظلم، فلا يحكم العقل لا بالحسن ولا بالقبح، وهذا لا تتصور فيه الشبهة الموضوعية.

نعم، قد يشك في عنوان العدل او الظلم، ولاندري هل هذا العمل عدل او ظلم؟ هذا في غير الصدق والكذب ونحوهما، واما فيما فيها فقد يشك في قبح الكذب او حسن الصدق، كما اذا ترتب على الاول مصلحة دنيوية، وعلى الثاني مفسدة كذلك، لاحتمال ان قبح الكذب مقيد بعدم ترتب مصلحة عليه والا فلا يكون قبيحا، وحسن الصدق مقيد بعدم ترتب مفسدة عليه والا فلا يكون حسنا، وقد يكون الكذب حسنا، كما اذا كان لانجاء المون، وقد يكون الصدق قبيحا، كما اذا كان لالقاء فتنة بين الناس.

واما على الرأي الثاني: وهو ان الحسن والقبح من الاحكام المجعلة من قبل العقلاء، فلا يتصور الشك فيها، لان الحاكم لا يمكن ان يشك في حكمه، فانه اما ان يحكم او لا يحكم ولا ثالث لها.

وعلى هذا فحيث ان الحاكم بما هم عقلاء، فلا يتصور شكهم في حكمهم بهما.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الحسن والقبح العقليين اذا كانا من الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع بنفسها، فيتصور الشك فيها، كما هو الحال في سائر الامور الواقعية، واما اذا كانا من القضايا المجعلة من قبل العقلاء، فلا يتصور فيها الشك.

واما الكلام في المورد الثاني: فتارة يقع في الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي العملي على الرأي الاول، وآخر يقع فيه على الرأي الثاني.

اما على ضوء الرأي الاول: فقد تقدم انه يتصور الشك فيها، لان حالها من هذه الناحية حال سائر الامور الواقعية كالمصلحة والمفسدة ونحوهما التي يتصور الشك فيها، لان الانسان قد يعلم بها في لوح الواقع، وقد يشك في ثبوتها فيه، فاذا

كان الشك في ثبوتها فيه متصورا كان متصورا في الحكم الشرعي التابع له ايضا، بل تقدم انه يتصور الشك في الحكم الشرعي مع عدم الشك في الحكم العقلي، كما اذا فرضنا ان حكم العقل بحسن شيء او قبح اخر منوط باحراز جميع القيود التي لها دخل فيه تفصيلا، فاذا فرض انتفاء احد هذه القيود انتفى الحكم العقلي بالحسن او القبح، ولكن احتمال وجوده في الواقع وعالم اللوح موجود، فان عدم ادراك العقل لا يدل على عدم وجوده، وهذا الاحتمال منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي، فلا مانع حينئذ من استصحابه، كما هو الحال في ادراك العقل مصلحة في فعل او مفسدة في اخر عند توفر شروطه، فاذا انتفي حكم العقل بانتفاء بعض شروطه، فلا يوجب انتفاء المصلحة فيه او المفسدة في الاخر، لان عدم ادراكه لها لا يدل على عدم وجودها، فإذاً احتمال وجودها في الواقع موجود، وهذا الاحتمال منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي، ومعه لا مانع من استصحابه.

فالنتيجة، انه بناء على ما هو الصحيح من ان قضيتي حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الواقعية الثابتة في عالم اللوح بنفسها، فيتصور الشك فيها وهو منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي التابع له، وحينئذ فلا مانع من استصحابه، وعلى هذا، فلا وجہ للتفصیل بين حکم الشعیر المستفاد من الدليل العقلي وحكم الشعیر المستفاد من الكتاب والسنۃ، والالتزام بعدم جريان الاستصحاب في الاول وجريانه في الثاني.

واما على ضوء الرأي الثاني: فقد مر انه لا يتصور الشك في الحكم العقلي المجعل من قبل العقلاء، فاذا لم يتصور الشك فيه لم يتصور الشك في الحكم الشرعي التابع له، لان ملاكه الحسن والقبح المجعلان من قبل العقلاء، وحيث انه لا يتصور شك العقلاء بهما، لعدم تصور شك الحاکم في حکمه، فلا يتصور الشك

في الحكم الشرعي التابع له ايضا.

وعلى هذا الرأي، فما ذكره شيخنا الانصاري رحمه الله من التفصيل بين الحكم الشرعي المستفاد من الدليل العقلي والحكم الشرعي المستفاد من الدليل النقلي صحيح.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره شيخنا الانصاري رحمه الله من التفصيل غير تام في العقل النظري، واما في العقل العملي فعلى الرأي الثاني فهو تام، واما على الرأي الاول، فإنه غير تام كما تقدم.

هذا تام الكلام في التفصيل الثاني الذي اختاره شيخنا الانصاري رحمه الله.
واما القول الثالث: وهو التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية بجريان الاستصحاب في الثانية دون الاولى.

فقد اختاره السيد الاستاذ فؤاد عباس^(١) وقد سبقه فيه المحقق النراقي رحمه الله، وهذه الفكرة كانت في بداية ظهورها فكرة بسيطة في عصر المحقق النراقي رحمه الله، وقد قام السيد الاستاذ فؤاد عباس بتطوير هذه الفكرة دقة وعمقا وسعة، على اساس تبادل الافكار والاشكالات حولها، ومن اجل ذلك يمكن تقسيم هذه الاشكالات على حسب مراحل تطور هذه الفكرة الى ثلاث مراحل:
المراحل الاولى: في الاشكالات الموجهة اليها في مرحلة بداية ظهورها في الساحة.

المراحل الثانية: في الاشكالات الموجهة اليها بعد تطورها ونضجها الفكري.

المرحلة الثالثة: في الاشكالات الموجهة اليها بعد تطورها بصيغة فنية دقيقة،
هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان السيد الاستاذ^{فقيه} قد بنى في بداية الامر على عدم جريان استصحاب بقاء الحكم مطلقا، اي سواء أكان الشك في بقاء الحكم في الشبهات الحكمية ام كان في الشبهات الموضوعية، ثم عدل عن ذلك وبنى على جريان استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الموضوعية، وخص عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ثم انه^{فقيه}^(١) ادخل استثناءً اخر، وهو تحصيص عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية اللزومية، واستثناء الشبهات الحكمية الترخيصية.

واما الاشكالات في المرحلة الاولى التي هي موجهة الى هذه الفكرة في بداية ظهورها، فهي متمثلة في اشكالين:

الاشكال الاول: ان المولى اذا امر عبده بالجلوس في المسجد الحرام - مثلا - في الساعة الاولى من النهار، فاذا جلس فيه في تلك الساعة، وبعد انتهائها اذا شك في بقاء الوجوب، فلا مانع من استصحاب بقائه، ولا يكون هذا الاستصحاب معارضا باستصحاب عدم جعل وجوب الجلوس فيه في الساعة الثانية، وقد افید في وجه عدم المعارضة بينهما ان الزمان لا يخلو من ان يكون ظرفا او قيدا للموضوع، فان كان ظرفا له فالمجعل وجوب واحد في تمام الساعات من النهار، وعلى هذا، فاذا شك في بقاء هذا الوجوب، فلا مانع من استصحاب بقائه، ولا يجري استصحاب عدم جعله في الساعة الثانية او الثالثة وهكذا، لفرض ان هناك جعلا واحدا لاجعل

متعددة، فإذاً لا معارض له.

واما ان كان الزمان قيداً للموضوع، فهناك جعول متعددة بعد ساعات النهار، فالساعة الاولى موضوع مستقل لوجوب الجلوس، وكذلك الساعة الثانية والثالثة وهكذا، وحينئذ فإذا شك في جعل وجوب الجلوس في الساعة الثانية او الثالثة يجري استصحاب عدم جعله، لأن الوجوب المجعل في الساعة الاولى قد ارتفع بارتفاع موضوعه، واما في الساعة الثانية، فيكون الشك في اصل الجعل لا في بقاء المجعل، فإذاً يجري استصحاب عدم الجعل في هذا الفرض، ولا يجري استصحاب بقاء المجعل ، حتى يكون معارضا له، وعليه فلا معارضة بين استصحاب بقاء المجعل واستصحاب عدم الجعل .

فما ذكره المحقق التراقي ^{فتى} من عدم جريان استصحاب بقاء الحكم المجعل في الشبهات الحكمية من جهة انه معارض باستصحاب عدم الجعل غير تام، بل الواقع موضوعي له، هذا.

وقد اجاب عن هذا الاشكال السيد الاستاذ ^{فتى} ^(١)، بأنه مبني على تخيل ان المراد من استصحاب عدم الجعل استصحاب عدمه في موضوع جديد كان المكلف يشك في جعل حكم له، ولكن الامر ليس كذلك، لأن المراد من التعارض بين الاستصحابيين انها هو فيما اذا كان الزمان ظرفا لا قيداً، بان يكون المجعل واجداً لموضوع في طول الزمان، كما اذا شك في ان وجوب الصوم المجعل لليوم، هل هو مجعل الى غروب الشمس وهو استثار القرص او الى ذهاب الحمرة المشرقية؟ وهذا التردد منشأ للشك في بقاء وجوبه بعد استثار القرص وقبل ذهاب الحرمة

المشرقة، كما انه منشأ للشك في اصل جعل وجوبه في هذه الفترة الزمنية بينهما.

وان شئت قلت: ان المكلف اذا شك في ان وجوب الصوم المجعل في الشريعة المقدسة لكل يوم من ايام شهر رمضان هل هو مجعل الى زمان ذهاب الحمرة المشرقة، او انه مجعل الى غروب الشمس عن الافق، فاذا غربت الشمس، فبطبيعة الحال كان المكلف يشك في بقاء وجوبه الى ذهاب الحمرة المشرقة، وحيثئذ فلا مانع من استصحاب بقائه الى ذهاب الحمرة، ولكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعله الى زمان ذهابها، فان المكلف في المقام كما يشك في بقاء المجعل كذلك يشك في سعة الجعل وضيقه، بمعنى هل يكون جعله متسعًا الى زمان ذهاب الحمرة او ضيقاً ومحدوداً الى زمان استellar القرص؟ وفي مثل ذلك لا مانع من استصحاب عدم سعة الجعل، فانه يعارض استصحاب بقاء المجعل وهذه الصيغة هي صيغة البحث في المسالة، ولا يرد عليها ما ذكره شيخنا الانصاري ^{فقيه}^(١)

من الاشكال من ان الزمان ان كان مفرداً، فلا يجري استصحاب الوجود، لعدم اتحاد الموضوع، ويجري استصحاب عدم، وان لم يكن الزمان مفرداً، بان يكون ظرفاً فيجري استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع، ولا يجري استصحاب عدم، فلا معارضة بين الاستصحابين اصلاً.

ووجه عدم ورود هذا الاشكال على صيغة البحث، وكونه اجنبياً عنها، فان صيغة البحث انما هي فيما اذا كان الحكم المجعل في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقة لموضوع واحد بدون دخل للزمان فيه، كالنجاسة المجعلة للماء المتغير باحد اوصاف النجس، فانها نجاسة واحدة مجعلة لموضوع واحد وهو الماء المتغير،

ومستمرة طالما يكون الماء متغيرا، واما اذا زال تغيره بنفسه، فبطبيعة الحال يشك في بقاء نجاسته، فيستصحب بقائتها على اساس ان حيّثية التغيير حيّثية تعليلية بنظر العرف، وهذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل النجاست له بعد زوال تغيره، لليقين بعدم جعل النجاست له في صدر الاسلام لا مطلقا ولا مقيداً، ثم جعلت النجاست له، ونشك في انها مفعولة له حتى بعد زوال تغيره بنفسه، او انها مفعولة له طالما يكون متغيرا لا مطلقا، فعندئذ نشك في جعلها بعد زوال التغيير، ومرجع هذا الشك الى الشك في سعة الجعل وضيقه، والقدر المتيقن هو جعلها له مادام متصفـا بصفة التغيير، واما الزائد فهو مشكوك فيه، فلا مانع من استصحاب عدم الجعل الزائد، اى عدم جعل النجاست له بعد زوال تغيره، هذا هو محل الكلام في المسألة.

واما اذا كان الزمان قيداً ومفردا، فهو خارج عن محل الكلام.

الى هنا قد تبين ان محل الكلام في المسألة انها هو فيما اذا كان المفعول في الشريعة المقدسة حكما واحدا لموضوع واحد في طول الفترة الزمنية، فيكون الزمان ظرفا بدون ان يكون له اي دخل فيه، ولهذا لا ينحل الحكم بانحلاله الى قطعات متعددة.

وحيث ان جعله مسبوق بالعدم، فهنا يقينان:
احدهما: اليقين بعدم جعله اصلا لا مطلقا ولا مقيدا قبل الاسلام او بعده في اوائل عهده.

وثانيهما: اليقين بحدوث الجعل في الجملة المردود بين الاطلاق والتقييد والسعة والضيق، كما اذا علم بجعل حرمة وطء الحائض في زمان خروج الدم يقينا، واما جعلها الى زمان الاغتسال فهو مشكوك فيه.

وعلى هذا فاذا انقطع الدم، فبطبيعة الحال يشك المكلف فيبقاء حرمته، وحيثئذ فلا مانع من استصحاب بقائتها في نفسه، ولكنه معارض باستصحاب عدم جعلها في هذه الفترة الزمنية، وهي فترة بين انقطاع الدم والاغتسال، وهذا الاستصحاب ينفي الحرمة في هذه الفترة، والاستصحاب الاول يثبتها، فيتعارضان فيسقطان معا.

الاشكال الثاني: هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بمقتضى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، فان كلمة (الفاء) تدل على التفريع والتعليق المساوقة لاتصال زمان الشك بزمان اليقين، وحيث ان زمان الشك بنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه غير متصل بزمان اليقين بعدم جعلها، لانه متصل بزمان اليقين بنجاسته قبل زوال تغيره لا بزمان اليقين بعدم جعلها، فانه قد انتقض باليقين بالنجاسة، فلا مجال لجريان استصحاب عدم جعلها له بعد زوال تغيره بنفسه.

والجواب: ان في هذا الاشكال خلطنا بين اليقين بعدم جعل النجاسة له بعد زوال تغيره، واليقين بعدم جعل النجاسة له مطلقا، حتى في حال اتصافه بالتغير، والمنقوض باليقين بجعل النجاسة هو اليقين الثاني، واما اليقين الاول فهو لا ينقض الا باليقين بجعل النجاسة بعد زوال التغير عنه، والمفروض ان جعل هذه الحصة من النجاسة مشكوك فيها، لان المكلف شاك، في جعلها بعد زوال تغيره، وزمان هذا الشك متصل بزمان اليقين بعدم جعلها له بعد زواله في صدر الاسلام.

فالنتيجة، ان هذا الاشكال لا اساس له اصلا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المحقق النائيني ^{فقيه}^(١) قد غير صيغة الاشكال بصيغة اخرى، وهي ان المعترض في جريان الاستصحاب اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لازمان اليقين بزمان الشك فانه غير معترض، وفي المقام ليس زمان المشكوك متصل بزمان المتيقن، للفصل بينهما بالمتيقن الآخر، لأن المتيقن الاول وهو عدم جعل النجاسة في صدر الاسلام او قبله، والمتيقن الثاني هو جعل النجاسة بعد ذلك، واما المشكوك فيه، فهو متصل بالمتيقن الثاني لا بالاول، وهذا يجري استصحاب بقاء النجاسة دون استصحاب عدم جعلها، هذا نظير ما اذا علم بعدم نجاسة شيء ثم علم بنجاسته ثم شك في بقائه، فلا مجال لجريان استصحاب عدم نجاسته، فان الجاري هو استصحاب بقاء نجاسته، هذا.

والجواب، ان في كلامه ^{فقيه} ايضا خلطا، فان في المسالة متيقنين:

احدهما: عدم جعل النجاسة للماء بعد زوال التغير عنه.

والآخر: عدم جعل النجاسة له مطلقا، واما المشكوك فيه وهو عدم جعل النجاسة له بعد زوال التغير، فهو متصل بالمتيقن الاول، لأن المتيقن الاول عدم جعل حصة خاصة من النجاسة، وهي الحصة بعد زوال التغير والمشكوك نفس هذه الحصة، غاية الامر انها متعلقة لليقين السابق في المرحلة السابقة والشك اللاحق في المرحلة اللاحقة، فزمان حدوث الشك متاخر عن زمان حدوث اليقين، وهذا لا محذور فيه، والمعترض انما هو اتحاد المشكوك فيه مع المتيقن السابق، فإذاً لا فصل بينهما. فالنتيجة، ان هذا الاشكال ايضا لا اساس له.

هذا تمام الكلام في المرحلة الاولى، وقد تبين ان الاشكالات الواردة على هذه

الفكرة، وهي عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية جميعاً، اشكالات مبنية على عدم الدقة.

اما الكلام في المرحلة الثانية، فلان الاشكالات الموجهة الى هذه الفكرة متمثلة في امرتين:

الامر الاول: ما ذكره المحقق النائيني ^{مكتوب}^(١) من ان استصحاب بقاء المجعل لا يكون معارضاً باستصحاب عدم الجعل، وقد افاد في وجه ذلك ان استصحاب عدم الجعل لا يجري في نفسه حتى يكون معارض لاستصحاب بقاء المجعل، وذلك لعدم ترتب اثر عملي عليه لا شرعا ولا عقلاً، وقد تقدم ان ترتب الاثر العملي عليه ركن ثالث من اركان الاستصحاب، اما عدم ترتيبه على استصحاب عدم الجعل، فلأن الجعل عبارة عن انشاء الحكم في مقام التشريع، ولا يترتب اي اثر شرعي عملي على الاحكام الشرعية الانشائية، ولا الاثر العملي العقلي، كوجوب الطاعة وحرمة المعصية، ولا الاثر العملي الشرعي.

واما ترتب المجعل على الجعل عند تحقق موضوعه في الخارج، فهو عقلي وليس بشرعي، ولا يمكن اثباته بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت.

واما الاثر العملي وهو التجيز والتعذير، فإنه مترب على المجعل في مرحلة فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، ولا يترتب على الجعل، فلو جعل وجوب الدعاء عند رؤية ال�لال، فلا يترتب عليه هذا الاثر طالما لم يصر فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، فاذا صار فعلياً ترتب عليه هذا الاثر.

فالنتيجة، حيث انه لا يترتب على استصحاب عدم الجعل اثر عملي، فلا

يجري في نفسه، فإذاً يبقى استصحاب بقاء المجعل بلا معارض.

وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ ^{مكي}^(١)، بأنه يكفي في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب جزءاً الموضوع، ولا يلزم ان يكون تاماً الموضوع للاثر.

وعلى هذا فجعل الحكم الشرعي بنحو القضية الحقيقة للموضوع المقدر وجوده في الخارج يمثل كبرى المسالة، واما المجعل وهو فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج، فهو يمثل صغرها، فإذا ثبتت الكبرى سواء اكان ثبوتها بالوجود ام بالبعد، وثبتت الصغرى كذلك، فبضم الصغرى الى الكبرى تتحقق موضوع المسالة، وترتب عليه اثره الشرعي او العقلي، مثلاً وجوب الحج ثابت في الشريعة المقدسة للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وهو المستطیع بنحو الكبرى الكلية، واما اذا فرض ان زيداً في الخارج صار مستطیعاً فتنطبق عليه الكبرى، فإذا انطبقت الكبرى ترتب عليه الاثر وهو وجوب الحج.

والخلاصة، ان الاثر الشرعي مترب على تطبيق الكبرى على الصغرى بعد تحقّقها، وقد ذكرنا في مستهل علم الاصول ان عملية استنباط المسالة الفقهية واستخراجها انما هي بتطبيق الكبرى على صغرياتها وعنصرها الخاصة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون ثبوت كل منها بالوجود ام بالبعد، او احدهما بالوجود والآخر بالبعد.

وعلى هذا ففي المقام اذا ثبت في الشريعة المقدسة جعل حرمة وطى المرأة مثلاً في حال حيضها بنحو القضية الحقيقة سواء أكان ثبوته بالوجود ام بالبعد كالاستصحاب، فحينئذ اذا صارت المرأة حائضاً، تتحقق الموضوع وصارت حرمة

وطئها فعلية بفعالية موضوعها في الخارج، ويترتب عليه اثره من تطبيق الكبرى على الصغرى، ولا يكفي تحقق احداهما دون الاخرى.

وعليه، فلا مانع من جريان استصحاب عدم الجعل، لانه ينفي موضوع الاثر بنفي احد جزأيه، فإذاً ما ذكره ^٣ من انه لا اثر لاستصحاب عدم الجعل غير تمام.

الامر الثاني: ما ذكره بعض المحققين ^٤ من ان استصحاب عدم جعل الحرمة في المثال بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال معارض باستصحاب عدم جعل الخلية في هذه الفترة الزمنية، للعلم الاجمالي بان المجعل في هذه الفترة اما الحرمة او الخلية، او قل ان المكلف يعلم اجمالا ان وطي المرأة في هذه الفترة اما حرام او حلال، والمفروض ان الخلية عند السيد الاستاذ ^٥ حكم وجودي، لا انها عبارة عن عدم الوجوب او عدم الحرمة، فإذاً لا محالة تقع المعارضه بين استصحاب عدم جعل الحرمة في تلك الفترة، واستصحاب عدم جعل الخلية فيها.

وقد اجاب السيد الاستاذ ^٦ عن ذلك بوجوه:

الوجه الاول: انه لا تعارض بين الاستصحابين اصلا، لإمكان التبعد بكليهما معا، والالتزام بعدم الجعل اصلا، وقد افاد في وجه ذلك ان التعارض بين الاصلين، اما ان يكون من جهة التنافي بين مدلوليهما بالتضاد او التناقض، كما اذا كان مفاد احدهما اثبات الحرمة لشيء، ومفاد الاخر اثبات الخلية له، او مفاد احدهما اثبات الوجوب لشيء مثلا، ومفاد الاخر نفي الوجوب عنه، ومن الواضح انه لا يمكن

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٣٠ .

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٢ .

(٣) نفس المصدر.

اجتماع الحرمة والخلية في شيء واحد، او اجتماع الوجوب وعدم الوجوب فيه، او من جهة ان العمل بهما يستلزم المخالفة القطعية العملية، كما في موارد العلم الاجمالي، فاذا علمنا بنجاسة احد الاناءين، فإنه حينئذ لا يمكن جريان اصالة الطهارة في كليهما معاً، لاستلزم المخالفة القطعية العملية، فإذاً يقع التعارض بينهما من هذه الناحية لا من ناحية التنافي بين مدلوليهما.

