المغني في الأصول

الاستصحاب

الجزء الثاني

تقريرًا لأبحاث

سماحة آية الله العظمى الشيخ الوحيد الخراساني دام ظله

بقلم

نزار آل سنبل القطيفي

المغني في الأصول

الاستصحاب

الجزء الثاني

تقرير لأبحاث

سماحة آية الله العظمى الشيخ الوحيد الخراساني دام ظله

بقلم

نزار آل سنبل القطيفي

▼
المغنى فى الأصول (الجزء الثانى)
الاستصحاب
تقرير ابحاث الشيخ الاستاذ آية الله العظمى الشيخ حسين الوحيد الخراسانى دام ظله الشريف
بقلم: نزار آل سنبل القطيفى
الناشر: مدرسة الإمام باقرالعلوم عليه السلام
الطبعة الاولى: ١٤٤٠ هـ ق ـ ١٣٩٧ هـ.ش.
المطبوع: ١٠٠٠ نسخة
المطبعة: نگارش
ردمك (الجزء الثانى): ١ ـ ٢ ـ ٩٥٥٥٥ ـ ٦٢٢ ـ ٩٧٨
ردمك (الدورة): ٧ ـ ٠ ـ ٩٥٥٥٥ ـ ٦٢٢ ـ ٩٧٨
ايران، قم، شارع معلم، بناية الناشرين،
الطابق السادس، رقم ٦١٣ - ٦١٢
هاتف و فكس: ٣٧٧٣٣٤١٣، ٣٧٧٤٤٩٨٨ (٩٨٢٥+)

مراكز التوزيع:
١) قم، شارع معلم، بناية الناشرين، الطابق الأرضي، رقم ٩، مدرسة الام باقرالعلوم عليه السلام، الهاتف ٣٧٨٤٢٤٦٦
١) قم، شارع صفائيه، رقم ٧٥٩، الهاتف ٣٧٧٣٧٠٠١ - ٣٧٧٣٧٠١١
٢) قم، شارع إرم، فرع ١١، مؤسسة پيام الإسلام، هاتف ٣٧٧٤٢٤٩٨ - ٣٧٧٤١٨٤٧
٣) طهران، شارع إنقلاب، شارع الفخر الرازي، رقم ٦١، هاتف ٦٦٤٦٤١٤١
٤) مشهد، شارع الشهداء، شمالي حديقة نادري، زقاق خوراكيان، بناية گنجينه الكتاب، الطابق الأول، هاتف ٥ ـ ٣٢٢٣٧١١٣
٥) النجف‌الأشرف، سوق‌الحويش، مقابل جامع الهندي، مكتبة الامام باقرالعلوم عليه السلام، هاتف ٠٧٨٠١٢٦٣٥٧٩
٦) كربلاء المقدسة، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، مكتبة ابن فهد الحلي رحمه الله، هاتف ٠٧٨٠١٥٨٨٧٠٧ - ٠٧٨٠١٥٥٨٩٤٢

سرشناسه : وحيد خراسانى، حسين، ١٢٩٩ -
Vahid Khorassani, Hossein
عنوان و نام پديدآور : المغنى فى الاصول(الاستصحاب): تقرير ابحاث الاستاذ حسين الوحيد الخراسانى / نزار آل سنبل القطيفى.
مشخصات نشر : قم: مدرسة الامام باقرالعلوم عليه السلام، ١۴۴٠ ق.= ١٣٩٧.
مشخصات ظاهرى : ٢ج.
شابک : ج.٢: ١ ـ ٢ ـ ٩٥٥٥٥ ـ ٦٢٢ ـ ٩٧٨: ؛ (دوره): ٧ ـ ٠ ـ ٩٥٥٥٥ ـ ٦٢٢ ـ ٩٧٨
وضعيت فهرستنويسى : فيپا
يادداشت : عربى .
موضوع : استصحاب
موضوع : Estes hab
موضوع : اصول فقه شيعه
موضوع : Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction*
شناسه افزوده : آل سنبل القطيفى، نزار
رده بندى كنگره : ١٣٩٨ ٧م ٣و / ٨ /BP١۶١
شماره رده ديويى : ٢٩٧ / ٣١٢
شماره كتابشناسى ملى : ۵۶٢۶۵١۴

بسم الله الرحمن الرحيم

شبكة الفكر
alfeker.net

التنبيه الرابع:
في جريان الاستصحاب في التدريجيات

وهو من المباحث المهمة في الاستصحاب، ولا بدّ من تقديم مقدمة لتبيين محل النزاع والإشكال، وهي تشتمل على نقاط:

تحرير محل البحث

النقطة الأولى: أن الموجود ينقسم إلى بسيط، وهو ما لا جزء له، ومركب وهو ما يتركب من ذات وأجزاء، وهو على قسمين؛ إذ تارة تجتمع أجزاؤه في أفق الزمان، وأخرى تتفرق، والمتفرق عبارة عن المتدرجات في الوجود، أعم من الزمان، والحركة، وكل سائل، فإن جميع هذه الأمور مركبة من أجزاء متفرقة في الوجود إلا أن بينها نحو اتصال.

وموضوع البحث هو هذا القسم، فهل يجري الاستصحاب فيه أو لا؟ فهل يمكن استصحاب الحيض الذي هو سيلان الدم، أو استصحاب سيلان الماء، أو استصحاب الحركة، أو استصحاب الزمان نفسه كالساعة واليوم والشهر أو لا؟

ولهذا الاستصحاب أثر كبير في أبواب مختلفة من الفقه، كالصوم والحج وغيرهما.

النقطة الثانية: أن المستصحب المتدرج في الوجود على قسمين: ما يكون متدرجاً بالذات كالزمان، وما يكتسب التدرّج من اقترانه بالزمان، فيكون متدرجاً بالعرض، فالأول كشهر رمضان، والثاني كالصوم فيه؛ فإن الإمساك في الآن السابق مغاير للإمساك في الآن اللاحق، والبحث يقع في كلا هذين القسمين.

النقطة الثالثة: أن الزمان قد يؤخذ مع الزمانيات المتدرجة في الوجود تبعاً للزمان، وأخذ الزمان في الحكم يتصور على نحوين: بنحو الظرفية، وبنحو القيدية، وبينهما فرق، فإن كان الزمان ظرفاً فلا دخل له في الحكم، وإن كان قيداً فله دخل فيه؛ لدخله في موضوعه.

النقطة الرابعة: إن مورد جريان الاستصحاب يتصور بنحوين أيضاً: بنحو مفاد كان التامة، وبنحو مفاد كان الناقصة، ومثال الأول ما لو شك في صيرورة صلاة الصبح قضاء أو لا، فالقضاء مقيد بكون الشمس في القسم المعين من قوس النهار، ونشك هل انقضى قوس الليل حتى تكون صلاة الصبح قضاء، أو لا حتى تكون أداء؟

ومثال الثاني ما لو عرف أن وقت فضيلة صلاة الليل هو آخر ساعة من الليل، أي قبل طلوع الفجر بساعة، ثم شك في كون هذه الساعة الموجود فيها من الفجر أو لا؟

وبهذا يتضح محل البحث، ولا يخفى ابتلاء الفقيه بكل هذه الأقسام.

جهة الإشكال في الاستصحاب في التدريجيات

النقطة الخامسة: في بيان جهة الإشكال في هذا الاستصحاب.

إن الاستصحاب يتقوم بركنين: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ولا

شك في البقاء في التدريجيات، فإن كل نقطة من الزمان أو الزمانيات متدرجة الوجود ـ كالحركة، والماء الجاري ـ تضع يدك عليها لا تشك في بقائها واستمرارها، بل تقع دفعة وتزول، ويأتي غيرها، وبما أنه لا استمرار في وجودها فلا شك في بقائها، فينتفي الركن الثاني من أركان الاستصحاب، فينتفي دليل الاستصحاب في التدريجيات بانتفاء موضوعه.

إذا اتضح هذا فالبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في استصحاب الزمان والحركة.

المقام الثاني: في استصحاب الأمور التدريجية.

المقام الأول: في استصحاب الزمان

أما المقام الأول ففيه جهتان:

الجهة الأولى: في استصحاب الزمان بمفاد كان التامة.

الجهة الثانية: في استصحاب الزمان بمفاد كان الناقصة.

أما الجهة الأولى فقد أجاب الأعاظم عن الإشكال بوجوه:

الجواب الأول عن الإشكال وبيان بطلانه

الوجه الأول: بما أن بعض الأعيان لم يتمكنوا من حل الإشكال، من جهة الاستمرار في الوجود؛ لهذا لجأوا إلى جريان الاستصحاب في ضده، ففي الشك في بقاء النهار تمسكوا باستصحاب عدم دخول الليل؛ لتمامية أركانه[1].

---

١. تعرض له ولرده في مصباح الأصول ٣: ١٤٦.

ويرد عليه: بأنه أصل مثبت وهو باطل، كما سيأتي في التنبيه الثامن إن شاء الله تعالى؛ فإن الأثر يترتب على بقاء النهار لا على عدم دخول الليل، واللازم العقلي لاستصحاب عدم دخول الليل هو بقاء النهار، وهكذا في سائر الموارد التي من هذا القبيل.

الجواب الثاني جواب المحقق النائيني والإيراد عليه

الوجه الثاني: ما تمسك به بعض الأعاظم، من عدم التمكن من جريان الاستصحاب في الموضوع، ولكن يمكن جريانه في الحكم، فعند الشك في طلوع الشمس وعدمه لا يمكن جريان استصحاب بقاء الليل، ولكن يمكن جريان استصحاب الحكم ببقاء وجوب صلاة الصبح[1].

وهو مخدوش بعدم جريان الاستصحاب في الحكم مع الشك في الموضوع؛ لاستلزامه شبهة إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

الجواب الثالث: جواب المحقق العراقي وبيان المناقشة فيه

الوجه الثالث: ما اعتمده عدة من الأعاظم، وحصر المحقق العراقي ﷺ الجواب فيه، وحاصله: أن استصحاب الزمان غير ممكن بملاحظة الدقة العقلية، ولكنه ممكن مع ملاحظته عند العرف.

توضيح ذلك: أن الزمان مركب من آنات متصرمة غير مستقرة، فهي بين كونها موجودة ومعدومة، وعليه فمع ملاحظة الموضوع بالدقة العقلية لا يجري الاستصحاب؛ لعدم بقاء الموضوع واستمراره، وأما مع ملاحظته عرفاً فلا مانع

---

١. أجود التقريرات ٤: ١٠٣.

من جريان الاستصحاب؛ لتمامية أركانه حينئذٍ؛ لكون الزمان واحداً مستمراً بنظر العرف، والمدار في الأحكام الشرعية مطلقاً على نظر العرف؛ لأن الخطابات ملقاة لهم.

مضافاً إلى عدم ذكر عنوان البقاء في شيء من روايات الاستصحاب، فلا يرد عليه أن الزمان متصرم الوجود مركب من المعدوم والموجود، فليس له بقاء؛ لكونه آناً، والآن لا بقاء له، بل له قسمان: قسم وجد وزال، والآخر مشكوك التحقق، فلا ينطبق عليه إبقاء ما كان.

ووجه عدم وروده: أن المهم هو صدق عدم نقض اليقين بالشك، وهو صادق عرفاً[1].

ونحن وإن وافقناه على بقاء الموضوع عرفاً، وهو الذي عليه المدار، إلا أن في بيانه مناقشتين:

الأولى: أن جعله الزمان مركباً من آنات يدور أمرها بين الموجود والمعدوم باطل؛ لاستلزامه إثبات وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وهو باطل برهاناً.

الثانية: قوله: بأن مفاد أدلة الاستصحاب ليس هو البقاء..، فيه: أن تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان صدر من الشيخ ﷺ، وقد استفاده من روايات «لا تنقض اليقين بالشك»؛ فإن معناها ليس شيئاً آخر غير التعبد ببقاء ما حدث عملاً، أي من تيقن بشيء ثم شك في بقائه فليس له أن ينقض يقينه بالشك فيه عملاً، فلب المطلب هو الإبقاء العملي.

---

١. نهاية الأفكار ٤: ١٤٦.

الجواب الرابع: ما أفاده المحقق الخراساني

الوجه الرابع: ما أجاب به المحقق الخراساني ﷺ وحاصله: أن الموجودات تنقسم إلى قسمين: موجودات ليست متشابكة مع العدم، وأخرى متشابكة مع العدم، فالأول غير متجدد ولا متصرم في ذاته كالموجود المجتمعة أجزاؤه في الزمان، والثاني متصرم الوجود فيكون كل وجود منه مقترناً بالعدم، أي أن كل نقطة منه قد كانت وزالت، وهذا الوجود توأم مع العدم، ومثل هذا العدم لا ينقض ذلك الوجود المتصرم؛ لكونه مقوماً للذات وليس بنقيض لها فيستحيل أن ينقضها، فالحركة مثلاً عبارة عن نفس التصرم والتجدد، ووجود هذه الذات توأم مع العدم، ونقضها يتحقق بالسكون، وأما ذلك التجدد فهو مقوم لها وليس نقيضها فلا ينافي البقاء، فهذا السنخ من الموجودات كالزمان والحركة وسائر المتصرمات موجود بالحقيقة لا بالمسامحة؛ لأنا لا نقول: ذهب آن وجاء آخر، بل نقول: هو وجود متصل متصرم، نتيقن بتحققه ونشك في زواله فيجري فيه الاستصحاب؛ لتمامية أركانه عقلاً، فإن ذهاب الحركة يعني السكون، وأما ما دام التجدد باقياً فالوجود مستمر[1].

وهذا البيان دقيق جداً ولا إشكال فيه.

الجواب الخامس: الجواب الثاني للمحقق الخراساني والمناقشة فيه

الوجه الخامس: وهو الجواب الثاني للمحقق الخراساني ﷺ، وهو يبتني على مبنى الحركة التوسطية، وبيانه:

---

١. كفاية الأصول: ٤٦٤.

إن الحركة على قسمين: حركة توسطية، وحركة قطعية، والحركة التوسطية عبارة عن كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، بلا فرق في ذلك بين كونه بين الأيون أو الكيفيات أو المقادير، فالتفاح مثلاً بين المبدأ أي كونه زهرة، والمنتهى أي بلوغه ذروة كماله، وهذا مثال لما بين الكيفيات، ومثال كون الجسم بين الأينات، كون زيد بين البيت ـ المبدأ ـ والمدرسة ـ المنتهى ـ، فالحركة التوسطية هي كون الجسم بين المبدأ والمنتهى، وهذا أمر بسيط لا جزء له، وهذا الأمر المتوسط موجود باقٍ فيمكن استصحابه، فالشمس مثلاً كانت موجودة قطعاً بين المبدأ ـ وقت الطلوع ـ والمنتهى ـ وقت الغروب ـ وأشك في وصولها إلى المنتهى فأستصحب بقاءها؛ لتمامية أركانه.

نعم، التجدد إنما هو في الحركة القطعية التي هي عبارة عن الموافاة للحدود، ومثالها العرفي (زيد بين البيت والمدرسة)، فهو يتنقل بين النقاط، فينتهي من نقطة ويصل إلى أخرى[1].

وهو مخدوش؛ لأن ما هو موجود في الخارج من الحركة هو الحدوث بعد العدم في كل آنٍ، فهناك حدوثات بعد العدمات، والحدوث بعد العدم ليس له بقاء ليستصحب؛ لأن صدق نقض اليقين بالشك في شيء متوقف على تصور البقاء فيه.

نعم، في الذهن والخيال توجد صورة لأمر مستمر، كتصور الدائرة الجوالة من الشعلة المتحركة.

والصحيح من الأوجه اثنان:

---

١. كفاية الأصول: ٤٦٤.

المختار في الجواب عن الإشكال

الأول: كون الزمان واحداً عرفاً وإن لم يكن كذلك بالدقة العقلية، والأحكام مبنية على النظر العرفي، فنجري الاستصحاب عند الشك في البقاء.

الثاني: إن الزمان بالنظر العقلي أيضاً موجود واحد، أخذ في ذاته التصرم، والتصرم في الذات يستحيل أن يزيلها، فنحن نتيقن بوجود هذا الموجود المتصرم بالذات ونشك في بقائه، فنجري فيه الاستصحاب؛ لتمامية أركانه، من اليقين السابق والشك اللاحق، فنستصحب الزمان إذا كان شرطاً في موضوع الحكم ونرتب عليه الأثر، فنستصحب بقاء النهار إذا شككنا في انقضائه ودخول الليل.

هذا تمام الكلام في استصحاب الزمان بمفاد كان التامة، وقد تبين صحة جريان الاستصحاب فيه.

استصحاب الزمان بمفاد كان الناقصة

وأما الجهة الثانية ـ وهي استصحاب الزمان بمفاد كان الناقصة، كما لو شككنا في كون هذا اليوم من شهر رمضان أو لا، أو في كون هذه الساعة من النهار أو لا، أو في كونها من الليل أو لا، أي شككنا في رمضانية هذا اليوم، ونهارية هذه الساعة أو ليليتها ـ فمحل بحث بين الأعلام، فقد ذهب الشيخ ﷺ وتبعه المحقق النائيني ﷺ إلى عدم جريان الاستصحاب فيه، وذهب المحقق العراقي ﷺ إلى جريانه، ولا بدّ من التعرض لدليل المنكرين والمثبتين، ثم بيان الحق في المسألة فنقول:

دليل المنكرين

إنه لا يقين بالحدوث في مثل هذا الفرض؛ فإن الشك من الأول قد تعلق بنهارية هذه الساعة، أو رمضانية هذا اليوم، ولا يقين سابقاً بنهاريتها ورمضانيته، واستصحاب بقاء النهار لإثبات كون هذه الساعة منه، أو بقاء شهر رمضان لإثبات كون هذا اليوم منه مثبت[١].

دليل المثبتين

وأجاب المحقق العراقي ﷺ عنه الإشكال بما جعل دليلاً على الجريان، وحاصله: أن المصحح لجريان الاستصحاب في الزمان بمفاد كان التامة هو بنفسه مصحح لجريانه فيه بمفاد كان الناقصة؛ فكما أن النهار موجود آني، أي يقع آناً فآنا ـ على مسلكه ـ أو موجود مستمر على مسلك غيره، فكذلك نهارية النهار ورمضانية اليوم؛ فإن هذه العناوين ـ مطلقاً ـ أوصاف قائمة بالزمان نفسه، وعليه فكما أن لنفس النهار بقاء واستمراراً بمفاد كان التامة، فكذلك لنهارية النهار بقاء واستمرار بمفاد كان الناقصة، فيجري فيه الاستصحاب بنحو ما يجري في مفاد كان التامة[٢].

مناقشة دليل المثبتين

والحق عدم اندفاع الإشكال بهذا البيان؛ وقياس مفاد كان الناقصة على مفاد كان التامة مع الفارق؛ فإن جهة الإشكال في مفاد كان التامة هي فقد

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٠٣، أجود التقريرات ٤: ١٠٣.

٢. نهاية الأفكار ٤: ١٤٨.

الركن الثاني للاستصحاب وهو الشك في البقاء فيجاب عنه: بأن الزمان موجود آني أو موجود مستمر عرفاً أو عرفاً وعقلاً بالبيان المتقدم، فيتيقن بحدوثه ويشك في بقائه، فيجري الاستصحاب فيه لتمامية أركانه، وأما جهة الإشكال في مفاد كان الناقصة فهي عدم اليقين بالحدوث؛ للشك في رمضانية هذا اليوم أو نهارية النهار من الأول، وعليه فلا يجري الاستصحاب لعدم تمامية أركانه وهو الحق.

المقام الثاني: في استصحاب الأمور التدريجية غير الزمان

وأما المقام الثاني: فهو في جريان الاستصحاب في غير الزمان من الأمور التدريجية، وهي على قسمين: لأنه إما أن تكون مثل الزمان في التصرم كالجريان والسيلان، كدم الحيض والماء الجاري وغيرهما من العناوين المتجددة الوجود التي وقعت موضوعاً للحكم الشرعي، أو تكون ثابتة في نفسها إلا أنها مقيدة بالزمان.

القسم الأول: الأمور المتصرمة بنفسها

أما القسم الأول فالكلام في جريان الاستصحاب فيه هو عين الكلام في استصحاب الزمان بمفاد كان التامة إشكالاً وجواباً فلا نعيد.

نعم، هنا صور ثلاث مرتبطة بهذا المقام لا بدّ من التعرض لها وهي:

صور منشأ الشك فيها

الصورة الأولى: أن يكون منشأ الشك في بقاء الجريان هو الشك في حدوث المانع منه، ويجري الاستصحاب في هذه الصورة بلا إشكال.

الصورة الثانية: أن يكون منشأ الشك فيه هو الشك في المقتضي كالشك في انتهاء مادة الماء الجاري، وفي هذا الفرض تدور المسألة مدار جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي وعدمه، فعلى مبنى الشيخ ﷺ ـ من عدم جريان الاستصحاب في حالة الشك في المقتضي ـ لا يجري هنا لرجوعه إليه.

وأما على المبنى المحقق ـ من شمول أدلة الاستصحاب لحالتي الشك في المقتضي والرافع ـ فيجري الاستصحاب.

الصورة الثالثة: أن نتيقن بزوال المادة ونشك في حدوث مادة أخرى.

كما لو شككنا في بقاء جريان الماء؛ لاحتمال حدوث مادة أخرى غير المقطوع بزوالها، أو شككنا في بقاء السجدة أو القراءة؛ لاحتمال حدوث داع آخر لها بعد الداعي المقطوع بزواله وهكذا..، فهل يجري الاستصحاب حينئذٍ أو لا؟

الإشكال فيما لو تيقن بزوال المادة وشك في حدوث أخرى

أُورد على هذه الصورة إشكالان:

الأول: أن الشك في بقاء الجريان وعدمه مسبب عن الشك في حدوث المادة وعدمه، ومع جريان أصالة عدم حدوثها ينتفي الشك في الجريان.