واما في المقام فلا يلزم شيء من المحذورين، اما المحذور الاول، فلانه لا تنافي بين مدلول استصحاب عدم جعل الحرمة ومدلول استصحاب عدم جعل الاباحة، ولا يلزم من التعبد بكل الاستصحابين الا ارتفاع الضدين ظاهراً ولا محذور فيه ولا مانع من الالتزام بعدم الجعل في المقام اصلاً، واما المحذور الثاني، فلانه لا يلزم من جريان كلا الاستصحابين في المقام مخالفة قطعية عملية، غاية الامر يلزم المخالفة القطعية الالزامية، للعلم الاجمالي بجعل احد الحكمين في الشريعة المقدسة في المقام، ولا محذور فيها.

فالنتيجة، انه لا تعارض بين الاستصحابين في المسألة.

الوجه الثاني: انه لا مجال لاستصحاب عدم جعل الخلية، لأنها كانت متيقنة في صدر الاسلام ولو بالامضاء حيث ان الناس لم تكن مكلفة فيه الا بالشهادة بكلمة التوحيد فقط، وجميع الافعال كانت مباحة في هذا الوقت، لأن الاحكام الالزامية إنما شرعت تدريجاً، فإذاً ليس لعدم جعل الاباحة حالة سابقة كي يشك في جعلها، بل هي متيقنة من الاول ونقضها بحاجة الى دليل، فطالما لم يكن دليلاً على وجوب شيء او حرمة اخر فهو مباح، وعلى هذا، فلا يكون استصحاب عدم جعل الحكم الالزامي من الوجوب او الحرمة او النجاسة او نحوها معارضاً باستصحاب عدم جعل الخلية او الطهارة، فتبقى المعارضة بين استصحاب بقاء المجعل و عدم الجعل

الزائد على حاملها.

الوجه الثالث: اننا لو سلمنا ان الاحكام الترخيصية كالاحكام الالزامية مفعولة في الشريعة المقدسة ومسبقة بالعدم، فعندئذ تكون اطراف المعارضة ثلاثة فاستصحاب عدم جعل الوجوب الزائد لشيء مثلا يعارض استصحابين احدهما استصحاب عدم جعل الاباحة له والآخر استصحاب بقاء المجعل فيسقط الجميع بالمعارضة، هذا.

ولنا تعليقان:

احدهما : على اصل الاشكال في المسألة.

واثنيهما : على الاجوبة عن هذا الاشكال.

اما التعليق على الاول، فلان افتراض هذا الاشكال مبني على ان تكون اباحة الاشياء مفعولة في الشريعة المقدسة كالاحكام الشرعية اللزومية.

وهذا الافتراض وان كان ممكنا ثبوتا، الا انه لا يمكن اثباته بدليل، اذ ليس لدينا دليل يدل على ان الشارع جعل الاباحة لافعال بكافة انواعها في صدر الاسلام، وما ورد من الروايات فمفادها الاباحة الظاهرة لا الواقعية، لأن عمدة هذه الروايات ما جاءت بهذا النص «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»

ولكن لا يمكن الاستدلال بها، اما اولا، فلانها ضعيفة سندا من جهة الارسال، فلا يمكن الاعتماد عليها، وثانيا مع الاغمام عن سندتها وتسليم انها رواية معتبرة، فلا دلالة لها على الاباحة الواقعية، لأن ارادة الاباحة الواقعية منها منوط بان يراد من الورود الصدور واقعا ومن المطلق الاباحة الواقعية وهذا لا يمكن، لاستلزمـه جعل احد الضدين غاية للضد الآخر وهو لغو، لأن معنى الحديث حينئذ كل شيء مباح واقعا حتى يكون حراما، وهذا كما ترى.

فإذاً لا يمكن ان يكون المراد من الورود الصدور، بل المراد منه الوصول، فإذا كان المراد منه الوصول، فلا محاله يكون المراد من الاطلاق الاباحة الظاهرية، لانها مغبة بالعلم بالحرمة ووصولها دون الاباحة الواقعية، وقد تقدم الكلام حول هذا الحديث موسعًا في مبحث البراءة.

واما الاباحة الظاهرية، فلا شبهة في انها مفعولة في الشريعة المقدسة، ولا كلام فيها.

فالنتيجة: انه لا دليل على ان ابادة الاشياء الواقعية مفعولة في الشريعة المقدسة كسائر الاحكام الشرعية من الاحكام الوضعية والاحكام التكليفية. هذا اضافة الى ان المترکز في الذهان هو ان الاشياء بكل انواعها حلال واقعاً وذاتاً، ولا تحتاج حليتها الى اي مؤنة خارجية.

والنكتة في ذلك، ان الانسان بقطع النظر عن الشرع والشريعة مطلق العنان، فلا رادع له ولا مانع الا الاخلال بالنظام العام العقلائي، والشريعة السماوية انما جاءت لتحديد مواقف الانسان وسلوكياته في الخارج الفردي والاجتماعي وجعل الحدود لها عقلائياً لكي تمتاز سلوكيات الانسان وحرياته عن حريات الحيوان وسلوكياته، على اساس ان الانسان من جهة نعمة العقل يمتاز عن الحيوان، ويدرك به الحسن والقبح والضار والنافع، وهذا لابد ان تكون حريته واطلاق عنانه في حدود معقولة وغير خارجة عن حدود الانسانية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان جعل الاباحة للاشياء كافة في صدر الاسلام بحاجة الى مبرر ولا يمكن ان يكون جزافاً، وحينئذ فان كان مبرره جعل الحرية للانسان واطلاق عنانه، فهي ثابتة ذاتاً وطبعاً، ولا يحتاج ثبوتها الى مؤنة زائدة، لأن التقييد بحاجة الى مؤنة، واما الاطلاق فهو لا يحتاج الى اي مؤنة.

وان كان مبرره التاكيد على ما هو ثابت من الاطلاق والحرمة فهو لغو، لأن وجوده كالعدم، ومثله لا يمكن صدوره من المولى الحكيم، هذا مضافا الى انه لا دليل على ذلك في مقام الا ثبات.

والخلاصة: ان الانسان في صدر الاسلام كان حرا ومطلق العنان يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، ولا يكون مكلفاً بشيء ما عدا كلمة التوحيد، والشارع جاء بتشريعات الزامية لتحديد حريات الانسان واطلاق عنانه بالتدريج حسب ما يراه منصالح، باعتبار ان الغرض من ارسال الرسل وانزال الكتب انما هو لتحديد سلوكيات الانسان في الخارج وجريانه واطلاق عنانه وجعل الحدود لها، فان الانسان حر، ولكن لحريته حدود.

واما التعليق الثاني، فهو موجه الى اجوبة السيد الاستاذ ^{مفتاح}.

اما الجواب الاول، فلأنّ التعارض وان لم يكن بين استصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة مثلا، واستصحاب عدم جعل الاباحة، لعدم التنافي بين مدلوليهما لا بنحو التناقض ولا التضاد، ولا يلزم من جريانهما معا مخالفته قطعية عملية، الا انه لا يمكن جريانهما معا من جهة اخرى، وهي ان الاستصحاب على مسلك السيد الاستاذ ^{مفتاح} امارة، لأن المجعل فيه الطريقة والعلم التبعدي، وهذا يقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي.

وعلى هذا فاثر كل من الاستصحابين جواز الافتاء بالواقع، لأن الاثر المترتب على استصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة، وهي - حرمة وطي الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال في المثال - جواز الافتاء بعدم حرمة وطئها في هذه الفترة، والا ثر

المترتب على استصحاب عدم جعل الخلية له في هذه الفترة جواز الافتاء بعدم خلية وطئها فيها مع انا نعلم اجمالا بحرمة احد الافتاءين من جهة انه مخالف للواقع وكذب.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان مفاد دليل الاستصحاب الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائهما، فلا مانع من جريان كلا الاستصحابيين معا، والافتاء على طبقهما كذلك، لانه افتاء بالحكم الظاهري، ولا مانع منه طالما لا يستلزم المخالفة القطعية العملية من جهة، والكذب ومخالفة الواقع من جهة اخرى، باعتبار انه لا يخبر عن الواقع، حتى يكون اخباره عن احدهما في الواقع كذبا.

والخلاصة، ان الاستصحاب بناء على كونه اماراة كان كاشفا عن الواقع تعبدا كسائر الامارات، وعلى هذا، فلا يجوز الافتاء بشبوت كلا المستصحابين، للعلم الاجمالي بحرمة احد الافتاءين من جهة انه مخالف للواقع.

واما اذا كان الاستصحاب اصلا عمليا ومفاده الحكم الظاهري، وهو الجري عملا على طبق الحالة السابقة بدون ان يكون ناظرا الى الواقع، فعندها لا مانع من الافتاء على طبق كلا الاستصحابيين، لانه افتاء بالحكم الظاهري لا بالواقع، حتى يكون احدهما مخالفًا له فلا يجوز الافتاء به.

هذا وان كان مقتضى مسلكه ^{فَيُؤْتَى} في باب الاستصحاب، حيث انه ^{فَيُؤْتَى} يرى انه اماراة على الواقع وهو الحالة السابقة، فيثبت الواقع تعبدا كسائر الامارات، الا انه لا يلتزم بذلك في مرحلة التطبيق والعمل، وانما هو يلتزم به نظريا، ولهذا قال ان طرفيته انما هي من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة ظاهرا في ظرف الشك لامطلاقا، يعني انه ليس طريقا اليها ومثبتا لها تعبدا، فإذاً لا مانع من الافتاء

على طبق كلا الاستصحابتين، لانه افتاء بالحكم الظاهري لا بالواقع، لكي تكون احد الفتاوىين مخالفة للواقع.

وغير خفي ان الالتزام بان الاستصحاب امارة، وان المجعل فيه الطريقة والعلم التعبدي ويقوم مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة لاينسجم مع الالتزام بان مفاده الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك فيها ظاهرا، فان معنى ذلك ان الاستصحاب ليس امارة على الحالة السابقة وعلما بها تعبدا، اذ مفاده لو كان الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك ظاهرا، فلا يمكن ان يكون علما تعبديا بها وطريقا اليها، ضرورة انه لامعنى بجعل الاستصحاب طريقا الى الحالة السابقة، وعلما تعبديا بها للشك فيها بما هو شاك، فان مثل هذا الجعل لغو و مجرد لقلقة اللسان، لأن جعل الطريقة والكافحة انما يتصور للشيء الذي يكون في نفسه امارة، والاستصحاب لو كان مفاده الحكم الظاهري في ظرف الشك ، فلا يصلح ان يكون امارة .

فالنتيجة: ان الجمع بين كون المجعل في باب الاستصحاب الطريقة والعلم التعبدي، وكون مفاده الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك فيها ظاهرا جمع بين امرتين متهافتتين .

ودعوى: ان المجعل في باب الاستصحاب الطريقة لا مطلقا، بل من حيث الجري العملي على وفق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائهما ظاهرا.

مدفوعة: بان جعل الطريقة له بداعي العمل بها في حال الشك ظاهرا لغو، فان العمل المذكور لا يحتاج الى هذا الجعل، ولا يتوقف عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد ذكر السيد الاستاذ^{فقيه}^(١) ان العلم الاجمالي بمخالفة الفتوى للواقع دون ان يؤدي الى لزوم المخالفة القطعية العملية لا اثر له، لأن العلم الاجمالي بمخالفة بعض الفتاوى للواقع لا يوجب سقوط الأدلة والاصول العملية عن اطرافه، والا لم يجز للفقيه الافتاء في تمام المسائل الفقهية من بداية الفقه الى نهايته، لأن الفقيه بعد الفراغ عن عملية الاستنباط في جميع المسائل الفقهية وابوابها كافية يعلم اجمالاً بعد عدم مطابقة بعض هذه الفتاوى للواقع، وهذا لا من جهة انه قصر في عملية الاستنباط، بل هذا اما من جهة غفلته عن بعض ماله دخل في صحة الفتوى كما اذا غفل عن سند الرواية وتخيل انه صحيح، مع انه في الواقع ضعيف او غير ذلك، او غفل عن بعض شروط تكوين القواعد والنظريات العامة في الاصول، او في تطبيقها على عناصرها الخاصة، او من جهة العلم بعدم مطابقة بعض تلك القواعد والادلة للواقع.

فالنتيجة: ان الفقيه يعلم اجمالاً بعدم مطابقة بعض فتاوايه للواقع، وحيث ان هذا العلم الاجمالي بالمخالفة لا يؤدي الى لزوم المخالفة القطعية العملية، فلا اثر له ولا يمنع عن الافتاء.

وفي المقام حيث ان العلم الاجمالي بمخالفة احد الافتاءين للواقع لا يؤدي الى المخالفة القطعية العملية فلا اثر له، ويكون وجوده كالعدم، ولا يمنع عن الافتاء بعدم حرمة الحصة المشكوكة، وعدم اباحتها معًا ظاهراً، هذا.

وللمناقشة فيما افاده^{فقيه} مجال، لأن منشأ هذا العلم الاجمالي احد امور:

الاول، خطأ الفقيه في عملية الاستنباط عن قصور كالغفلة ونحوها من دون

العلم بعدم مطابقة بعض الامارات التي اعتمد عليها في مقام الاستنباط للواقع.
الثاني، العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض تلك الامارات للواقع بدون العلم
بخطيئه في عملية الاستنباط.
الثالث، كلا الامرین معاً.

اما على الاول، فتارة يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الجامع بين
الفتاوى بالاحكام الترخيصية والفتاوى بالاحكام الالزامية، وانحرى يكون المعلوم
بالاجمال الجامع بين خصوص الفتاوى بالاحكام الإلزامية، وثالثة يكون المعلوم
بالاجمال الجامع بين خصوص الفتاوى بالاحكام الترخيصية، فهناك ثلاثة فروض
للعلم الاجمالي، وقبل بيان هذه الفروض وحال العلم الاجمالي فيها نقول ان اطراف
هذا العلم الاجمالي في المقام غير محصورة، والعلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة
لا يكون منجزاً، وقد تقدم ان عدم تنجيز العلم الاجمالي فيها انما هو من جهة ان
احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه ضعيف بنحو يكون
المكلف مطمئناً بعدم الانطباق، وهذا الاطمئنان حجة ومانع عن تنجيز العلم
الاجمالي ووجب للترخيص في العمل بالفتاوی کافة، كما انه موجب للترخيص في
الافتاء، لأن الحرام انما هو حرمة الافتاء بغير العلم أي بغير الحاجة، بقاعدة ان ادخال
مالم يعلم انه من الدين في الدين حرام، والمقام ليس من مصاديق هذه القاعدة، هذا
اضافة الى ان الفتاوی في ابواب الفقه کافة من العبادات والمعاملات ليست محل
ابتلاء الفقيه جزماً، فإذاً لا يكون العلم الاجمالي منجزاً ولا يمنع عن الافتاء ولا عن
العلم بها.

واما مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان العلم الاجمالي في الشبهة غير

المحسورة منجز، كما بني عليه السيد الاستاذ ^{فطحي}^(١)، فمع هذا لا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا في تمام هذه الفروض الثلاثة.

اما في الفرض الاول: فلأن العلم الاجمالي لا يكون مؤثرا الا اذا كان متعلقه التكليف الالزامي على كل تقدير، واما اذا لم يكن كذلك بأن يكون المعلوم بالاجمال الجامع بين الحكم الالزامي والحكم الترخيصي، فلا يكون منجزا، او لا يمنع من العمل بالفتاوی لا في الاحکام الالزامية ولا في الاحکام الترخيصية، لانه لا يلزم من العمل بها مخالفة قطعية عملية، فاذا عمل المكلف بالاحکام الترخيصية واتى بمتطلقاتها او تركها، فلا يحصل له القطع بالمخالفة، اي بارتكاب حرام او ترك واجب، لفرض ان العلم الاجمالي انما هو بعدم مطابقة بعض الفتاوی الجامعة بين الفتاوی في الاحکام الالزامية والفتاوی في الاحکام الترخيصية، لا في خصوص الفتاوی في الاحکام الترخيصية ولا يمنع من الافتاء بها ايضا، لانه لا يوجب الترخيص في المخالفة القطعية العملية، واما من حيث الاستناد، فلانه مستند الى الحجة والعلم وخارج عن موضوع حرمة الاستناد الى غير العلم والحجۃ، فإذاً لا يكون هذا الافتاء تشریعا ومحرماً.

هذا اضافة الى ان فتاوى الفقهاء جميعا احكام ظاهرية وموضوعها الشك في الواقع والجهل به، والعلم الاجمالي بعدم مطابقة بعضها للواقع لا اثر له، لانه لا يمنع لا عن العمل بها كما مر، ولا عن الافتاء، لان الافتاء بها مستند الى الحجة والعلم وخارج موضوعا عن الاستناد الى غير العلم والحجۃ.

وان شئت قلت: ان فتاوى الفقيه انما هي بالحكم الظاهري لا بالواقع، وهو قد

يكون مطابقاً للواقع وقد يكون مخالفًا له، فمخالفته للواقع واقعاً لا يمنع عن الافتاء به ظاهراً.

واما في الفرض الثاني، فايضاً لا اثر للعلم الاجمالي لا بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، ولا بالنسبة الى حرمة الافتاء.

اما الاول، فلان العمل باطراfe وهى الفتاوی التي تكون مؤدياتها احكاماً زامية من الوجوبات والتحريمات لا يوجب المخالفة القطعية العملية، لأن مثل هذه المخالفة لا يتصور في هذا الفرض، والمتصور فيه انما هو المخالفة القطعية الالزامية.

واما الثاني، وهو حرمة الافتاء، فهو غير لازم، لأن حرمته انما هي من جهة استنادها الى الله تعالى بغير علم وحجة ، والمفروض ان هذه الفتاوی الالزامية مستندة الى الحجة، والمفروض انها احكام ظاهرية لا واقعية حتى تتصف بالكذب، فإذاً لا اثر لهذا العلم الاجمالي لا بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية ولا بالنسبة الى حرمة الافتاء.

واما في الفرض الثالث، وهو العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الفتاوی في الاحكام الترخيصية فهو منجز، اذ يلزم من العمل بهذه الفتاوی جميعاً مخالفة قطعية عملية كترك واجب او فعل حرام، لأن الفقيه كان يعلم بأنه افتى بتخصيص ترك بعض الواجبات او فعل بعض المحرمات، ومثل هذا العلم الاجمالي يكون منجزاً ومانعاً عن العمل بجميع الفتاوی الترخيصية، لانه يستلزم المخالفة القطعية العملية، فإذاً تسقط الاصول المؤمنة عن جميع اطرافه من جهة المعارضة، وعن بعضها المعين دون الاخر من جهة ترجيح من غير مرجع، وحينئذ فيجب الاحتياط، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذا العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الفتاوی

التاريخية للواقع، هل هو مانع عن الافتاء ايضا او لا؟.

والجواب: انه لا يكون مانعا عن الافتاء بناء على مسلك السيد الاستاذ^(١)

في تنجيز العلم الاجمالي، فانه^{فلي} قد بني في مبحث العلم الاجمالي فيما اذا علم اجمالا بنجاسة احد الاناءين، ولاقي ابناء ثالث احدهما على ان الملaci ان كان زمان ملاقاته مقارنا للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما، كان الملaci من احد اطراف العلم الاجمالي، فيجب الاجتناب عن الجميع.

واما اذا كان زمان ملاقاته متاخرأ عن زمان العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، كان الملaci خارجا عن اطراف العلم الاجمالي، لان العلم الاجمالي كان ينجز طرفيه هما الإناءان في المثال من زمان حدوثه، والاصل المؤمن وهو اصالة الطهارة في كل منها قد سقط بالمعارضة، وحيث ان ملاقاة الملaci كانت متاخرة عن هذا الزمان، فيبقى الاصل المؤمن فيه بلا معارض.

وعلى هذا المسلك يجوز الافتاء بالحكم التاريخي بعد حدوث العلم الاجمالي ببطلان بعض الفتاوى التاريخية، لانه متاخر عن زمان حدوث هذا العلم الاجمالي، وهذا لا يكون الاصل المؤمن فيه معارضا مع الاصول المؤمنة في اطرافه من زمان حدوثه، لانها قد سقطت بالمعارضة في هذا الزمان، وحيث ان هذا الافتاء كان متاخرأ عنه، فيبقى الاصل المؤمن فيه بلا معارض، هذا.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان الملaci لأحد طرفي العلم الاجمالي داخل في اطرافه، بلا فرق بين ان يكون زمان الملاقات مقارنا لزمان حدوث العلم الاجمالي او متاخرأ عنه، فانه على كلا التقديرتين، فالاصل المؤمن فيه يسقط بالمعارضة مع

الاصل المؤمن في سائر اطرافه على تفصيل ذكرناه في محله.
وما نحن فيه كذلك، فان زمان الافتاء وان كان متاخرًا عن زمان حدوث
العلم الاجمالي ببطلان بعض الفتاوی المذکورة، الا انه مع ذلك داخل في اطراف هذا
العلم الاجمالي، فيسقط دليل حجية الفتوى بالنسبة الى هذه الفتوى ايضا من جهة ان
شموله لها معارض لشموله لسائر الفتاوی بقاءً، لأن هذه المعارضة باقية طالما يكون
العلم الاجمالي باقيا، او ان دليل حجية الفتوى لا يشمل اطراف العلم الاجمالي من
الاول، بلافرق بين ان تكون اطرافه طولية او عرضية، باعتبار ان حجية الفتوى من
باب انها قول اهل الخبرة، والدليل على حجية قول اهل الخبرة انها هو السيرة
العقلائية الموافقة لارتكاز الثابت في اعماق النفوس، وشمولها لاطراف العلم
الاجمالي غير محرز، فإذاً لا طريق لنا الى ثبوت السيرة في المقام، بل الطريق الى عدم
الثبت موجود، وهو الارتكاز العرفي.

الى هنا قد تبين ان الشبهة في المقام اذا كانت غير محصورة، او كان بعض
اطرافها خارجا عن محل الابتلاء، فالعلم الاجمالي لا يكون منجزا، واما اذا فرض ان
الشبهة محصورة وجميع اطرافها داخلة في محل الابتلاء، فيكون هذا العلم الاجمالي
منجزاً.

وعلى هذا فدليل حجية الافتاء لا يشمل هذه الفتاوی في المقام، اما من جهة
المعارضة الداخلية بين افراده، او انه لا يشمل اطرافه من الاول، وعليه فلا تكون
هذه الفتاوی حجة، فيجب الاحتياط في مواردها.

واما على الثاني، وهو العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الامارات المعتبرة او
الاصول العملية التي اعتمد الفقيه عليها في مقام عملية الاستنباط للواقع بدون
العلم بخطائه، فهو يتصور على صور:

الصورة الاولى: ان المعلوم بالاجمال الجامع بين الامارات والاصول العملية
الالزامية والامارات والاصول العملية الترخيصية.

الصورة الثانية: ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات المتکفلة
للاحکام اللزومية.

الصورة الثالثة: ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الاصول العملية
المتکفلة للاحکام اللزومية.

الصورة الرابعة: ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات
الترخيصية.

الصورة الخامسة: ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الاصول
الترخيصية.

واما الكلام في الصورة الاولى، فلا يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً، لأن من
شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون متعلقه قابلاً للتنجز على كل تقدير، اي سواء
أكان في هذا الطرف أم ذاك، وفي المقام اذا كان المعلوم بالاجمال في الامارات او
الاصول العملية اللزومية فلا اثر له، لأن عدم مطابقتها للواقع يؤدي الى ارتكاب
المباح او تركه، ولا ينذر فيه، واما اذا كان في الامارات أو الاصول العملية
الترخيصية وان كان له اثر، باعتبار ان عدم مطابقتها للواقع يؤدي الى ترك واجب
او فعل حرام، الا انه لا اعلم به، وهذا لا يكون مثل هذا العلم الاجمالي منجزاً.

هذا بقطع النظر عن كون الشبهة في المقام غير محصورة او خروج بعض اطرافه
عن محل الابتلاء عادة بحيث لا يمكن توجيه التكليف اليه عرفاً.

واما الافتاء بالحكم اللزومي او الترخيصي فلا مانع منه، لأن المانع من الفتوى
احد امرین:

الاول: انها تؤدي الى لزوم المخالفة القطعية العملية.

الثاني: ان تكون بلا حجة ودليل، لأن اسناد الحكم الى الله تعالى بدون حجة وعلم تشريع حرم وان كانت مطابقة للواقع، وكلا الامرين في المقام مفقود.

اما الامر الاول، فلان هذا الافتاء لا يستلزم المخالفة القطعية العملية لاتفاقياً ولا اجمالاً، فإذاً لا مانع منه من هذه الناحية.

واما الامر الثاني، فلان المفروض ان هذه الفتوى تكون عن حجة وعلم ، لأن الفقيه قام بعملية الاستنباط بتطبيق الكبري على الصغرى طبقا لشروطها، ثم افتى بها استنبطه من الحكم الشرعي اللزومي او الترخيصي.

فالنتيجة: أنه لا اثر للعلم الاجمالي في هذه الصورة.

واما الكلام في الصورة الثانية، وهي ما اذا كان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات اللزومية فلا اثر للعلم الاجمالي فيها، اذ لا يلزم من العمل بهذه الفتاوى المستندة الى هذه الامارات المخالفة القطعية العملية، وانما يلزم الالتزام بترك مباح او فعل مباح، وهذا لا يحذور فيه، لانه لازم في جميع موارد الاحتياط سواء أكان في الشبهات الوجوبية او التحريرمية.

وبكلمة: ان هذا العلم الاجمالي في المقام لا يكون منجزا، لأن من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال حكماً لزومياً، كالوجوب او الحرمة او نحوهما.

واما اذا كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً فلا اثر له ولا يكون منجزا، وفي المقام كذلك، لأن المعلوم بالاجمال هو عدم مطابقة بعض هذه الامارات اللزومية للواقع، وهذا معناه ان المكلف كان يعلم اجمالاً بعدم الوجوب او الحرمة للشيء في موارد هذه الامارات التي يكون بعضها غير مطابق للواقع، فإذاً يكون المعلوم

بالاجمال في الحقيقة عدم الوجوب او عدم الحرمة، ومن الواضح ان مثل هذا العلم الاجمالي يكون وجوده كعدمه، فلا اثر له.

وعلى هذا فيجب على الفقيه العمل على طبق هذه الامارات، غاية الامر يلزم من العمل على طبقها الزام المكلف بترك مباح او فعل مباح في بعض مواردتها ولا مذور فيه، فانه لازم الاحتياط في كل مورد، حيث انه ان كان في الشبهات الوجوبية، لزم ضم فعل مباح الى فعل واجب، وان كان في الشبهات التحريمية، لزم ضم ترك مباح الى ترك حرام، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذا العلم الاجمالي وان لم يكن له اثر بالنسبة الى المعلوم بالاجمال، الا ان له اثرا اخر، وهو انه يشكل دلالة التزامية للامارات المذكورة، على اساس ان مثبتات الامارات تكون حجة، كما اذا فرضنا العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين وطهارة الاناء الآخر، وفي مثل ذلك اذا قامت بينة على طهارة احدهما وهو الاناء الاييض، وقامت امارة اخرى على طهارة الاناء الآخر وهو الاناء الاسود في الطرف الآخر، فتقع المعارضة بين البيتين، وذلك لان العلم الاجمالي الثاني وهو العلم الاجمالي بطهارة احدهما، وان كان غير منجز للمعلوم بالاجمال فيه، باعتبار انه حكم ترخيصي لا يقبل التجزء، الا انه يشكل الدلالة الالتزامية لكل من البيتين، فان البينة الاولى تدل على طهارة الاناء الاييض بالمطابقة وعلى نفي طهارة الاناء الاسود بالالتزام، والبينة الثانية تدل على طهارة الاناء الاسود بالمطابقة وعلى نفي طهارة الاناء الاييض بالالتزام.

فإذاً تقع المعارضة بين الدلالة المطابقة لكل من البيتين مع الدلالة الالتزامية للآخر، فتسقطان معا من جهة المعارضة، فيكون العلم الاجمالي بنجاسة احدهما منجزا دون العلم الاجمالي بطهارة احدهما، فيجب الاجتناب عن كلا الاناءين معا.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، غاية الامر ان المدلول الالتزامي قد يكون متعينا وقد يكون مردداً بين امور غير مخصوصة او مخصوصة.

فاذًا فرضنا ان الامارات التي اعتمد الفقيه عليها في مقام عملية استنباط الحكم الشرعي اللزومي في المسائل الفقهية وابوابها كافة التي لا تتجاوز مثلاً عن الف امارة، والعلم الاجمالي بكذب بعضها للواقع لا يتجاوز عن نسبة خمسة في المائة بنسبة تقريبية، وعلى هذا فكل واحدة من هذه الامارات تدل بمقتضى دليل حجيتها بالطلاقة على ان مضمونها مطابق للواقع، وبالالتزام على ان الامارة الكاذبة غيرها المرددة بين سائر الامارات.

فاذًا تقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل منها والمدلول الالتزامي للاخرى، فتسقط ادلة اعتبارها من جهة التعارض بين افرادها، هذا.

ولكن الكلام في حجية هذه الدلالة الالتزامية بالسيرة العقلائية، لأن ثبوت السيرة العقلائية على العمل بها في مثل المقام الذي تكون اطراف الشبهة غير مخصوصة او مخصوصة، ولكن بعض هذه الاطراف خارج عن محل الابتلاء، محل اشكال، بل منع.

وبكلمة: ان عدمة الدليل على حجية الدلالة الالتزامية السيرة العقلائية، وجريان هذه السيرة على العمل بهذه الامارات التي تدل على الاحكام الالتزامية في ابواب الفقه معلوم ولا شبهة فيه.

واما جريانها على العمل بدلاتها الالتزامية الاجمالية المرددة بين اطراف غير مخصوصة او مخصوصة مع خروج بعضها عن محل الابتلاء غير معلوم، بل معلوم العدم، هذا نظير جريان السيرة على حجية الاطمئنان، فان جريانها على حجية الاطمئنان الاجمالي غير معلوم، بل معلوم العدم.

ومن هنا لا يبعد عدم جريان السيرة على حجية هذه الدلالة الالتزامية و ان كانت بين اطراف مخصوصة مع عدم خروج بعضها عن محل الابتلاء ايضاً.

وان شئت فقل: ان السيرة في المقام انما تدل على حجية هذه الامارات بمداليها المطابقية، ولا تدل على حجيتها بمداليها الالتزامية المرددة بين اطراف كثيرة، فإذاً لا يقاس المقام بمسألة العلم الاجمالي بنجاسة احد الإناءين و طهارة الآخر كما تقدم.

فإذاً لا مانع من العمل بالفتاوی المستندة الى الامارات المذكورة، كما انه لا مانع من الافتاء على طبقها، لانه ليس افتاءً بغير علم وحجۃ حتى يكون تشريعاً ومحرماً.

ومع الاغراض عن ذلك وتسليم ان دليل الحجية قد سقط من جهة المعارضة الداخلية، ولكن مع هذا لابد من العمل بها بمقتضى العلم الاجمالي بصدور جملة كبيرة منها في الواقع، ومقتضى هذا العلم الاجمالي وجوب العمل بها، لانه منجز للعلوم بالإجمال الذي هو حكم الزامي.

وعلى ضوء هذا التنازل، فلا يمكن للفقيه الافتاء بمضامين هذه الامارات، بل وظيفته الاحتياط الوجوبي في موارد هذه الامارات، على اساس العلم الاجمالي بصدور جملة كبيرة منها.

واما الكلام في الصورة الثالثة، وهي العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الاصول العملية للواقع، وهي الاصول العملية اللزومية.

فقد ظهر حاله مما تقدم في الجملة، توضیح ذلك:

أما أولاً، فلأن الشبهة من اول الفقه الى آخره شبهة غير مخصوصة ولا يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً ومانعاً عن جريانها.

وثانياً: مع الأغراض عن ذلك وتسليم أن الشبهة مخصوصة، أو أن العلم الإجمالي في الشبهة غير المخصوصة أيضاً منجز، كما بني عليه السيد الاستاذ^ف، فمع هذا لا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً، لأن من شروط تنجيزه أن يكون متعلقه حكم الزامية، وأما إذا كان حكمها ترخيصياً، فلا اثر له، لأنه غير قابل للتجز حتى يلزم من ترك اطرافه خالفة قطعية عملية.

نعم يلزم المخالفة القطعية العملية من ترك العمل بالأصول العملية المذكورة للعلم الإجمالي بمطابقة جملة منها ل الواقع، هذا إضافة إلى أن هذا العلم الإجمالي لا يمنع من شمول أدلة الحجية لها.

فالنتيجة: أنه لا اثر للعلم الإجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الأصول العملية ل الواقع، فيكون وجوده كالعدم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن هذا العلم الإجمالي وإن كان يشكل الدلالة الالتزامية لهذه الأصول العملية، فإن صدق كل منها في الواقع يستلزم كذب الآخر بنحو الإجمال في الواقع، إلا أن هذه الدلالة الالتزامية لا تمنع عن شمول أدلة الحجية لها، لأنها لا ترفع موضوع هذه الأدلة، وهو الشك في الحكم الواقعي، فإن هذا الشك موجود سواء أكانت هناك دلالة التزامية في الواقع أم لا، فلا يقاس الأصول العملية من هذه الناحية بالamarat، فإذاً لا اثر لهذه الدلالة الالتزامية.

وبكلمة: أن موضوع هذه الأدلة الشك في الحكم الواقعي، وهو موجود وجداناً في جميع اطرافه والعلم الإجمالي المذكور لا يرفع موضوعها، هذا من جانب، ومن جانب آخر، إن مدلول الأصول العملية المذكورة حكم ظاهري لزومي ولا نشك فيه، ولا علم إجمالي بعدم مطابقة مدلول بعضها ل الواقع، إذ ليس له واقع موضوعي حتى يقال أنه مطابق له أو غير مطابق له، فإنه مجعل للموضوع المشكوك

حكمه، وهذا امر وجداني ولا واقع له الا في عالم الوجودان.
فالنتيجة: انه لا اثر للعلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الاصول العملية
اللزومية للواقع، فان وجوده كعدمه، ولا يمنع عن العمل بها، ولا يشكل الدلالة
الالتزامية بالنسبة الى مدعاليها، لان مدعاليها احكام ظاهرية، وهي ثابتة بثبوت
موضوعها، وهو الشك في الواقع والجهل به، سواء أكانت مطابقة للواقع ام لا، لان
مدعاليها ليست اثبات الواقع حتى تتصف بالمطابقة للواقع وعدم المطابقة له، ضرورة
انها ثابتة في ظرف الجهل بالواقع والشك فيه ولا واقع موضوعي لها غير ثبوتها في
هذا الظرف، وهو امر وجداني.

ومن هنا لاينفك هذا العلم الاجمالي عن هذه الاصول العملية ولاسيما عن
اصالة الاحتياط.

واما الصورة الرابعة، وهي العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الامارات
الترخيصية للواقع.

فقد ظهر ما تقدم ان هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزا ، اما من جهة ان
الشبهة غير محصورة، او من جهة خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء، فإذاً لا مانع
من العمل بالفتاوي المستندة الى هذه الامارات، وكذلك الافتاء على طبقها، لان
المانع عنه هو تنجيز العلم الاجمالي، وهو غير منجز.

واما مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان هذا العلم الاجمالي منجز في هذه
الصورة، اما من جهة ان الشبهة محصورة او انه منجز حتى في الشبهة غير المحصورة
كما بني عليه السيد الاستاذ^{هليق}^(١)، فلا يجوز للفقيه العمل بالفتاوي المستندة اليها،

وهي الفتاوى الترخيصية، لأن العمل بها يستلزم المخالفة القطعية العملية، والتبغى لا يمكن، فإذا المرجع في المسألة قاعدة الاشتغال وعدم امكان العمل بهذه الامارات، ولا يمكن ان تكون تلك الامارات مشمولة للسيرة العقلائية، لانها لا تشمل اطراف العلم الاجمالي.

واما من جهة عدم احراز ثبوتها في موارد العلم الاجمالي، لأن القدر المتيقن منها هو ثبوتها في غير موارده او من جهة سقوطها عن اطرافه بالمعارضة، ثم ان هذا العلم الاجمالي هل يشكل الدلالة الالتزامية أو لا؟ .

والجواب: انه لا يشكل هذه الدلالة.

اما اولا، فلان الشبهة غير محصورة فلا اثر للعلم الاجمالي فيها.

وثانيا، مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الشبهة محصورة او ان العلم الاجمالي منجز حتى في الشبهة غير المحصورة، فإنه وان كان في نفسه يشكل الدلالة الالتزامية المجملة المرددة بين اطراف متعددة كثيرة، الا انه لا دليل على حجية هذه الدلالة الالتزامية، لعدم ثبوت السيرة العقلائية عليها كما تقدم، والدليل الآخر غير موجود. هذا اضافة الى ما مر من ان العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الامارات للواقع مانع عن شمول ادلة الحجية لها، ومقتضى هذا العلم الاجمالي وجوب الاحتياط في مواردها، فإذاً ليست لها دلالة مطابقة حتى تكون لها دلالة التزامية، لفرض انها من جهة هذا العلم الاجمالي ليست حجة في مدلولها المطابقي حتى تكون حجة في مدلولها الالتزامي.

واما الكلام في الصورة الخامسة، وهي ما اذا علم اجمالا بعدم مطابقة بعض الاصول العملية الترخيصية للواقع.

فقد ظهر حالها ما تقدم من ان الشبهة في المقام غير محصورة، او ان بعض

اطرافها خارج عن محل الابتلاء، ولهذا لا اثر للعلم الاجمالي فيها، ومع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الشبهة محصورة وجميع اطرافها داخلة في محل الابتلاء، او ان العلم الاجمالي منجز للشبهة غير المحصورة ايضاً، كان لهذا العلم الاجمالي اثر وهو تنجيزه متعلقه، على اساس انه حكم الزامي.

وعلى هذا فلا يمكن العمل بهذه الاصول العملية الترخيصية، لاستلزمها المخالفة القطعية العملية.

وان شئت فقل: ان التمسك بالاصول المؤمنة المرخصة في جميع اطراف هذا العلم الاجمالي لا يمكن، لانه يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية العملية، فإذاً سقط هذه الاصول العملية المرخصة من جهة التعارض بين افرادها.

وعلى هذا فلا فرق بين هذه الصورة والصورة المتقدمة، فان العلم الاجمالي في كلتا الصورتين منجز على تقدير تسلیم ان الشبهة محصورة وتمام اطرافها داخلة في محل الابتلاء، وكذلك لو قلنا بانه منجز مطلقاً.

وحيثئذ فالمرجع في هذا الفرض قاعدة الاشتغال فيهما معاً.

واما الكلام في الفرض الثالث: وهو ما اذا علم الفقيه بخطئه في عملية الاستنباط في بعض المسائل الفقهية، وعدم مطابقة بعض الامارات للواقع معاً، فيظهر حاله ما ذكرناه من الفروض والصور في الفرض الاول والثاني.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان الفقيه اذا علم اجمالاً بعدم مطابقة بعض فتاويه للواقع سواء أكان منشئه العلم الاجمالي بانه اخطأ في تكوين بعض القواعد العامة او في تطبيقها على عناصرها الخاصة من دون العلم بكذب بعض الامارات او الاصول العملية للواقع، ام كان منشئه العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الامارات او الاصول العملية للواقع من دون العلم بخطئه في التكوين او

التطبيق او مع العلم به ايضا، فلا اثر لهذا العلم الاجمالي بناء على ما هو الصحيح من ان العلم الاجمالي لا يكون منجزا في الشبهات غير المحصورة، وكذلك في الشبهات التي يكون بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء.

اما التعليق على الجواب الثاني: وهو ما ذكره السيد الاستاذ ^{فطحي} من الجواب عن اشكال المعارضة بين استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل الاباحة، بأن عدم جعل الاباحة منقوض بجعلها في اول الشريعة.

فهو مایل:

أولاًً، ما تقدم الاشارة اليه من ان اباحت الاشياء ثابتة قبل الشرع والشريعة، وهي باقية لها طالما لم يشرع من قبل الشرع حكم الزامي لها من الوجوب او الحرمة او نحوها، لأن اباحت الاشياء قبل الشرع تمثل اطلاق عنان الانسان وحريته المطلقة بلا جعل حدود وقيود له من قبل الله تعالى، حيث انه كان قبل الشرع مطلق العنان يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء.

والشريعة قد جاءت لتحديد هذا الاطلاق وجعل حدود له، لأن الانسان حر في الحدود المسموح بها شرعا لا مطلقا.

ومن الواضح ان هذا الاطلاق ليس معمولا، بل هو ثابت طبعا، ولا يحتاج الى جعل، والهدف الاساسى من ظهور الشريعة هو تحديد سلوكيات الانسان تدريجيا حسب المصالح العامة، لكي يصبح المجتمع الانسانى متطورا متوازناً معتدلاً آمنا سالماً من الانحرافات السلوكية بكلفة اشكالها.

وعلى هذا فاذا شك في ثبوت حرمة وطي الحائض في الفترة بين انقطاع الدم والاغتسال، فبطبيعة الحال يشك في بقاء الاباحة الاصولية في هذه الفترة، ولا مانع من استصحاب بقائها في نفسه، ولكنه محكوم باستصحاب بقاء الحرمة السابقة فيها،

باعتبار ان ثبوت الاباحة الاصلية للاشياء مغيبة بعدم ثبوت الحكم الشرعي لها، لانها مباحة طالما لم يجعل لها حكم شرعي، والا فتنتهي الاباحة بانتفاء موضوعها، فإذاً استصحاب بقاء المجعل وارد على استصحاب بقاء الاباحة الاصلية، لانه منوط بعدم جريان استصحاب بقاء المجعل، فاذا جرى فلا اباحة ظاهرا.

والخلاصة، ان اباحة الاشياء مقيدة بعدم جعل الحكم الشرعي لها ولو ظاهرا، باعتبار ان الشارع جعل لها حدودا وقيودا اعم من الواقعية والظاهرة، فإذاً بطبيعة الحال ترتفع اباحتها بجعل الوجوب لها او الحرمة ولو ظاهرا .

وثانيا: لو سلمنا انها مجعولة في الشريعة المقدسة ولو بنحو الامضاء، فحيثند كما يشك في بقاء الاباحة في الفترة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، باعتبار انها قد ارتفعت بجعل الحرمة في حال خروج الدم كذلك يشك في جعل الإباحة الزائدة في هذه الفترة، فإذاً استصحاب بقاء الاباحة في الفترة المذكورة، كما انه معارض باستصحاب بقاء الحرمة فيها، كذلك معارض باستصحاب عدم جعل الاباحة فيها، ولكن هذه المعارضة غير صحيحة، وذلك لان اباحة الاشياء سواء أكانت اصلية ام كانت جعلية، فهي مقيدة من قبل الشارع بعدم جعل الحكم الشرعي على خلافها وان كان ظاهريا.

فإذاً استصحاب بقاء الحرمة في الفترة المذكورة وارد على استصحاب بقاء اباحتها، او فقل ان الإباحة وطى المرأة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال مغيبة ومقيدة بعدم ثبوت حرمة وطئها في هذه الفترة، فاذا ثبت حرمتها ولو بالاستصحاب، ارتفعت اباحتها بارتفاع موضوعها، هذا .

وقد ذكر السيد الاستاذ^{فقيه}^(١) ان استصحاب بقاء حرمة وطى المرأة في تلك الفترة حاكم على استصحاب بقاء الاباحة فيها، كما ان استصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة فيها حاكم على استصحاب عدم جعل الاباحة الرائدة فيها.

وقد افاد في وجه ذلك ان جعل الاباحة للاشياء مغية لعدم ورود الحرمة من قبل الشارع، ويدل على ذلك قوله علیه^{عليه السلام}«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» وقوله علیه^{عليه السلام}«اسكتوا عما سكت الله» وغيرهما.

فاذاً المستفاد من هذه الروايات ان ثبوت الاباحة للاشياء مغية بعدم ثبوت الحكم الشرعي لها، ومن الواضح ان الاصل في طرف الغاية حاكم على الاصل في طرف المغىي، باعتبار ان الاول اصل موضوعي والثاني اصل حكمي.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء الحرمة في الفترة المذكورة حاكم على استصحاب بقاء الاباحة، كما ان استصحاب عدم جعل الحرمة فيها حاكم على استصحاب عدم جعل الاباحة، لأن الاول ينفع موضوع الاباحة، وهو عدم جعل الحرمة، ومع ثبوت موضوعها، فلا مجال لاستصحاب عدم جعلها.

ومن هنا قد بنى^{فقيه} على اختصاص مسألة التعارض بين استصحاب بقاء المجعل واستصحاب عدم جعل الزائد بالاحكام الالزامية، ولا تشمل الاحكام الترخيسية والاحكام العقلائية المضادة شرعا كالعقود والايقاعات.

واما عدم شمولها للاحكم الترخيسية، فلما عرفت من انها مغية بعدم ورود الحكم الشرعي على خلافها، فاذا ورد الحكم الشرعي على خلافها ارتفعت الاحكام الترخيسية بارتفاع موضوعها.

واما الاحكام العقلائية، فانها مغية بسكت الشارع الكاشف عن الامضاء،
واما مع الردع، فتستفي بانتفاء موضوعها.

والخلاصة، ان مسألة التعارض بين استصحاب بقاء المجعل في الشبهات
الحكمية واستصحاب عدم الجعل مختصة بالاحكام الشرعية الالزامية سواء اكانت
تكليفية ام كانت وضعية كالجزئية والشرطية والنجاسة ونحوها، هذا.