وهو مخدوش: بأن السببية بين حدوث المادة وبقاء الجريان ليست شرعية، وإنما هي عقلية، فلا تمنع من جريان الاستصحاب في المسبب.

الثاني: ما اعتمده المحقق النائيني ﷺ، من أن تعدد المادة يقتضي تعدد الجريان، فالجريان الأول غير الثاني، وقد زال بزوال مادته قطعاً، والثاني

مشكوك الحدوث؛ للشك في مادته، فلا وحدة بين القضيتين المتيقنة والمشكوكة فلا يجري الاستصحاب[١].

وفيه أولاً: أنه مع النظر إلى موضوع أدلة الاستصحاب ومتعلق الحكم فيها، نلاحظ أن المادة الأساسية هي النقض: «إنه ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.. لا تنقض اليقين بالشك»، فالأمر يدور مدار صدق النقض وعدمه، ولا محالة ـ بعد معرفة ذلك ـ من تصور صور ثلاث: إحراز صدق مادة النقض في هذا المورد، وإحراز عدم صدقها، والشك في صدقها، ومسلك الشيخ ﷺ والمحقق النائيني ﷺ في حالات الشك في المقتضي هو عدم صدق النقض، فلهذا لم يجريا الاستصحاب فيها، فلو شك في الزوجية الواقعة في الخارج بين كونها دائمة فهي لا زالت باقية، أو منقطعة فانتهى أمدها لا يجري استصحابها، بخلاف ما لو علمنا بأن الزوجية هي دائمة وشككنا في الطلاق؛ فإنه من الشك في الرافع بعد إحراز المقتضي، فيجري استصحاب الزوجية، وعليه فبما أن مسلك المحقق النائيني ﷺ عدم جريان الاستصحاب في حالات الشك في المقتضي فهو ليس بحاجة هنا ـ للتمسك لعدم جريان الاستصحاب ـ إلى تعدد الجريان، بل من يقول بعدم صدق النقض في حالات الشك في المقتضي فهو يقول ـ بطريق أولى ـ بعدم جريانه في حالات العلم بزوال المقتضي الأول، والشك في حدوث مقتض جديد[٢].

---

١. فوائد الأصول ٤: ٤٤١، أجود التقريرات ٤: ١٠٩.

٢. لقد أطال سماحة الشيخ الأستاذ ـ دام ظله ـ في بيان هذا الإشكال، ولا داعي لذلك، بل يكفي أن يقول: إن من يرى عدم جريان الاستصحاب في حالات الشك في المقتضي ـ لعدم صدق النقض حينئذٍ ـ فهو يرى عدم جريانه في حالات القطع بزوال المقتضي الأول،

وثانياً: إن تعدد المادة وتبدلها لأخرى لا يوجب تعدد الجريان، بل حاله حال الخيمة والسقف، فالخيمة التي كانت معتمدة على عمود، ثم زال ووضع مكانه آخر مقارناً لزواله لا يقال عن بقائها منتصبة أنه بقاء آخر غير الأول، بل هو بقاء واحد كان مستنداً إلى عمود، ثم استند إلى آخر، وحال الجريان مع المادتين حال انتصاب الخيمة مع العمودين، أي أن الجريان واحد لا متعدد.

نعم، الماء يتعدد بتعدد مادته، ولكنه ليس محل البحث.

وبعد دفع الإشكالات نقول في هذه الصورة بجريان الاستصحاب لتمامية أركانه، ويتضح ذلك بالنظر إلى جهات ثلاث:

الأولى: ثبت سابقاً أن الموجودات متدرجة الوجود موجود واحد متصل، والتدرج في الوجود ـ مع حفظ الاتصال ـ لا يخل بالوحدة الشخصية.

الثانية: أن الجريان لا يتعدد بتعدد المادة ما لم يتخللهما العدم، فالجريان هنا واحد استند في حدوثه لمادة، وفي بقائه لمادة أخرى، كانتصاب الخيمة المستند حدوثاً لعمود، وبقاء لعمود آخر.

الثالثة: أن أساس الاستصحاب يبتني على صدق النقض، وبما أن المسلك المحقق هو صدقه في حالات الشك في المقتضي والشك في الرافع فهو صادق هنا؛ لليقين السابق بالجريان والشك اللاحق في بقائه، وليس ينبغي نقض اليقين بالشك.

→

والشك في حدوث مقتضٍ جديد بطريق أولى، ولا حاجة للتمسك لعدم جريانه بتعدد المسبب عند تعدد السبب.

القسم الثاني: الأمور الثابتة المقيدة بالزمان

وأما القسم الثاني وهي الأمور الثابتة في نفسها المقيدة بالزمان في لسان الدليل، كالإمساك المقيد بشهر رمضان، والصلاة المقيدة بالليل أو النهار، والوقوف المقيد بما بين زوال الشمس وغروبها في يوم عرفة، أو بين طلوع الفجر وطلوع الشمس في المشعر، وسائر المقيدات بأوقات خاصة، ففيه أقسام لا بدّ من التعرض لذكرها ليتضح حكمها في ما بعد:

القسم الأول: أن يكون القيد هو عدم الضد كوجوب الإمساك في نهار شهر رمضان المقيد بعدم دخول الليل، وجواز الأكل والشرب في الليل المقيد بعدم طلوع الفجر.

القسم الثاني: أن يكون القيد نفس الحصة من الزمان كقيدية النهار للصلاة النهارية، وقيدية الليل للصلاة الليلية.

وللقسم الثاني صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الزمان قيداً لمفاد الهيئة، أي للوجوب، كقيدية الزوال لوجوب صلاة الظهر.

الصورة الثانية: أن يكون الزمان قيداً لمفاد المادة، وهو الواجب أو المستحب، كقيدية ما بين الزوال والغروب لصلاة الظهرين.

والشك في بقاء القيد في الصورة الثانية يتصور بنحوين:

النحو الأول: أن يكون منشأ الشك هو الموضوع فتكون الشبهة موضوعية.

النحو الثاني: أن ينشأ الشك في القيد من ناحية الحكم فتكون الشبهة حكمية.

وللشبهة الحكمية صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون منشأ الشك في الحكم هو الشك في الزمان، من جهة الشك في المفهوم، كما لو علمنا بكون قيد الصلاة هو النهار إلى الغروب، وشككنا في مفهوم الغروب، وأنه استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية.

الصورة الثانية: أن يكون منشأ الشك في الحكم هو الدليل، إما لتعارض الدليلين، أو لإجمال النص، كالشك في آخر وقت العشائين؛ لتردده بين منتصف الليل وطلوع الفجر؛ لاختلاف الأدلة في ذلك.

وكما لو شككنا من جهة الأدلة في المراد من الليل، هل هو من غروب الشمس إلى طلوع الفجر، فيلاحظ منتصف ما بينهما، أو من غروب الشمس إلى طلوعها، فيلاحظ منتصف ما بينهما، وسيختلف عن السابق.

هذا كله بالنظر إلى أحد طرفي القضية، وهناك طرف آخر سيأتي الكلام فيه في ما بعد، وحاصله: أن نعلم بانتهاء حد الليل أو النهار، ولكن نحتمل بقاء الحكم بعده، ومنشأ هذا الاحتمال هو الشك في نحو أخذ الواجب أو المستحب، فهل هو بنحو وحدة المطلوب أو بنحو تعدده، فإن كان الأول فكلي الوجوب ينتهي عند هذا الحد، وإن كان الثاني فالمنتفي هو المطلوب الكامل وتبقى درجة منه، ومثاله صلاة الليل فإن وقتها محدد ـ عند المشهور ـ بين منتصف الليل وطلوع الفجر، فنحتمل كون المطلوب واحداً والغرض بسيطاً فينتهي بطلوع الفجر، كما نحتمل كون المطلوب متعدداً فتبقى مرتبة من الغرض لما بعد طلوع الفجر، فلا يكون الوقت ـ حينئذٍ ـ تمام الغرض بل مرتبة منه، وسيأتي الكلام في ذلك فيما بعد.

هذه هي أقسام المسألة وأما أحكامها فنقول:

أما القسم الأول ـ وهو ما إذا كان القيد عدم الضد ـ فلا إشكال في جريان الاستصحاب؛ لتمامية أركانه حينئذٍ؛ فإنا كنا على يقين بعدم طلوع الفجر، وشككنا في طلوعه، فنستصحب عدمه، فيجوز لنا الأكل المقيد بعدم طلوع الفجر.

نعم، هنا إشكال في جريان الاستصحاب من جهة أخرى، وذلك في ما لو حدّد وجوب الإمساك في النهار بعدم دخول الليل وشككنا في مفهوم الغروب، وأنه سقوط القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية، ولكنه أجنبي عن محل البحث.

وأما الصورة الأولى من القسم الثاني ـ أي كون الزمان قيداً لمفاد الهيئة (الوجوب أو الاستحباب)، كقيدية الزوال لوجوب صلاة الظهر واستحباب نافلتها ـ فلا إشكال أيضاً في جريان استصحاب عدم حدوثه عند الشك في تحققه.

وأما الصورة الثانية من القسم الثاني ـ أي ما إذا كان الزمان قيداً لمفاد المادة (الواجب أو المستحب) ـ فيمكن أن يقال: بجريان استصحاب بقاء الزمان لتحقيق القيد، فصلاة الليل مثلاً مقيدة بمنتصفه، كما أن وقت فضيلتها مقيد بالثلث الأخير منه، وعند الشك في بقاء الثلث الأخير نستصحبه، وكذلك عندما نشك في بقاء النهار الذي هو قيد للصلوات النهارية نستصحب بقاءه.

إلا أن فيه:

أولاً: أن استصحاب بقاء النهار أو الليل أو الثلث الأخير منه يثبت وجود الزمان تعبداً، ولا يتكفل بإثبات حيثية ظرفية هذا الزمان للواجب أو

المستحب، فاستصحاب بقاء النهار لا يثبت وقوع الصلاة فيه، فإذن استصحاب الزمان لا يثبت قيد الواجب إلا بالأصل المثبت، والمقيد ـ الواجب أو المستحب هنا ـ ينتفي بانتفاء قيده.

وثانياً: أن استصحاب بقاء النهار يحقق قيد الوجوب، كوجوب الإمساك ـ مثلاً ـ المقيد بالنهار، فمتى ما استصحب بقاء النهار حكم الشارع بوجوب الإمساك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ أن استصحاب بقاء النهار لا يحقق قيد الواجب، أي كون الإمساك في النهار، فعليه يكون استصحاب الوجوب لغواً.

وهذه المسألة محل ابتلاء في موارد كثيرة من الفقه، وقد ذكر أعلام الفن وجوهاً لرفع إشكال المثبتية وهي:

الوجوه المذكورة لرفع إشكال المثبتية

الوجه الأول:

ما يستفاد من كلمات الشيخ ﷺ، من العدول عن استصحاب الزمان إلى استصحاب الحكم، أي استصحاب بقاء وجوب ذلك العمل المقيد بالزمان؛ فإن وجوب هذا العمل كان ثابتاً فيشك في بقائه؛ بسبب الشك في انقضاء الزمان، فيستصحب بقاؤه، ولا معنى لحكم الشارع ببقاء الوجوب إلا أن يكون متعلقه باقياً على ما هو عليه، فلا معنى للحكم ببقاء وجوب الصلاة إلا كونها مقبولة وموافقة للقاعدة، وموافقتها للقاعدة لا تتم إلا بالوقوع في الزمان[1]...

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٠٥.

المناقشة في الوجه الأول

ويرد عليه: أن متعلق الحكم هو الإمساك في النهار، أو الصلاة فيه، أو في الليل، واستصحاب بقاء الوجوب ـ مع الشك في وقوع الفعل في الظرف الخاص ـ شبهة موضوعية لإسراء الحكم من متعلق لآخر، أو من موضوع لآخر.

بيان ذلك: أننا بالوجدان ـ مع استصحاب هذا الوجوب ـ نشك في وقوع الإمساك مثلاً في شهر رمضان وعدم وقوعه فيه، فإن وقع الإمساك في شهر رمضان فقد جرى الحكم على متعلقه، وإن وقع في شوال ـ لكون اليوم المشكوك منه ـ فقد أسري الحكم المتعلق بشهر رمضان إلى متعلق آخر، وهو شوال، فيتردد الحكم ـ مع هذا الاستصحاب ـ بين تعلقه بمتعلقه وتجاوزه عنه إلى غيره، وقوام الاستصحاب بالتعبد بالحكم المتعلق بمتعلقه، ومع التردد بين تعلقه به أو بغيره يخرج عن مضمون التعبد الاستصحابي.

والحاصل: أن استصحاب الحكم هو إبقاء الحكم على متعلقه أو موضوعه، والاستصحاب هنا مردد بين كونه إبقاء للحكم على متعلقه، أو إسراء له لمتعلق آخر فلا يجري.

الوجه الثاني:

ما أفاده المحقق النائيني ﷺ في دورته الثانية، من أن استصحاب الوجوب يتوقف على تمامية أركانه، من اليقين السابق والشك اللاحق وترتب الأثر، وكلها حاصلة هنا؛ فإنا نتيقن بوجوب الإمساك، ونشك في بقائه، والمستصحب حكم شرعي[1]، فمع تمامية أركانه يتعبّدنا الشارع ببقائه، ومع

---

١. يشترط في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، فإن كان موضوعاً

تعبدنا به يتعبدنا بجميع خصوصياته، ومن خصوصياته وقوعه في الزمان الخاص، فإذا تعبدنا الشارع ببقاء الإمساك فهو يعبدنا بوقوعه في شهر مضان الذي هو من خصوصياته[1].

الوجه الثالث

ما أفاده في دورته الأولى وتقريبه: لغوية استصحاب وجوب الإمساك إن لم يثبت به وقوع العمل في شهر رمضان[2].

الإشكال في الوجهين الثاني والثالث

وفي كليهما نظر، أما الأول؛ فلكون لازمه القول بحجية الأصل المثبت مطلقاً؛ لأن الإمساك في النهار ليست من الخصوصيات الشرعية للوجوب، بل من خصوصياته العقلية، واستصحاب الحكم لإثبات جميع خصوصياته ـ بما فيها العقلية ـ من الأصل المثبت.

وأما الثاني؛ فلأنا نقول: إن دليل التعبد على نحوين، إذ تارة يكون خاصاً، وأخرى عاماً أو مطلقاً، فإن كان خاصاً فالتعبد من الحكيم في مورد خاص ـ بدون إثبات وقوع متعلقه في ظرفه ـ لغو، فصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية نثبت

→

لحكم شرعي فيترتب عليه الحكم، وإن كان حكماً شرعياً فهو موضوع لحكم العقل بوجوب الامتثال، والمستصحب هنا حكم شرعي.

ذكره الشيخ الأستاذ حفظه الله في توضيح كلام المحقق النائيني ﷺ، ولكنه قيد توضيحي فذكرناه في الهامش؛ لتتسلسل الفكرة الأصلية في المتن.

١. أجود التقريرات ٤: ١٠٥ ـ ١٠٦.

٢. أشار إليه في أجود التقريرات ٤: ١٠٥ ـ ١٠٦.

وقوعه في ظرفه، ولكن مورد البحث ليس كذلك؛ لكون التعبد به عاماً أو مطلقاً.

وإن كان دليل التعبد عاماً أو مطلقاً ـ كما نحن فيه وهو «لا تنقض اليقين بالشك» ـ فالتمسك به لإثبات شموله للمورد يستلزم الدور.

بيان ذلك

إن شمول عموم «لا تنقض اليقين بالشك» للتعبد ببقاء الوجوب يتوقف على إحراز كون الواجب واجداً للشرائط، وإحراز واجديته لها عن طريق عموم «لا تنقض» دور محال، فالواجب هنا هو الإمساك، وقيده الوقوع في شهر رمضان، وشمول إطلاق «لا تنقض» لهذا الوجوب المشكوك فرع إحراز كون الإمساك في شهر رمضان، وإحرازه كذلك فرع شمول إطلاق «لا تنقض» له وهو دور.

والتفريق بين كون الدليل خاصاً أو عاماً لإحراز جميع الخصوصيات ضابطة عامة تنفع في جميع الموارد، وتوضيحها بصورة أكثر:

إنه لو كلفنا بإكرام العالم فشمول هذا الدليل للفرد المعين فرع إحراز كونه عالماً، وأما مع الشك فلا يشمله إطلاقه، وأما لو ورد دليل خاص عقيب أكرم العالم يأمر بإكرام المعين فهو يثبت كونه عالماً، وإلا لزمت اللغوية، ودليل الاستصحاب في ما نحن فيه هو عموم «لا تنقض اليقين بالشك»، وله مصاديق متعددة ولا يلزم من عدم شموله للمورد أي لغوية، وشموله له يتوقف على إحراز موضوعه، وإذا كان إحراز موضوعه متوقفاً على شموله له يلزم الدور.

الوجه الرابع ومناقشته

ما أفاده المحقق النائيني ﷺ في دورته الثانية أيضاً وحاصله: أن أخذ شيء

في موضوع الحكم يتحقق بأحد نحوين:

إما أن يكون بنحو الاتصاف والتقييد، كأخذ قيد العدالة في إمام الجماعة، ومرجع التقليد، فيكون بمفاد كان الناقصة، وجريان الاستصحاب في الوصف بمفاد كان التامة لا يفيد شيئاً؛ لأن الموضوع مقيد، والتقييد غير التركيب.

وإما أن يكون بنحو التركيب ومفاد كان التامة، وهو يتحقق فيما إذا كان الموضوع مركباً من جوهرين، أو عرضين، أو عرض وجوهر آخر غير معروض ذلك العرض، ومقتضى الأصل في ذلك هو التركيب؛ لأن الجوهر لا يكون وصفاً لجوهر، ولا العرض وصفاً لعرض آخر، ولا عرض شيء وصفاً لجوهر آخر غير معروضه، وإحراز الموضوع في هذه الحالة يتم عن طريق إحراز الجزئين بالوجدان أو بالتعبد أو أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، ويكفي فيه جريان الاستصحاب بمفاد كان التامة.

هذه هي الكبرى، وأما تطبيقها على محل البحث فبأن موضوع الحكم عبارة عن الزمان، ومتعلقه الصلاة أو الإمساك، وليس بين الزمان والإمساك أو الصلاة عروض واتصاف، بل هما وجودان يستقل أحدهما عن الآخر، فيكون موضوع الحكم وجودهما متقارنين، فيكفي لفراغ الذمة إحرازهما كذلك، والصلاة أو الإمساك محرز بالوجدان، والزمان بالتعبد بمفاد كان التامة، وهو كافٍ[1].

ويمكن تأكيد ذلك بالنصوص مثل قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل

---

١. أجود التقريرات ٤: ١٠٦ ـ ١٠٧.

الوقتان إلا أن هذه قبل هذه»[١]؛ فإن مدلول الرواية هو صرف المقارنة بين الزمان والصلاة، ويكفي استصحاب الزمان لتحقق المقارنة.

الموضوع في النصوص هل هو بنحو التركيب أو التقييد

وحل المسألة يحتاج إلى الرجوع لنصوص الباب، والنظر فيما يستفاد منها، وهل هو التركيب أو التوصيف، والتعبد الشرعي هو المحكم في المقام ـ لو سلمنا الكبرى المذكورة، من أن الأصل هو التركيب ـ كيف لو لم نسلم بها، كما سيأتي.

ونصوص الباب على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما اقتصر فيها على أخذ الزمان في الموضوع من غير بيان لكيفية أخذه، وأنه بنحو التركيب أو الظرفية، وهي مثل الرواية المتقدمة: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان».

الطائفة الثانية: ما بيّن فيها نحو الأخذ، وهي كثيرة في أبواب متفرقة:

١. صحيحة الحلبي: «..ولكن يصلي العصر فيما قد بقي من وقتها»[٢]، وهي نص في الظرفية.

٢. رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «من صلى في غير وقت فلا صلاة له»[٣]، والمستفاد من عقدها المصرح به: من صلى في غير الوقت لا صلاة له،

---

١. الباب الرابع من أبواب المواقيت وفيه روايات متعددة، يوجد في بعضها هذا الذيل بدون أن يكون الصدر هو دخل الوقتان، وفي بعضها هذا الصدر بدون الذيل فراجع الوسائل.

٢. الوسائل الباب ٤ من أبواب المواقيت الحديث ١٨.

٣. الوسائل الباب ١٣ من أبواب المواقيت الحديث ٧.

ومن عقدها الالتزامي من صلى في الوقت فله صلاة، النص على الظرفية أيضاً.

٣. رواية يونس بن ظبيان: «الصلاة في مواقيتها» [١]، ومدلولها يغاير مدلول الصلاة مع مواقيتها الذي ادعاه المحقق النائيني قدس سره.

٤. معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا صليت في السفر شيئاً من الصلوات في غير وقتها فلا يضرك» [٢]، ومفهوم الشرطية: «إذا صليت في وقتها»، وهو نص في الظرفية.

٥. رواية الأعمش: «..وثمان ركعات في السحر وهي صلاة الليل» [٣]، وهي تنص على أن السحر أخذ وقتاً لصلاة الليل بنحو الظرفية، لا على وجه المعية.

٦. رواية الفضل بن شاذان: «ثمان ركعات في السحر» [٤].

٧. رواية القاسم بن الوليد: «إن صليتها في مواقيتها أفضل» [٥]، وهي نص في الظرفية.

٨. ما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم بأسانيدهم الصحيحة، مضافاً إلى رواية الشيخ الصدوق لها في علل الشرائع، ومعاني الأخبار، وهي صحيحة زرارة: (سألت أبا جعفر عن ما فرض الله عز وجل من الصلاة؟ فقال: خمس

---

١. الوسائل الباب ١ من أبواب المواقيت الحديث ١٥.

٢. الوسائل الباب ١ من أبواب المواقيت الحديث ٢٧.

٣. الوسائل الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها الحديث٢٥.

٤. الوسائل الباب السابق الحديث ٢٣.

٥. الوسائل الباب السابق الحديث ١٨.

صلوات في الليل والنهار)، وهذه الجملة نص في الظرفية.

«وفيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل..»[١].

والحاصل: أن الروايات المتقدمة ـ بما فيها الصحاح ـ قد أخذ فيها الظرف قيداً للصلاة بمفاد كان الناقصة، والنسبة بينها وبين رواية «إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان» نسبة البيان إلى اللابيان، فقول المحقق النائيني ﷺ بكفاية الاستصحاب بمفاد كان التامة ممنوع صغرى على فرض تمامية الكبرى.

هذا مضافاً إلى المناقشة في الكبرى التي أفادها أيضاً، من كون الأصل هو التركيب، وحاصل ما يرد عليها:

أن الحق عندنا هو أن الأصل التقييد والظرفية، والوجه في ذلك هو أن نسبة الزمان إلى الزمانيات عند العرف والعقلاء كنسبة المكان إلى المكانيات، فكما أن الأصل في المكان هو أخذه بنحو الظرفية في جميع الأمور المرتبطة بالمكان فيطلق ـ بلا أي مسامحة ـ صليت في البيت، أو في المسجد، فكذلك بالنسبة إلى الأمور المرتبطة بالزمان فيطلق ـ بلا أي مسامحة ـ صليت في الساعة الواحدة، أو تباحثت في الساعة الفلانية، أو أوقعت عقد البيع أو الزواج في اليوم الفلاني وهكذا..، ولا يقال: صليت مع الساعة الفلانية، فما أسسه المحقق النائيني ﷺ، من كون الأصل هو التركيب، وتبعه بعض الأعاظم[٢] ساقط كبروياً[٣].

---

١. الوسائل الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها الحديث ١.

٢. مصباح الأصول ٣: ١٤٩ ـ ١٥٠.

٣. ذكر سماحة الشيخ الأستاذ ـ دام ظله ـ في يوم لاحق، في جواب على إشكال لبعض الحاضرين ما يصلح لأن يكون استدراكاً أو توضيحاً لهذا المطلب، وحاصله: أننا لم نجد بالنسبة للإمساك رواية

الوجه الخامس

ما أفاده المحقق العراقي ﷺ وحاصله: جريان الاستصحاب التعليقي في المقام بهذا النحو: لووقع الإمساك قبل هذا الوقت ـ الذي نشك في كونه من النهار ـ لكان في النهار قطعاً، فالآن كما كان، ولووقع الإمساك قبل هذا اليوم ـ الذي نشك في كونه من شهر رمضان ـ لكان منه قطعاً فالآن كما كان[1].

وهو يبتني على مقدمتين منفيتين:

المقدمة الأولى: ابتناؤه على حجية الاستصحاب التعليقي في نفسه، وسيأتي في التنبيه الآتي عدم جريانه.

المقدمة الثانية: ابتناؤه على جريان الاستصحاب التعليقي حتى في المتعلق، وسيأتي عدم جريانه فيه، بعد فرض القول بجريانه في الأحكام.

الوجه السادس

ما أفاده المحقق الأصفهاني ﷺ في نهاية الدراية، من أن متعلق الحكم يتصور على نحوين:

الأول: الإمساك النهاري.

→

معتبرة تدل على أخذ النهار ظرفاً.

نعم، توجد روايات ضعيفة بعنوان (الإمساك في النهار).

والمستفاد من الآيات عدم الظرفية، قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، سورة البقرة: ١٨٥، ولم يقل: فليصم فيه، فعلى هذا فالأصل في شهر رمضان هو ما قرره المحقق النائيني ﷺ، وأما الإمساك في يوم الشك ففي صومه دليل خاص، وهو يثبت الظرفية والقيدية.

١. نهاية الأفكار ٤: ١٥٠.

الثاني: الإمساك في النهار.

فعلى الأول لا يجري الاستصحاب في النهار؛ لإثبات الإمساك النهاري؛ لكونه مثبتاً؛ فإن المطلوب هو الإمساك المتصف بكونه نهارياً، واستصحاب النهار لا يثبته إلا على القول بحجية الأصل المثبت.

وأما على الثاني ـ وهو محل بحثنا ـ فيكفي استصحاب النهار؛ لتحقيق متعلق التكليف، وما اشتغلت به الذمة، وبيان ذلك:

أن المطلوب هو الإمساك في النهار، ويتحقق بصور ثلاث:

الأولى: أن يتحقق الإمساك الوجداني في النهار الوجداني.

الثانية: أن يتحقق الإمساك التعبدي في النهار الوجداني.

الثالثة: أن يتحقق الإمساك الوجداني في النهار التعبدي.

وكل من هذه الصور الثلاث محقق للامتثال وفراغ الذمة؛ حيث لا يطلب أكثر من وقوع الإمساك في النهار وقد حصل، بلا فرق بين كون النهار تعبدياً أو وجدانياً[1].

تعميق لهذا الوجه

وهذا البيان يحتاج إلى تعمق وإنعام نظر؛ فإن المستفاد من الأدلة ـ كما تقدم ـ هو أن الواجب الصلاة في النهار، أو في الليل، والمراد منهما الواقعيان الحقيقيان، لا التعبديان؛ فإنه متى ما أطلق الليل أو النهار فالمراد بهما ـ لغة وعرفاً ـ هو الوجود الواقعي لهما، والليل والنهار التعبديان ليسا بليل ولا نهار حقيقة، ولهذا

---

١. نهاية الدراية ٥: ١٥٧.

لا يطلق عليهما ليل ونهار إلا بضم ضميمة كلمة (تعبداً) عقيب لفظهما.

وعلى هذا، فلو خلينا والمستفاد من الأدلة لأمكن القول: بأن الدخيل في متعلق الحكم هو الليل والنهار الواقعيان، لا التعبديان، ولكنا علمنا من الخارج بأن حكم العقل بلزوم الامتثال في الليل والنهار الواقعيين تعليقي، بمعنى توقفه على عدم ورود تعبد من الشارع، فإن ورد التعبد الشرعي بكون هذا ليلاً أو نهاراً أخذ به.

والحاصل: أن الدخيل في متعلق الحكم ـ من جهة الحكم بفراغ الذمة عقلاً ـ هو الأعم من الوجود الواقعي والتعبدي، وهذا الأمر جارٍ في جميع القضايا الشرعية، فمثلاً المراد من الماء في الحكم بوجوب التطهير به ـ بمقتضى الأدلة ـ هو الماء الواقعي؛ فإن مستصحب المائية يصح سلب الماء عنه، إلا أن العقل يرى كفاية الامتثال بالماء التعبدي.

هذا هو مقتضى الصناعة في إلحاق الليل والنهار التعبديين بالواقعيين.

ولكنا نقول: إن تحقق الصلاة وجداناً في النهار التعبدي يتوقف على حكم الشارع في المرتبة السابقة بوجود النهار تعبداً؛ ليتنقح موضوع المكلف قبل حصول الامتثال بالإتيان بالعمل؛ فإن التكليف تعلق بالصلاة في النهار، فلابدّ من إحراز النهار أولاً، ثم وقوع الصلاة فيه وجداناً، كما هو الحال في تحقق الوضوء الوجداني بالماء التعبدي؛ فإنه متوقف على ثبوت الماء تعبداً قبل الوضوء به، أي لا بدّ من جريان الاستصحاب في الماء في المرتبة السابقة ثم يتوضأ به.

المناقشة في هذا الوجه

إذا اتضح هذا فيرد على المحقق الأصفهاني ﷺ إشكالان:

الإشكال الأول: أن إثبات النهار التعبدي عن طريق الاستصحاب لا يتم إلا إذا كان للنهار أثر شرعي يترتب عليه؛ لكونه شرطاً في جريان الاستصحاب وشمول أدلته له، فإذا كان الأثر هو وقوع الصلاة الوجدانية في النهار لزم الدور؛ لتوقف تعبد الشارع بنهارية المشكوك على الأثر وليس هو إلا الإتيان بالصلاة في النهار، فالإتيان بالصلاة في النهار متوقف على ثبوت النهارية في مرتبة سابقة، وثبوت النهارية يتوقف على الإتيان بالصلاة في النهار؛ لكونه الأثر المترتب على المستصحب، فيلزم توقف الشيء على ما هو متأخر عنه وجوداً[1].

الإشكال الثاني: إن القيود المأخوذة في المكلف به كلها بنحو مفاد كان الناقصة، فعندما يقول الشارع: توضأ من الماء، فمراده الماء الواقعي أو التعبدي الذي حكم الشارع بمائيته، فلا بدّ من إحراز مائية هذا الماء حتى يتوضأ به، ولا أثر لاستصحاب الماء، وإذا كان الموضوع طهارة هذا الماء فلا بدّ من إحراز طهارة هذا الماء، ولا أثر لاستصحاب طهارة الماء، وإذا قال: اغسله بالكر أو بالجاري، فلا بدّ من إحراز جريان هذا الماء أو كريته ولا يكفي استصحاب جريان الماء أو الكرية، وإذا حكم باستحباب الصلاة في المسجد، وشك في مسجدية المسجد الذي وقع في الطريق، فلا بدّ من إحراز مسجدية هذا المكان حتى يصلي فيه، ولا أثر لاستصحاب المسجدية، والزمان لم يخرج عن هذه

---

١. فإن قيل: بأن شرط جريان الاستصحاب هو كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وكونه ظرفاً لحكم شرعي بحكم كونه موضوعاً للحكم الشرعي.
أجيب عنه: إذا أخذنا الزمان ظرفاً فيعود محذور المثبتيه، لأن استصحاب بقاء الزمان بالنسبة إلى كون ذلك الزمان ظرفاً مثبت.

القاعدة، فإذا شككت في بقاء النهار فلا بدّ ـ لترتيب الأثر ـ من استصحاب نهارية هذه الساعة، ولا يكفي استصحاب بقاء النهار، ونهارية هذه الساعة مشكوكة من الأول؛ إذ لا يقين سابقاً بنهاريتها.

الوجه السابع

ما أفاده المحقق الخراساني ﷺ، من إجراء استصحاب الفعل المقيد بالزمان، بمعنى أن المأمور به هو الإمساك في النهار، وقد كنت على يقين من الإمساك فيه، وأشك في بقائه؛ للشك في كون ان الشك من النهار أو لا، فأستصحب بقاءه، ثم أمر بالتأمل[1].

ولعل وجه التأمل هو عدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة؛ فإن اليقين السابق تعلق بالإمساك المحرز كونه في النهار، والشك اللاحق تعلق بالإمساك المشكوك كونه في النهار، للشك في كون هذه الحصة من الإمساك في النهار، ولا يقين سابقاً بكونها منه.

فالنتيجة إلى هنا: إن قلنا بأن الموضوع مركب من الإمساك والنهار فيمكن إثبات الإمساك بالوجدان والنهار بالتعبد، ويكفي فيه الاستصحاب بمفاد كان التامة.

وإن قلنا بالظرفية، فقد قيل بإمكان إثبات نهارية الزمان بالاستصحاب، ولكنه غير تام؛ لكون المطلوب إثبات نهارية هذا الزمان، وهو لا يثبت بالاستصحاب بمفاد كان التامة إلا بالأصل المثبت، وجريان استصحاب في

---

١. كفاية الأصول: ٤٦٥.

النهار لا أثر له إلا الإتيان بالصلاة فيه، فيلزم الدور لو أجريناه من أجل ترتيبه كما تقدم.

الحق في المسألة

فالحق في المسألة عدم تمامية شيء من الوجوه المذكورة لرفع الإشكال فيتحكم، وتصل النوبة إلى الأصل المسببي، بعد عدم جريان الأصل السببي، وهل هو ـ هنا ـ البراءة أو الاشتغال؟

الصحيح هو جريان الاشتغال لجهتين:

الجهة الأولى: من ناحية التكليف، وذلك: لاشتغال ذمة المكلف ـ بعد الزوال ـ بالإتيان بالصلاة بين الحدين، فلما بلغ الوقت للحد الذي يشك في انقضائه شك في بقاء الوقت حتى يلزمه الإتيان، أو انقضى فيسقط التكليف، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فتعطي قاعدة الاشتغال نتيجة الاستصحاب.

الجهة الثانية: من ناحية الغرض، وذلك: لأن المكلف ـ عندما دخل الوقت ـ علم باشتغال ذمته بغرض المولى، وشكه في بقاء الوقت يقتضي الشك في إمكان تحصيل غرض المولى وعدمه؛ لأن الوقت إن كان باقياً فيمكن تحصيله وإلا فلا، فيرجع الشك في بقاء الغرض إلى الشك في القدرة على تحصيله، ومتى ما علم بالغرض وشك في القدرة حكم العقل بالاحتياط.

وتوضيح ذلك: أن القيد على قسمين؛ إذ تارة يكون داخلاً تحت قدرة المكلف، فيجب عليه تحصيله عند اشتغال ذمته بالمقيد، كقيد الطهارة في الصلاة، وأخرى لا يكون مقدوراً له، والقيود غير المقدورة مفروضة الوجود، فلا

يجب الاتيان بالمقيد إلا بعد تحققها، والزمان من القيود غير المقدورة، فلا بدّ من تحققه حتى يمكن الاتيان بالصلاة فيه، وأما هنا فالقيد وإن لم يكن مقدوراً إلا أنه ـ مع العلم بالغرض والشك في القدرة ـ يكون المورد من موارد حكم العقل بالاشتغال.

وعلى هذا الوجه يتم رأي المشهور القائلين بوجوب الإتيان بالوظيفة عند الشك في بقاء النهار وإن لم يجرِ الاستصحاب.

ويتفرع على ذلك مسألتان:

المسألة الأولى: في القصد المأخوذ في الإتيان بهذه الصلاة.

المسألة الثانية: إذا صلى فهل يجب عليه القضاء أيضاً أو لا؟

ومحل البحث فيهما هو الفقه[1].

---

١. لقد عدل سماحة الشيخ الأستاذ ـ دام ظله ـ عن بيان الوجه في المسألتين بعد أن كان يفهم منه إرادة بيانهما، إلا أنه ذكر الوجه في المسألة الثانية مختصراً في أثناء جوابه على إشكال لبعض الحاضرين، وحاصل ما ذكره:

إن في المسألة مبنيين:

الأول: إن موضوع القضاء هو الفوت: (من فاتته الفريضة فليقضها)، والقضاء بأمر جديد، وعليه فإذا صلى فهو يشك في فوتها، فلا يمكنه التمسك بـ(من فاتته الفريضة..)؛ لأنه من التمسك بالدليل في شبهته الموضوعية، واستصحاب عدم الإتيان بالصلاة في الوقت لا يثبت الفوت فيكتفي بما أتى به وتجري البراءة من القضاء.

وعندنا إشكال في ذلك ذكرناه في الفقه.

الثاني: أن يكون موضوع القضاء هو عدم الإتيان فيجري استصحاب عدم الإتيان، فلا بدّ من الإتيان بالصلاة لما تقدم والقضاء.

وقد أشار سماحة الشيخ الأستاذ ـ دام ظله ـ لوجه المسألة الأولى في اليوم الثاني وقال: إذا أتى بالصلاة برجاء المطلوبية برأت ذمته.

هذا كله فيما إذا كان الشك في الحكم ناشئاً من الشك في بقاء الزمان، من جهة الشبهة الموضوعية.

الشك في الحكم للشك في الزمان من جهة الشبهة الحكمية

وأما إذا كان منشأ الشك في الحكم هو الشك في بقاء الزمان، من جهة الشبهة الحكمية ففيها صورتان:

الصورة الأولى: منشأ الشك الشبهة المفهومية

الصورة الأولى: أن يكون منشأ الشك في الزمان هي الشبهة المفهومية، كأن تقيد الصلاة بالغروب، ويتردد مفهومه بين استتار القرص، وذهاب الحمرة المشرقية، فبعد الاستتار وقبل ذهاب الحمرة يحصل الشك في بقاء الوجوب.

والحق فيها عدم جريان الاستصحاب، لا الموضوعي، ولا الحكمي، أما الموضوعي؛ فلعدم الشك في الموضوع؛ لدوران أمره بين مقطوع الحصول، ومقطوع العدم، وإنما الشك في المفهوم، وهو ليس موضوعاً للحكم الشرعي، فإنا نشك في مفهوم الغروب أو النهار، أي هل هو القوس المنقطع باستتار الشمس، أو المستمر إلى غياب الحمرة المشرقية، وليس المفهوم موضوعاً للحكم؛ لأنه صورة ذهنية، وهي ليست موضوعاً للأحكام الشرعية، وإنما موضوعها مصداق ذلك المفهوم، وهو إن كان استتار القرص فقد تحقق قطعاً، وإن كان ذهاب الحمرة المشرقية فلم يتحقق قطعاً، فلا شك في البين حتى يجري الاستصحاب.

رأي الشيخ في جريان الاستصحاب الحكمي ومناقشته

وأما الاستصحاب الحكمي فهو وإن أجراه بعض أهل الفن بهذا التقريب: إننا نتيقن بالوجوب قبل استتار القرص، ونشك فيه ـ بعد تحقق الاستتار وقبل ذهاب الحمرة المشرقية ـ فنستصحبه[1].

إلا أن الحق عدم جريانه، والوجه فيه: عدم إحراز كون المورد من موارد نقض اليقين بالشك عملاً فيما لو رفعت اليد عن الحالة السابقة، فيكون التمسك بـ«لا تنقض اليقين بالشك» تمسكاً بالدليل في الشبهة الموضوعية له؛ لعدم خروج الأمر عن أحد اثنين: إما أن يكون الوجوب واقعاً قد تعلق بالإمساك المحدود باستتار القرص، أو المحدود بزوال الحمرة المشرقية، فإن كان الأول فرفع اليد عن الحالة السابقة ليس نقضاً لليقين بالشك، واستصحاب الحكم لما بعد الاستتار إسراء للحكم من متعلقه إلى متعلق آخر، وإن كان الثاني فالحكم ـ بعد استصحابه ـ يقع على متعلقه، ورفع اليد عن الحالة السابقة نقض لليقين بالشك، فيتردد المورد بين كونه إسراء للحكم من متعلقه إلى متعلق آخر، وكونه نقضاً لليقين بالشك فلا يجري الاستصحاب فيه.

وهذا الكلام جارٍ في كل شبهة مفهومية، وهو مفيد في جميع أبواب الفقه، فلو شك في مفهوم العدالة مثلاً، هل هو الاجتناب عن الكبائر فقط، أو يشمل حتى الاجتناب عن الصغائر، فلا يمكن جريان استصحاب العدالة في من ارتكب الصغيرة فقط، ولا استصحاب جواز الاقتداء به، أو تقليده، أو الطلاق عنده.

---

١. فرائد الأصول ٣: ١٣٥، قال: (نعم، لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في الوقت، كما لو كان الوقت مردداً بين أمرين، كذهاب الحمرة واستتار القرص، انحصر الأمر حينئذٍ في إجراء استصحاب التكليف فتأمل).

الصورة الثانية: منشأ الشك إجمال الدليل أو تعارض الأدلة

الصورة الثانية: أن يكون منشأ الشك في بقاء الزمان من جهة إجمال الدليل، أو تعارض الأدلة، كالشك في آخر وقت العشائين، هل هو منتصف الليل، أو طلوع الفجر؟ فإن الشك في ذلك ناشئ من تعارض الأدلة.

وفي هذه الصورة لا يجري الاستصحاب الموضوعي، ولا الحكمي أيضاً، أما الموضوعي؛ فلعدم الشك في الموضوع الخارجي؛ لأن غاية الوجوب، إن كان هو منتصف الليل فهو متحقق قطعاً بعد انتصاف الليل، وإن كان طلوع الفجر فلم يتحقق قطعاً، فأمر الموضوع يدور بين فردين، أحدهما متيقن الزوال، والآخر متيقن عدم الحدوث.

وأما الاستصحاب الحكمي؛ فلأن متعلق الوجوب إن كانت هي الصلاة إلى منتصف الليل، فاستصحاب الحكم لما بعده إسراء للحكم من متعلقه إلى متعلق آخر، فيكون استصحاب الحكم ـ عند الشك في الوجوب؛ للشك في بقاء الزمان ـ شبهة موضوعية لإسراء الحكم من متعلقه لآخر، وما كان كذلك فهو شبهة موضوعية إلى «لا تنقض اليقين بالشك».

إشكال ودفع

نعم، ربما يشكل: بورود هذا الإشكال في جميع الموارد، فلا يمكن جريان الاستصحاب الحكمي، ولا الموضوعي.

والجواب: أن المتغير ـ الذي هو منشأ الشك في موضوعات الأحكام ومتعلقاتها ـ على نحوين: إذ تارة يكون مقوّماً للموضوع أو المتعلق، وفي مثله لا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة،

واستصحاب الحكم حينئذٍ شبهة موضوعية لإسراء الحكم من موضوع لآخر، فلا يجري.

وأخرى يكون المتغير من الحالات لا المقومات، فلا مانع من جريان الاستصحاب؛ لحفظ وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة عرفاً حينئذٍ.

واستتار القرص ـ في ما نحن فيه ـ، ونصف الليل بالنسبة إلى منتهى وقت العشائين من المقومات للموضوع لا الحالات، فلا يجري الاستصحاب بكلا قسميه[1].

كلام المحقق الخراساني

ثم إن المحقق الخراساني ﷺ طرح المسألة بهذا النحو: إن الشك في بقاء الحكم، تارة يكون من جهة الشك في بقاء الزمان، فنستصحب بقاءه ويثبت الحكم، وقد فصلنا البحث في ذلك.

وتارة يكون الزمان قيداً للمتعلق كالإمساك في النهار، فيمكن استصحاب الزمان، كما يمكن استصحاب بقاء الإمساك في النهار، ثم أمر بالتأمل.

ولعل الوجه فيه هو أن الإمساك المتيقن كونه في النهار قد انقضى، والإمساك الفعلي يشك في كونه في النهار، فإن الإمساك أمر تدريجي، والحصة المتيقنة من الإمساك في النهار قد انقضت، والأخرى يشك في كونها في النهار.