وغير خفي ان الاستدلال على هذا التخصيص بالروايات المذكورة غير تام.

اما الرواية الاولى، فهي ضعيفة سندًا من جهة انها رواية مرسلة، فلا يمكن
الاعتماد عليها، ومع الاغراض عن ذلك وتسليم انها تامة سندًا الا انها ضعيفة دلالة،
لان المراد من الاطلاق في الرواية الاطلاق الظاهري لا الواقعى، اذ تقييد الخلية
الواقعية بعدم ورود الحرمة الواقعية وصدرها لغو، لانه من تقييد وجود احد
الضدين بعدم وجود الآخر، كتقيد وجود الحركة بعدم وجود السكون او بالعكس،
فانه لغو، باعتبار ان كل فرد يعلم ان الشيء متحرك ما دام لم يسكن وهو ساكن ما
دام لم يتحرك، وكذلك يعلم ان الشيء حلال ما لم يصدر من المولى النهي عنه، فإذاً
لا محالة يكون المراد منه الاطلاق الظاهري، والمراد من الورود الوصول لا الصدور.

فالنتيجة: انه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على ان اباحة الاشياء المجموعۃ
لها في صدر الاسلام مغية بعدم جعل الحرمة لها هذا، ويمكن المناقشة فيه، فان هذا
الاشكال انما يرد اذا كان مفاد الرواية التقيد المولوي، فانه لغو.

واما اذا قلنا، بان مفادها ارشاد الى ان الخلية المجموعۃ للاشياء في
صدر الاسلام امدها محدود الى زمان جعل الاحكام الشرعية الالزامية لها، فاذا
جعلت لها انتهت حليتها بانتهاء امدها، فلا يلزم محدود اللغوية، فالرواية تدل على
ان جعل الخلية للاشياء ليس بنحو الاطلاق، بل محدود الى امد معين، وحيثئذ

فلا تصلاح ان تعارض الاحكام الشرعية المجعلة على خلافها.

والخلاصة، ان مفاد الرواية ارشاد الى تعين امد الخلية المجعلة للاشياء، ولكن لا يبعد ظهور الرواية في الحكم الظاهري على تفصيل تقدم في مبحث البراءة.

واما الرواية الثانية، وهي قوله «اسكتوا عما سكت الله عنه» فهي ايضا ضعيفة سندًا من جهة ارسالها، فلا يمكن الاعتماد عليها في مقام عملية الاستنباط، ومع الاغراض عن ذلك وتسليم سندتها انها ضعيفة دلالة، لأنها لا تدل على ان اباحة الاشياء مغيبة بالسكتوت، بل الظاهر منها عرفا انه طالما لم يجعل الشارع تكليفا على الناس فوظيفتهم السكتوت وعدم وجوب السؤال، فالرواية في مقام بيان وظيفة الناس، وان وظيفتهم السكتوت لا السؤال، طالما يكون الشع المقدس ساكتا.

والخلاصة، ان الرواية لا تدل على ان سكتوت الله تعالى عن بيان الاحكام الشرعية ووظائف الناس غاية للاحكم الترخيصية المجعلة للاشياء في صدر الاسلام، وللأحكام العقلائية الامضائية، بل انها في مقام بيان وظيفة الناس، وان وظيفتهم السكتوت وعدم السؤال عما سكت الله عنه.

هذا اضافة الى ان الاباحة لو كانت مجعلة للاشياء في صدر الاسلام، فلا حالة كان جعلها لها محدوداً في فترة زمنية خاصة، ولا يمكن ان يكون جعلها لها مطلقا، ضرورة ان الدين الاسلامي قد جاء بتشريعات الزامية كالوجوبات والتحريمات ونحوهما بغرض تحديد سلوكيات الانسان في الخارج، وجعلها مقبولة متوازنة معقولة، وتقييد حرياتهم وإطلاق عنانهم بقيود عقلائية انسانية، فإذا جاء التشريع الاسلامي، ارتفعت الاباحة بارتفاع امدها.

والخلاصة، ان الاباحة سواء أكانت مجعلة في الشريعة المقدسة ام لا، فلا حالة تكون محدودة الى زمان جعل الوجوب او الحرمة من قبل الشارع، غاية الامر ان

كانت مفعولة في صدر الاسلام لسبب او اخر، فهي مفعولة الى امد معين وفتره زمنية خاصة، اي الى زمان جعل الاحكام الالزامية، فاذا جعل الشارع الوجوب لشيء او الحرمة، انتهت حليته بانتهاء امدها، وان لم تكن مفعولة بل هي ثابتة من الاول، فالشارع جعل لها حدوداً وقيوداً.

الى هنا قد تبين ان هذه الروايات لا تدل على ان اباحة الاشياء مفعولة، ومن ذلك يظهر ان ما ذكره بعض المحققين ^{فتوى}^(١) من ان هذه الروايات لا تدل على ان صدور الحرمة وجعلها لشيء غاية لابحاته الواقعية الثابتة للاشياء، لانه من تقيد وجود احد الضدين بعدم وجود الضد الآخر وهو لغو، الا انه يمكن ان يقال بان الغاية لها هي نفس الزمان الذي تجعل فيه الحرمة او الوجوب، بتقريب ان اباحة بعض الاشياء الثابتة له في اول الشريعة الاسلامية الى فترة زمنية محددة، فاذا انتهت هذه الفترة الزمنية بمجيء الزمان الذي تجعل فيه الحرمة او الوجوب، ارتفعت اباحة بوجود غايتها وهي زمان جعل الحرمة فيه، فإذاً الغاية للاباحة نفس ذلك الزمن لا جعل الحرمة فيه غير تمام، لان هذا التقيد اذا كان مولويا فهو لغو ايضا، اذ لا فرق بين ان يكون القيد زمان جعل الوجوب او الحرمة او نفس جعل الوجوب او الحرمة.

والخلاصة، ان مفاد الرواية ان كان مولويا، فلا فرق بين ان تكون الغاية نفس جعل الحكم من الوجوب او الحرمة او زمان جعله، فانه على كلا التقديرتين لغو. واما اذا كان مفادها ارشاديا بان يكون ارشاداً الى ان اباحة المفعولة للاشياء محدودة الى زمان معين وأمد خاص، وهو زمان جعل الاحكام الشرعية

(١) بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ١٤٣.

على خلافها، فلا مانع منه ولا يكون لغوا، لأنها في مقام بيان أنها ليست مجعلة لها مطلقا حتى تقع المعارضة بينها وبين الأحكام المجعلة على خلافها.

وبكلمة: انه لا فرق بين جعل الحرمة الواقعية غاية للاباحة الواقعية، وبين جعل زمان ثبوت الحرمة غاية لها، فان كليهما امر واضح، فإذاً ما ذكره ^{فتىئ} من ان زمان جعل الحرمة غاية للاباحة لانفس الحرمة لا يدفع اشكال اللغوية اذا كان بنحو المولوية، واما اذا كان بنحو الارشادية، فلا فرق.

و من هنا لابد من حمل الرواية على الارشاد، وعلى اساس ان كل من يقول بجعل الاباحة للاشياء في صدر الاسلام لابد ان يقول بهذا التقييد ولا مناص عنه، ضرورة ان احتمال جعل الاباحة للاشياء مطلقا من قبل الشارع غير محتمل، لأن الشريعة قد جاءت لتحديد دائرتها وتضييقها بجعل الحرمة او الوجوب لها، وهذا كاشف عن ان جعلها في صدر الاسلام لا محالة يكون مقيدا الى زمان تشريع الوجوب او الحرمة او نحوهما.

واما امضاء الاحكام العقلائية كالعقود والايقاعات الثابتة قبل الشرع والشريعة، فهو منوط بالسكتوت وعدم الردع من قبل الشارع، فاذا ثبت الردع ولو بالاستصحاب، انتفى الامضاء بانتفاء موضوعه، وهذا لا يتصور فيه التعارض.

الي هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان جميع المناقشات التي اوردت على هذه الفكرة، وهي فكرة عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من جهة المعارضة مع استصحاب عدم الجعل، خاطئة ولا واقع موضوعي لها.

واما الكلام في إشكالات المرحلة الثالثة، فالمناقشة التي هي موجهة الى هذه الفكرة بعد سلامتها من تمام المناقشات والاشكالات المتقدمة من هنا وهناك مناقشة فنية دقيقة وعميقة.

بيان ذلك يتطلب تقديم مقدمة، وهي انا قد ذكرنا في غير مورد ان للحكم الشرعي مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار، فان الحكم في هذه المرتبة يوجد حقيقة بوجوده الاعتباري الجعلي في عالم الاعتبار والذهن وبالحمل الشائع، ولا يتصور ان يكون له وجود اخر غير وجوده الاعتباري الذي هو بيد المعتبر مباشرة، كما لا يتصور التعدد والاثينية بين الجعل والمجعل في هذه المرتبة، لأن المجعل فيها عين الجعل في عالم الاعتبار، كما ان الوجود عين الاجداد في عالم التكوين.

واما مرتبة الفعلية، وهي فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج، فهي ليست من مراتب الحكم، ضرورة ان المراد من فعلية الحكم ليست فعلية نفس الحكم، لاستحالة ان يوجد الحكم في الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، والا لزم ان يكون امراً خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار، بل المراد من فعليته بفعالية موضوعه في الخارج، فعلية باعثيته ومحركيته وداعويته الى الفعل او الترك.

ثم ان الحكم في مرتبة الجعل يوجد بوجوده الاعتباري بتمام حصصه وافراده الى يوم القيامة في آن واحد، وهو آن الجعل والاعتبار، ولا يتصور التقدم والتأخر بين حصصه وافراده في عالم الجعل، لانها توجد في هذا العالم دفعة واحدة، والتقدم والتأخر بينها اى يتصور في عالم الخارج، اي مرتبة فعليته بفعالية موضوعه، مثلاً الشارع المقدس اعتبر وجوب الحج على المستطيع بتمام حصصه وافراده الى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الاعتبار والانشاء، ولهذا لا يتصور بينها في هذا العالم تقدم وتأخر وحدوث وبقاء، وانما يتصور ذلك في مرتبة الفعلية، فاذا صار زيد مستطيناً، صار وجوب الحج فعلياً عليه اي محركيته وداعويته.

والخلاصة، ان جميع حصص الحكم وافراده في عالم الاعتبار والجملة توجد في

آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور في هذا العالم اتصف الحكم بالحدث والبقاء والتقدم والتأخر، وانما يتصور ذلك في عالم الخارج، لأن هذه الحصص عرضية في عالم الاعتبار وطويلة في عالم الخارج، فالاول والثاني والتقدم والتأخر انما يتصور في هذا العالم لا في عالم الاعتبار، لأنها في هذا العالم توجد في عرض واحد وفي آن فارد، وهو آن الجعل، لأن الجعل آني لاتدرجبي، هذه هي المقدمة، وبعد ذلك نقول ما هو المراد من استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية، فان اريد به الحكم في مرتبة الجعل، فقد ظهر ما تقدم انه لا موضوع للاستصحاب فيه، اذ لا يتصور في هذه المرتبة اتصف الحكم بالحدث والبقاء والتقدم والتأخر لكي يجري الاستصحاب فيه، فإذاً لا موضوع لاستصحاب بقاء الحكم في مرتبة الجعل.

وان اريد به الحكم في مرتبة الفعلية، فيرد عليه انه لا وجود للحكم في هذه المرتبة، والا لكان الحكم امرا خارجيا، وهذا خلف.

والخلاصة، انه لا يتصور ان يكون بلحاظ مرحلة الجعل حدوث وبقاء، واما بلحاظ مرحلة الفعلية، فلا وجود للحكم فيها، وعلى هذا، فما هو مصب الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فان كان مصبه الحكم بلحاظ مرحلة الجعل، فقد من انه لا موضوع له فيها، وان كان بلحاظ مرحلة الفعلية فلا وجود للحكم في هذه المرحلة، باعتبار انها ليست من مراحل الحكم، هذا اضافة الى ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود موضوعه في الخارج، مع ان الفقهاء في مقام عملية الاستنباط يتمسكون به فيها سواء أكان الموضوع موجوداً في الخارج ام لا.

وللتخلص عن هذا الاشكال هناك عدة محاولات:

المحاولة الاولى: ما ذكره المحققون من الاصوليين منهم السيد الاستاذ ^{مفتاح}^(١) من ان للحكم مرتبتين:

الاولى: مرتبة الجعل.

الثانية: مرتبة المجعل، وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج.

اما الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فليس بلحاظ المرتبة الاولى، اذ لا يتصور الشك في البقاء في هذه المرتبة، والاستصحاب الجاري في هذه المرتبة انما هو استصحاب بقاء الجعل من جهة الشك في النسخ دون بقاء المجعل.

واما الاستصحاب في المقام، فانما هو بلحاظ مرتبة المجعل، لان الحكم في هذه المرتبة يتصرف بالحدث والبقاء، مثلا نجاسة الماء المتغير بأحد اوصاف النجس تحدث بحدوث التغير، فإذا زال تغيره بنفسه فيشك في بقاء نجاسته، على اساس ان حيادية تغيره بنظر العرف حيادية تعليلية لاتقييدية، فإذاً يكون الموضوع للنجاسة ذات الماء، واما الشك في بقاء نجاسته بعد زوال تغيره، فانما هو من جهة الشك في ان التغير علة لحدوث النجاسة فقط او للحدث والبقاء معاً، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقائتها.

والجواب: اما أولاً، فقد ظهر مانقدم ان مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ليست من مراتب الحكم، لوضوح ان الحكم الشرعي امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن، ويستحيل ان يوجد في الخارج، والا لكان خارجيا، وهذا خلف.

و من هنا قلنا، ان المراد من فعلية الحكم، فعلية داعويته ومحركيته لا فعلية

نفسه.

فإذاً لا يمكن ان يكون المستصحب في الشبهات الحكمية بقاء الحكم الفعلي. وثانيا، مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان هذه المرتبة من مراتب الحكم، فلازم ذلك ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود موضوعه في الخارج، ومعنى ذلك انه لا يمكن التمسك بالاستصحاب فيها الا بعد تحقق موضوعه فيه.

فاما فرض ان المرأة اذا حاضت وخرج منها دم الحيض في الخارج صارت حرمة وطئها فعلية، فاما انقطع الدم عنها وقبل ان تغسل يشك في بقاء هذه الحرمة، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقاء الحرمة، وكذلك الحال في الماء المتغير باحد اوصاف النجس، فانه اذا وجد هذا الماء بوصف تغيره في الخارج، ثم زال تغيره بنفسه يشك في بقاء نجاسته، فلا مانع من استصحاب بقائه.

واما اذا لم يوجد موضوع الحرمة في المثال الاول وموضوع النجاسة في المثال الثاني في الخارج، بان يكون الحكم في مرتبة الجعل، فلا موضوع لهذا الاستصحاب، لان موضوع الحكم اذا لم يوجد في الخارج كان الحكم في مرتبة الجعل، وقد تقدم انه لا موضوع لاستصحاب بقاء الحكم في هذه المرتبة، لان الحكم فيها يوجد بتام حصصه وافراده في آن واحد، وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيها الحدوث والبقاء، مع ان الفقهاء في مقام عملية الاستنباط كانوا يتمسكون بالاستصحاب في الشبهات الحكمية ويفتون على طبقه سواء أكان موضوع الحكم موجودا في الخارج ام لا.

والخلاصة، ان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لا يجري بلحاظ مرتبة الجعل، لعدم تتحقق موضوعه فيها، وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما بلحاظ مرتبة المجعل وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج وان كان يجري،

الا ان لازم ذلك ان جريان الاستصحاب فيها يتوقف على وجود موضوعها في الخارج، مع ان الامر ليس كذلك.
فالنتيجة، ان هذه المحاولة لات تعالج المشكلة ولا تحل الاشكال.

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقق العراقي فليبي^(١) من ان الحكم وان كان امراً اعتبارياً، ولا يوجد الا في عالم الاعتبار الا ان له علاقة بالخارج.

بيان ذلك، ان الحكم موجود في عالم الاعتبار وعرضه موجود في عالم الخارج، وعرض الحكم عليه انما هو في عالم الاعتبار، واما اتصاف المعروض به، فانما هو في عالم الخارج.

وان شئت قلت: ان للحكم علاقة بموضوعه الذي هو موجود في الخارج، باعتبار انه عارض عليه وهو متصف به، غاية الامر ان ظرف عرضه عليه عالم الاعتبار، واما ظرف اتصاف الموضوع به، فهو عالم الخارج، باعتبار ان العارض امر اعتباري والمعروض امر خارجي.

وقد يكون العارض والمعروض كلاهما امراً خارجياً، كعرض البياض او السواد على موضوع موجود في الخارج، فان ظرف العرض والاتصاف كليهما عالم الخارج، وقد يكون كلاهما ذهنياً، كالمعقولات الثانوية، مثل الانسان نوع والحيوان جنس، فان النوعية تعرض على الانسان في الذهن، وكذلك الجنسية والانسان يتتصف بها فيه، فظروف العرض وظروف الاتصاف كلاهما الذهن، وقد يكون العارض امراً ذهنياً والمعروض امراً خارجياً، كلامكان العارض على الانسان، فان ظرف العرض الذهن وظروف الاتصاف به الخارج.

(١) بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ١٣٦.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان ظرف العروض هو الذهن وظرف الاتصاف هو الخارج كاتصاف الماء بالتغيير بأحد اوصاف النجس، فانه في الخارج وعروض التجasse عليه في عالم الاعتبار، والاستصحاب في الشبهات الحكمية انها يجري بلحاظ اتصاف الموضوع بالحكم في الخارج، كاتصاف الماء بالتغيير فيه، والمفروض تصور اليقين بالحدث والشك في البقاء فيه، فإذاً لا اشكال في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، هذا.

وللمناقشة في هذه المحاولة مجال واسع، لأن اتصاف شيء بشيء آخر يتطلب ان يكون ظرف الاتصاف والعرض واحداً، اذ الوصف متعدد مع الموصوف في اي وعاء كان سواء أكان وعاء الخارج او الذهن، مثلاً زيد المتلبس بالعلم والمتصف به موجود واحد في الخارج وهو زيد العالم، لا ان زيداً موجود في الخارج والعلم موجود في الذهن، ولا يتصور ان يكون عرض العارض على معروضه وموضوعه في الذهن، واما اتصاف معروضه به في الخارج بان يكون وعاء العارض اي الوصف الذهن ووعاء المعرض الخارج، بداهة انه لا يعقل ان يكون الموجود في عالم الاعتبار والذهن عارضاً على شيء موجود في الخارج، والا لزم ان يكون العارض امراً خارجياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن.

والخلاصة، انه ^{فتى} اراد بذلك اتصاف الموضوع الموجود في الخارج بالحكم الموجود في عالم الاعتبار والذهن، فيرد عليه انه مستحيل، ضرورة استحالة ان يتصرف الموضوع الخارجي بالموجود الذهني الاعتباري، باعتبار ان الاتصاف يتطلب نوع من الوحدة بين الصفة والموصوف والعارض والمعروض، بان يكون كلاهما في وعاء واحد، فلا يمكن ان يكون العارض في وعاء والمعروض في وعاء اخر.

وان اراد به اتصف الموضع والمعروض به في الخارج، فيرد عليه انه ايضا مستحيل، لانه خلف فرض ان العارض امر اعتباري يستحيل ان يوجد في الخارج، وعلى هذا، فالحكم الشرعي حيث انه امر اعتباري، فلا يمكن ان يعرض على الموضع في الخارج او مضاف اليه، لانه انما يعرض عليه في عالم الاعتبار، ويضاف اليه في هذا العالم.

واما عروض الامكان على الانسان، فانما هو في لوح الواقع الذي هو اعم من لوح الوجود الخارجي، فظرف العارض والمعروض كلاهما لوح الواقع، لا ان ظرف الامكان عالم الذهن وظرف الممكن عالم الخارج.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا يمكن ان يكون العارض في عالم الذهن والمعروض في عالم الخارج، بل لابد ان يكون كلاهما في عالم واحد، اما عالم الذهن او الخارج او لوح الواقع، على اساس ان بينهما نحو اتحاد وهو اتحاد الصفة مع الموصوف، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الحكم امر اعتباري صادر من الشارع مباشرة، ولا يعقل ان يكون صفة لامر تكويني خارجي، لان عروض شيء على شيء اخر واتصافه به يتضي و وجود علاقة بينهما، ضرورة ان كل شيء لا يعرض على شيء آخر، وكل شيء لا يتصرف بشيء آخر، وهذا لابد ان يكون كلاهما من الموجودات الخارجية، او كلاهما من الموجودات الذهنية او من الموجودات في لوح الواقع، والمفروض عدم وجود اي علاقة بين الحكم الشرعي الاعتباري وبين الامر التكويني الخارجي، ومجرد جعل الشارع الوجوب لشيء والحرمة لشيء آخر والنجاسة لشيء ثالث وهكذا، لا يدل على وجود العلاقة بين الحكم الشرعي وبين هذا الشيء بوجوده الخارجي، لان جعله له انما هو من جهة اشتتمال هذا الشيء على المصلحة الملزمة او

المفسدة الملزمة لا لأجل العلاقة بينهما، هذا من ناحية.
ومن ناحية ثانية، ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في الشبهات
الحكمية يتوقف على وجود الموضوع في الخارج، باعتبار ان المستصحب هو اتصف
الموضوع بالحكم فيه مع ان الامر ليس كذلك، لأن الفقهاء كانوا يتمسكون
باستصحاب بقاء الحكم فيها بقطع النظر عن وجود موضوعه في الخارج.

فالنتيجة: ان هذه المحاولة من المحقق العراقي ^{فقيئ} لا ترجع الى معنى صحيح.
المحاولة الثالثة: ان موضوع الحكم طرف له، باعتبار ان الحكم مضاف اليه،
وحيث ان طرفيته للحكم في الخارج تتصف بالحدوث والبقاء، فلا مانع من جريان
الاستصحاب فيها بهذا اللحاظ، مثلا الماء المتغير باحد او صاف النجس طرف
للنجاسة المجعلة له في الشريعة المقدسة، وحيث ان طرفيته تتصف بالحدوث
والبقاء، فهي توجب اتصف الحكم بالحدوث والبقاء ايضا، فإذاً لا مانع من جريان
الاستصحاب فيه.

وكذلك الحال في المرأة الحائض، فانها بهذا الوصف طرف للحرمة المجعلة لها
في الشريعة المقدسة، وحيث ان طرفيتها تتصف بالحدوث والبقاء، فهي توجب
اتصف الحرمة بها، ولهذا فلا مانع من استصحاب بقاء الحرمة بعد انقطاع الدم
وقبل الاغتسال.

والجواب: ان هذه المحاولة ايضا غير تامة.

أما أولاً: فلأن الحكم ليس مضافا الى موضوعه الموجود في الخارج، بل هو
مضاف الى موضوعه الموجود في عالم الاعتبار والذهن، لأن المضاف الى موضوعه
الموجود في الخارج انما هو محركيته وداعويته لانفسه، لاستحالاته اضافته الى موضوع
موجود فيه، والا لكان خارجيا، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري، ولا يمكن

فرض وجوده في عالم اخر.

وثانياً: ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود موضوعه في الخارج، مع ان الامر ليس كذلك كما تقدم.

المحاولة الرابعة: ما ذكره بعض المحققين ^{١٠} وحاصل هذه المحاولة ان النظر الى النجاسة المجعلة للماء المتغير باحد او صاف النجس يكون من زاويتين:
الاولى: ان يكون النظر اليها بالحمل الشائع الصناعي.

الثانية: ان يكون النظر اليها بالحمل الاولى والنظر التسامحي العرفي.
اما الزاوية الاولى، فالنجاسة حكم شرعي واعتباري من المولى و موجودة في عالم الاعتبار والذهن، وانها توجد في هذا العالم ب تمام حصصها و افرادها دفعه واحدة وفي آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيها بهذا النظر حدوث والبقاء والتقدم والتأخر.

والخلاصة، ان النجاسة بهذا النظر امر اعتباري قائم بنفس المولى وتوجد الى يوم القيمة في آن واحد وهو ان الجعل والانشاء، وقد تقدم انه لا يمكن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء هذا النظر واللحاظ.

واما الزاوية الثانية، فهي عنوان وصفة قائمة بالماء المتغير وهي صفة القذارة والنجاسة وعنوانها بالنظر التسامحي العرفي، ولها بهذه النظرة المساحية العرفية حدوث وبقاء، لانها حدثت بحدوث التغير للماء وبعد زوال التغير عنه بنفسه يشك في بقائها، فلا مانع من استصحاب بقائها، وجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبني على هذه النظرة المساحية العرفية، وهي النظرة الى الحكم بالحمل

الاولي.

وان شئت قلت: ان النظر الى نجاسة الماء المتغير باحد او صاف النجس تارة على اساس انها امر اعتباري قائم بنفس المعتبر وهو الشارع و موجود بالوجود الاعتباري حقيقة، واخرى الى انها صفة للماء المتغير وعنوان له وهي صفة القذارة والنجاسة، والعرف على ضوء هذه النظرة التسامحية يرى واقع هذا العنوان وهو الحكم الشرعي، وبهذه النظرة التسامحية يكون للحكم حدوث وبقاء.

وعلى هذا فان كان النظر الى الحكم في القضايا المجنولة في الشريعة المقدسة بالحمل الشائع الصناعي، فلا موضوع للاستصحاب، حيث لا يتصور فيه الحدوث والبقاء كما مر، وان كان النظر اليه بالحمل الاولي، اي بما انه عنوان ومفهوم لواقع الحكم، فيتصور في هذا العنوان الحدوث والبقاء تبعا لاتصاف موضوعه بهما، وبالنظر العرفي المساحي يرى الحدوث والبقاء في واقع الحكم ايضا، وجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبني على هذا النظر العرفي التسامحي، ثم انه قد ^{يُثبت} قد رجح في المقام النظرة الثانية، وقد افاد في وجه ذلك ان هذه النظرة وان كانت الى عنوان القضية المجنولة في الشريعة المقدسة لا الى واقع هذه القضية بالحمل الشائع وحقيقتها، الا ان المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الاحكام الشرعية في الشبهات الحكمية التي يراد ثبوتها بالبعد الاستصحابي هذه النظرة وهي النظر اليها بالحمل الاولي لا بالحمل الشائع الصناعي.

وقد استشهد على ذلك، بان هذا الاشكال لم يخطر ببال احد من ا أيام العضيدي وال حاجي والى زماننا هذا في استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية، وهو عدم تصور الحدوث والبقاء فيه، حتى من انكر جريانه فيها كالمحقق النراقي والسيد الاستاذ ^{فقيها} ، لأن انكارهما هذا الاستصحاب انما هو من جهة انه

معارض باستصحاب عدم جعل الزائد لا في نفسه، والا فلا مانع من جريانه، فإذاً عدم جريانه من جهة ابلاطه بالمعارض لا من جهة عدم المقتضي.

وعلى هذا الاساس تندفع شبهة التعارض، لأن الضابط في تطبيق دليل الاستصحاب على الشبهات الحكمية ان كان النظر اليها بالحمل الاولى، كان الجاري استصحاب بقاء المجعل دون استصحاب عدم الجعل الزائد، لانه مبني على ملاحظة الحكم فيها بالحمل الشائع، وان كان النظر اليها بالحمل الشائع الحقيقي، كان الجاري استصحاب عدم جعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعل، لعدم تصور الشك في بقاء الحكم فيها بالحمل الشائع، لما تقدم من ان الحكم بهذا الحمل وجد في عالم الاعتبار ب تمام حصصه وافراده الى يوم القيمة في آن واحد، وهو آن الجعل والاعتبار، وهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء.

ومن هنا لابد من العمل على طبق احد هذين النظرين دائمًا، ولا يعقل العمل بكليهما معاً في دليل الاستصحاب، ولا يمكن جريان كلا الاستصحابين معاً، احدهما بالنظر الحقيقي الدقيق، والآخر بالنظر المسامي العرفي، وذلك لأن التعارض بين الاستصحابين انما يتصور اذا كانت اركان كليهما تامة من اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

واما في المقام، فلا يمكن الجمع بين النظرين في دليل الاستصحاب، للتهافت والتناقض بينهما، لأن النظر الى الحكم ان كان بالحمل الشائع، فلا موضوع لاستصحاب بقاء المجعل، هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وهذا لا يجري على ضوء هذه النظرية استصحاب عدم الجعل الزائد، وان كان النظر اليه بالحمل الاولى، فيجري استصحاب بقاء المجعل، لتحقيق موضوعه، وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، ولا يجري حينئذ استصحاب عدم الجعل الزائد، لانه مبني على

النظر الاول دون الثاني، وحيث ان تطبيق دليل الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء النظر الثاني، فالاستصحاب فيها يجري بلا معارض، لأن استصحاب عدم الجعل الزائد لا يجري على ضوء هذا النظر، وإنما يجري على ضوء النظر الاول، هذا.

ما ذكره ^{مُتَّبِعُ} يرجع الى نقطتين اساسيتين:

الاولى: ان النظر الى الحكم المجعل في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقة ان كان بالحمل الشائع الصناعي، فإنه الحكم الواقعي، وهو عبارة عن الامر الاعتباري النفسي القائم بنفس المولى، ويوجد بتمام حرصه وافراده في مرحلة الجعل في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيه التقدم والتاخر والحدث والبقاء، باعتبار انه عين الجعل ولا تعدد في هذه المرحلة.

وان كان بالحمل الاولى، فهو عنوان ومفهوم لواقع الحكم وقائم بموضوعه في الخارج وصفة له، مثلا نجاسة الماء المتغير باحد او صاف النجس بالحمل الشائع امر اعتباري قائم بنفس المشرع، وبالحمل الاولى عنوان لواقعها، وهو النجاسة بالحمل الشائع وقائم بموضوعها في الخارج، وهو الماء المتغير وصفة له كالقذارة والنجاسة، لأنها تحدث بحدوث المتغير في الخارج وتبقى ببقائه فيه، وكذلك الحال في حرمة وطى الحائض، فانها بالحمل الشائع امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن، وبالحمل الاولى عنوان لواقعها، وهو الحرمة بالحمل الشائع وقائم بموضوعها في الخارج وهو المرأة الحائض، ويحدث بحدوث الحيض ويبقى ببقائه.

الثانية: ان الاقرب هو تطبيق دليل الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء النظر الثاني، وهو النظر الى الحكم فيها بالحمل الاولى دون الحمل الشائع الصناعي.

وعلى هذا فلا مانع من جريان استصحاب بقاء المجعل في الشبهات الحكمية ولا معارض له، لأن معارضه استصحاب عدم الجعل الرائد، وهو لا يجري على ضوء هذا النظر، وإنما يجري على ضوء النظر الأول، هذا.

ويمكن المناقشة في كلتا النقطتين:

اما النقطة الأولى، فقد تبين مما تقدم ان الحكم بالحمل الأولى في القضية عنوان ومفهوم لواقعه، وهو الحكم بالحمل الشائع، وهذا العنوان قائم بموضوعه في الخارج، ويحدث بحدوثه ويبقى ببقائه، هو ليس بحكم شرعي.

وعلى هذا فان كان مصب الاستصحاب في الشبهات الحكمية هذا العنوان، اي عنوان الحكم بالحمل الأولى، فيرد عليه انه ليس بقاء للحكم الشرعي فيها، بل هو بقاء لعنوانه ومفهومه القائم بموضوعه في الخارج، وهو ليس بحكم شرعي.

ومن الواضح ان مراد الفقهاء من استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية بقاء واقع الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع لاعنوانه ومفهومه الذي هو قائم بموضوعه في الخارج، فإنه ليس بحكم شرعي ولا قابل للتعبد تنزيلا او تعديرا.

وان كان مصبه واقعا الحكم وهو الحكم بالحمل الشائع بتقرير، ان الحكم بالحمل الأولى عنوان ومفهوم لواقعه، وهو الحكم بالحمل الشائع وقائم بموضوعه في الخارج وصفة له، وحيث ان هذا العنوان عنوان للحكم ومرأة له وفان فيه، فيرى العرف بالنظر التسامحي ان الحكم يحدث بحدوث هذا العنوان ويبقى ببقائه، فإذا شك في بقاء هذا العنوان فكأنه يشك في بقاء الحكم، فإذاً استصحاب بقاء هذا العنوان بالنظر التسامحي العرفي استصحاب لبقاء الحكم بالحمل الشائع، مثلا نجاسة الماء المتغير بالحمل الأولى عنوان لواقعها، وهو النجاسة بالحمل الشائع وقائم

بموضوعها في الخارج.

وحيث انها بالحمل الاولى عنوان لواقعها، فيرى العرف بالنظر التسامي التخييلي ان حدوث العنوان حدوث لها وبقاوئه بقاء لها والشك في بقائه الشك في بقائهما، فإذاً استصحاب بقائهما استصحاب لبقائهما بالنظر التسامي العرفي.

فيرد عليه: ان هذا النظر التسامي العرفي مخالف للواقع، ضرورة انه ليس الواقع الحكم حدوث وبقاء، لأن ماله حدوث وبقاء هو الحكم بالحمل الاولى دون الحكم بالحمل الشائع الصناعي، والاول وان كان عنوانا للثاني ومفهومه، الا ان اتصف العنوان بالحدث والبقاء لا يستلزم اتصف المعنون بهما، لما تقدم من ان المعنون يستحيل اتصفه بهما، واما العرف، فهو وان كان يرى بالنظر التسامي اتصف المعنون بهما ببقاء اتصف العنوان، الا انه لا قيمة لهذه الرؤية العرفية التسامية التي هي على خلاف الواقع.

وبكلمة: ان الحكم في القضية المجنولة في الشريعة المقدسة، كالنجاسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس وحرمة وطى المرأة الحائض ونحوهما تارة يكون ملحوظا بالحمل الاولى، وآخر يكون ملحوظا بالحمل الشائع الصناعي.

فعلى الاول، يكون للحكم حدوث وبقاء، باعتبار انه بهذا اللحاظ عنوان الواقع الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع، وهذا العنوان حيث انه قائم بالموضوع كقيام الصفة بالموصوف، فبطبيعة الحال يحدث بحدوث الموضوع ويقى بقائه، وقد يشك في بقائه بسبب او اخر، كالنجاسة الثابتة للماء المتغير، فانها بهذا اللحاظ صفة للماء وعنوان له وتحدث بحدوث التغير فيه، وقد يشك في بقائهما بعد زواله بنفسه.

وعلى الثاني، فلا يتصور فيه الحدوث والبقاء، لما تقدم من ان الحكم يوجد تماما حصصه وافراده في آن واحد في عالم الجعل والاعتبار وهو آن الجعل، ولهذا فلا

موضوع للاستصحاب فيه.

فإذاً هنا صورتان:

الاولى: ان المستصحب في استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية الحكم بالحمل الاولي لا واقعة، وهو الحكم بالحمل الشائع.

الثانية: ان العرف يرى بالنظر التسامحي ان الحكم بالحمل الاولي هو الحكم بالحمل الشائع، باعتبار انه عنوانه وفان فيه والنظر اليه بالتسامح العرفي نظر اليه، وعلى ضوء ذلك، فيرى العرف بالنظر التسامحي حدوث الحكم بالحمل الشائع بحدوثه بالحمل الاولي وبقاوئه ببقائه، فإذا شك في بقائه شك في بقاء واقع الحكم، مثلا النجاسة للماء المتغير بالحمل الاولي صفة له وقائمة به قيام الصفة بالموصوف، وفي نفس الوقت عنوان لواقعها، وهو النجاسة بالحمل الشائع وفانية فيه فناء المفهوم في مصداقه.

وعلى هذا فإذا شك في بقاء نجاسته بالحمل الاولي بعد زوال تغييره، فالعرف يرى بالنظر التسامحي انه شك في بقاء نجاسته بالحمل الشائع، وعليه، فاستصحاب بقاء نجاسته بالحمل الاولي بنظر العرف استصحاب بقاء نجاسته بالحمل الشائع، وهذا معنى استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية، ولكن كلتا الصورتين غير صحيحة.

اما الصورة الاولى، فقد تقدم ان عنوان الحكم ومفهومه ليس معمولا في الشريعة المقدسة، واستصحابه ليس استصحابا للحكم في الشبهات الحكمية، هذا مضافا الى انه لا يجري فيه في نفسه، لانه غير قابل للتعدّد تنجز او تعذيرا.

واما الصورة الثانية، فقد تقدم انه لا يمكن الاخذ بهذا النظر العرفي التسامحي الذي لا واقع موضوعي له، لانه مخالف للواقع جزما، لما مر من انه ليس للحكم

بالحمل الشائع حدوث وبقاء، فإذاً كون الشك في بقاء الحكم بالحمل الاولى شكا بالتسامح العرفي في بقاء واقع الحكم خلاف الواقع قطعاً، فكيف يمكن الانخذبه وجعله الاساس في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

فالنتيجة: ان الحكم بالحمل الشائع حيث انه يوجد بتهم افراده وحصصه الطولية والعرضية في الخارج دفعه واحدة في مرحلة الجعل، فلهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء في نفسه ولا بواسطة عنوانه، فإذاً لا موضوع للاستصحاب فيه مطلقاً، ولا يكون استصحاب بقاء صفة القذارة القائمة بملاء التغير في الخارج، استصحاباً لواقعها الذي هو قذارة بالحمل الشائع، ولا يمكن ان يكون جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبنياً على هذه النظرة التسامحية العرفية، كما انه لا يمكن ان يكون تسامم الاصحاب على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبنياً على هذه النظرة بل هو مبني على المحاولات السابقة.

هذا اضافة الى ان هذه المحاولة ترجع الى ما ذكره المحقق العراقي ^{عليه السلام} من المحاولة لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية روها وحقيقة، غایة الامر انه ^{عليه السلام} قد قرر تلك المحاولة بشكل فني بينما قررها المحقق العراقي ^{عليه السلام} بشكل بسيط حيث قال بان الحكم الشرعي امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن ولا يوجد في الخارج، غایة الامر انه يعرض على موضوعه فيه، بمعنى ان ظرف العروض الذهن وظرف اتصف المعروض والموضوع به الخارج، ومعنى هذا ان الحكم صفة لموضوعه وعنوان قائم به في الخارج.

إذاً لا بد من حمل كلامه ^{عليه السلام} على ان مراده من الحكم الذي هو صفة لموضوعه وعنوان قائم به الحكم بالحمل الاولى، اي مفهوم الحكم وعنوانه لا واقعه، لأن

واقعه امر اعتباري يستحيل ان يكون قائما بموضوعه في الخارج، والا لزم كونه خارجيا، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن.

وبكلمة: ان مقصوده ^{فِي} روحًا ولبًا ذلك، بقرينة ان الحكم الشرعي بالحمل الشائع يستحيل ان يكون صفة لموضوعه في الخارج وعنوانا قائما به فيه، فإذاً لا حاله ما هو صفة له في الخارج هو الحكم بالحمل الاولى.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان هذه المحاولة لا تعالج مشكلة الاستصحاب في الشبهات الحكمية، لأن الحكم بالحمل الشائع يوجد في الشريعة المقدسة بتهم حصصه دفعه واحدة، فلا يتصور فيه الحدوث والبقاء، وهذا لا موضوع للاستصحاب فيه، واما الحكم بالحمل الاولى وان كان له حدوث وبقاء، الا ان استصحابه ليس استصحابا لبقاء الحكم بالحمل الشائع.

ودعوى: ان استصحابه استصحاباً له بالنظر التسامحي العرفي لا بالنظر التحقيقي الدقيق.

مدفوعة: بأنه لا قيمة لمثل هذا النظر التسامحي العرفي الذي لا واقع موضوعي له.

واما النقطة الثانية، فمع الاغمام عن النقطة الاولى وتسليم ان النظرة العرفية التسامحية مبررة لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، الا ان ما ذكره ^{فِي} من انه لا تعارض بين استصحاب عدم جعل الزائد واستصحاب بقاء المجموع، فان الاول مبني على النظر الى الحكم بالحمل الشائع، والثاني على النظر اليه بالحمل الاولى، فلا يمكن المساعدة عليه.

بيان ذلك، ان دليل الاستصحاب من القضايا الوجданية وقد جاء بهذه

الصيغة «لا تنقض اليقين بالشك» او بصيغة «لайнبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» بدون النظر الى خصوصيات متعلق اليقين والشك ما عدا كونه قابلاً للتبعد شرعاً، فاليقين بالحالة السابقة والشك في بقائهما مأخوذه في موضوعه، وكلاهما امر وجданى، ولافرق بين ان يكون متعلق اليقين امراً وجودياً او امراً عدمياً، ولا يعتبر فيه اي خصوصية سوى كونه قابلاً للتبعد الشرعي، مثل نجاسة الماء المتغير بالحمل الشائع الصناعي لا يتصور فيها الحدوث والبقاء، لانها مجعله بتهم حচصها دفعه واحدة، وهذا فلا موضوع لاستصحاب بقاء حصة من حصصها.

نعم، يجري في هذه المرحلة استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ اذا شك فيه، واما الشك في سعة جعل هذه النجاسة الى بعد زوال تغيره بنفسه، فهو امر معقول ومتصور، لاننا نشك بالوجودان في ان النجاسة المجعله في الشريعة المقدسة للماء المتغير هل هي موسعة الى ما بعد زوال تغيره بنفسه وقبل اتصافه بالكر او الجاري او انها مختصة بحال اتصافه بالتغير؟ ومرجع هذا الشك الى الشك في الجعل الزائد، وهو جعل النجاسة بعد زوال التغير وقبل اتصافه بالكر او الجاري، وحيثئذ فلا مانع من استصحاب عدم جعلها بعد زواله، لان اركان الاستصحاب تامة فيه، وهي اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائهما، وهذا الاستصحاب وان كان مبنياً على لحاظ الحكم بالحمل الشائع، الا انه مشمول لإطلاق دليل الاستصحاب، كما ان استصحاب بقاء الحكم المجعل بلحاظ الحمل الاولى مشمول لإطلاقه، ولا مانع من مشمول دليل الاستصحاب باطلاقه لكلا الاستصحابين معاً، وانما لا يشمل استصحاب بقاء الحكم بكل النظرين واللحاظتين معاً، فانه اذا لوحظ بالحمل الشائع، فلا موضوع لاستصحاب بقاء المجعل ب لهذا الحمل، وان لوحظ بالحمل الاولى، فموضوع استصحاب بقاء المجعل متحقق، وهو اليقين بشبوته والشك في

بقائه، وكذلك موضوع استصحاب عدم الجعل الزائد، فانه ايضاً متحقق، وهو اليقين به في صدر الاسلام ثم الشك في بقاءه، فاذًا لا مانع من جريان كلام الاستصحابيين في المقام، وتطبيق قوله عليه عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» على كليهما معاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل هذا الاستصحاب - اي استصحاب عدم الجعل الزائد - يعارض استصحاب بقاء الحكم المجعل او لا؟.

والجواب: ان استصحاب بقاء المجعل بالحمل الاولى تارة يكون بلحاظ نفسه، واخرى يكون بلحاظ ان استصحابه استصحاب للحكم بالحمل الشائع عرفاً.

اما على الاول، فلأنه لا يعارض استصحاب بقاء المجعل بالحمل الاولى على القول بالاصل المثبت، لان المجعل بهذا الحمل صفة وعنوان للحكم بالحمل الشائع، ومن الواضح انه لا ينفي هذا العنوان الا بناء على حجية مثبتاته.

واما على الثاني، فانه يعارض استصحاب بقاء المجعل بالحمل الاولى، باعتبار ان استصحابه استصحاب لبقاء المجعل بالحمل الشائع، فاذا كان كذلك فاستصحاب عدم الجعل معارض له.

وبكلمة: ان الفقيه كما يشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره وقبل اتصاله بالكر او الجاري او في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال وهكذا، كذلك يشك في سعة جعلها بهذه الفترة الزمنية، وهي ما بين زوال تغيره واتصاله بالكر او الجاري او بين انقطاع الدم والاغتسال، لانها في وقت لم تكن مجعلة في هذه الفترة يقيناً، وهو قبل ولادة الاسلام أو في اوائل ولادته، وبعد ذلك علم بجعلها في الشريعة المقدسة، ولكن يشك في سعة جعلها بهذه الفترة الزمنية،

غاية الامر ان الشك في بقاء النجاسة فيها او الحرمة انما هو بالنظر المساحي العربي الى الحكم، وهو الحكم بالحمل الاولى، واما الشك في بقاء عدم جعل الزائد او سعة عدم الجعل، فانما هو بالنظر الحقيقى الى الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع.

وحيث ان اركان الاستصحاب تامة في كلا المقامين، وهي اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائهما، فلا مانع من تطبيق اطلاق روایات الاستصحاب على كليهما معاً، اذ لا مانع من شمول اطلاقها لكل واحد منها في نفسه، غاية الامر تقع المعارضة بينهما على ما ذكره السيد الاستاذ فؤاد فؤاد.

وما ذكره فؤاد فؤاد من التهافت بين النظرين، النظر الى الحكم بالحمل الشائع والنظر اليه بالحمل الاولى، ولا يمكن شمول دليل الاستصحاب لكلا النظرين معاً، اذ على ضوء النظر الاول، فلا يتصور فيه الحدوث والبقاء ولا موضوع للاستصحاب فيه، والجاري على هذا هو استصحاب عدم الجعل دون استصحاب بقاء المجموع، وعلى ضوء النظر الثاني، فالجاري هو استصحاب بقاء المجموع دون استصحاب عدم الجعل.