---

١. أشكل على الشيخ الأستاذ دام ظله: بأنه إذا لم يجرِ الاستصحاب الحكمي ولا الموضوعي فما هو الحل؟

فأجاب: تصل النوبة حينئذٍ إلى الأصل المحكوم، وهو إما البراءة أو الاشتغال، ويختلف باختلاف الموارد.

وبهذا ينتهي الكلام حول الأقسام التي ترتبط بالشك في تحقق الغاية، وبقي قسم يرتبط بالشك في الحكم مع العلم بتحقق غايته، كأن يشك في بقاء الوجوب المغيى بالغروب مع العلم بتحققه، ومنشأ الشك هو احتمال كون الغاية دخيلة في أصل المطلوب، فينتفي الحكم بتحققها قطعاً، كما يحتمل دخلها في مرتبة من مراتبه، فلا ينتفي الحكم بتحققها، أي أنا نشك في وحدة المطلوب وتعدده، وليس في المقام شبهة موضوعية ولا حكمية.

الكلام في الشك في الحكم مع العلم بتحقق غايته

وقد اختلف الأعلام في هذا القسم، ففصل الشيخ ﷺ، والمحقق الخراساني ﷺ، وعدّة من الأعاظم بين أخذ الزمان ظرفاً للحكم كما لو قال: يجب الجلوس في يوم الجمعة، فيجري الاستصحاب، وبين أخذه قيداً في متعلق الحكم كما لو قال: جلوس يوم الجمعة واجب، فلا يجري استصحاب الوجوب، ولكن يجري استصحاب عدم الحكم، وخالفهم المحقق النائيني ﷺ في الثاني، فأنكر جريان استصحاب العدم أيضاً، وقال بلزوم الرجوع إلى أصل آخر.

دليل الشيخ لما ذهب إليه من التفصيل

أما حجة الشيخ ﷺ ومن تبعه فهي: إن الزمان في الصورة الأولى ظرف، والظرف غير القيد، فإن المظروف وإن كان يوجد في ظرفه إلا أن الظرف ليس قيداً له، وعليه فموضوع الحكم باقٍ حتى بعد انقضاء الزمان، فلو شككنا في بقاء الحكم حينئذٍ أمكن جريان الاستصحاب فيه؛ لتمامية أركانه.

وأما في الصورة الثانية فالواجب هو جلوس يوم الجمعة، وهو غيره بعد انتهاء

يوم الجمعة، فإذا شك في بقاء الحكم حينئذٍ فالأصل عدمه؛ لكونه حكماً آخر[١].

وأما حجة المحقق النائيني ﷺ فهي ـ بالنسبة لعدم جريان استصحاب الوجود ـ واضحة مما تقدم في حجة الشيخ ﷺ، وأما استصحاب العدم؛ فلأن نقيض كل شيء عدمه؛ لاتحاد رتبة النقيضين، فنقيض وجوب الصلاة بين الحدين هو عدم وجوبها بين الحدين؛ إذ أن نقيض الوجود المقيد هو العدم المقيد، لا عدم المقيد، والعدم المتصف بالمقيد لا حالة سابقة له، وأما عدم الوجوب أزلاً فهو لا يثبت العدم الخاص إلا بالأصل المثبت، وعليه فتصل النوبة إلى الأصول الأخرى، البراءة أو الاشتغال.

وبعبارة أخرى: كما أن الوجوب في ظرف وجود المتعلق وجوب خاص، فكذلك عدم الوجوب في ظرفه، واستصحاب عدم العام، أي عدم وجوب الجلوس في الأزل، مثبت بالنسبة لإثبات العدم الخاص[٢].

دليل المحقق الخراساني والمناقشة فيه

الوجه الثاني: ما يستفاد من كلمات المحقق الخراساني ﷺ: من أن المطلوبية إن كانت مشككة، وذات مراتب، فيمكن جريان استصحاب المطلوبية، عندما نشك في زوال أصلها أو كمالها؛ لما قلناه في استصحاب الكلي، من أن المتحقق إذا كان ذا مراتب كالنور الشديد، ثم علمنا بزوال ـ إما

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢١٠ ـ ٢١١.

٢. أجود التقريرات ٤: ١١٢ ـ ١١٣.

أصل النور، أو شدته ـ فيجري استصحاب بقاء أصل النور؛ لتمامية أركانه.

والجواب عن ما أفاده: أنه لو كان المبنى الذي حرره تاماً، أعني أن نقيض الوجود المقيد هو العدم المقيد لتمّ ما أفاده؛ لعدم الحالة السابقة له، والعدم المطلق لا يثبت العدم الخاص إلا بالأصل المثبت، ولكن المبنى غير تام؛ لأن المناط في التناقض ليس هو اتصاف العدم بنفس وصف الوجود، وعليه فنقيض الوجود المقيد هو عدم المقيد، لا العدم المتصف بكونه مقيداً، فيرتفع الوجود الخاص بالعدم الخاص، وبمطلق العدم، فأركان استصحاب عدم الحكم تامة فنحكم ـ بعد الغروب ـ بعدم وجوب الصلاة.

ونتيجة الكلام إلى هنا: أن الزمان إن كان ظرفاً فيجري استصحاب الوجوب بعد الغروب، وإن كان قيداً فيجري استصحاب عدم الوجوب.

رأي المحقق الخوئي

وذهب المحقق السيد الخوئي ﷺ إلى كون المسألة من صغريات بحث استصحاب الكلي، القسم الثاني، فيجري استصحاب الوجوب باستصحاب الكلي.

والوجه في ما أفاده هو: أننا نعلم بطبيعي الوجوب، إلا أن متعلقه مردد بين المطلق ـ أي الصلاة مطلقة من ناحية قيد الوقت، وهو المعبر عنه بنحو تعدد المطلوب ـ أو المقيد ـ أي الصلاة مقيدة بالوقت، وهو المعبر عنه بوحدة المطلوب ـ، فإن كان الثاني فقد زال قطعاً بتحقق الغروب، وإن كان الأول فهو باقٍ قطعاً، فعندنا علم بالجامع وشك في حدوث أيٍ من طرفيه ـ مقطوع البقاء أو مقطوع الزوال ـ فيندرج في استصحاب الكلي، القسم الثاني.

ولهذا القول ـ إن تمّ ـ ثمرة مهمة؛ إذ على القول بعدم جريان الاستصحاب يكون القضاء بأمر جديد؛ لأن الوقت قد انقضى، فالاستصحاب غير جارٍ، فالحكم بالقضاء يحتاج إلى دليل خاص، وأما على القول بجريانه فالقضاء بالأمر الأول.

وبهذا ينقض على المشهور؛ حيث ذهبوا إلى جريان الاستصحاب في الشبهات الكلية، وإلى جريانه في الكلي، القسم الثاني، ومع ذلك قالوا بأن القضاء بأمر جديد؛ إذ يفترض فيهم أن يقولوا بأن القضاء بالأمر الأول، لا بأمر جديد؛ لأن المورد من موارد استصحاب الكلي؛ القسم الثاني، وهم يقولون بجريان الاستصحاب فيه، كما يقولون بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية، فيستصحب بقاء الحكم، ولا حاجة للأمر الجديد، فالقاعدة تقضي بأن القضاء بالأمر الأول.

نعم، على المختار، من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية نقول: بأن القضاء بأمر جديد[1].

المناقشة فيما أفاده المحقق الخوئي

وكلامه رفع مقامه مخدوش، وبيان الخدشة يحتاج إلى توضيح موارد جريان استصحاب الكلي، القسم الثاني فنقول:

لا بدّ لجريان استصحاب الكلي من علم تفصيلي بالجامع، وعلم إجمالي بالأفراد، المرددة بين مقطوعة الزوال، ومقطوعة البقاء، كما لو علمنا بوجود

---

١. مصباح الأصول ٣: ١٣٤.

كلي الحيوان في الدار، وهذا علم تفصيلي بالجامع، وشككنا في كونه بعوضة المقطوع موتها بعد ثلاثة أيام، أو فيلاً المقطوع بقاؤه بانقضاء هذه المدة، وهذا علم إجمالي بأحدهما، وكما لو علمنا بصدور كلي الحدث، وشككنا في كونه أصغر ـ المقطوع زواله بالوضوء ـ أو أكبر ـ المقطوع بقاؤه بعد الوضوء ـ؛ فإنه لا يمكن جريان الاستصحاب في كل من الفردين؛ للشك في حدوثهما، ولكن يمكن جريانه في الكلي؛ للقطع بحدوثه والشك في بقائه.

إذا اتضح هذا نقول: إن هذه الكبرى لا تنطبق على محل البحث؛ لأن أحد الفردين في المقام ـ وهو الفرد المقيد ـ متيقن الحدوث، والآخر مشكوك الحدوث، فلا علم إجمالي بأحد الفردين، أي أنا نعلم قطعاً بأحد الفردين، وهو وجوب الصلاة المقيدة بالوقت، وأما الفرد الثاني ـ وهو وجوبها بعد الغروب ـ فنشك فيه، فينتفي قوام استصحاب الكلي، وهو العلم بالجامع والشك في كلا الطرفين، فيكون الحق مع المشهور، من عدم جريان استصحاب الكلي، وأن القضاء بأمر جديد[1].

---

١. يمكن أن يشكل على شيخنا الأستاذ ـ دام ظله ـ: بأنا نعلم بطبيعي الوجوب، ولا نعلم يقيناً بالوجوب المقيد بالوقت.

نعم، يترتب على علمنا بطبيعي الوجوب إمكان الإتيان بالصلاة في الوقت، وهو غير علمنا بالفرد المقيد كما أراده الشيخ الأستاذ.

ويمكن أن يجاب: أولاً: بأن طبيعي الوجوب ليس حكماً شرعياً، ومجعولاً شرعياً.

ثانياً: التردد في المطلوب، لا الطلب أولاً وبالذات ولذا يقال: تعدد المطلوب ووحدته.

وثالثاً: فيكون الاستصحاب في المقام من الاستصحاب في الفرد المردد.

التنبيه الخامس:
في الاستصحاب التعليقي

وهو من المباحث المهمة في الاستصحاب؛ لجريانه ـ على القول به ـ في جميع أبواب الفقه، من العبادات والمعاملات والأحكام، كالقضاء والشهادات والقصاص والديات.

ونشأ البحث فيه منذ زمان العلامة السيد بحر العلوم ﵀ حينما كتب رسالة في العصير العنبي، وتعرض له ـ في ما بعد ـ صاحب الرياض، وابنه السيد المجاهد، واختاره الشيخ ﵀، وعدة من أعاظم علماء الأصول.

حقيقة الاستصحاب التعليقي ومحل البحث

ولا بدّ ـ قبل الدخول في البحث ـ من بيان حقيقة الاستصحاب التعليقي ومورد البحث فيه:

بيان المحقق الخوئي لمحل البحث ومناقشته

قال المحقق السيد الخوئي أعلى الله مقامه ـ لبيان محل البحث ـ: إن الحكم تارة يكون فعلياً من جميع الجهات، والاستصحاب الجاري فيه تنجيزي،

وأخرى فعلياً من بعض الجهات، والاستصحاب الجاري فيه تعليقي[1].

وهذا البيان مخدوش؛ لأن الحكم أمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، فلا يمكن أن يكون فعلياً من جهة غير فعلي من جهة أخرى، بل إن وجد موضوعه بجميع قيوده أصبح فعلياً وإلا فلا، فالفعلية مساوقة للوجود، كما أن عدم الفعلية مساوق لعدم الوجود، بلا فرق في ذلك بين الحكم التكليفي والوضعي.

نعم، موضوع الحكم إن كان ذا أجزاء فيمكن أن يكون فعلياً من جميع الجهات تارة، وفعلياً من بعض الجهات أخرى؛ لإمكان أن يوجد بعض أجزائه دون البعض الآخر، كأن يوجد العنب دون الغليان، في المثال المعروف للاستصحاب التعليقي: (العنب إذ غلى يحرم)، فإن وجد الموضوع بأكمله، من المقتضي والشرط وعدم المانع أصبح الحكم فعلياً، وإن نقص بعض أجزائه لم يكن فعلياً.

وعلى هذا، فمورد الاستصحاب التنجيزي هو ما لو وجد الموضوع بكامل قيوده، ولكن تغيّرت بعض الحالات التي أوجبت الشك في بقاء حكمه، كما لو علمنا بعدالة زيد في السابق، وترتب على ذلك جواز الاقتداء به وصحة شهادته، ثم ارتكب أمراً أوجب الشك في بقاء عدالته؛ فإن استصحاب العدالة في الفرض تنجيزي.

وأما مورد الاستصحاب التعليقي فهو في ما لو لم يتم الموضوع، كأن وجد العنب ولم يحصل الغليان، ثم تحول العنب إلى زبيب، وبعده حصل

---

١. مصباح الأصول ٣: ١٣٤.

الغليان، فيقع الشك في بقاء الحكم المشروط، أعني حرمة العنب إذا غلى، والاستصحاب في مثله تعليقي.

ولا بدّ قبل الدخول في أصل البحث من ذكر مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الوجوب ينقسم إلى قسمين: وجوب غير مشروط، ووجوب مشروط، ويعبر عن الثاني بالواجب المشروط وهو على أقسام:

١. أن يكون الواجب مشروطاً ولم يتحقق شرطه، كما لو ورد: (إذا دخل الوقت فصل)، ولم يدخل الوقت بعد.

٢. أن يكون مشروطاً وقد تحقق شرطه، وهو قسمان:

أ ـ أن يكون الواجب فعلياً، وهو المسمى بالواجب المنجز.

ب ـ أن يكون الواجب استقبالياً، وهو المسمى بالواجب المعلق[1].

ومورد الاستصحاب التعليقي هو القسم الأول من الواجب المشروط، أعني أن يكون الوجوب مشروطاً ولم يتحقق شرطه بعد، كالحرمة في المثال المتقدم قبل حصول شرطها وهو الغليان، فإنها لم تكن فعلية حينئذٍ، فلو حصل الغليان بعد تبدل العنب إلى زبيب فهل يمكن جريان استصحاب تلك الحرمة التقديرية أو لا؟

المقدمة الثانية: أنه في قضية (يحرم العنب إذا غلى)، بل في كل قضية

---

١. ولا يخفى أن ظرف الواجب تارة يكون شرطاً متأخراً للوجوب فيعود إلى الهيئة، ويكون الوجوب مشروطاً ولم يتحقق شرطه بعد، وأخرى يكون الظرف قيداً للمادة فيكون شرطاً للواجب لا للوجوب، فيكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً.

منه حفظه الله في مجلس الدرس، وإنما جعلتها في الهامش لكي لا تشوش أصل الفكرة المراد طرحها، لخروجها عن أساس الفكرة.

شرطية في باب الأحكام يوجد أمران:

١. الحكم المشروط، وهو غير متحقق فعلاً لعدم تحقق شرطه.

٢. الملازمة بين الشرط والمشروط، كالملازمة في المثال بين الحرمة وغليان العنب.

وعليه فالبحث يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في استصحاب الحكم المشروط الذي لم يتحقق شرطه ووقع التغير في موضوعه، كاستصحاب الحرمة في المثال عندما يحصل غليان العنب بعد تحوله إلى زبيب، والاستصحاب فيها تعليقي.

الجهة الثانية: في استصحاب نفس الملازمة بعد تبدل العنب إلى الزبيب في المثال السابق، أي هل يمكن جريان استصحاب الملازمة التي كانت بين العنب والغليان والحكم ببقائها بين الزبيب والغليان أو لا؟ والاستصحاب فيها تنجيزي.

والثمرة في كليهما واحدة؛ إذ يحكم بالحرمة عند غليان الزبيب، سواء أقلنا باستصحاب الحرمة أم الملازمة؟ ويقع البحث أولاً في الجهة الأولى.

المقدمة الثالثة: أن البحث في الاستصحاب التعليقي يقع في مقامين:

المقام الأول: في الأحكام المعلقة، كما هو الحال في المثال المعروف: (يحرم العنب إذا غلى)، وإن كان ثمت مناقشة في المثال.

المقام الثاني: في الموضوعات المعلقة، كما لو كان اللباس غير مقرون بما لا يؤكل لحمه سابقاً، بحيث لو صلى فيه لصلى في مأكول اللحم، ثم شك في طرو أجزاء ما لا يؤكل لحمه عليه فيستصحب الموضوع المعلق، بمعنى أن هذه الصلاة لو وقعت في اللباس سابقاً لكانت في مأكول اللحم والآن كما كانت.

إذا اتضح هذا نقول: إن البحث في المسألة يقع تارة في المقتضي، وأخرى في المانع، ثم إن الكلام في المقتضي تارة يكون على مبنى الفاضل النراقي ﵀ القائل بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، وأخرى على مبنى غيره.

وعلى كل حال فقد ذهب الشيخ ﵀ إلى جريان الاستصحاب في كليهما، التنجيزي في الملازمة، والتعليقي في اللازم، ووافقه بعض المحققين كالمحقق الخراساني ﵀ في الاستصحاب التعليقي دون التنجيزي، وخالفهما من أنكر جريان الاستصحاب في كليهما، ويرجع كلام المنكرين إلى انتفاء الموضوع، أو لاختصاص أدلة الاستصحاب بالأحكام التنجيزية، ولنبدأ بكلام الشيخ ﵀ أولاً:

الجهة الأولى: في استصحاب الحكم المشروط

أدلة القول بجريان الاستصحاب التعليقي

دليل الشيخ الأنصاري ورده

وقد ذكر ذلك في سياق مناقشته لصاحب المناهل ﵀؛ حيث ذهب إلى اشتراط جريان الاستصحاب بأن يوجد متيقن في البين ثم يشك في بقائه لكي يستصحب، ولا وجود للمستصحب في الاستصحاب التعليقي، وأجاب عنه الشيخ ﵀: بأن ما لا يقبل الاستصحاب هو المعدوم المطلق، في قبال الفعلية الموجودة بنحو الموجبة الجزئية، فإن الفعلية تارة تكون من جميع الجهات، وأخرى من بعض الجهات، وأدلة الاستصحاب تشمل كلتا الحالتين، وما لا تشمله أدلة الاستصحاب هو ما لا فعلية فيه أصلاً، وعندما أنشأ الشارع قضية

(يحرم العنب إذا على) مثلاً فهو قد جعل الحكم على تقدير دون تقدير، فيكون الحكم فعلياً من بعض الجهات، وهو كافٍ في شمول أدلة الاستصحاب له[1].

والتحقيق في الجواب عنه يحتاج إلى بيان مقدمة وهي:

أنه إذا كان لشيء مقتضٍ ولم يتحقق الشرط فالمقتضى ـ بالفتح ـ غير موجود في حدّه ولكنه موجود بوجود المقتضي، فإن كل مقتضى موجود في المقتضي، وكل فعلية موجودة في القابل، فللنطفة ـ مثلاً ـ قابلية لأن تكون علقة، فالعلقة لا تكون موجودة بالفعل حين وجود النطفة، ولكنها موجودة في النطفة بنحو من الوجود، وهو وجود المقتضى في المقتضي، والفعلية في القابل، وهذا الأمر سارٍ في جميع التكوينيات، وهل يأتي في التشريعيات ليتم كلام الشيخ ﷺ ومن تبعه أو لا، فلا يتم كلامهم؟

التحقيق عدم مجيء ذلك في التشريعيات والسر في ذلك: أن نسبة الموضوع إلى الحكم ليست هي نسبة المقتضي للمقتضى ليتم ما ذكر، بل الأحكام تدور مدار اعتبار المعتبر، فهي تتحقق باعتبار الشارع، واعتباره هو المقتضي لها، والموضوعات حاملة للملاكات ليس إلا؛ فإن نسبة المقتضي للمقتضى إنما هي في الأمور التي يوجد فيها ترشيح وترشح، وتوليد وتولد كنسبة النار إلى الحرارة، وليست نسبة الموضوع إلى الحكم من هذا القبيل، وحينئذٍ فبما أن الغليان شرط فانتفاء الشرط يقتضي انتفاء المشروط، فيستحيل وجود الحرمة قبل الغليان بأي وجه من الوجوه، والالتزام بالوجود التقديري الذي أفاده الشيخ ﷺ باطل.

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٢٣.

وببيان فنّي: أن الفعلية مساوقة للوجود، والاختلاف بينهما لفظي، وعليه فالفعلية من جهة دون جهة في قبال الفعلية من جميع الجهات أمر باطل؛ لأنا لو قلنا بذلك لكان لازمه القول: بأن الشيء موجود من جهة غير موجود من جهة، وهو باطل قطعاً، والقول بأن الحرمة فعلية من بعض الجهات لازمه كون الشيء موجوداً من جهة غير موجود من جهة وهو محال.

وبعبارة أخرى: بأن التقدير في قبال التحقيق، والأحكام الشرعية في مرحلة الإنشاء مقدرة الوجود، ولا تصبح فعلية إلا بعد تحقق موضوعها مع قيوده، فالوجود التقديري غير نفس الوجود، أي أن تقدير الوجود أمر، ونفس الوجود أمر آخر، فتقدير الوجود ليس هو إلا فرض الوجود، والأحكام الشرعية تدور مدار تحقق الموضوع، ولا تدور مدار تقدير وجوده مع تقدير قيوده، فالفرق بين ما قبل صدور قضية (يحرم العنب إذا غلى) وما بعدها، هو إنشاء الشارع للحكم على فرض غليان العنب، وأما تحقق ذلك الحكم فيتوقف على تحقق العنب والغليان في الخارج.

والحاصل: أن الموضوع ـ قبل تحقق قيده ـ مفروض الوجود ويستحيل فعلية الحكم حينئذٍ، وإنما الموجود هو الإنشاء ولا شك لنا فيه، ولكن الأثر ـ وهو الطاعة والعصيان ـ لا يترتب على تقدير الحكم، بل يترتب على وجوده.