فلا يمكن المساعدة عليه، لأن الجمع بين النظرين لا يمكن بالنسبة الى استصحاب الحكم، حيث انه لا موضوع للاستصحاب على ضوء النظرة الاولى. واما على ضوء النظرة الثانية، فموضعه متحقق فلا مانع من جريانه.

واما الجمع بين استصحاب عدم جعل الزائد واستصحاب بقاء المجموع، فلا مانع منه، لأن الاركان الاستصحاب تامة فيهما، وهي اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائهما، ودليل الاستصحاب كقوله عائشة «لا تنقض اليقين بالشك» ينطبق على كل واحد منها قهراً كانطباق الكبرى على الصغرى.

وان شئت قلت: ان النظر الى الحكم تارة بلحاظ مرحلة الجعل وبالحمل

الشائع الصناعي، وآخرى بلحاظ مرحلة الفعلية وبالحمل الأولى، ولا مانع من الجمجم بين هذين النظرين في المرتبتين المذكورتين، مثلاً نجاسة الماء المتغير تارة ينظر إليها في مرتبة الجعل، وهو النظر إليها بالحمل الشائع، وآخرى ينظر إليها في مرتبة الفعلية وهو النظر إليها بالحمل الأولى، فإذاً لا مانع من جريان الاستصحاب على ضوء كلا النظرين.

غاية الامر ان الاستصحاب الجاري في مرتبة الجعل هو استصحاب عدم الجعل الزائد، واما الجاري في مرتبة الفعلية، فهو استصحاب بقاء المجعل بالحمل الأولى، بمعنى بقاء فعلية فاعليته ومحركيته او صفتتيه لموضوعه في الخارج لبقاء نفسه، فإنه مستحيل، والا لزم الخلف.

فالنتيجة: ان كون المستصحب على الاول عدم الحكم بالحمل الشائع، وعلى الثاني بقائه بالحمل الأولى لا يمنع من شمول دليل الاستصحاب كل واحد منها في نفسه، لأن الملاحظ فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائهما.

واما كون الحالة السابقة امراً وجودياً او عدمياً او حكماً شرعياً بالحمل الشائع او بالحمل الأولى او غير ذلك، فلا يكون شيء من هذه الخصوصيات مأخوذاً في دليل الاستصحاب، لأن المأخذ فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائهما، شريطة ان تكون الحالة السابقة قابلة للتبعد تنجيزاً او تعديراً، وهذه الخصوصيات من خصوصيات افراده ومصاديقه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما ذكره ^{فقيه} من ان النظر تارة الى الحكم بالحمل الشائع، وآخرى بالحمل الأولى الذاتي يرجع لبا وروحاً الى ما هو المشهور بين المحققين الاصوليين من ان للحكم مرتبتين مرتبة الجعل ومرتبة المجعل.

اما الحكم في مرتبة الجعل، فيوجد بتمام حصصه وافراده في آن واحد وهو آن

الجعل، ولهذا لا يتصور فيه حدوث ولا بقاء ولا موضوع حينئذ للاستصحاب فيه.
واما الحكم في مرتبة المجعل، فهو عبارة عن فعليته بفعالية موضوعه في
الخارج، وحيث ان هذه المرتبة لا يعقل ان تكون مرتبة الحكم، لاستحالة وجود
الحكم في الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، والا لزم الخلف، فإذاً لا محالة يكون
المراد من الحكم في هذه المرتبة مفهوم الحكم وعنوانه بالحمل الاولى الذي يتحقق عن
تحقق موضوعه، مثلاً نجاسة الماء المتغير ان نظرنا اليها بالحمل الاولى نرى ان لها
حدوثاً وبقاء، وقد تحققت حدوثها عند تحقق موضوعها في الخارج، وان نظرنا اليها
بالحمل الشائع لم نر لها حدوث وبقاء حتى يستصحب بقائهما.

ومن هنا قد استشكل على هذا الوجه، بان لازمه عدم جريان استصحاب
بقاء الحكم قبل تحقق الموضوع في الخارج، باعتبار انه لا يتصف بالحدث والبقاء الا
بعاً، لاتتصف موضوعه بهما فيه، فان النجاسة للماء المتغير تحدث بحدوث التغير
وتبقى بقائهما.

واما قبل وجود الماء المتغير في الخارج، فلا يتصور لها الحدوث والبقاء، لانها
تمام حصصها توجد في مرحلة الجعل دفعه واحدة.

وقد اجاب ^{تلميذ} بان هذا الاشكال انها يريد اذا كان المراد من الحدوث والبقاء
الحدث والبقاء الحقيقيين، الا ان الامر ليس كذلك، بل المراد منها اعم من
ال حقيقيين والعنوانين، فاذا كان المراد منها الحدوث والبقاء العنوانين اعم من ان
يوجد الحدوث والبقاء في الخارج او لا، فهذا ثابت من اول الامر، فيجري
الاستصحاب من الاول بدون الانتظار الى زمان تحقق الموضوع في الخارج لكي
يتتحقق الحدوث والبقاء الحقيقيين، وقد افاد في وجه ذلك، ان الحكم حينما وجد في
نفس النبي الراكم (عليه السلام) مثلاً، وان لم يوجد فيه شيء له حدوث وبقاء حقيقي الى ان

يتتحقق الموضوع في الخارج، وحينئذ يوجد حدوث والبقاء الحقيقى، الا ان للحكم وجوده في نفس المشرع حدوثاً وبقاءً عنوانين لدى العرف، ويرى كأنهما حقيقيان، فيجري استصحاب بقاء الحكم من اول الامر بدون حالة انتظار الى تتحقق موضوعه في الخارج.

وللمناقشة فيه مجال، لان الحكم حينما يوجد في نفس المولى وان كان له حدوث وبقاء في هذه المرحلة، لانه حدث في نفس المولى وبقى فيها، الا ان هذا البقاء بقاء الجعل ، فاذا شك فيه كان الشك في بقائه، ولا مانع من استصحاب بقائه وعدم نسخه، ولا كلام في هذا الاستصحاب اي استصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه اذا شك، وانما الكلام في المقام في استصحاب بقاء المجعل.

وان شئت قلت: ان الحكم في مرحلة الجعل عبارة عن الاعتبار القائم بنفس المولى، وهو الحكم بالحمل الشائع الذي وجد بتمام حصصه وافراذه في عالم الاعتبار والذهن مرة واحدة، ولهذا لا يتصور ان يكون لها حدوث وبقاء وتاخر وتقدم الا عند تتحقق موضوعه في الخارج.

واما بالنسبة الى اصل الجعل، فلا شبهة في ان له حدوثاً وبقاء، لانه ليس بأزلي في يحدث في نفس المولى، ويبقى فيها طالما لم ينسخ، واذا شك في نسخه فيستصحب عدم نسخه، فإذاً استصحاب بقاء الحكم في نفس المولى يمثل استصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه، لا استصحاب بقاء المجعل في الشبهات الحكمية.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره ^{فتن} من ان النظر الى الحكم ان كان بالحمل الشائع لم ير له حدوث وبقاء، وان كان بالحمل الاولى رأى فيه حدوث وبقاء ، وهذا رواحا ولباً يرجع الى ما هو المشهور من ان للحكم مرتبتين:

مرتبة الجعل، ولا يكون له في هذه المرتبة حدوث وبقاء، ومرتبة المجعل،

وهي فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج، وله في هذه المرتبة حدوث وبقاء والنظر اليه في هذه المرتبة بالحمل الاولى، اي الى مفهوم الحكم، كعنوان وصفه قائمة بموضوعه في الخارج لا الى واقعه وهو الحكم بالحمل الشائع، فانه يستحيل ان يوجد في الخارج، ولهذا قال ^{فتیل}، ان النظر الى الحكم في هذه المرتبة نظر عرفي تساحي، يعني ان اطلاق الحكم عليه، باعتبار انه عنوان لواقع الحكم، فإذاً هذه المحاولة ايضا لاتعالج مشكلة جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وهي المعارضة بين استصحاب بقاء المجعل فيها واستصحاب عدم الجعل الزائد.

المحاولة الخامسة: وهي المختار في المسألة، بيان ذلك اننا ذكرنا في غير مورد ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، فانه يوجد في هذه المرتبة بتهم حصصه وافراده في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيه التقدم والتأخر بينها والحدوث والبقاء، وليس له مرتبة اخرى، بل لا يتصور المولى ان يكون له مرتبة اخرى، بدهاهة ان حقيقة الحكم بالحمل الشائع هي الاعتبار القائم بنفس المولى وفعل اختيار له بنحو المباشر.

واما مرتبة المجعل، وهي فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج، فيستحيل ان تكون مرتبة الحكم، لاستحالة فعلية الحكم وجوده في الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، والا لزم كونه امراً خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف.

نعم للحكم علاقة بموضوعه، فان الشارع اذا جعل الاستطاعة موضوعاً لوجوب الحج في عالم الاعتبار والذهن، وحيئذ اذا وجدت الاستطاعة في الخارج بان صار الانسان البالغ العاقل قادر مستطيعاً صار وجوب الحج فعلياً، ومعنى فعليته فاعليته ومحركيته للمكلف المستطيع نحو الاتيان بالحج لا فعلية نفسه، لاستحالة وجوده في الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، والا لزم خلف فرض انه امر

اعتباري، واما قبل ان توجد الاستطاعة في الخارج، فلا يكون وجوب الحج فاعلاً ومحركاً، وهذه الفاعلية والداعوية امر تكويوني لا اعتباري.

وعلى هذا ففعالية فاعلية نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف التجس انها هي بفعالية الماء المتغير في الخارج ووجوده فيه.

وحيينئذ فاذا زال تغيره بنفسه، بطبيعة الحال يشك في بقاء فعلية فاعليتها، فلا مانع من استصحاب بقائهما، ويترتب عليه وجوب التحرك نحو الاجتناب عنه، ومن هذا القبيل حرمة وطي الحائض، فان فعليتها انما هي بفعالية اتصف المرأة بالحيض اي بخروج دم الحيض منها، ومن المعلوم ان المراد من فعليتها فاعليتها ومحركيتها، لاستحالة فعلية نفسها في الخارج، وعلى هذا، فاذا انقطع دم الحيض وشك في بقاء فعلية فاعليتها الى زمان اغتسالها من حدث الحيض، فلا مانع من استصحاب بقائهما، ويترتب عليه وجوب العمل باحكام الحائض.

والخلاصة، ان مرد استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية الى استصحاب بقاء فعلية فاعليته فيها وداعويته، لما عرفت من استحالة فعلية نفسه في الخارج، فالتعبير عن فعلية فاعلية الحكم بفعالية نفسه مبني على التسامح وعدم الدقة.

ودعوى: ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود الموضوع في الخارج وفعاليته فيه، مع ان الفقهاء كافة يتمسكون في مقام عملية الاستنباط باستصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية بقطع النظر عن وجود موضوعه في الخارج.

مدفوعة: بان المراد من فعلية فاعليته الحكم ومحركيته بفعالية موضوعه في الخارج اعم من الفعلية التحقيقية والفعالية التقديرية.

بيان ذلك، ان الاحكام الشرعية مجعلة في الكتاب والسنة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج سواء أكانت موجودة فيه حقيقة حين الجعل ام لا.

وعلى هذا، فالفقير في مقام عملية الاستنباط ينظر الى نصوص الكتاب والسنة من تمام جهاتها التحقيقية او التقديرية، مثلا جاء في النص نجاسة الماء المتغير باحد او صاف النجس، وفي مثل ذلك ينظر الفقير اولا الى سنته، فاذا كان سنته تاما ينظر الى دلالته، وهل يدل هذا النص عرفا على ان التغير جهة تقيدية لموضوع النجاسة او جهة تعليلية لها، والموضوع هو طبيعي الماء، فالفقير يستظهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان التغير جهة تعليلية لا تقيدية، ولكنه يشك في انه علة للنجاسة حدوثاً فقط وبقاءً، وبعد تامة النص سندًا ودلالة وجهة قام الفقير بعملية الاستنباط بتطبيق الكبرى على الصغرى بعد فرض وجود الصغرى في الخارج، مثلا فرض الفقير وجود الماء تغير باحد او صاف النجس وحكم بنجاسته بتطبيق الكبرى عليه، وهي ان الماء المتغير باحد او صاف النجس نجس، ثم فرض زوال التغير عنه بنفسه والشك في بقاء نجاسته، باعتبار انه اثبت كبرويا ان التغير جهة تعليلية لاتقیدية، فإذاً يستصحب بقائهما، ويفتي بنجاسته بنحو الكبرى الكلية، فاذا تحققت صغراها في الخارج فهي مؤثرة ومحركة للعامي المقلد، ولا مانع من هذا الفرض والتقدير، لانه مطابق لما استظهر من النصوص بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية، لا انه مجرد فرض وتقدير.

وبكلمة، ان الفقير بعد تكوين القواعد العامة في الاصول وفق شروطها الخاصة يقوم في الفقه بعملية الاستنباط، وهي عبارة عن تطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة وصغرياتها المخصوصة، فاذا دل دليل على حرمة وطي الحائض كان الفقير ينظر الى سنته، فاذا كان سنته تاما تنطبق عليه قاعدة عامة اصولية، وهي

حجية خبر الثقة، فإذاً يكون هذا الخبر حجة وحيث انه ظاهر في حرمة وطى الحائض، فتنطبق عليه قاعدة اصولية اخرى وهي حجية الظواهر.

وحيينئذ يكون ظهوره حجة، فإذا كان حجة فثبت مدلوله وهو حرمة وطى الحائض، وهذه الفتوى لاتتوقف على وجود الحائض في الخارج، بل يكفي فيها افتراض وجودها فيه.

ثم ان الفقيه إذا استظهر من الرواية ان خروج الدم من المرأة حيصة تعليلية لاتقييدية، وعلى هذا، فبطبيعة الحال يشك في بقاء الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فإذا شك في بقائها في هذه الفترة الزمنية، تنطبق عليه قاعدة الاستصحاب، فيفيتي بالحرمة، ويكتفى في تطبيق القاعدة افتراض وجود موضوعها في الخارج، ولا يتوقف على وجودها الحقيقى، وكذلك اذا استظهر الفقيه ان حيصة التغير المأمور في لسان الدليل حيصة تعليلية لاتقييدية، فحينئذ بطبيعة الحال اذا زال تغيره بنفسه يشك في بقاء نجاسته، فإذا شك في بقائها تنطبق عليه قاعدة الاستصحاب، ولا فرق فيه بين ان يكون زوال تغيره تحقيقياً او تقديرياً.

والخلاصة، ان فتاوى الفقهاء بمضامين الكتاب والسنة تكون بنحو القضايا الحقيقة للموضوعات المقدر وجودها في الخارج، فإذا استظهر الفقيه بمناسبة الحكم والموضع الارتكازية ان حيصة التغير حيصة تعليلية، فحينئذ اذا فرض زواله، فلا حالة يشك في بقاء النجاسة فيستصحب بقاوتها.

وكذلك اذا استظهر ان حيصة خروج الدم حيصة تعليلية، وبهذا البيان يندفع الاشكال عن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء المحاولة الثالثة المتقدمة ايضاً، ولكن مع ذلك الصحيح هو هذه المحاولة، لأنها موافقة للارتكاز العرفي، وبها تعالج مشكلة جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من هذه

الناحية.

واما من ناحية اخرى، وهي ان هذا الاستصحاب فيها هل هو معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد او لا؟

والجواب، ان في المسالة رأيين:

الرأي الاول: انه لا معارضة بينهما.

الرأي الثاني: ان بينهما معارضة.

اما الرأي الاول: فهو المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين منهم المحقق النائيني ^{فقيه}^(١) بينما الرأي الثاني لا قائل به من المتقدمين، واما المتأخرین، فأول من ذهب الى هذا الرأي هو المحقق النراقي ^{فقيه}^(٢) ثم اختاره السيد الاستاذ ^{فقيه}^(٣) وقد تطورت هذه الفكرة في زمانه من جهات متعددة كما تقدمت الاشارة اليها في مستهل هذا البحث.

ثم ان المحقق النائيني ^{فقيه}^(٤) قد افاد في وجه عدم المعارضه بين استصحاب بقاء المجعل واستصحاب عدم الجعل الزائد بان استصحاب عدم الجعل لا يجري في نفسه، حتى يكون معارضا له، بتقرير انه لا اثر للحكم في مرتبة الجعل يكون وجوده كعدمه، مثلا وجوب الحج المجعل في الشريعة المقدسة مما لا اثر له بالنسبة الى غير المستطيع في الخارج، ولا يكون داعيا ومحركا له اصلا، وكوجوب الصلاة قبل الزوال او بالنسبة الى غير البالغ، فاذا لم يكن له اثر في هذه المرتبة، فلا يجري الاستصحاب فيه، لما تقدم من ان ترتب الاثر على المستصحب من احد اركان

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٠٦.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٨.

الاستصحاب، فإذاً يبقى استصحاب بقاء الحكم المجعل في الشبهات الحكيمية بلا معارض.

وقد اجاب السيد الاستاذ ^{فؤاد}^(١) عن ذلك مفصلاً على ما في تقرير بحثه. وملخصه، ان الاحكام الشرعية مجعلة بنحو القضية الحقيقة للموضوع المقدر وجوده في الخارج، والقضية الحقيقة ترجع لها الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، وعلى هذا، فنسبة الاحكام الشرعية الى موضوعاتها نسبة الجزاء الى الشرط والتالي الى المقدم، فتكون الاحكام الشرعية من قبل الواجب المشرط، وعليه فلا داعوية ولا محركية لهذه الاحكام قبل تحقق موضوعها في الخارج، لانها قبل تتحققه فيه مجرد اعتبار قائم بنفس المولى، ولا اثر له اصلاً.

فإذاً فعليه الحكم وتحقق فاعليته وداعويته منوطة بامرین:

الاول: الجعل من المولى.

الثاني: تحقق الموضوع في الخارج.

والاول كبرى القضية والثاني صغرتها، فإذا تحققت الكبرى والصغرى معًا تحقق الحكم يعني فاعليته، والا فلا حكم ولا اثر له، لانه ينتفي بانتفاء احدهما، مثلاً وجوب الصلاة بعد زوال الشمس على المكلف فعليه، وفعليته تتوقف على احرار الكبri وهي جعل الوجوب لها عند زوال الشمس، واحرار الصغرى وهي تتحقق زوال الشمس في الخارج، فإذا تحققت الكبرى والصغرى معاً صار الوجوب فعليها. واما اذا تحققت الكبرى دون الصغرى، فلا وجوب فعلاً حتى يكون داعياً

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٦.

ومحركاً للمكلف، واذا تحققت الصغرى دون الكبرى، فلا وجوب اصلا حتى في مرتبة الجعل، فإذا ترتب الاثر على الحكم منوط بتحقق موضوعه في الخارج.

وعلى هذا فاذا تحقق الموضوع في الخارج، كان لاستصحاب عدم الجعل اثر، وهو عدم فعالية الحكم بفعالية موضوعه فيه، فانه يترتب على هذا الاستصحاب، كما انه يترتب على استصحاب بقاء الجعل فعالية الحكم بفعالية موضوعه، فاذا كان هناك ماء متغير واحد او صفات النجس، ثم زال تغيره بنفسه بعد افتراض ان التغير حيثية تعليلية لاتقييدية، بطبيعة الحال يشك في بقاء نجاسته في هذه المرحلة، كما يشك في سعة جعلها لها، وحينئذ فكما انه لا مانع من استصحاب بقاء نجاسته فيها، فكذلك لا مانع من استصحاب عدم سعة جعلها له في تلك الحالة، فإذا تقع المعارضة بينهما.

والخلاصة، انه لا اثر لاستصحاب عدم جعل الزائد في الدليل المتكفل لحكم شرعى اذا شك في سعة الجعل فيه بقطع النظر عن وجود موضوعه في الخارج تحقيقا او تقديرها، كما انه لا اثر لاستصحاب بقاء المجعل بدون الجعل.

وعلى هذا فالاثر وان كان لا يترتب على استصحاب عدم الجعل قبل تحقق الموضوع في الخارج، الا انه مترتب عليه بعد وجود الموضوع فيه، لانه يثبت عدم فعالية الحكم، كما ان استصحاب بقاء المجعل يثبت فعاليته، ولهذا تقع المعارضة بينهما.

وللمناقشة فيه مجال من ناحيتين:

الاولى: ان لازم ما ذكره ^{فيما} من ان الاثر المترتب على استصحاب عدم جعل الزائد هو عدم فعاليته عند فعالية موضوعه في الخارج، والاثر المترتب على استصحاب بقاء المجعل هو فعالية الحكم بفعالية موضوعه فيه ان استصحاب عدم جعل الزائد حاكم على استصحاب بقاء المجعل، لان الشك في بقاء الحكم

المجعول مسبب عن الشك في جعله في الشريعة المقدسة، والاصل الجاري في السبب حاكم على الاصل الجاري في المسبب، ولا فرق بين ان يكون الاصل الجاري في السبب وجوديا، كاستصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه، او عدانيا كاستصحاب عدم الجعل الزائد، وكذلك الحال في الاصل الجاري في المسبب، فإذاً لامعارضته بينهما.

وان شئت قلت: ان الشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مسبب عن الشك في جعل النجاسة في هذه الفترة، فيكون استصحاب عدم جعلها فيها حاكماً على استصحاب بقاء نجاسته السابقة فيها، ومن هذا القبيل الشك في بقاء نجاسة الماء النجس المتمم كرا، وعدم بقائهما مسبب عن الشك في اصل جعل النجاسة له بعد اتمامه كرا وعدم جعلها له بعده، والاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب.

وعلى هذا فاستصحاب عدم جعل النجاسة للماء المذكور بعد اتمامه كرا حاكم على استصحاب بقائهما له، وكذلك استصحاب عدم جعل النجاسة للماء المتغير بعد زوال تغيره حاكم على استصحاب بقاء نجاسته بعد زواله، على اساس ان الاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب، هذا.

وقد ناقش السيد الاستاذ ^{بنجع}^(١) في ذلك بان الحكومة مختصة بما اذا كان المسبب اثرا شرعا للسبب، كما اذا شككتنا في طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته المسبوق بها، فان استصحاب بقاء طهارة الماء حاكم على استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول به، ولهذا لا يجري هذا الاستصحاب، ويحكم بطهارة الثوب من جهة طهارة الماء، بل الامر كذلك اذا ثبتت طهارة الماء بقاعدة الطهارة، فانها ايضا

حاكم على استصحاب بقاء نجاسة التوب.

واما في المقام، فلا يكون عدم فعالية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج اثرا شرعيا، لعدم الجعل، كما ان فعالية الحكم بفعالية موضوعه فيه ليست اثرا شرعيا للجعل، وهذا فلا حكمة في البين، هذا.