دليل المحقق الخراساني ورده

وحاصل ما أفاده: أن الحكم ـ قبل غليان العنب ـ موجود إلا أنه غير فعلي، ولا يصل إلى حد الفعلية إلا بعد الغليان، فأركان الاستصحاب تامة فيه؛ إذ يوجَد متيقن في السابق ومشكوك لاحقاً كما في الاستصحاب التنجيزي مع فارق

بينهما وهو أن الحكم في الاستصحاب التعليقي معلق، وهو فعلي في الاستصحاب التنجيزي، وشرط جريان الاستصحاب اليقين بأصل وجود الحكم ولا دخل لليقين بفعليته، وأدلة الاستصحاب كما تتمم الأدلة الأولية لتشمل حالة الشك في الاستصحاب التنجيزي، كذلك تتممها لتشمل حالة الشك في الاستصحاب التعليقي أيضاً، (فالعنب إذا غلى يحرم) يحقق الحكم، والاستصحاب يتممه فتسري الحرمة لما بعد صيرورة العنب زبيباً وحصول الغليان، إلا أن الحكم كان معلقاً قبل الغليان فأصبح فعلياً بعده[1].

مناقشة دليل المحقق الخراساني

وجوابه يظهر مما قدمناه، ومع ذلك نقول في الجواب عنه: إن عندنا مرتبتين في جعل الأحكام: مرتبة الإنشاء، والحاكم في هذه المرتبة يفرض الموضوع وقيوده، ثم يصدر منه الاعتبار، ولكل اعتبار ـ الذي هو فعل النفس ـ معتبَر ـ بالفتح ـ، فالحاكم يعتبر الحكم على فرض تحقق الموضوع، فيعتبر ـ مثلاً ـ وجوب الحج على المستطيع، ولا ريب أن الاستطاعة ـ قبل تحققها ـ فرضية لا تحقيقية، والوجوب ليس متعلقاً بالمستطيع الفرضي، بل بالمستطيع الفعلي، كما أن حرمة الخمر تتعلق بالخمر الفعلي لا بالخمر الفرضي، ففي مرحلة الإنشاء لا يوجد إلا اعتبار فرضي، وإذا وجدت الخمر ترتبت عليها الحرمة، وأما قبل وجودها فيستحيل وجود الحرمة لها؛ إذ المفروض أن موضوع الحرمة ليست الخمر الفرضية بل الواقعية، وهي لا وجود

---

١. كفاية الأصول: ٤٦٨.

لها، فلو وجدت الحرمة بدونها لزم تحقق الحكم بلا موضوع.

إذا اتضح هذا، فالموجود ليس إلا إنشاء الوجوب والحرمة، والمنشأ لا يتحقق إلا بعد تحقق الاستطاعة والخمر، وما نريد استصحابه هو المنشأ، فإن أمكن انفكاك الفعلية عن الوجود تمّ كلام المحقق الخراساني ﷺ، وأما مع مساوقتها للوجود ـ كما هو كذلك ـ فلا معنى للقول: توجد الحرمة ـ قبل الغليان ـ دون الفعلية.

دليل المحقق العراقي

وبيانه يحتاج إلى ذكر مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: أن الحكم بالنسبة إلى موضوعه إما أن يكون مطلقاً أو معلقاً، والثاني قسمان؛ إذ التعليق إما أن يكون بحكم العقل أو الشرع.

أما الأول أعني ما كانت نسبته إلى موضوعه هي الإطلاق فيجب فيه تحصيل الموضوع، ومثاله ما لو أمر الطبيب بشرب الدواء، فإنه لا بدّ للمريض من تحصيله.

وأما القسمان الآخران فلا يجب فيهما تحصيل الموضوع، ومثال الأول منهما ما لو قال المولى: أكرم العالم، فإن وجوب الإكرام معلق على وجود العالم ولا يجب إيجاد عالم لإكرامه، بل إن وجد وجب إكرامه.

ومثال الثاني منهما العنب إذا غلى يحرم، فإن تعليق الحرمة على الغليان هنا شرعي.

وطرح هذه المقدمة لبيان نكتة، وهي أنهم اختلفوا في مورد جريان

الاستصحاب التعليقي، هل هو خصوص ما لو كان التعليق شرعياً أو يشمل حتى التعليق العقلي كما لو قال: يحرم العنب المغلي؟ فإن التعليق فيه عقلي، واختار جريانه في كلا الموردين.

المقدمة الثانية: أن القيود الشرعية على قسمين: قيود الوجوب وقيود الواجب، ويصطلح على الأول بقيود الهيئة، وعلى الثاني بقيود المادة، ومع أن لكل من القيدين مدخلية في المصلحة إلا أنهما يختلفان في كيفية الدخل، فإن قيود الوجوب علة لاتصاف الفعل بالمصلحة، فلا يكون الواجب بدونها ذا مصلحة، وقيود الواجب علة في تحقق المصلحة ووصولها إلى مرحلة الفعل، فالزوال قيد لوجوب الصلاة فهو علة لاتصاف صلاة الظهر بالمصلحة، ولا مصلحة فيها بدون تحققه، والطهارة قيد للصلاة فلا توجد المصلحة بدونها.

ويتفرع على هذا أن قيود الوجوب واقعة في سلسلة علل الأحكام؛ لأن نسبة المصلحة إلى الحكم نسبة العلة للمعلول، وإنشاء الحكم من دون مصلحة لغو لا يصدر من الحكيم، والفرض أن قيد الوجوب دخيل في اتصاف الفعل بالمصلحة، فيكون قيد الوجوب في مرتبة علل الحكم، وأما قيود الواجب فهي في سلسلة معلولات الحكم؛ لأن قيد الواجب يوصل المصلحة إلى الفعلية، فبعد تحقق الوجوب تصل النوبة إلى قيد الواجب، ومع عدم وجوب الصلاة لا شأن لكون الطهارة شرطاً لها.

ومن المعلوم عدم إمكان تقيد المعلول بعلته ولا تقيد العلة بمعلولها؛ لأن القيد في مرتبة المقيد، والعلة في مرتبة متقدمة على المعلول، فلا يعقل ـ مع اختلاف الرتبة بينهما ـ أن يكون أحدهما مقيداً بالآخر؛ فإن الاختلاف في

الرتبة يمنع من تقييد ما في الرتبة المتقدمة بما في الرتبة المتأخرة، وكذلك العكس، ونسبة الموضوع إلى الحكم وإن لم تكن نسبة العلة للمعلول؛ لأن علة الحكم هي إرادة الشارع، إلا أنها بمنزلتها ملاكاً؛ فإن الموضوع متقدم رتبة على الحكم.

وبمقتضى البرهان السابق لا يعقل تقيد الموضوع بحكم نفسه ولا بما هو من علله، ولا تقيد الحكم بموضوعه، وبما أن علة الموضوع واقعة في رتبة العلل بالنسبة إلى الموضوع أو إلى الحكم، فلا يمكن أن يكون المتأخر مقيداً بما في رتبة العلة، فإنا أثبتنا بالبرهان أن قيد الوجوب في رتبة علة الحكم، فيستحيل أن يقيد الحكم بقيد الوجوب، لتقدمه على الحكم بمرتبتين، لتقدمه على المصلحة لكونه شرطاً لها وهي متقدمة على الحكم.

والنتيجة من هذه المقدمة: أنه في جميع القيود الراجعة للوجوب لا يمكن أن يتقيد الحكم بملاكه، ولا يخفى أن التقييد أمر غير التضييق القهري، فإن الحكم لا يتقيد بموضوعه ولا بقيد موضوعه، ولكن لا يمكن أن يتجاوز عن دائرة موضوعه، فكل حكم مضيق بموضوع نفسه، فالحرارة الصادرة من النار لا يمكن أن تتقيد بالنار، ولكن تتضيق بها، فإن الحرارة الصادرة من النار غير الحرارة الصادرة من الشمس، فكل من الحرارتين محدودة بمنشأ صدورها، وسيظهر أثر هذه المقدمة في أثناء البحث.

المقدمة الثالثة: وهي مهمة جداً، وإن ثبتت فهي تغير مسار البحث الأصولي، وقد طرحها لحل هذا المطلب:

إن الأحكام الشرعية مطلقاً، التكليفية والوضعية، ـ كما يراها عمدة

أساطين الأصول والفقه ـ أنشأت على نحو القضايا الحقيقية، ومعنى ذلك أن الحكم أنشئ للموضوع المفروض الوجود، فإذا وجد في الخارج وجد المحمول خارجاً وصار فعلياً، وهذا المعنى يأتي في التكوينيات والتشريعيات على حد سواء، كما في (النار حارة)، و(الخمر حرام)؛ فإن معنى ذلك أنه إذا وجد شيء في الخارج واتصف بأنه نار فهو حار، وإذا وجد شيء في الخارج واتصف بأنه خمر فهو حرام، وإذا وجد عقد في الخارج واتصف بأنه بيع فهو لازم.

وقد خالفهم المحقق العراقي ﷺ في ذلك فذهب إلى التفصيل بين الأحكام الوضعية والتكليفية، فالأحكام الوضعية جعلت بنحو القضايا الحقيقية؛ لكونها اعتبارات قائمة بالجعل والاعتبار، فالشارع يعتبر العقد غير قابل للانفساخ فيكون لازماً، أو يعتبره قابلاً له فيكون جائزاً، كما يعتبر الزوجية والطلاق والولاية للأب وهكذا..، وهذا الاعتبار لا يكون إلا بنحو القضايا الحقيقية.

وأما الأحكام التكليفية مطلقاً فليست كذلك، لأن حقيقة الحكم ليست إلا الإرادة[1] والكراهة، فإذا بلغت إحداهما مرحلة البروز انتزع العقل منها البعث والتحريك أو الزجر والمنع.

والوجه في ما ادعاه: أن القضايا على قسمين:

١. القضايا التي يكون ظرف العروض فيها والاتصاف هو الخارج، أي أن وعاء

---

١. المراد بها الإرادة التشريعية التي تتعلق بفعل الغير، في قبال الإرادة التكوينية التي تتعلق بفعل النفس. منه حفظه الله.

عروض المحمول على الموضوع، واتصاف الموضوع بالمحمول هو الخارج، كالجواهر والأعراض، والأحكام الوضعية، والقضايا في جميع ذلك حقيقية؛ فإن ظرف عروض الحرارة على النار، واتصافها بالحرارة هو الخارج، وليس الذهن ظرف العروض ولا الاتصاف، فإذن قضية (النار حارة) قضية حقيقية، فمع فرض النار تفرض الحرارة، وتوجد مع وجودها، وقضية (البيع لازم أو صحيح)، قضية حقيقية أيضاً، ففي فرض وجود البيع يفرض كونه لازماً أو صحيحاً، ويترتب على وجوده في الخارج اللزوم أو الصحة.

٢. القضايا التي يكون ظرف العروض فيها والاتصاف هو الذهن، ومنها الأحكام التكليفية، فإن قوام الحكم هو الإرادة والكراهة، ففي قوله: (أكرم العالم) قد تعلقت الإرادة بإكرامه، وفي قوله: (لا تشرب الخمر) قد تعلقت الكراهة بشربه، والإرادة من الأمور ذات التعلق التي قوامها بالمتعلق فيستحيل وجودها بدونه، كالحب والبغض والشوق، فإنه يستحيل تحقق الحب بدون محبوب، والإرادة بدون مراد، والبغض بدون مبغوض.

وبما أن صقع وجود الإرادة والكراهة هو عالم النفس فلا بدّ أن يكون متعلقهما أمراً نفسياً، لأن ما في الخارج لا يمكن أن يكون متعلقاً لما في النفس، لأن الإرادة موجود نفسي، وما في الخارج موجود خارجي، ولا يمكن أن يكون النفسي خارجياً ولا الخارجي نفسياً، وإلا لزم تحقق الإرادة بلا مراد، والكراهة بلا مكروه، والحب بلا محبوب وكل ذلك محال.

ثم إن الإرادة والكراهة على نحوين: إرادة أو كراهة منوطة، وإرادة أو كراهة غير منوطة، ومثال الإرادة غير المنوطة ما لو قال المولى: أكرم زيداً بدون أن

يأتي بشرط، ومثال المنوطة ما لو قال: إن جاءك زيد فأكرمه، ومثال الكراهة غير المنوطة ما لو قال المولى: الخمر حرام، ومثال الكراهة المنوطة: العنب إذا غلى يحرم، فإنها منوطة بالغليان، وعلى هذا فالإرادة والكراهة في جميع الواجبات والمحرمات المشروطة منوطتان، وأما في الواجبات والمحرمات المطلقة ليستا بمنوطتين.

إذا اتضحت هذه المقدمات نقول: إن الكراهة في قول المولى: العنب إذا غلى يحرم، تعلقت بشرب العصير العنبي إذا تحقق الغليان، ومتعلق الكراهة ـ كما تقدم ـ موجود نفسي لا محالة، ولا يمكن أن يكون وعاؤه الخارج، والحرمة التي هي الكراهة منوطة بالغليان، وعند الإناطة لا بدّ أن يكون المنوط به موجوداً في أفق النفس أيضاً، فالحاكم عندما يفرض غليان العنب تتحقق الكراهة، كما أنه إذا فرض تحقق زوال الشمس مع تصور زوالها يتحقق الحكم بوجوب الصلاة، فيتم الاستصحاب التعليقي حينئذٍ بهذا البيان:

إن قضية (العنب إذا غلى يحرم) ليست قضية حقيقية، وقيد الكراهة ـ وهو الغليان ـ ليس هو الخارجي؛ لأن ظرف وجود الغليان الخارجي هو الخارج، وظرف وجود الكراهة هو النفس، ويستحيل أن تناط الكراهة النفسانية بأمر خارجي، فلا بدّ أن تناط ـ إذن ـ بالصورة النفسانية للغليان، وبما أن هذه الصورة متحققة فالكراهة ـ التي هي الحرمة ـ متحققة قبل الغليان الخارجي، أي تتحقق بنفس تصور الغليان، فإذا تغير حال العنب ـ قبل أن يغلي ـ إلى زبيب ثم غلى وشككنا في بقاء الحرمة استصحبناها[1].

---

١. نهاية الأفكار ٤: ١٦١ ـ ١٦٦.

مناقشة ما أفاده المحقق العراقي

إن القول بعدم جريان الاستصحاب التعليقي يبتني بشكل أساس على القول برجوع قيد الحكم إلى الموضوع، فما لم يتحقق القيد لا يتحقق الموضوع، فلا حكم حينئذٍ حتى يستصحب.

وقد هدم المحقق العراقي ﷺ هذا الأساس في مقدمته الثانية حينما قال: بأن قيد الحكم من علله، والموضوع لا يتقيد بحكمه ولا بما هو من علله، فيمكن تحقق الإرادة بدون تحقق الغليان فيكون الاستصحاب تام الأركان.

ويرد عليه إشكال يتوقف على توضيح مقدمة وهي: أن الاختلاف في الرتبة أمر لا يحصل إلا بمناط، وبين الموضوع والحكم اختلاف في الرتبة، لا بمناط العلية والمعلولية والسببية والمسببية؛ فإنه ليس بينهما ذلك، بل بمناط التقدم والتأخر الطبعي الذي قوامه أن يكون المتأخر محتاجاً في وجوده إلى المتقدم دون العكس، كالاثنين بالنسبة إلى الواحد؛ فإنها تحتاج في وجودها إليه، ولا يحتاج الواحد في وجوده إليها، والحكم محتاج في وجوده إلى الموضوع دون العكس، فالموضوع متقدم رتبة على الحكم، ولا يختلف الحال في هذه العلاقة بين مرحلة الفرض والتصور، ومرحلة التحقق والواقع؛ فإن فرض وجوب الإكرام يتوقف على فرض العالم دون العكس، كما أن حرمة الخمر خارجاً تتوقف على وجود الخمر خارجاً دون العكس، وينتج من ذلك عدم إمكان تقييد الموضوع بما في الرتبة المتأخرة عنه.

إذا اتضح هذا فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل بين الموضوع وقيد الحكم مناط التقدم والتأخر الموجود بين الموضوع والحكم، حتى لا يتقيد به،

فيصح كلام المحقق العراقي، أو لا فلا يصح كلامه؟

الحق أنه لا يوجد مناط التقدم والتأخر بين الموضوع وقيد الحكم، لا فرضاً ولا خارجاً، وإن توقف الحكم عليه وكان في مرتبة علته؛ أما في مرحلة الفرض فيمكننا أن نفرض الموضوع بدون حاجة لفرض القيد، كما أنه في الخارج يمكن وجود العنب بدون الغليان، وغاية ما ثبت أن الحكم لا يتحقق إلا بتحقق الغليان.

وتوضيح ذلك: أن قضية: (أكرم العالم إذا كان عادلاً مثلاً)، قضية شرطية، قُيّد الحكم فيها بالعدالة، بحيث تكون علة لتحقق المصلحة في إكرام العالم، فهي تقع في سلسلة علل الحكم، ومع ذلك يمكن تقيّد العالم بها قطعاً، والسر في ذلك: أن وجود العادل غير متوقف خارجاً على وجود العالم حتى يتأخر عنه رتبة، فإنها توجد فيه كما توجد في التاجر وغيره، بخلاف الحكم بوجوب إكرام العالم؛ فإنه متوقف على العالم، فمناط التقدم والتأخر الرتبي غير موجود بين العالم والعادل فيمكن تقيّد العالم بالعدالة.

وهكذا الحال بين العنب والغليان، فإنه ليس بينهما مناط التقدم والتأخر الرتبي؛ فإن الغليان لا يتوقف في وجوده على وجود العنب، فيمكن وصف العنب بالغليان كما يوصف غيره به كالماء والخمر..، غاية ما هنالك أن حصة من الغليان توجد في العنب، وحصة في الماء وهكذا..، فإذا حصلت الحصة وصف بها، وكل موصوف يمكن تقييده بوصفه.

والحاصل: أنه يرد على المحقق العراقي ﷺ في دعواه: ـ عدم إمكان تقييد الموضوع بقيد الحكم ـ إشكالان نقضي وحلي:

أما النقض فبما مثلنا به من مثال العدالة.

وأما الحل فبأن مناط التقدم والتأخر الطبعي وإن وجد بين الموضوع والحكم إلا أنه غير موجود بين الموضوع وقيد الحكم.

فالحق ما عليه الأعلام، من رجوع قيود الحكم كلها إلى الموضوع، ويؤكد ذلك: إن الحاكم حين جعل الحكم إما أن يكون ملتفتاً إلى انقسامات موضوع حكمه أو لا، فإن لم يكن ملتفتاً فهو من السالبة المنتفية بانتفاء موضوعها، وإن كان ملتفتاً فإما أن يكون مهملاً من هذه الناحية أو مطلقاً أو مقيداً، والإهمال في مقام الثبوت مستحيل، والإطلاق مستحيل أيضاً؛ لفرض كون الحرمة منوطة بالغليان، فيتعين التقييد.

وأما التضييق القهري فهو في مورد لا تصرف فيه من ناحية الحاكم، كتضيق الحرارة بالنار.

تفصيل العراقي بين الأحكام التكليفية والوضعية في نوعها ومناقشته

ثم إن المحقق العراقي ﷺ ركز في مقدمته الثالثة على ردّ النظرية المعروفة بين المحققين كالمحقق النائيني ﷺ: إن القضايا الشرعية كلها من قبيل القضايا الحقيقية، وأن للأحكام مرتبتين: مرتبة الجعل والإنشاء، والموضوع فيها مفروض الوجود، ومرتبة الفعلية والموضوع فيها محقق الوجود.

وقد سلم بها المحقق العراقي ﷺ في خصوص الأحكام الوضعية، وأنكرها في الأحكام التكليفية؛ لذهابه إلى أن حقيقة الأحكام التكليفية عبارة عن الإرادة المبرزة ـ في ما إذا كان الحكم هو الوجوب ـ، والكراهة المبرزة ـ في ما إذا كانَ الحكم هي الحرمة ـ، وأما الوجوب والحرمة والبعث والزجر فهي أمور انتزاعية

ينتزعها العقل من الإرادة والكراهة المبرزتين، وبما أن الإرادة والكراهة تصبحان فعليتين بمجرد فرض المراد والمكروه فهما حاصلتان فعلاً عند فرض الغليان، فإذا تحول العنب إلى زبيب استصحبت نفس الكراهة الفعلية سابقاً فيتم الاستصحاب التعليقي.

ويرد عليه: أولاً: أن ما قرره هنا، من أن الحكم هو الإرادة والكراهة المبرزتان، والبعث والزجر من الأمور الانتزاعية، مناقض لمبانيه في غير مورد، فقد ذكر في بحث الإنشاء والإخبار: أن الإخبار هو الحكاية عن وقوع النسبة، والإنشاء هو إيقاع النسبة، فقولك: (بعت) إخباراً، حكاية بهذه الهيئة عن وقوع البيع وتحقق النسبة بينك وبينه، وقولك: (بعت) إنشاءً، إيقاع لتلك النسبة بينك وبين البيع[1].

واختار في مبحث مفاد الهيئة: أن مفاد صيغة (افعل) في الأوامر هو البعث نحو المادة، ومفاد صيغة (لا تفعل) هو الزجر عنها، فما أنشئ في صيغة (افعل) هو البعث، وما أنشئ في صيغة (لا تفعل) هو الزجر[2].

فنتيجة ما اختاره في باب الإنشاء والإخبار ظهرت في باب الأوامر والنواهي فقال: إن المولى في صيغة (افعل) يوقع النسبة البعثية، وفي صيغة (لا تفعل) يوقع النسبة الزجرية.

والمستفاد من كلامه في مبحث النواهي: أن مبناه في الأوامر إنشاء البعث، وفي النواهي إنشاء الزجر، والحكم في الواجبات بعث نحو المادة كالبعث

---

١. نهاية الأفكار ١: ٥٦ ـ ٥٧.

٢. نهاية الأفكار ١: ١٧٨.

نحو الصلاة، وفي المحرمات زجر عنها كالزجر عن الغيبة[1].

وعليه فإذا كان الحكم صرف الإرادة والكراهة المبرزتين، والبعث والزجر أمرين منتزعين، فلا معنى لتعلق الإنشاء في صيغة (افعل) بالنسبة البعثية، وفي صيغة (لا تفعل) بالنسبة الزجرية، فالالتزام بالإيقاعية من جهة، والانتزاعية من جهة أخرى تناقض بيّن.

ثانياً: أن النفي والإثبات في الاستصحاب التعليقي لا ينحصر بموارد التكاليف، بل يجري في الأحكام الوضعية أيضاً، ولا ينحصر في التكاليف في خصوص الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، وعليه فماذا تقول في جريانه في الموارد التي لا يتصور فيها إرادة وكراهة، كالأحكام الوضعية وموارد الإباحة والترخيص؟

ثالثاً: أن معرفة حقيقة الحكم تتم عن طريقين، وكلاهما لا يدلان على مدعاه، أما الأول فالارتكاز العقلائي، لأن حقيقية الحكم حقيقة موجودة عند العقلاء جميعاً حتى عند من لا يدين بدين؛ إذ عندهم أحكام وحكومة وحاكم ومحكوم، والحكم في ارتكاز العقلاء ليست هي الإرادة والكراهة المبرزتين، فليس مرادهم من قولهم: حكمت الحكومة بكذا أن الحكومة أبرزت الإرادة، بل الحكم عندهم هو القانون الناشئ عن إرادة أو كراهة، فهما منشأ لجعل القانون وذلك القانون هو الحكم، ولا ينبغي الخلط بين المبدأ والمُنشأ.

وأما الثاني فهي الأدلة الشرعية، والمستفاد من الكتاب والسنة أن الحكم

---

١. نهاية الأفكار ٢: ٤٠٢.

مجعول شرعي، قال تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾[١]، فالمجعول هي الإباحة، وقال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[٢]، فالمجعول الحرمة، والكراهة مبدأ لها، وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٤]، والمستفاد منها أن المجعول ـ وهو وجوب الحج ـ جعل في الذمة، وهذا هو ما يستفاد من الروايات أيضاً ففي كتاب القضاء: إن الله فرض فرائض[٥]، والفرض فعل الله تعالى، والإرادة المبرزة غير الفرض، كما تغاير (كتب، قدر) الوارد في النصوص.

والحاصل: أن الأدلة الشرعية دالة على أن الأحكام مطلقاً أمور مجعولة، وأن الحكم هو المعتبر الشرعي، والإرادة والكراهة منشأ لجعل الحكم.

فإذن جميع الأحكام الشرعية والعقلائية قضايا حقيقية، فكما أن قضية: (البيع لازم)، قضية حقيقية باعترافه، فكذلك قضية (الخمر حرام).

رابعاً: سلمنا أن حقيقة الحكم هي الإرادة والكراهة، إلا أن هنا مطلباً قام عليه الوجدان والبرهان، وهو أن القوانين النفسانية لا تكون إلا بتوسط الصور الإدراكية لما في الخارج، ولا تتأثر النفس بدونها، فالمؤثر في الإرادة والكراهة هو الوجود العلمي لا الوجود الخارجي، فلو وجد حيوان مفترس ولم أعلم به لا

---

١. سورة المائدة: ١.

٢. سورة المائدة: ٣.

٣. سورة البقرة: ١٨٣.

٤. سورة آل عمران: ٩٧.

٥. الوسائل ب٢ من أبواب مقدمات العبادات ح٢، وب٢٠ باب أنه يستحب للأب أن يطعم الجد والجدة من قبله ح٥.

أرتب الأثر على وجوده، بخلاف ما لو أدركت وجوده، وهكذا المؤثر في النفس في موارد المرادات هي الصورة العلمية، ولكن الصورة التي تتحقق واقعيتها عند النفس، لا فرضها، فإذا كنت أرى وجوب الاجتناب عن العنب على فرض الغليان، فإن كانت صورة الغليان موافقة للواقع عند النفس تحقق الاجتناب مني، وأما إذا كانت الصورة فرضية، بمعنى أني أتصور الغليان، وفي نفس الوقت متوجه إلى عدم تحققه لا أندفع نحو الاجتناب، وإذا اشترط وجوب إكرام العالم بالعدالة، فإن حصلت الصورة العلمية لعدالته أوجبت إكرامه، وأما وجود صورة العدالة بوجود فرضي فهو لا يحقق وجوب الإكرام.

والإشكال الوارد على المحقق العراقي ﷺ: أنه قبل تحقق الغليان في الخارج ـ مع التفات الحاكم إلى عدم تحققه ـ تكون صورة الغليان الموجودة في النفس تعليقية لا تحقيقية، والاشتياق في مثل هذا الفرض تقديري لا محالة، فإن المفروض أن الغليان لم يتحقق، والحاكم يرى أن ملاك الحرمة هو الغليان الخارجي لا الفرضي، فكيف يعقل تحقق الكراهة الفعلية بمجرد فرض الغليان؟

نعم، الوجود الفعلي للغليان يحقق الكراهة الفعلية دون الوجود التقديري، كما أن الوجود التقديري للعدالة لا يحقق الشوق الفعلي للإكرام، والمحقق له هو العدالة الفعلية.

دليل المحقق الحائري

ذهب المحقق الحائري ﷺ إلى جريان الاستصحاب التعليقي؛ لوجود المقتضي لجريانه وعدم المانع منه؛ لاشتماله على الأمور الثلاثة التي لا بدّ

من تحققها في الاستصحاب، وهي: اليقين والشك الفعليان، وكون المستصحب ذا أثر حين الشك، وإنما قيد الأثر بظرف الشك لكفايته في جريان الاستصحاب وإن لم يكن حين اليقين ذا أثر، فالمتيقن في استصحاب العدم الأزلي لا أثر له حين اليقين ولكنه ذو أثر حين الشك فيجري.

أما تحقق اليقين الفعلي؛ فلأن الشارع ـ في الواجبات المشروطة ـ قد أنشا حكماً بلا إشكال، كما في الواجبات المطلقة حين إنشائها؛ إذ لا محالة من اختلاف الحالة بين ما قبل إنشاء الشارع لقضية: (العنب إذا غلى يحرم) وبين ما بعد إنشائها، فإن الشارع قد أوجد شيئاً بلا ريب، والوجدان والضرورة على بطلان دعوى تساوي الحالتين، فالتعليق يصحح جهة برزخية، فلا يمكن القول بعدم حصول شيء، ولا بحصوله مطلقاً، وهذا معنى الفعلية من جهة دون جهة، والإنشاء إيجاد، وهو لا يتخلف عن الوجود، فلا بدّ من مجعول لهذا الإنشاء.

وأما تحقق الشك الفعلي؛ فلأن الشارع عندما قال: (العنب إذا غلى يحرم) قد أنشأ أمراً بالنسبة للعنب، فإذا تبدل العنب ـ قبل غليانه ـ إلى زبيب، والفرض أنه حالة من حالاته، حصل الشك في بقاء ما جعله الشارع على العنب بذلك الإنشاء.

وأما كون المستصحب ذا أثر، فمما لا ريب فيه أن التعبد ببقاء القضية الشرطية ـ في حال الزبيبية ـ ذا أثر قطعاً بعد الغليان.

ومع تمامية هذه الأمور الثلاثة يجري الاستصحاب التعليقي قطعاً[١].

دليل المحقق الأصفهاني

ويؤيد نظر المحقق الحائري ﷺ ما أفاده المحقق الأصفهاني ﷺ، من أن حقيقة الحكم أمر يرتبط بالمولى، وهو عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي في الواجبات، وبداعي جعل الزاجر في المحرمات، وبتعبيره: جعل ما يمكن أن يكون داعياً، أو ما يمكن أن يكون زاجراً، وإذا خلا المكلف من موانع العبودية أثر هذا الإنشاء أثره، ففي الأحكام المشروطة يتم عمل المولى بإنشائها بالداعي المذكور، فيتحقق الحكم حينئذٍ، إذ لا ريب في بطلان القول بنفي الحكم في القضايا المشروطة مع كون الحكم هو الإنشاء بهذا الداعي وقد تحقق، وعليه فإذا تعلق الحكم بالعنب ثم صار زبيباً حصل الشك في بقاء هذا الحكم المتعلق بالعنب والفرض أن الزبيبية من الحالات فيستصحب[٢].

مناقشة دليل المحققين الحائري والأصفهاني

أنه لا شك في أن الشارع ـ في الأحكام المشروطة ـ قد أوجد شيئاً، ولكن السؤال عن حقيقية هذا الشيء المنشأ، وينبغي التحقيق أولاً في دعوى كون نسبة الإنشاء إلى المنشأ هي نسبة الإيجاد إلى الوجود؛ إذ أن الإيجاد والوجود متحدان وجوداً متغايران اعتباراً كالمصدر واسمه، فبملاحظة الوجود في نفسه

---

١. درر الفوائد الموجود في إفاضة العوائد ٢: ٢٥٣.

٢. نهاية الدراية ٥: ١٧٢.

يسمى وجوداً، وبملاحظته بالنسبة إلى الموجد يسمى إيجاداً، ودعوى كون الإنشاء كذلك يرد عليها نقض وحل:

أما النقض: فبالملكية في باب الوصية؛ إذ لا شك في كونها من الإنشائيات، ولا شك في أن الموصي حينما يوصي قد أنشأ ملكية معلقة على ما بعد الموت فيقول: هذه الدار لزيد بعد مماتي، فلو قلت بأن نسبة الإنشاء إلى المنشأ هي نسبة الإيجاد إلى الوجود للزم إما أن تنكر إنشاء الملكية في الوصية؛ لعدم تحقق المنشأ فيها حين الإنشاء، وهو باطل قطعاً، وإما أن تقول بتحقق الملكية للموصى له قبل موت الموصي وهو خلاف الضرورة الفقهية.

فيتبين من هذا بطلان القول بأن نسبة الإنشاء إلى المنشأ هي نفس نسبة الإيجاد إلى الوجود.

وأما الحل فيتضح بمعرفة حقيقة الإنشاء، هل هو الإيجاد أو لا، وعلى فرض كونه إيجاداً فبأي نحو؟

في الإنشاء مسلكان أساسيان، ويوجد مسلك ثالث إلا أنه خارج عن محل بحثنا.

المسلك الأول: أن الإنشاء هو الاعتبار المبرز، فعندما يقول المنشئ: زوجت فهو يعتبر الزوجية بين الاثنين وقد أبرزها بكلمة زوجت، وعندما يقول: ملكتك الدار، فإن البائع يعتبر الملكية للمشتري ويبرز ذلك بكلمة ملكت، ففي الإنشاء اعتبار أمر، ويتحقق ذلك الأمر في وعاء اعتباره، فالإنشاء يشتمل على اعتبار ومعتبر وإبراز.

المسلك الثاني: أن الإنشاء إيجاد المعنى الاعتباري، فالمنشئ بقوله:

زوجت يوجد العلقة الزوجية في وعاء الاعتبار.

فالفرق بين المسلكين أن الصيغ الإنشائية مبرزات على المسلك الأول، وموجدات على المسلك الثاني.

أما على المسلك الأول، فإن قلنا بعدم انفكاك المعتبر عن الاعتبار فما أفاده تام، وإلا فلا، والاعتبار على نحوين: إذ تارة يكون مطلقاً فلا ينفك المعتبر عنه، كما لو قال: بعتك الدار، وأخرى يكون معلّقاً على شيء فينفك المعتبر عنه، إذ يكون الاعتبار فعلياً، والمعتبر بعد تحقق المعلّق عليه، كما في الوصية سواء منها التمليكية كقوله: ملكتك الدار بعد مماتي، أو العهدية كقوله: أنت ولي على أولادي بعد مماتي، ولهذا لا يحق للموصى له أن يتصرف إلا بعد موت الموصي.

فعلى هذا المبنى يبطل كلام المحقق الحائري ﷺ؛ لأن ما يصدر من الشارع فعلاً عند قوله: (العنب إذا غلى يحرم) هو اعتبار الحرمة مع إبرازها بهذه القضية، وأما المعتبر ـ وهي حرمة العصير ـ فهي بعد تحقق الغليان، فما لم يتحقق الغليان لا توجد حرمة حتى تستصحب، بل لا يوجد إلا اعتبارها وهو غيرها.

والحاصل: أن هنا أمرين: الاعتبار، وهو لا شك في وجوده وبقائه فلا حاجة لاستصحابه، والمعتبر وهو لا وجود له حتى يستصحب.

وأما على المسلك الثاني فقد أفاد فيه: أن المنشئ قد أوجد شيئاً بالإنشاء، فيستصحب ذلك الشيء الذي وجد.

ونقول: إن الوجود يستحيل انفكاكه عن الإيجاد في أي صقع كان، سواء

أكان الإيجاد تكوينياً أم اعتبارياً؛ إذ النسبة بينهما هي نسبة المصدر لاسمه، فلا يفرّق في استحالة انفكاكهما بين الإيجاد التكويني والتشريعي، وهذا ما ينبغي الالتفات إليه، إلا أن الموجِد في الإنشاء هل هي الصيغة، بحيث تكون علة تامة لذلك الأمر الاعتباري فيستحيل الانفكاك؛ لعدم معقولية التفكيك بين العلة التامة ومعلولها، أو الصيغة بحيث تكون سبباً لا علة تامة، ومع ضم الشرط إليها تتم العلة، فلا يستحيل انفكاك المسبب عن السبب زماناً؟

إذا اتضح هذا فسببية الإنشاء للمنشأ لا تخرج عن أحد أمرين: إما سببية تكوينية أو اعتبارية، والأولى باطلة قطعاً؛ لأن (أنكحت) ليست سبباً تكوينياً لتحقق الزوجية، و(بعت) ليست سبباً تكوينياً لتحقق الملكية، فالسببية ـ إذن ـ اعتبارية، بمعنى أن الشارع والعقلاء يعتبرون صيغة (بعت) سبباً لحصول الملكية، وإذا كانت السببية اعتبارية، فكل أمر اعتباري دائر مدار نحو اعتبار المعتبر، فإن كان اعتباره غير مقيد فالصيغة سبب بلا قيد وشرط فلا ينفك المسبب عنها، فلو قال: ملكتك الدار انتقلت لك الدار حالاً، وإن جاء بالقيد فالصيغة بحد المقتضي، وما لم يتحقق الشرط يستحيل تأثيره في المقتضى ـ بالفتح ـ، فإذا قال: ملكتك الدار بعد وفاتي، تكون ملكت سبباً لوجود الملكية بشرط تحقق موت الموصي، ويستحيل تحققها قبله.

فينبغي عدم الخلط بين قول الشارع: العنب إذا غلى يحرم، وبين قوله: الخمر حرام؛ فإن الحرمة توجد على الثاني بمجرد إنشائها، وأما على الأول فالإنشاء بحد المقتضي، وتأثيره في وجود الحرمة معلق على تحقق الغليان.

وعليه فاستدلال المحقق الحائري ﵀ مخدوش على كلا المبنيين في الإنشاء: الاعتبار والإيجاد.

بقي شيء: نقض العراقي على من ينكر جريان الاستصحاب التعليقي.

نقض المحقق العراقي ﷺ على القائلين بعدم جريان الاستصحاب التعليقي بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، مع أن الموضوع غير متحقق فيها أصلاً، بل يفترض فرضاً، فلو فرض نجاسة الماء المتغير بها ثم زال التغير بنفسه وشك في بقاء النجاسة، يجري استصحابها عندهم، ولو كان المجتهد ذا مرتبة عالية من ملكة الاجتهاد التشكيكية ثم طرأ عليه ما أوجب الشك في بقائها، بحيث شك في نفوذ حكمه وجواز تقليده، يستصحب بقاؤها، وهكذا في سائر أبواب الفقه، فكيف يمنع من جريان الاستصحاب التعليقي بحجة عدم تحقق جزء موضوعه فبالتالي لم يتحقق الحكم، ويجرونه في الأحكام الكلية مع أن الموضوع لم يتحقق أصلاً؟![1].

الجواب عن نقض المحقق العراقي

ويجاب عنه: بالفرق بين الناقض والمنقوض؛ فإن ما يدور مدار تحقق الموضوع في الشبهات الحكمية الكلية هو وجوب العمل، فلا يجب ما لم يتحقق الموضوع، وأما الفتوى التي هي من شؤون الفقيه فلا تدور مدار تحقق الموضوع خارجاً، بل تدور مدار فرض وجود الموضوع بجميع قيوده وأجزائه، فالماء المتغير بالنجاسة موضوع لها، والمجتهد ـ في حال الفتوى ـ يفترض وجود الماء والتغير بالنجاسة فيفتي بنجاسته، ويفرض زوال التغير بنفسه فيشك في بقاء النجاسة فيستصحبها، فهو لا يجري الاستصحاب إلا بعد فرض تمامية الموضوع بجميع أجزائه وقيوده، ولكن في الاستصحاب

---

١. نهاية الأفكار ٤: ١٦٨.

التعليقي افترض عدم تحقق بعض أجزاء موضوع الحكم، فيفرض وجود العنب مع فرض عدم تحقق الغليان، ولا يعقل معه الاستصحاب حينئذٍ.

نعم، لو فرض العنب وفرض الغليان، ثم فرض تغير الحالة وشك في بقاء الحرمة لجرى الاستصحاب، ولكنه من الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية.

والحاصل: أن هنا إنشاء ومنشأ، أما الإنشاء فلا شك فيه؛ لليقين بتعلق الإنشاء بالعنب إذا غلى، كما نتيقن بعدم تعلقه بالزبيب، وأما المنشأ ـ وهي الحرمة المنشأة بهذه القضية التعليقية ـ فلا وجود لها قبل الغليان، فلا متيقن في البين حتى نستصحبه.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

الجهة الثانية: في جريان الاستصحاب في الملازمة

صوّر الشيخ ﷺ جريان الاستصحاب التنجيزي في الملازمة، وتقريبه يبتني على مقدمتين:

الأولى: أن الشارع في مثل (العنب إذا غلى يحرم) قد أوجد ملازمة بين الحرمة والغليان، أي جعل سببية الغليان للحرمة، وجد العنب والغليان في الخارج أو لم يوجدا.

الثانية: أن السببية والملازمة بين الغليان والحرمة مجعول شرعي، فالسببية شرعية، لا تكوينية كالتي بين طلوع الشمس والنهار فإنها غير قابلة للجعل.

النتيجة: أنه مع تبدل الحالة من العنب إلى الزبيب يشك في بقاء تلك

الملازمة التي بين الغليان والحرمة فتستصحب لتمامية أركان الاستصحاب وشمول أدلة الاستصحاب لها[١].

ولا يخفى أن هذا الاستصحاب ليس تعليقياً بل تنجيزياً، والفرق بين هذه الجهة والجهة السابقة: أن ما يراد استصحابه في الجهة السابقة هي الحرمة، وهي معلقة على تحقق الغليان الذي لم يحصل، وأما ما يراد استصحابها هنا فهي الملازمة بين الحرمة والغليان، وهي غير معلقة؛ لعدم توقف الملازمة في القضايا الشرطية على وجود اللازم والملزوم في الخارج، ويتضح ذلك بقوله تعالى: ﴿لَوْكَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٢]، فتعدد الآلهة ملازم للفساد، مع أنه في الخارج لا تعدد للآلهة ولا فساد.

والحاصل: أن في كل قضية شرطية شرعية لازماً ـ وهو المجعول الشرعي ـ وملازمة شرعية، والاستصحاب بالنسبة إلى اللازم تعليقي، وإلى الملازمة تنجيزي.

مناقشة ما أفاده الشيخ ومتابعوه

وأورد على ما أفاده الشيخ ﷺ ومن تبعه بثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: أنه يشترط في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً، أو موضوعاً له، والملازمة ليست بشيء منهما.

وجوابه: عدم الدليل على انحصار المستصحب في الحكم الشرعي

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

٢. سورة الأنبياء: ٢٢.

وموضوعه، بل كل ما يقبل التعبد الشرعي، بحيث يوجد المصحح للتعبد ببقائه، فهو مشمول لأدلة الاستصحاب.

وبما أن أساس الاستدلال مبتنٍ على هذه الجهة فلا بدّ من تحقيقها فنقول:

إن الملازمة بين شيئين من الأمور الانتزاعية، وهي التي يكون وجودها بوجود منشأ انتزاعها، ولا وجود لها وراء وجوده، كالأبوة والبنوة، والفوقية والتحتية، ففوقية الفوق يعني وجود الفوق، ووجود الملازمة يعني وجود طرفيها اللازم والملزوم.

إذا اتضح هذا، فالملازمة على قسمين: تكوينية، وهي مجعولة تبعاً بجعل المتلازمين تكويناً، كالملازمة بين طلوع الشمس والنهار.

وشرعية، وهي مجعولة بجعل تشريعي تبعي لا استقلالي، فما لم يجعل الشارع القضية الشرطية لا تحصل الملازمة، فالشارع يجعل الحرمة على العنب إذا غلى فتوجد الملازمة تبعاً.

وعليه فالملازمة بين الغليان والحرمة ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً له، ولكنها مجعول شرعي، غاية ما هنالك مجعول تبعي لا استقلالي، في قبال المجعول الشرعي الاستقلالي كالحرمة والوجوب في التكاليف، والملكية والزوجية في الوضعيات، وعليه فالملازمة مستندة للشارع، وكل ما كان كذلك فهو يقبل التعبد الشرعي فيندفع الإشكال.

الإشكال الثاني: أن الأمور الانتزاعية مستقلة مفهوماً، غير مستقلة وجوداً، فمفهوم الفوقية مستقل في مقام التصور، ولكنه غير مستقل في مرحلة التحقق

والوجود، والموجود غير المستقل قسمان:

الأول: ما له وجود منحاز عن وجود القائم به كالعرض للجوهر؛ فإن البياض يحتاج في وجوده إلى الجسم، مع كونه وجوداً آخر غير الجسم، فهو موجود قائم بموجود آخر.

الثاني: ما ليس له وجود منحاز عن ما لم يستقل عنه كما في مقولة الإضافة، ولهذا كانت الفوقية وجوداً غير مستقل وليس لها وجود منحاز عن الفوق.