وغير خفي ان هذا الكلام غريب من السيد الاستاذ ^{فطحي}، فان الضابط في حكمة الاصل في طرف السبب على الاصل في طرف المسبب، هو ان الاصل في السبب اصل موضوعي، والاصل في المسبب اصل حكمي، بلا فرق بين ان يكون الحكم المترتب على الموضوع حكما شرعا او عقلائيا شريطة ان يكون مترتبا على السبب، والموضوع مطلقا اي وان كان ثبوته بالاصل العملي كالاستصحاب او قاعدة الطهارة، كما هو الحال في المقام، فان فعالية المجنول بفعالية موضوعه في الخارج مترتبة على الجعل، وان كان ثبوته بالاستصحاب، كما ان عدم فعاليته عند فعالية موضوعه مترتب على عدم الجعل وان كان ثبوته بالاستصحاب، وقد صرحت ^{فطحي} في غير مورد ان الاصل في طرف الموضوع حاكم على الاصل في طرف الحكم.

فالنتيجة: انه لا معارضة في المقام، فان استصحاب عدم الجعل الزائد حاكم على استصحاب بقاء المجنول، فما ذكره ^{فطحي} من المعارضه بينهما غير تام.

الثانية: مع الاغراض عن الجهة الاولى، ان الاثر الشرعي مترتب على مجموع الامرین هما الجعل الشرعي وتحقق الموضوع.

او قل: ان الاثر الشرعي مترتب على تحقق الكبرى والصغرى معا، فاذا تحقق الكبرى، وهي الجعل أي جعل الحكم في الشريعة المقدسة، والصغرى وهي ثبوت الموضوع في الخارج تنطبق الكبرى عليها.

فالنتيجة: هي ان فعلية الحكم اي فعلية فاعليته ومحركيته انما هي بفعلية موضوعه في الخارج، واما اذا تحقق الكبرى دون الصغرى، فلا اثر لها، يعني لا تكون فاعلة ومحركة بالفعل، واما اذا تحققت الصغرى دون الكبرى، فلا اثر لها من باب السالبة بانتفاء الموضوع، يعني لا حكم حتى في مرحلة الجعل، فإذاً ترتيب الاثر الشرعي منوط باحراز الكبرى والصغرى معاً.

وعلى ضوء هذا الاساس، فلا اثر لاستصحاب بقاء المجعل، كاستصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، فان ترتيب الاثر على هذا الاستصحاب منوط باحراز الكبرى، وهي جعل النجاسة الزائدۃ في الفترة بعد الزوال، واما اذا لم يحرز الجعل الزائد فيها لا وجدانا ولا تعبدا، فلا اثر لهذا الاستصحاب، فضلا عن احراز عدم الجعل الزائد فيها، كما في المقام.

وكذا استصحاب بقاء نجاسة الماء المتمم كرا، فان ترتيب الاثر على هذا الاستصحاب منوط باحراز الكبرى، وهي جعل النجاسة الزائدۃ، وهي النجاسة بعد اتمامه كرا، والا اثر له، واستصحاب بقاء حرمة وطي الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فان ترتيب الاثر عليه منوط باحراز الكبرى، وهي جعل الحرمة الزائدۃ والا اثر له، لأن الاثر مترب على احراز الكبرى والصغرى معاً. ومع انتفاء الاولى او الثانية، فلا اثر في بين، ولا يتصور ان يكون هناك اثر يحرك المكلف نحو الامثال والاطاعة.

وبكلمة: قد تقدم في ضمن البحوث السالفة: ان للحكم وجودا واحدا وهو وجوده في عالم الاعتبار والذهن، لانه اعتبار قائم بنفس المعتبر، ولا يتصور ان يكون له وجود اخر وهو وجوده في الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، والا لزم ان يكون خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف، فإذاً ليس للحكم مرتبة الجعل والاعتبار

ومرتبة المجعل، وهي فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج، بل مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، واما مرتبة المجعل، فلا يعقل ان تكون مرتبة الحكم، فإذاً ليس الحكم المجعل من مراتب الحكم في مقابل الجعل.

نعم، ان الحكم في مرتبة الجعل لا يكون فاعلاً ومحركاً اصلاً، بل وجوده كعده، واما اذا تحقق موضوعه في الخارج الذي هو طرفه في عالم الاعتبار، فتتحقق فاعليته ومحركيته.

وعلى هذا ففعالية فاعليته ومحركيته انما هي بفعالية موضوعه في الخارج لا نفسه، والمفروض انها من الامور التكوينية، فإذا جعل النجاسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس في الشريعة المقدسة، لم يكن لهذه النجاسة في عالم الاعتبار اي اثر، لانها في هذا العالم صرف اعتبار قائم بنفس المعتبر طالما لم يتحقق موضوعها في الخارج، واما اذا تحقق موضوعها في الخارج وهو الماء المتغير، فتصبح فاعليتها ومحركيتها فعلية بفعالية موضوعها لانفسها.

وعلى هذا فطالما يكون الماء متغيراً بأحد اوصاف النجس، كانت فاعلية نجاسته ومحركيتها ثابتة ومتيقنة، واما اذا زال تغيره الذي هو حيادية تعليمية لاتقييدية، فبطبيعة الحال يشك في بقاء فعلية فاعليتها، فلا مانع من استصحاب بقائها ويترب عليه تنحیزها، فإذاً يكون المستصحب في هذه المرتبة فعلية فاعلية الحكم ومحركيته.

ومن الواضح ان الاثر انما يترب على هذا الاستصحاب اذا كان جعل النجاسة في هذه الفترة الزمنية محزاً، ومع عدم احرازه فيها، فلا يترب اثر على هذا الاستصحاب، ولا يمكن احرازه باستصحاب بقاء فعلية فاعليته الا على القول بالاصل المثبت، لانه لا يثبت اطلاق الجعل، فإذاً استصحاب بقاء المجعل اي بقاء فعلية فاعلية الحكم ومحركيته لا يجري في نفسه في المقام، لعدم ترتب اثر على

المستصحب بهذا الاستصحاب.

وعلى هذا الاساس يجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض، ومن هنا يظهر ان الاثر لا يترب على ثبوت الكبri وحدتها في الشريعة المقدسة من دون ثبوت الصغرى، كما انه لا اثر لثبوت الصغرى وحدتها من دون ثبوت الكبri، لأن الاثر مترب على تطبيق الكبri على الصغرى، ونقصد بالصغرى تحقق الموضوع في الخارج الموجب لتحقيق فاعلية الكبri ومحركيتها.

وبذلك تبين ان المراد من استصحاب بقاء المجموع في الشبهات الحكمية بقاء فعلية فاعليته ومحركيتها لا بقاء نفسه، فإنه غير معقول.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه التبيجة، وهي ان استصحاب بقاء المجموع لا يجري في نفسه طالما لم تكن الكبri ثابتة ومحرزة، لأنه لا يثبت الكبri الا على القول بالأصل المثبت، واما اذا احرز اطلاق الكبri وسعتها، فلا يجري استصحاب بقاء المجموع، فإذاً يجري في المقام استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض، أجل ان استصحاب بقاء المجموع انما يعارض استصحاب عدم الجعل الزائد اذا كان يثبت اطلاق الجعل، والمفروض انه لا يثبت ذلك الا على القول بالأصل المثبت.

فما ذكره السيد الاستاذ^ت من المعارضة بين استصحاب بقاء الحكم المجموع في الشبهات الحكمية واستصحاب عدم الجعل الزائد غير تام، ولا يمكن المساعدة عليه.

نتائج البحوث حول الاقوال في المسألة عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان المراد من المقتضي في مقابل الرافع في كلام شيخنا

الانصاري ^{فَيُنَكِّرُ} ليس المقتضي التكويني الذي هو جزء العلة التامة، ولا موضوع الحكم ولا ملاكاته، بل المراد منه استعداد الحالة السابقة في نفسها للبقاء طالما لم يكن هناك رافع.

النقطة الثانية: ان شيخنا الانصاري ^{فَيُنَكِّرُ} قد استدل على القول بالتفصيل بين موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضي بوجوه، تارة بان المراد من اليقين في روایات الاستصحاب المتيقن الذي فيه استعداد البقاء، بقرينة اسناد النقض اليه، واخرى بان مورد روایات الاستصحاب الشك في الرافع، وثالثة ان ظاهر روایات وحدة المتيقن والمشكوك عرفا، هذا.

ولكن جميع هذه الوجوه غير تامة، وان روایات الاستصحاب كما تنطبق على موارد الشك في الرافع كذلك تنطبق على موارد الشك في المقتضي.

النقطة الثالثة: ان التفصيل بين الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي والحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي غير ثابت، فان الاستصحاب كما يجري في الثاني كذلك يجري في الاول.

النقطة الرابعة: ان الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي النظري وان كانت ثابتة بنحو الكبri الكلية، الا انه ليست هذه الكبri صغرى، اذ لا طريق للعقل الى ادراك المصالح او المفاسد الالزامية في مرحلة المبادئ.

واما الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي، فهـي غير ثابتة بنحو الكبri الكلية وان كانت الصغرى ثابتة.

النقطة الخامسة: التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية وجريان الاستصحاب في الثانية دون الاولى.

وقد اختار هذا التفصيل السيد الاستاذ ^{فقيه} وقد سبقه فيه المحقق النراقي ^{فقيه}، وهذه الفكرة كانت بسيطة في زمانه، وقد تطورت في زمن السيد الاستاذ ^{فقيه}، وقد اورد على هذه الفكرة في المرحلة الاولى اشكالان:

الاول: ان الزمان في لسان الدليل ان أخذ ظرفا فالحكم المجعل فيه حكم واحد، واذا شك في بقائه جرى استصحاب بقائه، ولا موضوع لاستصحاب عدم الجعل الزائد حتى يكون معارضا له، وان اخذ قيادا فالحكم المجعل متعدد بتعدد الزمان، فاذا شك في حكم في الزمن الثاني كان الشك في جعله، فيجري حينئذ استصحاب عدم الجعل دون استصحاب بقاء المجعل.

الثاني: ان المعتبر في جريان استصحاب اتصال زمان اليقين بزمان الشك وهو غير موجود في المقام، ولكن قد تقدم ان كلا الاشكالين غير وارد.

النقطة السادسة: قد اورد المحقق النائيني ^{فقيه} على هذه الفكرة، اي فكرة التفصيل بان استصحاب عدم الجعل الزائد لا يجري في نفسه حتى يكون معارض لاستصحاب بقاء المجعل، اذ لا اثر للحكم في مرحلة الجعل والانشاء.

والجواب، انه لا مانع من جريانه ولا يكون لغوا، لأن الاثر الشرعي حيث انه مترب على ثبوت الكبri والصغرى معا، فهذا الاستصحاب ينفي هذا الاثر بنفي احد ركني الموضوع وهو الجعل، فلهذا لا مانع من جريان هذا الاستصحاب، ويعارض استصحاب بقاء المجعل.

النقطة السابعة: قد اورد بعض المحققوين ^{فقيه} على هذه الفكرة بان استصحاب عدم جعل الحرمة في الفترة بين انقطاع الدم وقبل الاغتسال معارض باستصحاب عدم جعل الخلية فيها، هذا.

وقد اجاب السيد الاستاذ ^{فقيه} عن هذا الاشكال بوجوه ثلاثة التي تقدمت.

النقطة الثامنة: ان هذا الایراد مبني على افتراض ان تكون اباحة الاشياء مجعلولة في الشريعة المقدمة، وهذا الافتراض وان كان ممكنا ثبوتا، الا انه لا دليل عليه في مقام الاثبات، بل المرتكز في الادهان ان اباحة الاشياء ثابتة من الاول، لان الانسان قبل الشريعة كان مطلق العنان وإطلاق العنان لا يحتاج الى الجعل، بل هو ثابت طبعا.

النقطة التاسعة: ان ما ذكره السيد الاستاذ ^{فقيه} من انه لا تعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، واستصحاب عدم جعل الاباحة في هذه الفترة، اذ لا يلزم من جريان كلا الاستصحابين محدود المخالفة القطعية العملية وان كان صحيحا، الا انه لا يمكن جريان كلا الاصلين معا من ناحية اخرى، وهي انه لا يمكن الافتاء بمؤدى كليهما معا للعلم الاجمالي بكذب احد الافتاءين.

النقطة العاشرة: ذكر السيد الاستاذ ^{فقيه} ان العلم الاجمالي بمخالفة بعض الفتاوى للواقع لا يوجب سقوط الاصول المؤمنة في اطرافه، والا لم يجز للفقيه الافتاء في تمام المسائل الفقهية اذا علم اجمالا بمخالفة بعض هذه الفتاوى للواقع.

النقطة الحادية عشرة: ان ما ذكره السيد الاستاذ ^{فقيه} في النقطة العاشرة غير تام،
لان منشأ هذا العلم الاجمالي احد امور:
اما خطأ الفقيه في مقام عملية الاستنباط او عدم مطابقة بعض الامارات او
الاصول العملية للواقع او كلا الامرین، ولكل واحد من هذه الشروق صور
وفروض تقدم الكلام في جميعها بشكل موسع.

النقطة الثانية عشرة: ان اباحة الاشياء ثابتة من الاول، وليس معمولة لامن قبل العقلاء ولا من قبل الشرع، وعلى هذا، فاذا شككنا في بقاء حرمة وطي الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فبطبيعة الحال نشك في بقاء الاباحة الاصلية في هذه الفترة، فإذاً استصحاب بقاء الحرمة في الفترة المذكورة وارد على استصحاب بقاء الخلية الاصلية فيها، ولو سلمنا ان اباحة الاشياء معمولة في الشريعة المقدسة، فلا محالة يكون جعلها مغيبة بعدم جعل الحكم الشرعي اللزومي على خلافها، فإذاً يكون استصحاب بقاء الحرمة في المثال وارد على استصحاب بقاء الاباحة ورافع موضوعها.

النقطة الثالثة عشرة: ان الروايات التي يتمسك بها السيد الاستاذ ^{رحمه الله} بن ابادة الاشياء مقيدة بعدم جعل الحرمة لها، والاحكام العقلائية كالعقود والايقاعات مقيدة بسكتوت الشرع عنها وعدم ردعها غير تامة سندًا ودلالة، هذا من جهة، ومن جهة اخرى، ان اباحة الاشياء اذا كانت معمولة، فلا محالة تكون مقيدة بعدم جعل الحرمة لها، واما الاحكام العقلائية، فان امضاءها منوط بالسكتوت وعدم الردع، واما اذا ثبت الردع بالامارة او بالاصل، فيتفي الامضاء بانتفاء موضوعه.

النقطة الرابعة عشرة: ان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ليس بلحاظ مرتبة الجعل، فان الحكم في هذه المرتبة يوجد بتمام حصصه وافراذه الى يوم القيمة في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا فلا حدوث له ولابقاء، بل هو بلحاظ مرتبة المجعل، وهي مرتبة فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج، وحيث ان هذه المرتبة ليست من مراتب الحكم، لاستحالة ان يوجد الحكم في الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، والا لكان خارجياً وهذا خلف، فإذاً ما هو الحكم المستصحب في الشبهات الحكمية، فهناك عدة محاولات للتخلص من هذا الاشكال:

الاولى: ما ذكره جماعة من المحققين من ان للحكم مرتبتين مرتبة الجعل ومرتبة المجعل، والاستصحاب في الشبهات الحكمية انما هو بلحاظ مرتبة المجعل، هذا.

وفيه: ما تقدم من ان للحكم مرتبة واحدة، وهي مرتبة الجعل، واما مرتبة المجعل، فهي ليست من مراتب الحكم، ولا وجود للمجعل في مقابل الجعل.

الثانية: ما ذكره المحقق العراقي ^{فقيئ} من ان الحكم وان كان امرا اعتبارياً لا واقع موضوعي له الا في عالم الاعتبار والذهن، الا ان له علاقة بالخارج ومضاف اليه والاستصحاب في الشبهات الحكمية بهذا اللحاظ.

وفيه: ما تقدم من انه لا يرجع الى معنى محصل، وبذلك يظهر حال المحاولة الثالثة.

الرابعة: ما ذكره بعض المحققين ^{فقيئ} من ان النظر الى الحكم تارة يكون بالحمل الشائع الصناعي واحرى بالحمل الاولى، فعلى الاول الحكم صرف اعتبار قائم بنفس المشرع، فلا حدوث له ولا بقاء، فإذاً لا موضوع لاستصحاب الحكم بهذا النظر، وعلى الثاني فهو عنوان لواقع الحكم ومفهوم له، وهذا العنوان حيث انه قائم بالموضوع في الخارج، فيحدث بحدوثه فيه ويبقى ببقائه، فإذاً بطبيعة الحال قد يشك في البقاء بسبب او اخر، وبما انه بهذا النظر عنوان لواقع الحكم، فيرى العرف بالنظر المسامي حدوث الحكم بحدوثه وبقائه، والاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري على ضوء هذا النظر العرفي المسامي.

وفيه: ان هذا التحليل مضافا الى انه تحليل دقيق خارج عن المفاهيم العرفية، ومفاد روایات الاستصحاب امر عرفي، وليس مبنيا على هذه الدقة والتحليل، يرد عليه ما تقدم بشكل موسع.

النقطة الخامسة عشرة: ان المراد من استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية ليس ببقاء الحكم الفعلي في الخارج، لما تقدم من استحالة ان يكون الحكم فعلياً بفعالية موضوعه في الخارج، والا لزم ان يكون امراً خارجياً وهذا خلف، كما انه ليس المراد منه ببقاء عنوان الحكم الذي هو حكم بالحمل الاولي القائم بموضوعه في الخارج، فانه بالنظر المساعي العرفي حكم له حدوث وبقاء لموضوعه، بل المراد منه بقاء فعلية فاعليته ومحركيته في الخارج، ولكن هذا الاستصحاب لا يجري الا اذا كانت الكبرى محرزة ولو بالاصل، ومع احرازها فلا مجال له، ومع عدم احرازها فلا يجري الاستصحاب في الصغرى لاثبات حكمها، لعدم ترتيب اثر عليه، لأن الاثر مترب على احراز الصغرى والكبرى معاً، فإذاً يجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض.

«هذا تمام ما اوردناه في الجزء الثاني عشر»

الحمد لله أولاً وأخراً ونشكره على نعمه وألائه وصلى الله على
محمد وآل محمد.

فهرس المحتوى الإجمالي

الاستصحاب

الكلام في الاستصحاب ويقع في جهات.....	٧
الجهة الأولى: حقيقة الاستصحاب.....	٧
الجهة الثانية: امتياز الاستصحاب عن قاعدة اليقين.....	٨
الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع	٩
الجهة الثالثة: الاستدلال على حجية الاستصحاب بالظن ببقاء الحالة السابقة واجواب عنه	١٢
الاستدلال بصحة زرارة الأولى على حجية الاستصحاب	٢٣
ما ذكره شيخنا الانصاري على دلالة الصحة على حجية الاستصحاب وما يرد عليه	٥٣
نتائج البحث حول الاستدلال بالصحيحتين.....	٩٢
الكلام في ان هل هناك فرق بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة والاقوال فيه... ..	٩٧
نتائج البحث	١٣٦
الكلام في محتملات المقطع الثاني من صحة زرارة الثانية	١٤٠
الصحيحة الثالثة لزرارة	١٤٦
نتائج البحث حول صحة زرارة الثالثة	٢١٥
الاستدلال برواية اسحاق بن عمار على حجية الاستصحاب ومحتملاتها الثلاثة	٢٢١
الاستدلال برواية الخصال الذي فيه احتمالان.....	٢٢٥

الاستدلال بمكتابه علي بن محمد القاساني وما ذكره الشيخ الانصاري ٢٣٢
الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان على الاستصحاب ٢٤٣
الاستدلال بروايات الحل وروايات الطهارة والمحتملات فيها ٢٤٨
الجهة الرابعة: اركان الاستصحاب ٢٨١
جريان الاستصحاب في موارد الاصول العملية الشرعية غير المحرزة ٣٢٠
هل يجري الاستصحاب في موارد الاصول العملية المحرزة؟ ٣٣٢
نتائج البحث ٣٤٥
الكلام في الركن الثاني وما عبر عنه الشيخ الانصاري والمحقق الخراساني ٣٥٣
الكلام في اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة ٣٨١
الكلام في الركن الثالث وتفسيره بعده وجوه ٣٩٥
نتائج البحث حول الركن الثاني والثالث ٤٠٢
الجهة الخامسة: الاقوال في الاستصحاب وعمدة هذه الاقوال ثلاثة آراء ٤٠٥

فهرس المحتوى التفصيلي

الاستصحاب

٧	الكلام في الاستصحاب ويقع في جهات.....
٧	الجهة الأولى: حقيقة الاستصحاب.....
٨	الجهة الثانية: امتياز الاستصحاب عن قاعدة اليقين.....
٩	الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والممانع.....
١٢	الجهة الثالثة: الاستدلال على حجية الاستصحاب بالظن ببقاء الحالة السابقة والجواب عنه
١٣	الاستدلال بسيرة العقلاء على حجية الاستصحاب واشكال السيد الاستاذ على السيرة
١٥	تصوير السيرة بأحد الوجوه الثلاثة والمناقشة فيها.....
١٧	الصحيح هو انه لا سيرة للعقلاء على العمل بالحالة السابقة.....
١٨	ما ذهب اليه صاحب الكفاية فيما نحن فيه.....
٢١	ما اورده بعض المحققين على صاحب الكفاية وتعليقنا على الايراد
٢٤	الاستدلال بصحة زرارة الاولى على حجية الاستصحاب
٢٤	القرائن على عدم اختصاص الصحة بال موضوع
٢٥	ما قيل من دلالة الصحة على حجية الاستصحاب مطلقا
٢٦	المناقشة في هذا القول
٢٨	الظاهر كونه على يقين من وضوئه علة لالجزاء

٢٩.....	كلام الحق الاصفهاني في المقام
٣١.....	ما قاله المحقق العراقي في المقام والجواب عنه
٣٢.....	الصحيح ما ذكره المحقق الاصفهاني في المقام
٣٢.....	ظهور قوله عليهما السلام (على يقين من وضوئه) في التعليل
٣٤.....	ما استدل بعض المحققين على ان قضية الاستصحاب قضية ارتكازية
٣٤.....	ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني من ان المراد من اليقين هو طبيعي اليقين
٣٦.....	ما ذكره السيد الاستاذ ان كلمة (ابدا) في الصريحة قرينة على التعدي والجواب عنه
٣٧.....	ما ذكره صاحب الكفاية من ان (من وضوئه) متعلق بالظرف لا باليقين والجواب عنه
٣٧.....	كلام بعض المحققين في المقام والمناقشة فيه
٤١.....	ما ذكره السيد الاستاذ من ان قاعدة عدم نقض اليقين قاعدة ارتكازية والجواب عنه
٤٢.....	عدم تمامية ما ذكره جماعة من الاصوليين من ان قضية الاستصحاب قضية ارتكازية
٤٤.....	ما اختاره المحقق النائيني في المقام
٤٧.....	ما قيل من القرينة على ان الجملة محمولة على الجزاء بنفسها للشرط والجواب عنه
٤٩.....	لو حمل اليقين في الجملة الاولى على اليقين التعدي
٥٠.....	المناقشة في هذا الحمل
٥٢.....	ما قيل من ان الجزاء في قوله عليهما السلام (فانه على يقين من وضوئه) ونقاش المحقق الخراساني وايراد الاصفهاني على نقاش الخراساني وما يرد على هذا الایراد