وعليه فوجود الأمر الانتزاعي لا ينفك عن وجود منشأ انتزاعه، والملازمة من هذا القبيل، بمعنى عدم إمكان وجود الملازمة بين طلوع الشمس والنهار مع عدم وجودهما، ويستحيل وجود الملازمة بين الغليان والحرمة قبل وجودهما، وحينئذٍ فالاستصحاب باطل من أصله؛ إذ لا توجد ملازمة قبل تحقق الغليان حتى تستصحب.

والحاصل: أن النكتة في عدم جريان الاستصحاب في الحرمة هو عدم تحققها قبل تحقق الغليان، والإشكال في الملازمة آكد؛ لأن الحرمة متأخرة عن الغليان بتأخر كل مشروط عن شرطه، وأما الملازمة بين الغليان والحرمة فهي متأخرة عنهما كليهما، فيبطل كلام الشيخ ﷺ بجريان الاستصحاب التنجيزي في الملازمة لعدم تحقق الملازمة قبل الغليان.

إن قلت: إن وجود الملازمة لا يتوقف على وجود المتلازمين، ولهذا صدق قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ مع عدم وجود الفساد ولا تعدد الآلهة.

قلت: إن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على وجود طرفيها، ولكن وجود

الملازمة يتوقف على وجود المتلازمين، وإلا لزم وجود الأمر الانتزاعي بدون منشأ انتزاعه، وهو محال، والآية من قبيل الأول.

الإشكال الثالث: أن القائلين بجريان الاستصحاب التنجيزي في الملازمة قالوا به على فرض عدم جريان الاستصحاب التعليقي في الحرمة، فيشكل عليهم: بأن استصحاب الملازمة تعليقي أيضاً، لأنها معلقة على وجود منشأ انتزاعها، ببيان: أنه لو تحقق غليان في العنب لكان ملازماً للحرمة، ومتى ما جاءت أداة الشرط كان تعليقياً.

ونتيجة البحث: بطلان استصحاب اللازم، والملازمة، فلا مقتضي للاستصحاب التعليقي.

في تصوير المانع من الاستصحاب التعليقي

هذا كله في المقتضي، ثم على فرض تمامية مقتضيه، فهل يجري الاستصحاب أو هناك ما يمنع منه؟

تصوير التعارض بين الاستصحاب التعليقي والتنجيزي

قد يقال بالتعارض بين الاستصحاب التعليقي للحرمة، والاستصحاب التنجيزي للحلية الموجودة في الزبيب قبل الغليان، فإن مقتضى الأول حرمة الزبيب بعد غليانه، ومقتضى الثاني حليته بعده فيتعارضان، بلا فرق بين القول بالتضاد بين الأحكام نفسها كما هي مقالة المحقق الخراساني ﷺ، والقول بعدم التضاد بين الأحكام نفسها؛ لكونها أموراً اعتبارية والاعتبار خفيف المؤونة كما هو رأي المحقق الأصفهاني ﷺ وآخرين.

أما على القول الأول فواضح؛ للتضاد بين الحلية والحرمة، وأما على الثاني فإنه وإن لم يكن بين الأحكام نفسها أي تضاد، ولكن يتصور التضاد بين الأحكام الظاهرية في مرحلتين:

الأولى: مرحلة حكم العقل، فإنه ـ بعد جريان استصحاب الحرمة ـ تكون الحرمة الظاهرية موضوعاً لحكم العقل بالتنجيز، وإذا استصحبنا الحلية كانت موضوعاً لحكم العقل بالتعذير، وبين التنجيز والتعذير تضاد قطعاً.

والثانية: مرحلة الامتثال، فإن الحلية ترخص في شرب العصير، والحرمة تمنع من شربه.

وعلى هذا، فجريان الاستصحابين يلزم منه اجتماع الضدين، من جهات ثلاث أو من جهتين، على الخلاف بين العلمين، وبما أن أدلة الاستصحاب لا تشمل موارد التعارض، فيسقط كلا الأصلين، وتصل النوبة إلى الأصل المحكوم وهو ـ هنا ـ أصالة الحلية، على القول بجريانها في الشبهات الحكمية، وعلى القول باختصاص أدلتها بالشبهات الموضوعية يكون الأصل هي البراءة؛ لتمامية مقتضيها وعدم ما يمنع منها، ونتيجة كل منهما هي نتيجة القول بعدم جريان الاستصحاب التعليقي.

إنكار الشيخ والمحقق النائيني للتعارض بين الاستصحابين للحكومة بينهما

ونفى الشيخ ﷺ، والمحقق النائيني ﷺ التعارض بين الاستصحابين بما تقريبه:

إن التعارض متوقف على تحقق موضوع كلا الدليلين؛ ضرورة عدم إمكانَ حمل المتضادين على موضوع واحد، ومع رفع أحد الدليلين لموضوع الآخر

ينتفي التعارض؛ لانتفاء السالبة بانتفاء موضوعها، والاستصحاب التعليقي يرفع موضوع الاستصحاب التنجيزي؛ فإن الاستصحاب التنجيزي هو استصحاب حلية هذا الزبيب عند الشك فيها، والاستصحاب التعليقي يرفع الشك في حليته، فالاستصحاب التعليقي للحرمة حاكم على الاستصحاب التنجيزي، فينتفي التعارض بينهما[1].

اعتراض المحقق الخوئي على الحكومة

واعترض المحقق السيد الخوئي ﷺ على الحكومة بما تحقيقه: أن الحكومة متوقفة على اختلاف الرتبة بين الحاكم والمحكوم، ومع كون الدليلين ـ من حيث الحكم والموضوع ـ في عرض واحد تستحيل الحكومة، وعندنا ـ في المقام ـ شكان ومشكوكان، وليس بينهما اختلاف في الرتبة؛ لعدم مناطه، أما بالنسبة إلى الشكين فأحدهما تعلّق بالحرمة التعليقية، والآخر تعلق بالحلية التنجيزية، وليس بينهما سببية ومسببية، ولا نسبة الموضوع للحكم، وذلك هو مناط الاختلاف في الرتبة.

وأما المشكوكان، أي متعلقا الشك، وهما الحلية والحرمة بعد تحول العنب إلى زبيب وغليانه، فالنسبة بينهما هي التضاد، والضدان أمران وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحد، ويستحيل اختلاف الرتبة بين الضدين؛ لعدم كون وجود أحدهما مقدمة لعدم الآخر، ولا عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر، وعلى هذا يستحيل حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي،

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٢٣، أجود التقريرات ٤: ١٢٦.

لتوقف الحكومة على اختلاف الرتبة وهو محال هنا[١].

تصوير المحقق النائيني للحكومة بين الاستصحابين

وللمحقق النائيني ﷺ تحقيق لإثبات الحكومة وتوضيح ذلك:

أن القاعدة في حكومة أصل على أصل آخر هي مراعاة أمرين:

الأول: أن تكون بين مؤدى الأصلين سببية ومسببية.

الثاني: أن تكون تلك السببية شرعية، فتنتفي الحكومة لو كانت السببية عقلية.

ومثال ذلك: ما لو غسل الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، وكانت حالته السابقة هي الطهارة؛ فإن مقتضى الاستصحاب في الماء هي طهارته وطهارة ما غسل به، ومقتضاه في الثوب هي النجاسة، ولكن الشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء ونجاسته، ومع جريان استصحاب الطهارة في الماء ينتفي الشك في نجاسة الثوب فيكون حاكماً عليه؛ لأن السببية بينهما شرعية؛ فإن طهارة الثوب من آثار طهارة الماء شرعاً، فالقاعدة هي الحكومة.

وأما مع عدم سببية أحدهما للآخر فالحكومة منتفية بانتفاء موضوعها، وإذا كانت السببية غير شرعية فالاستصحاب مثبت ولا حجية فيه.

وهذه القاعدة في نظر المحقق النائيني ﷺ تجري في الشبهات الموضوعية دون الحكمية[٢].

---

١. مصباح الأصول ٣: ١٦٩.

٢. فوائد الأصول ٤: ٤٧٦.

إذا اتضح هذا فتطبيق ذلك على حكومة الاستصحاب التعليقي للحرمة على الاستصحاب التنجيزي للحلية بهذا النحو: إنه وإن كان عندنا شك في حرمة الزبيب بعد تحقق الغليان، وشك آخر في ارتفاع حليته السابقة على الغليان، إلا أنه مع جريان استصحاب الحرمة التعليقية وانسحابها لما بعد تحول العنب إلى زبيب وغليانه يرتفع الشك في الحلية، فلا يجري إلا استصحاب واحد وهو استصحاب الحرمة.

ودليله مركب من ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن منشأ الشك في حلية الزبيب وحرمته هي الحرمة التعليقية.

الأمر الثاني: أن الكبرى ــ أي الحكم الشرعي ــ في موارد الشبهات الموضوعية ثابتة بدليل آخر غير طريق الاستصحاب، ووظيفة الاستصحاب هو تطبيق تلك الكبرى على الصغرى، فلهذا نحتاج إلى كون النسبة بين المستصحبين هي نسبة الموضوع للحكم، وأن يكون أحدهما من الآثار الشرعية للآخر، فمثلاً قام الدليل ـ غير دليل الاستصحاب ـ على أن طهارة المغسول من آثار طهارة المغسول به، وعموم دليل الاستصحاب للشبهات الموضوعية يوجب تطبيق تلك الكبرى على الصغرى، فالاستصحاب يقول: هذا الماء طاهر، وبما أن الثوب غسل به بالوجدان، فتنطبق الكبرى المتقدمة، فتكون النتيجة هي طهارة المغسول بذلك الماء المحكوم بطهارته، ويرتفع الشك في بقاء النجاسة السابقة في الثوب، فنسبة الشك في طهارة الثوب ونجاسته لطهارة الماء هي نسبة المسبب للسبب، وهو من آثاره الشرعية.

الأمر الثالث: أن الحكم الكلي في الشبهات الحكمية مستفاد من نفس دليل الاستصحاب وليس من دليل آخر، أي أن الحكم بحرمة العنب بعد

تحوّله إلى زبيب وغليانه استفيد من نفس» لا تنقض اليقين بالشك»، فالدليل الأول وهو (العنب إذا غلى يحرم) لا يفيد إلا حرمة العنب إذا غلى، وأما حرمة الزبيب إذا غلى فلا دليل عليها إلا جريان استصحاب الحرمة، ولولا جريانه لما قام دليل على حرمته، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: أن منشأ الشك في حرمة الزبيب بعد غليانه وحليته هو الشك في سعة وضيق الحرمة المعلقة على غليان العنب، فإن كانت الحرمة واسعة بحيث تشمل حالة الزبيبية حرم الزبيب بعد الغليان، وإن كانت مقتصرة على حالة العنبية فالزبيب بعد غليانه ثابت الحلية، وعليه فإذا جرى استصحاب الحرمة ينتفي الشك في الحلية، فيثبت حرمة الزبيب المغلي، ولولا ذلك لكان استصحاب الحرمة لغواً؛ إذ لو استصحبنا الحرمة لما بعد غليان الزبيب ـ ومع ذلك بقي الشك في حرمة الزبيب ـ فمعناه عدم ثبوت الحرمة له، فاستصحابها لغو.

والحاصل: أنه يشترط في الشبهة الموضوعية أن يكون بين الشكين سببية ومسببية، وأن يكون المسبب من الآثار الشرعية للسبب، مع قطع النظر عن التعبد الاستصحابي، أي عن التعبد بالأصل الجاري في السبب، بخلاف ما لو كانت الشبهة حكمية؛ فإنه يكفي أصل السببية بينهما، فيكفي الاستصحاب في السبب بلا حاجة لأن يكون المسبب من الآثار الشرعية للسبب، مع قطع النظر عن التعبد بالأصل في السبب، بل نفس التعبد بالأصل السببي يقتضي رفع الشك المسببي شرعاً[1].

---

١. فوائد الأصول ٤: ٤٧٤ ـ ٤٧٧.

مناقشة ما أفاده المحقق النائيني

ويرد عليه أولاً: عدم وجود السببية بين المستصحبين التعليقي والتنجيزي، ولا بين الشكين.

توضيح ذلك: أنه عندنا حرمة معلقة، وهي حرمة العنب بعد الغليان، وحلية منجزة، وهي حلية الزبيب قبل الغليان، والمراد استصحاب كل منهما بعد غليان الزبيب، ونتيجة أحدهما هي حلية الزبيب بعد الغليان، ونتيجة الآخر هي حرمته بعد الغليان، والحلية والحرمة ضدان، وليس بين الضدين سببية ولا مسببية.

وأما بالنسبة إلى الشكين المتعلقين بهما، فيستحيل أن تكون النسبة بينهما نسبة السببية والمسببية أيضاً؛ لأنه لو وجدت فيهما فهي بالعرض، وكل ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، فترجع السببية إلى المشكوكين؛ لتبعية الشكين لهما، وقد برهنا على استحالتها فيهما، ولو فرضنا تحقق السببية بين الشكين من دون السببية بين المشكوكين للزم تحقق المعلول بلا علة وهو محال، فتبطل السببية من أصل.

ثانياً: سلّمنا وجود السببية في الشبهات الحكمية، فهل هي شرعية أو عقلية؟

إن قلت بالأول فأين الدليل عليها؟ بالطبع لا يوجد مثل هذا الدليل، بحيث يقول: إن حلية الزبيب بعد الغليان من الآثار الشرعية لعدم الحرمة المعلقة، أو عدم حلية الزبيب من الآثار الشرعية لوجود الحرمة المعلقة.

وإن قلت بالثاني وهو كذلك؛ لأنه لا يوجد إلا حكم العقل وكون اللازم

عقلياً، فالمختار عند المحققين ومن بينهم المحقق النائيني عدم حجية الاستصحاب في اللوازم العقلية، فلو سلمنا جريانه لكان مثبتاً.

ثالثاً: قرر دليله في فوائد الأصول بهذا التقريب: أنه لو لم تثبت الحرمة للزبيب فلم يرتفع الشك بالنسبة للاستصحاب التنجيزي لكان التعبد بالاستصحاب التعليقي لغواً[1].

وجوابه: أنه إذا ورد الدليل في مورد خاص، ومع ذلك لم يجرِ فيه لزم اللغوية، وأما مع وروده مطلقاً وخروج بعض أفراده فإن ذلك لا يقتضي اللغوية، بل التخصيص، وأدلة الاستصحاب لو وردت في خصوص الاستصحاب التعليقي ولم تشمله لكانت لغواً، ولكنها وردت مطلقة، وأحد أفرادها الاستصحاب التعليقي في الشبهات الحكمية، فمتى لم تشمله لعدم تمامية السببية الشرعية لا تعدّ لغواً، بل يخرج الاستصحاب التعليقي من تحتها بالتخصيص، فوقع الخلط في كلامه بين التخصيص واللغوية.

كلام المحقق الخراساني في رفع المعارضة بين الاستصحابين

الوجه الثاني ـ لرفع المعارضة بين الاستصحاب التعليقي والتنجيزي ـ ما أفاده المحقق الخراساني ﷺ وحاصله: أن معنى تعليق الحرمة على الغليان هو كونها مشروطة به، وعندما يكون الغليان شرطاً للحرمة فهو غاية للحلية، ويستحيل التفكيك بينهما، ولا يمكن الجمع بين الحرمة المشروطة والحلية المطلقة، فللغليان جهتان: كونه شرطاً لحرمة العنب، وكونه غاية لحليته،

---

١. فوائد الأصول ٤: ٤٧٧.

بمعنى أن حلية العنب تنتفي بطرو الغليان فلا محل لاستصحاب حلية العنب السابقة، وحلية الزبيب مشكوكة الحدوث من الأول، والأصل عدمها، فلا معارض لاستصحاب الحرمة المعلقة.

ونظيره ما لو كان محدثاً بالحدث الأصغر، ثم رأى بللاً مردداً بين البول والمني، فالتحقيق ـ وهو رأي المحققين أيضاً ـ جريان استصحاب الحدث الأصغر بلا معارض؛ لأن الحدث الأصغر معلوم الحدوث، وبحدوث البلل شك في انقلاب حدثه من الأصغر إلى الأكبر، ومقتضى الأصل عدم الانقلاب، فبمجرد أن يتوضأ يحكم بطهارته، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن حلية العنب قد ارتفعت بالغليان وحلّت محلها الحرمة، ويشك في حدوث حلية أخرى للزبيب، والأصل عدمها[1].

اعتراض المحقق العراقي على المحقق الخراساني

وهذا البيان متين، وهو أقوى الوجوه المذكورة لرفع التعارض، واعترض عليه المحقق العراقي ﷺ بما حاصله: إن في العنب حلية فعلية قبل غليانه، وترتفع قطعاً بالغليان، وهي بنحو نشك في بقائها فيما لو أشرقت عليه الشمس، أو طرأ عليه طارئ آخر يحتمل فيه أن يوجب حرمته، ونحن نشك في بقاء هذه الحلية بعد تحول العنب إلى زبيب ثم غليانه فنستصحبها، فيعارض استصحابها استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان[2].

---

١. كفاية الأصول: ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

٢. نهاية الأفكار ٤: ١٧٣.

الإشكال على كلام العراقي

وفيه: أن حلية العنب الفعلية لا تخلو من حالات ثلاث: إما أن تكون مهملة أو مطلقة أو مقيدة، والإهمال محال كما هو واضح، وكذلك الإطلاق؛ لأن الفرض أن الحرمة مشروطة بالغليان، فالحلية مغياة به قطعاً، فيتعين تقييدها بالغليان فترتفع بتحقق قيدها؛ لاستحالة تخلف المقيد عن قيده.

اعتراض المحقق الأصفهاني على المحقق الخراساني

واعترض المحقق الأصفهاني ﷺ على المحقق الخراساني ﷺ أيضاً: بأن كلامه تام في ما لو أريد استصحاب أحد الفردين؛ لدورانهما بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث؛ فإن حلية العنب قد ارتفعت بالغليان قطعاً، وحلية الزبيب ـ من حيث إنه زبيب ـ مشكوكة الحدوث، فلا يجري الاستصحاب في شيء منهما، ولكن يمكن جريان الاستصحاب في كلي الحلية، فإنا نعلم بحلية الزبيب قبل غليانه، ويدور أمرها بين أن تكون هي حلية العنب نفسها، أو حلية أخرى نشأت للزبيب، فنستصحب ـ بعد الغليان ـ كلي الحلية، وهو يعارض استصحاب الحرمة، فهو من قبيل ما لو علمنا بدخول حيوان للدار وشككنا في كونه بعوضة أو فيلاً، فإنا نشك بعد ثلاثة أيام في بقاء ذلك الحيوان، فإن كان بعوضة فقد ارتفع الكلي قطعاً بموتها، وإن كان فيلاً فهو باقٍ ولكنه مشكوك الحدوث، فلا يمكن جريان استصحاب أحد الفردين، ولكن يمكن جريان استصحاب الكلي.

وأما النقض بالاكتفاء بالوضوء ـ في ما لو تردد البلل بين البول والمني، مع

سبق الحدث الأصغر ـ مع جريان استصحاب كلي الحدث.

فجوابه: أنا نعلم من مجموع الأدلة في مورد الحدث بأن موضوع وجوب الوضوء مركب من المحدث بالأصغر الذي لم يكن جنباً، ويمكن إحراز كلا جزئي الموضوع المركب بالوجدان تارة، وبالتعبد فيهما أخرى، وبأحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد ثالثة، فيحرز الحدث الأصغر بالوجدان أو باستصحاب بقائه، كما يحرز عدم كونه جنباً باستصحاب العدم، فيحرز موضوع وجوب الوضوء، وليس الحال فيما نحن فيه كذلك، فليس لنا إلا الرجوع إلى القاعدة، وهي تقتضي جريان استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان، واستصحاب كلي الحلية فيتعارضان[1].

الجواب عن اعتراض الأصفهاني

ونحن وإن قوّينا كلام المحقق الأصفهاني ﷺ في الدورة السابقة إلا أنا نقول الآن ببطلانه؛ إذ بعد التأمل في روايات باب الزكاة نعلم بأن الفرق بين العنب والزبيب ـ كالفرق بين الرطب والتمر ـ إنما يكون بالرطوبة واليبوسة، فاحتمال حلية أخرى ناشئة للزبيب بعنوانه، وللتمر بعنوانه، غير حلية العنب والرطب غير عقلائي، ومخالف للارتكاز العرفي القطعي، فحلية الزبيب هي نفس حلية العنب، وعليه فيجري الاستصحاب التعليقي للحرمة بلا معارض.

وعلى فرض تصور استصحاب الكلي هنا فحل العويصة يحتاج إلى إنعام النظر في حقيقة استصحاب الكلي هذا، فهل هو من القسم الثاني حتى

---

١. نهاية الدراية ٥: ١٧٦ ـ ١٧٧.

يجري فيعارض استصحاب الحرمة التعليقي، أو من القسم الثالث فيبتني على الخلاف في جريانه، فيجريه من يراه، ويمتنع جريانه عند من لا يراه ـ كما هو الحق ـ فيسلم استصحاب الحرمة عن المعارض؟

الحق أن هذا الاستصحاب من اسصحاب الكلي، القسم الثالث؛ لأن قوام استصحاب الكلي، القسم الثاني أن يتردد الفرد الموجود بين الباقي والزائل من أول الأمر، كما لو علمنا بدخول حيوان للدار ودار أمره ـ من الأول ـ بين البعوضة والفيل، فإن كان بعوضة فهي قد ماتت بعد الثلاثة الأيام، وإن كانت فيلاً فهو لا زال باقياً بعدها، فأركان استصحاب كلي الحيوان تامة.