ما ذكره شيخنا الانصاري على دلالة الصحىحة على حجية الاستصحاب وما يرد عليه ٥٣
الصحىحة الثانية لزرارة وما تتضمن من صور من الاسئلة والاجوبة ٥٣
الاحتمالات الواردة في الصورة الاولى ٥٦
انسجام تمام هذه الاحتمالات الا الاحتمال الرابع ٥٨
ما ذكره بعض المحققين من ان الكبرى ظاهرة في الاحتمال الثالث ٦٠
المناقشة فيها ذكره بعض المحققين ٦١
ان جملة (فرأيت فيه) تنقسم الى مقطعين ٦٤
تمامية اركان قاعدة اليقين منوطبة بافتراض امور ٦٥
اظهريه هذه الصحىحة من الصحىحة الاولى على حجية الاستصحاب ٦٦
ظهور ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة ٦٧
الجواب عن المشكلة وما يرد على هذا الجواب ٦٨
تعليق السيد الاستاذ على ان الوجه الثالث يرجع الى الوجه الثاني ٧٠
ايراج بعض المحققين على تعليق السيد الاستاذ والنظر في هذا الایراج ٧١
ما ذكره السيد الاستاذ من عدم الفرق بين الوجهين ٧٤
ما قيل من عدم امكان تطبيق جواب الامام <small>عليه السلام</small> على الوجه الاول والجواب عنه ٧٦
عدم امكانية تطبيق جواب الامام <small>عليه السلام</small> على الوجه الثاني ٨٠
امكانية تطبيق جواب الامام <small>عليه السلام</small> على الوجه الثالث ٨١
الكلام في المسألة الثانية ٨٣
ما ذكره صاحب الكفاية من عدم حل اشكال عدم الانسجام بين السؤال والجواب لا يضر بالاستدلال على حجية الاستصحاب وما يرد عليه ٨٥

كلام بعض المحققين في المقام ٨٧
النظر في هذا الكلام ٨٧
نتائج البحث حول الاستدلال بالصحيحتين ٩٣
الكلام في ان هل هناك فرق بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة والاقوال فيه ٩٩
القول الاول ما افاده المحقق الاصفهاني ٩٩
ما يرد على القول الاول: ١٠١
الكلام في القول الثاني: ١٠١
الكلام في القول الثالث: ١٠٢
ما ذكره السيد الاستاذ على عدم ترتيب الشمرة الفقهية على هذا النزاع ١٠٣
ما اورده بعض المحققين على السيد الاستاذ بموردين ١٠٤
الكلام في تصوير مانعية النجاسة تارة وشرطية الطهارة اخرى في مقام الثبوت والواقع ١٠٧
ما يظهر من كلمات الاصحاب في تفسير مانعية النجاسة وتصویرها بعدة صور ١٠٧
ما ذكره المحقق النائيني تفسيرين لمانعية النجاسة ١٠٩
الصحيح هو الاحتمال الاول من كلا التفسيرين ١١٠
ما قاله المحقق الكاظمي في ظهور الشمرة بين التفسيرين ١١١
تعليقنا على ما ذكره الكاظمي والسيد الاستاذ ١١٢
ما اورده بعض المحققين على السيد الاستاذ ١١٥
عدم تمامية ايراد بعض المحققين على السيد الاستاذ ١١٨
عدم المساعدة على ما قاله السيد الاستاذ من ان اذا صلى صلاتين ١١٩
لا يمكن ان يكون التفسير الاول مقابل التفسير الثاني ١٢١

الجواب بمجموعة من الاشكالات على التفسير الثاني ١٢٢
ما اذا كانت الطهارة شرط في صحة الصلاة ١٢٥
ما قاله المحقق النائيني في المقام والاشكال الوارد عليه ١٢٧
ما يستشكل من جريان استصحاب الطهارة في المقام والجواب عنه ١٣٠
ما اجاب المحقق الخراساني في المقام والجواب عنه ١٣١
يمكن تصوير التوسيعة في الشرطية بانحاء مختلفة ١٣٢
الجواب بوجهين عن ان الشرطية هل ثابتة بنحو صرف الوجود او بنحو مطلق الوجود ١٣٤
الجواب عن الوجهين ١٣٥
نتائج البحث ١٣٧
الكلام في محتملات المقطع الثاني من صحيحة زرارة الثانية ١٤٠
ما استشهد بالقرائن بعض المحققين على الاحتمال الثاني ١٤١
المناقشة في جميع القرائن ١٤٢
الاحتمالات في المقطع الرابع ١٤٥
دلالة هذا المقطع على الاستصحاب مبنية على وجود قرائن ١٤٦
الصحيحة الثالثة لزرارة ١٤٧
الصحيحة تستبطن حالتين للمصللي ١٤٧
الاحتمالات الواردة في الحالة الثانية ١٤٩
الاحتمال الثاني ما اذا كان المراد من اليقين في الصحيحة هو اليقين بالفراغ ١٥٠
مناقشة بعض المحققين في الاحتمال الثاني ١٥٠
النظر في مناقشة بعض المحققين ١٥١

ما ذكره الشيخ الانصاري من المراد من اليقين في صحة العلاء والجواب عنه	١٥٢
الاحتمال الثالث المراد من اليقين هو اليقين بالثلاث والشك في الرابع	١٥٢
ما اورده بعض المحققين على هذا الوجه والجواب عنه	١٥٤
الكلام في المرحلة الثانية والاشكالات الواردة في المقام	١٥٥
الجواب عن ذلك بوجوهه، الوجه الاول ما ذكره المحقق الخراساني	١٥٦
الصحيح في المقام	١٦٠
الوجه الثاني ما ذكره المحقق النائيني	١٦٢
المناقشة فيها ذكره المحقق النائيني من جهتين	١٦٣
ما ذكره السيد الاستاذ في المقام غير تام	١٦٤
نقاش بعض المحققين هذا الوجه	١٦٥
الصحيح في المقام	١٦٧
ما يرد على جواب المحقق النائيني عن الحكومة	١٦٩
ما اورده المحقق الاصفهاني على المحقق النائيني	١٧١
ما افاده بعض المحققين على ايراد الاصفهاني وما يرد عليه	١٧٢
ما ذكره السيد الاستاذ من ان المصلي لو اتى بالركعة المشكوكة غير تام	١٧٤
الوجه الثالث، ما ذكره المحقق العراقي	١٧٦
المناقشة فيها افاده المحقق العراقي	١٧٨
تعليق بعض المحققين على ما قاله المحقق العراقي من الجواب عن تعارض الاصالتين	١٨٠
عدم تمامية هذا التعليق	١٨١
ايراد المحقق العراقي على الصححة باشكال آخر	١٨٣

لنا تعليقان في المقام ١٨٤
ما اجاب السيد الاستاذ عن أصل الاشكال ١٨٦
المناقشة في جواب السيد الاستاذ ١٨٧
ما ذكره المحقق العراقي في الاشكال الثالث ١٩٠
ما اجاب بعض المحققين عما ذكره المحقق النائيني والمناقشة فيه ١٩١
الجواب عن امكانية تصحيح الصلاة فيما نحن فيه والجواب عن القول الاول .. ١٩٣
عدم تمامية ما ذكره المحقق النائيني من عدم تنجيز هذا العلم الاجمالي ١٩٦
هل يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة ١٩٨
لا يمكن تصحيح الصلاة بنفس الاستصحاب بوجوهه والجواب عن تلك الوجوه ١٩٩
ما ذكر بعض المحققين فيما نحن فيه والجواب عنه ٢٠٥
الكلام في المورد الثاني وهو تصحيح هذه الصلاة ٢٠٦
ما افاده المحقق النائيني والسيد الاستاذ في المقام ٢٠٧
عدم امكانية الالتزام بذلك لامرین ٢٠٨
الامر الثاني ان روایات البناء على الاكثر ظاهرة في بيان كيفية الامتثال ٢١١
خاتمة في ان واجب الصلاة امر اعتباري لا ينحل الى وجوهات متعددة ٢١٣
الاقوال في ان الوجوب الضمني المتعلق بالجزء هل يسقط بإتيانه أو لا؟ ٢١٤
نتائج البحث حول صحة زرارة الثالثة ٢١٦
الاستدلال برواية اسحاق بن عمار على حجية الاستصحاب ومحتملاتها الثلاثة ٢٢٢
ما اختاره الشيخ الانصاري والجواب عنه ٢٢٣
الاستدلال برواية الخصال الذي فيه احتمال ٢٢٥
الاحتمال الاول مفادها قاعدة اليقين بوجهين والمناقشة في كلا الوجهين ٢٢٦

ما ذكره السيد الاستاذ من ان الرواية تختص بالاستصحاب ٢٢٩
ما يرد على السيد الاستاذ ٢٣٠
ما ذكره المحقق العراقي في المقام والاياد عليه ٢٣٠
ما ذكره صاحب الكفاية في المقام والاياد عليه ٢٣١
الاستدلال بمكتابة علي بن محمد القاساني وما ذكره الشيخ الانصاري ٢٣٢
الاشكالات على ما ذكره الشيخ الانصاري ٢٣٣
ما ذكره المحقق الخراساني في هذه الرواية من احتمالين ٢٣٥
تعليق بعض المحققين على ما ذكره صاحب الكفاية والجواب عنه ٢٣٦
ما ذكره المحقق النائيني في المقام وما اورد عليه بعض المحققين والجواب عنه .. ٢٣٩
ما اورده السيد الاستاذ على المحقق النائيني والجواب عنه ٢٤٠
ما ذكره المحقق العراقي من عدم امكان حمل هذه الرواية على الاستصحاب ٢٤٢
الجواب عما ذكره المحقق العراقي ٢٤٣
الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان على الاستصحاب ٢٤٤
معارضة هذه الصحيحة مع صحيحته الاخرى ٢٤٤
امتياز هذه الصحيحة عن سائر الروايات بقطتين ٢٤٦
الاستدلال بروايات الحل وروايات الطهارة والمحتملات فيها ٢٤٩
الاحتمال الاول ان يكون مفادها الحكم الواقعي ٢٤٩
الجواب عن هذا الاحتمال ٢٥٠
الاحتمال الثاني والثالث ٢٥٢
الاحتمال الرابع الذي اختاره المحقق الخراساني ٢٥٣
استدلال المحقق الخراساني ٢٥٣

النقد على استدلال المحقق الخراساني.....	٢٥٣
ما ذكره بعض المحققين في تقرير كلام المحقق الخراساني.....	٢٥٦
عدم صحة هذا التقرير.....	٢٥٨
ما قاله المحقق النائيني في المقام والجواب عنه	٢٥٩
الجواب عما قيل من تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري	٢٥٩
المناقشة في تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري.....	٢٦٢
ما هو لازم الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري والجواب عنه	٢٦٣
لا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في جعل واحد لامرین	٢٦٦
المناقشة في كلا الامرین	٢٦٧
هل يمكن ان يستفاد من حديث الطهارة والخلل قاعدة الاستصحاب.....	٢٦٩
ما اختاره المحقق الخراساني هو قاعدة الاستصحاب والمناقشة فيه من وجوه	٢٦٩
ما اختاره المحقق الخراساني في الوجه الثاني والجواب عنه	٢٧٤
الوجه الثالث والجواب عنه.....	٢٧٦
عدم دلالة مفad هذه الروايات على قاعدة الاستصحاب والحكم الواقعي	٢٧٦
ما اختاره صاحب الحدائق من ان العلم ماخوذ في موضوع النجاسة والمناقشة فيه	٢٨٠
الجهة الرابعة: اركان الاستصحاب.....	٢٨٢
الركن الاول اليقين بالحدوث.....	٢٨٢
مناقشة الركن الاول من زاويتين والجواب عنه	٢٨٢
دوران الاستصحاب مدار اليقين بالحدوث والمناقشة فيه	٢٨٥
المناقشة في الجواب من وجوه، الوجه الاول ما ذكره صاحب الكفاية بجوابين .	٢٨٦
ما اورده السيد الاستاذ على الجواب الاول لصاحب الكفاية	٢٨٧

٢٨٩	تعليقنا على ما ذكره السيد الاستاذ
٢٩١	تعليق بعض المحققين على مقالة صاحب الكفاية في المقام
٢٩٣	الصحيح في المقام
٢٩٥	الكلام في مقام الاثبات والنظر الى روایات الاستصحاب
٣٠٠	ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني من ان المجعل في باب الامارات الطريقة والعلم التعبدى
٣٠١	النظر فيما ذكرته مدرسة المحقق النائيني
٣٠٣	ما ذكره بعض المحققين على ما بنى عليه مدرسة المحقق النائيني
٣٠٤	المناقشة فيما ذكره بعض المحققين
٣٠٦	ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني قيام الامارات مقام القطع الموضوعي
٣٠٩	الوجه الثالث معنى حجية الامارات ليس المنجزية والمعدنية
٣١٠	ما يرد على هذا الوجه
٣١١	ما قاله الشيخ الانصارى في المقام
٣١٣	الوجه الرابع ما ذكره بعض المحققين وذكر اربع صور في المقام
٣١٥	المناقشة فيما ذكره بعض المحققين
٣١٦	الصحيح في المقام
٣١٩	اشكال بعض المحققين على حمل اليقين في الروایات على المنجز
٣٢٠	عدم تمامية هذا الاشكال
٣٢١	جريان الاستصحاب في موارد الاصول العملية الشرعية غير المحرزة
٣٢٣	تعليق المحقق النائيني في المقام وعدم تمامية التعليق
٣٢٦	ذهب السيد الاستاذ الى ما ذكره المحقق النائيني

تعليقنا على ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ.....	٣٢٧
استصحاب عدم الملاقة للنجس هل يجري في المقام أو لا؟.....	٣٢٩
تفريق بعض المحققين بين المثال الذي ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ في المقام.....	٣٣٠
المناقشة فيما ذكره بعض المحققين من الفرق بين المثالين.....	٣٣١
هل يجري الاستصحاب في موارد الاصول العملية المحرزة؟.....	٣٣٣
ما ذهب اليه السيد الاستاذ من ان الاستصحاب من الامارات ونقده.....	٣٣٤
ما ذهب اليه المشهور من ان الاستصحاب من الاصول التنزيلية.....	٣٣٦
عدم تمامية ما ذكراه.....	٣٣٦
ما ذهب المحقق النائيني الى جريان الاستصحاب في موارد الامارات.....	٣٣٧
الجواب عما ذهب اليه المحقق النائيني	٣٣٨
ما ذكره المحقق الخراساني في المقام والجواب عنه.....	٣٣٩
اياد بعض المحققين على المحقق النائيني في المقام والجواب عنه	٣٤١
القول الثالث ان الاستصحاب من الاصول المحرزة.....	٣٤٢
بقي هنا امران.....	٣٤٣
نتائج البحث	٣٤٦
الكلام في الركن الثاني وما عبر عنه الشيخ الانصارى والمحقق الخراساني	٣٥٤
نفس روایات الاستصحاب تدل على رکنية هذا الرکن.....	٣٥٥
نتیجة رکنية هذا الرکن عدم جریان الاستصحاب في الفرد المردد.....	٣٥٧
اذا لم يكن الاثر الشرعي متربا على استصحاب بقاء الجامع	٣٥٩
ما ذهب اليه بعض المحققين من جریان الاستصحاب في المقام والمناقشة فيه ...	٣٦٠

الصحيح هو ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب ٣٦٤
حكم الشك في بقاء كل من الفردین بحده الفردي ٣٦٦
ما ذهب اليه بعض المحققین في المقام والمناقشة فيه ٣٦٧
في المقام صورتان اخريان ٣٧٢
الصورة الثانية ما ذهب اليه بعض المحققین ٣٧٣
المناقشة فيها ذهب اليه بعض المحققین ٣٧٤
تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكمية ٣٧٦
الجواب ان هنا اشكالين ٣٧٧
الجواب عن الاشكال الثاني ٣٧٩
المورد الثاني: ما اذا كان المشكوك من المحمولات الثانية ٣٨٠
الكلام في اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة ٣٨٢
الجواب ان هنا عدة اتجاهات ٣٨٣
ما ذهب اليه بعض المحققین في المقام ٣٨٧
الكلام في مرحلة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج ٣٨٩
ما ذكره المحقق الاصفهاني في المقام ٣٩٢
التحقيق في المقام ٣٩٣
الكلام في الركن الثالث وتفسيره بعدة وجوه ٣٩٦
التفسير الاول: والجواب عنه ٣٩٨
ما اوردته بعض المحققین على التفسير الثاني ٤٠٠
المناقشة في ايراد بعض المحققین ٤٠١
التفسير الثالث: والجواب عنه ٤٠٢

نتائج البحث حول الركن الثاني والثالث.....	٤٠٤
الجهة الخامسة: الاقوال في الاستصحاب وعمدة هذه الاقوال ثلاثة آراء.....	٤٠٧
الرأي الاول: ما اختاره الشيخ الانصاري وتفسيره المقتضي بعدة وجوه.....	٤٠٧
المناقشة في هذه الوجوه.....	٤٠٧
ما اختاره الشيخ الانصاري في المقام.....	٤٠٩
ما ذكره الشيخ الانصاري في المراد من اليقين	٤١١
الجواب عما ذكره الشيخ الانصاري	٤١٢
ذكر قرائن من ان الروايات تنهى عن النقض العملي	٤١٥
مورد روایات الاستصحاب الشك في الرافع	٤١٧
الجواب عن الوجه الثاني.....	٤١٨
ذكر عدة قرائن على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.....	٤١٨
الوجه الثالث ان ظاهر روایات الاستصحاب وحدة المتيقن والمشكوك	٤٢١
ما قام بعض المحققين لتوجيه ذلك بطرريقين.....	٤٢٢
عدم صحة كلا الطريقين	٤٢٢
محاولة صاحب الكفاية في المقام وايراد بعض المحققين عليه	٤٢٣
عدم صحة هذا الایراد.....	٤٢٥
الرأي الثاني في المقام	٤٢٦
الكلام فيما اذا ثبت بالدليل العقلي	٤٢٧
المناقشة في هذا الكلام	٤٢٧
عدم تمامية ما قاله الشيخ الانصاري في المقام.....	٤٢٩
الكلام في حسن العدل وقبح الظلم	٤٣٠

ما قاله المحقق الاصفهاني في المقام وايراد السيد الاستاذ عليه.....	٤٣٢
مناقشة بعض المحققين كلام السيد الاستاذ وعدم تمامية هذا النقاش	٤٣٣
الكلام في ان الحكم الشرعي هل يتبع الحكم العقلي العملي.....	٤٣٦
ما اذا كان حسن العدل وقبح الظلم من المجعلات العقلائية.....	٤٣٧
ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني في المقام والمناقشة فيه	٤٣٧
هل يتصور الشك في الاحكام الشرعية التابعة للاحكم العقلية	٤٤٠
الكلام في المورد الثاني على ضوء الرأي الاول.....	٤٤١
الكلام في المورد الثاني على ضوء الرأي الثاني.....	٤٤٢
ما اختاره السيد الاستاذ وسبقه المحقق النراقي في التفصيل في المقام	٤٤٤
هنا اشكالات في المرحلة الاولى	٤٤٤
ما اجاب السيد الاستاذ عما ذكره المحقق النراقي.....	٤٤٥
الاشكال الثاني هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان	
اليقين.....	٤٤٨
الجواب عن هذا الاشكال	٤٤٨
ما ذكر المحقق النائيني في الامر الاول من المرحلة الثانية	٤٥٠
جواب السيد الاستاذ على ما ذكره المحقق النائيني	٤٥١
ما ذكره بعض المحققين في الامر الثاني.....	٤٥٢
جواب السيد الاستاذ من وجوه.....	٤٥٢
لنا تعليقان في المقام	٤٥٤
التعليق الثاني موجه الى اجوبة السيد الاستاذ.....	٤٥٦
ما ذكره السيد الاستاذ من ان العلم الاجمالي بمخالفة الفتوى للواقع	٤٥٨

المناقشة فيما افاده السيد الاستاذ ٤٥٩
هل العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الفتاوى للواقع مانع عن الافتاء والجواب عنه ٤٦٢
الصورة الاولى في المقام ٤٦٥
الكلام في الصورة الثانية ٤٦٦
الكلام في الصورة الثالثة ٤٦٩
الكلام في الصورة الرابعة ٤٧١
الكلام في الصورة الخامسة ٤٧٢
الفرض الثالث: وهو ما اذا علم الفقيه بخطئه في عملية الاستنباط ٤٧٣
التعليق على الجواب الثاني الذي ذكره السيد الاستاذ ٤٧٣
ما ذكره السيد الاستاذ استصحاب بقاء حرمة وطع المرأة ٤٧٥
عدم تمامية الاستدلال بالروايات المذكورة في المقام ٤٧٦
الكلام في اشكالات المرحلة الثالثة ٤٨٠
ذكر عدة محاولات للتخلص من الاشكال في المقام والجواب عن المحاولة الاولى ٤٨٢
المحاولة الثانية ما ذكره المحقق العراقي ٤٨٤
المناقشة فيما ذكره المحقق العراقي ٤٨٥
المحاولة الثالثة: والجواب عنها ٤٨٧
المحاولة الرابعة: ما ذكره بعض المحققين ٤٨٨
ما ذكره بعض المحققين يرجع الى نقطتين ٤٩١
المناقشة في النقطة الاولى: ٤٩٢

مناقشة النقطة الثانية:.....	٤٩٧
ما اجاب بعض المحققين والمناقشة فيه.....	٥٠٢
الاحكام الشرعية مجملة في الكتاب والسنة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج.....	٥٠٥
فتاوی الفقهاء بمضامين الكتاب والسنة تكون بنحو القضايا الحقيقة	٥٠٧
عدم معارضته هذا الاستصحاب باستصحاب عدم جعل الزائد.....	٥٠٧
ما قاله المحقق النائيني في المقام وجواب السيد الاستاذ.....	٥٠٨
المناقشة فيها ذكره السيد الاستاذ.....	٥١٠
نتائج البحث حول الاقوال في المسألة.....	٥١٥
الفهرس	٥٢٢