وأما استصحاب الكلي، القسم الثالث فقوامه بالعلم بحدوث الفرد مقطوع الزوال، والشك في حدوث فرد آخر، في ظرف وجود الأول أو مقارناً لزواله، كما لو علم بدخول البعوضة للدار وشك في دخول حيوان آخر للدار في ظرف وجودها، أو مقارناً لموتها.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنا نعلم بوجود الحلية بعنوان العنبية، وبعد تحول العنب إلى زبيب وغليانه نقطع بارتفاعها، ولكنا نشك في حدوث حلية أخرى للزبيب بعنوانه، والأصل عدمها، فينتفي الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: إن الحلية المشكوكة للزبيب إن كانت هي حلية العنب فقد ارتفعت بالغليان قطعاً، وإن كانت حادثة لعنوان الزبيبية فهي مشكوكة الحدوث من الأول، والأصل عدم جعل الحلية للزبيب بعنوانه، فينتفي الشك في بقاء كلي الحلية.

إلى هنا ينتهى الكلام في المقام الأول أي في جريان الاستصحاب

التعليقي في الأحكام، ونتيجة البحث:

١. إنه لا مقتضي لجريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام.

٢. وعلى فرض تمامية المقتضي يأتي إشكال التعارض بين استصحاب الحرمة التعليقي واستصحاب الحلية، فإن تمّ، فالمانع من جريان الاستصحاب التعليقي موجود، وإن لم يتم الإشكال ـ كما هو الحق الموافق لجواب المحقق الخراساني ﵀ ـ فلا محذور في الاستصحاب التعليقي من هذه الجهة.

٣. إن البحث في المقتضي للاستصحاب التعليقي والمانع منه يتم على رأي المشهور القائلين بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية، وأما من لا يرى جريانه فيها ـ كالمحققين النراقي والسيد الخوئي ﵅ ـ فعدم جريان الاستصحاب التعليقي إنما هو للإشكال العام في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية، وهو التعارض بين عدم الجعل وبقاء المجعول.

المقام الثاني: جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات

وأما المقام الثاني ـ أي جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ومتعلقات الأحكام ـ فمثاله ما لو شك في كون اللباس هل هو من جملة ما لا يؤكل لحمه أو لا؟ فإنه يمكن تصوير الاستصحاب بهذا النحو: أنه لو صلى قبل هذا الوقت بدون هذا اللباس لم تكن الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، فهي الآن كما كانت، بناء على مانعية ما لا يؤكل لحمه للصلاة، لا على شرطية ما

يؤكل لحمه، وبينهما فرق مهم[1].

والبحث في جريانه وعدمه يقع في جهتين أيضاً: في جهة المقتضي، والمانع.

الجهة الأولى: في المقتضي لجريان هذا الاستصحاب

أما الجهة الأولى ففي المقتضي، والحق عدم وجوده في الموضوعات التعليقية، ومن قال بجريانه في الأحكام كالشيخ ﷺ، والمحقق الخراساني ﷺ، والمحقق الأصفهاني ﷺ لم يقل به في الموضوعات.

والسر في ذلك: أن امتثال أمر المولى لا يتحقق إلا بالوجود الفعلي الحقيقي للمكلف به، لا بالوجود الفرضي التقديري؛ فإن الثاني ليس حكماً شرعياً، ولا موضوعاً له، ولا للأثر العقلي، وما كان كذلك لا يكون مجرى للاستصحاب؛

---

١. استطرد سماحة الشيخ الأستاذ ـ حفظه الله ـ بحثاً فقهياً لا بأس بطرحه في الهامش حتى لا تشوش الفكرة الأصلية، وحاصله: أنه لا شك في بطلان الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، وقد اختلف في كون ما لا يؤكل لحمه مانعاً، أو أن ما يؤكل لحمه شرط، وعلى كلا التقديرين ـ المانعية والشرطية ـ وجوه ثلاثة: إذ تارة تكون المانعية أو الشرطية بالنسبة للصلاة، وأخرى للمصلي، وثالثة للباس.

والحق في المسألة: أن ما لا يؤكل لحمه مانع، وليس ما يؤكل لحمه شرطاً، والفرق بينهما مهم؛ إذ لو كانت الصلاة مشروطة بإيقاعها في ما يؤكل لحمه للزم ـ حال الشك ـ أن لا يصلى في المشكوك؛ لأن الشك في الشرط شك في المشروط، وهو مجرى الاشتغال، وأما إذا كان ما لا يؤكل لحمه مانعاً، ففي حالة الشك في كون اللباس مما يؤكل لحمه أو لا، يمكن جريان أصالة عدم المانعية، بوجوه طرحت في اللباس المشكوك، وقد بحثنا المسألة في غضون ستة أشهر، والحق عندنا أن ما لا يؤكل لحمه مانع بمقتضى الصحيحة: «لا تصلي في ما لا يؤكل لحمه».

لعدم شمول أدلته له، والموضوع التعليقي أمر فرضي فلا تشمله أدلة الاستصحاب؛ لكونه فاقداً للأثر حدوثاً وبقاء.

نعم، اللازم العقلي لجريان الاستصحاب التعليقي للصلاة هو عدم وقوعها فعلاً في ما لا يؤكل لحمه، إلا أن الاستصحاب ليس حجة في اللوازم العقلية[1].

الجهة الثانية: في المانع

وأما الجهة الثانية ـ وهي جهة المانع ـ فنقول: لو تمّ المقتضي لكان الاستصحاب مبتلى بمانع دائماً؛ فإنا من جهة نستصحب الوجود التعليقي للصلاة في ما لا يؤكل لحمه فنقول: لو وقعت سابقاً لم تكن في ما يؤكل لحمه فالآن كذلك، ومن جهة أخرى نشك في وقوع الصلاة مع عدم المانع فنستصحب عدم وقوعها كذلك.

ومثال آخر: لو كان في الحوض ماء وشككنا الآن في وجوده ووقع فيه ثوب

---

١. تعرض بعض الحاضرين إلى إشكال المحقق النائيني ﷺ على الاستصحاب التعليقي في الموضوعات، وحاصله عدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة؛ لأن الموضوع في المثال هو الصلاة، ولا يقين بتحققها في حالة عدم أجزاء غير المأكول ثم شك في بقائها كذلك حتى تكون مورداً للاستصحاب.

وأجاب الشيخ الأستاذ ـ دام ظله ـ عنه: بأن متعلق الأحكام ليس هو الوجود الخارجي للصلاة؛ فإن الوجود الخارجي ما هو إلا مسقط للتكليف، ومتعلقه هو الطبيعي، فيمكن القول: بأن طبيعي الصلاة لو وجدت سابقاً لكانت في ما لا يؤكل لحمه فالآن كما كانت، فلا إشكال من هذه الجهة، بل الإشكال في كون الموضوع فاقداً للأثر.

نجس، فمن جهة نشك في وجود الماء الآن فنجري الاستصحاب التعليقي فنقول: لو وقع هذا الثوب في الحوض سابقاً لوقع في الماء فيكون مغسولاً والآن كذلك، ومن جهة أخرى نستصحب بقاء النجاسة في الثوب فيتعارض الاستصحابان.

التنبيه السادس:
في استصحاب عدم النسخ

إن النسخ ـ كما يتصور وقوعه لأحكام الشريعة الإسلامية ـ يتصور وقوعه بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة، وبما أن بعض الإشكالات مشتركة بينهما، والبعض مختص بنسخ أحكام الشريعة الإسلامية ناسب أن يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى الشرائع السابقة.

المقام الثاني: في استصحاب عدم النسخ بالنسبة لأحكام الشريعة الإسلامية.

المقام الأول: استصحاب عدم نسخ الشرائع السابقة

ولا بدّ ـ قبل الدخول في أصل البحث ـ من بيان أمر وهو أن الشك تارة يكون في المُنشأ، وأخرى في الإنشاء، ويعبر عن الأول بالشك في المجعول، وعن الثاني بالشك في الجعل، واستصحاب عدم النسخ معناه بقاء جعل الشارع وإنشائه.

ثم إن جعل الأحكام في الشرائع السابقة، تارة يكون بعنوان لا يقبل

الانطباق على أهل الشريعة الإسلامية، كعنوان النصارى أو اليهود، وأخرى بعنوان يقبل الانطباق عليهم، أو على بعضهم كعنوان بني إسرائيل ويصادف أن يسلم بعضهم، أو كعنوان الناس، أو عنوان من آمن بالله، والنحو الأول خارج عن محل البحث، فيتمحض البحث في النحو الثاني.

إذا اتضح هذا فالبحث يقع في جهتين:

الأولى: في المقتضي لجريان استصحاب عدم النسخ.

الثانية: في المانع عنه.

الجهة الأولى: البحث في المقتضي لجريان عدم النسخ والإشكال فيه

أما الجهة الأولى ـ ونعني بها البحث في المقتضي، أي في شمول أدلة الاستصحاب له أو عدم شمولها له ـ، فأورد عليه: بأن قوام الاستصحاب باليقين السابق والشك اللاحق، فالمستصحب لا بدّ أن يكون متيقناً في السابق، وكلا الركنين مفقودان في استصحاب أحكام الشرائع السابقة بالنسبة إلى أهل الشريعة الإسلامية؛ إذ لا يقين لهم ـ من الأول ـ بثبوت جعل من الشارع في الشرائع السابقة يشملهم، وليس عند أهل الشريعة الإسلامية إلا الشك في أصل حدوث أحكام الشريعة السابقة وتوجهها لهم، وإذا انتفى اليقين بالحدوث انتفى الشك في البقاء؛ لتفرعه عليه، فينتفي المقتضي لاستصحاب عدم النسخ، أي لا موضوع لدليل الاستصحاب.

الجواب الأول للشيخ عن الإشكال في المقتضي

وأجاب الشيخ ﷺ عنه بجوابين:

الجواب الأول: سلمنا انتفاء موضوع الاستصحاب بالنسبة لمن لم يدرك الشريعة السابقة، ولكنه ثابت في حق من أدركها؛ ليقينه بالجعل وشكه في النسخ، فيجري الاستصحاب في حقه، ويتمم في غيره بقاعدة الاشتراك في الأحكام الشرعية[١].

الإشكال على جواب الشيخ

ويرده أمران:

الأول: أن قاعدة الاشتراك في الأحكام تشمل الأحكام الواقعية والظاهرية، في ما لو كان الدليل الدال عليها لفظياً، كما هو مقتضى الإطلاق، وأما لو كان لبياً، فبما أنه لا لسان له يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهي الأحكام الواقعية، ومفاد الاستصحاب حكم ظاهري، والدليل الدال على قاعدة الاشتراك لبي، وهو الإجماع والضرورة والتسالم، فيقتصر في الاشتراك في الأحكام على القدر المتيقن، وهو الحكم الواقعي[٢].

الثاني: على فرض تمامية الإطلاق في قاعدة الاشتراك فهي تامة مع وحدة الصنف، فالمسلمون كلهم مشتركون في أحكام صلاة المسافر، أو في خمس الغنائم، ولكن لا معنى لاشتراك الحاضر والمسافر في الأحكام، ولا المستفيد

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٢٥.

٢. يمكن أن يقال: بأن قاعدة الاشتراك في الأحكام لا تختص بالأحكام الواقعية، بل تشمل الأحكام الظاهرية بنفس الدليل وإن كان لبياً، ولا نشك في ذلك، فلو كان حكم شخص هو الاستصحاب فالحكم نفسه لمن كانت حالته كحالته.

إلا أن يقال: بأن من كان على حالته يمكنه التمسك بالاستصحاب نفسه، ولا حاجة إلى القاعدة.

فائدة وغيره فيها؛ لاختلافهما في الصنف، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن موضوع الاستصحاب هو المدرِك للشريعتين الذي كان متيقناً وشك، وهو صنف مغاير لغير المدرِك الذي لم يحصل له يقين وشك.

دفاع المحقق الحائري عن الشيخ

ودافع المحقق الحائري ﷺ عن الشيخ ﷺ: بأن غير المدرِك للشريعتين وإن لم يحصل عنده يقين بالجعل وشك فيه، ولكن له يقيناً بجعل أحكام للمدرك لهما، وشك في حصول النسخ بالنسبة له، فيجري الاستصحاب بالنسبة للمدرك، وذلك يصحح موضوع الحكم بالنسبة لغير المدرك، أي أن غير المدرك للشريعتين متيقن وشاك بالنسبة لأحكام مدرك الشريعتين، فيكون مثله في الصنف فيأخذ حكمه بمقتضى الملازمة بينهما في التكليف[1].

الإشكال على المحقق الحائري

ودفاعه مخدوش من جهتين:

الجهة الأولى: أن الأصول العملية مطلقاً ـ ومنها الاستصحاب ـ وظيفة للشاك نفسه، فمن كان على يقين فشك لا ينقض اليقين بالشك عملاً، وجريان الاستصحاب لشخص آخر يحتاج إلى دليل، فما هو الدليل على صحة جريان غير المدرك للاستصحاب بالنسبة لحق المدرك؟

وبعبارة أخرى: أن الاستصحاب وظيفة معينة لعمل العامل في ظرف

---

١. درر الفوائد ٢: ٥٤٨.

الشك، ومن له يقين وشك، وليقينه وشكه أثر، هو مدرِك الشريعتين، وغير المدرِك لهما وإن كان له يقين بوجود أحكام وشك في بقائها، ولكن لا دليل على جريانه الاستصحاب من أجل المدرك للشريعتين.

نعم، قام الدليل على جريان الاستصحاب لشخص آخر في خصوص المجتهد بالنسبة إلى المقلد، فلومات المجتهد الذي كان أعلم، وقلد الحي، وشك في أعلمية الحي على الميت، فللمجتهد أن يقول له: كنت على يقين من أعلمية الميت فشككت فبحكم لا تنقض اليقين بالشك تبقى على يقينك، فتبقى على تقليد الميت، ولا يجوز لك العدول، وإنما صحّ إجراء الاستصحاب للآخر ـ في باب الاجتهاد خاصة ـ لوجوه منقحة في بابه، ككون المقلد عاجزاً عن إجرائه، فيتكفل المجتهد بذلك، أو ينوب عنه في إجرائه.

الجهة الثانية: أن قاعدة الاشتراك مشروطة بوحدة الصنف، ولا اتحاد بين مدرك الشريعتين، ومن لم يدركهما، فكل يعمل بوظيفته، فللمدرك لهما يقين بجعل الحكم وشك فيه فيجري الاستصحاب، وأما من لم يدركهما فلا يقين له بالحدوث فيعمل بوظيفته.

الجواب الثاني للشيخ عن الإشكال في المقتضي

إن الإشكال إنما يرد فيما لو كانت أحكام الشريعة السابقة بنحو القضية الخارجية فتختص بمن أدركها، ولا تشمل أهل شريعة الإسلام، وأما لو كانت بنحو القضايا الحقيقية، بمعنى تعلّق الحكم بالعنوان الأعم من محقق الوجود ومفروضه فهي تشملهم؛ لانطباق العنوان عليهم فيجري في حقهم الاستصحاب

بدون حاجة إلى قاعدة الاشتراك[1].

وهذا الجواب يصلح أن يكون جواباً عن الإشكال الموجه لأحكام الشريعة الإسلامية أيضاً، كما لو شك في كون صلاة الجمعة مثلا مختصة بعصر الحضور أو تشمل زمان الغيبة.

إشكال المحقق الخوئي على الشيخ

وقد تبع الشيخ ﷺ في الجواب جملة المتأخرين ما عدا المحقق السيد الخوئي ﷺ فقد أورد عليه بما يتم توضيحه ببيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن حقيقة النسخ هي دفع الحكم لا رفعه، بمعنى انقضاء أمده، لا رفعه عن موضوعه بعد جعله عليه بلا أمد، وإلا يلزم الجهل على الله تعالى عنه؛ لأن جعل الحكم لا يكون إلا بملاك فيه، فإن وجد الملاك فلا معنى لرفعه، وإن لم يوجد الملاك فلا مجال لوضعه، فلا يعقل أن يحكم الحاكم ثم يرفع حكمه إلا إذا كان جاهلا بعدم وجود الملاك ثم تبين له عدمه، وهو محال على الشارع العالم المطلق، فحقيقة النسخ إذن هي انتهاء أمد الحكم.

المقدمة الثانية: أنه يستحيل على الحاكم الملتفت أن يكون موضوع حكمه مهملاً، بل إما أن يكون مطلقاً أو مقيداً، والشارع عندما يلاحظ الزمان فهو إما أن يحكم بحكم مطلق من حيث الزمان، أو بحكم مقيد بزمان خاص، ولا يتعقل الإهمال.

إذا اتضحت المقدمتان يتضح أن أحكام الشريعة السابقة غير مهملة،

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٢٦.

بمقتضى المقدمة الثانية، ولا يمكن رفع الحكم بمقتضى المقدمة الأولى، فأحكام الشريعة السابقة، إما أن تكون مطلقة من ناحية الأزمنة، أو مختصة بزمان خاص، ففي الشك في نسخها يشك من لم يدرك الشريعة السابقة في كونه موضوعاً لتلك الأحكام أو لا؛ لاحتمال اختصاصها بأهل الشريعة السابقة وانتهاء أمدها، فهو يشك في أصل حدوث التكليف بالنسبة له، فلا يجري الاستصحاب في حقه.

وكون الحكم بنحو القضية الحقيقية لا يدفع الإشكال؛ لأن معنى جعله كذلك هو عدم دخل خصوصية الأفراد في ثبوت الحكم، لا عدم اختصاص الحكم بحصة دون حصة.

ونظير المقام ما لو علم بحرمة الخمر وشك في كونها مجعولة لمطلق الخمر، أو لخصوص المتخذ من العنب، فإنه يشك في أصل ثبوت الحكم بالنسبة لغير المتخذ من العنب، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه[1].

الجواب عن إشكال المحقق الخوئي

وكلامه ﵀ وإن كان دقيقاً إلا أنه مدفوع بما توضيحه:

أن أحكام الشريعة السابقة تتصور على أنحاء ثلاثة:

الأول: أنها مجعولة لعنوان لا ينطبق على أهل شريعة الإسلام قطعاً، كعنوان النصارى.

الثاني: أن تجعل لعنوان يشك في انطباقه على أهل شريعة الإسلام.

---

١. مصباح الأصول ٣: ١٤٨.

الثالث: أن تجعل لعنوان يقطع بانطباقه على أهل شريعة الإسلام، كعنوان يا أيها الناس.

أما العنوان الأول والثاني فخارجان عن البحث، ولا موضوع لاستصحاب عدم النسخ معهما، فينحصر البحث في القسم الثالث، وفيه لا نشك في انطباق موضوع الحكم على أهل الشريعة الإسلامية، فلا مجال للشك إلا من ناحية زوال الحكم وبقائه، فنقطع بتحققه ونشك في زواله فتتم أركان الاستصحاب.

وأما تنظيره بمثال الخمر فمدفوع بمغايرته لما نحن فيه؛ لأن التردد فيه بين جعل الحرمة لمطلق الخمر أو لخصوص المتخذ من العنب، ونظير ما نحن فيه ما لو تعلق الحكم بالخمر وشككنا في زواله عنها، فإن الحكم هنا تعلق بعنوان ينطبق على أهل الشريعة الإسلامية قطعاً، كما ينطبق على أهل الشريعة السابقة، وإنما الشك في زوال الحكم، فالمورد من قبيل موارد الشك في المقتضي، كما لو علمنا بتحقق الزوجية ولم نعلم أن أمدها لشهر أو أكثر، فالإشكال ـ فقط ـ يرجع إلى الإشكال في الشك في المقتضي، وأن ما تحقق هل له اقتضاء البقاء أو لا؟

إشكال المحقق النائيني على استصحاب عدم النسخ

أورد المحقق النائيني ﷺ على استصحاب عدم النسخ بأنه مثبت؛ لأن أحكام الشريعة السابقة تحتاج في بقائها ـ بعد مجيء الشريعة اللاحقة ـ إلى إمضاء من الثانية، ولولا ذلك لتوقفت الأولى؛ إذ هذا هو معنى مجيء شريعة

بعد شريعة، والإمضاء أمر وجودي، فاستصحاب عدم النسخ لا يثبته، لكونه لازماً عقلياً له.

ويتضح ذلك بمعرفة حقيقة الإمضاء، فإن حقيقته هي اعتبار المماثل، فإذا صدر حكم من حاكم، فإمضاء الحاكم الآخر له لا يتصور إلا بمعنى جعله جعلاً مماثلاً له، أي كأنه قال: أنا أعتبر ما اعتبره الحاكم الآخر، وإذا كانت حقيقة الإمضاء هي جعل الحكم المماثل فاللازم العقلي لاستصحاب الاعتبار الموجود في تلك الشريعة هو اعتباره في هذه الشريعة، وهو أصل مثبت[1].

الجواب عن إشكال المحقق النائيني

والجواب عنه: بأنا نسلم بأن حقيقة الإمضاء هي جعل المماثل، ولكن كما يكون جعله بالدليل الخاص، كأن يقول الشارع: أمضيت ما أتى به النبي عيسى عليه السلام، يمكن أن يكون بالدليل العام فيقول: كلما تيقنت بحكم وشككت في بقائه فلا تنقضه بالشك، وبعض ما تيقنت به وشككت في بقائه هو أحكام الشريعة السابقة، فيحرز الإمضاء بعموم دليل الاستصحاب فيندفع إشكال المثبتية.

عمدة ما يرد على استصحاب عدم النسخ إشكالان

نعم، عمدة ما يرد على استصحاب عدم النسخ إشكالان:

---

١. أجود التقريرات ٢: ٤١٥، ط. ق آخر التنبيه ٧.

الإشكال الأول

وهو يبتني على مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: أن الاستصحاب يتقوم باليقين بالحدوث والشك في البقاء، ودليل ذلك روايات الباب من قبيل: «لا تنقض اليقين بالشك».

المقدمة الثانية: أن النسخ قبل وقت العمل محال على الحكيم؛ للزومه لغوية جعل الحكم، وذلك لأن الحكم إنما جعل للتأثير في إرادة العبد، فإن كان الحكم أمراً كانت ثمرته الامتثال بالإتيان، وإن كان نهياً كانت ثمرته الإنزجار، والامتثال بالانبعاث أو بالإنزجار لا يكون إلا بعد وقت العمل، ولا موضوع للامتثال قبله، فلو نسخه قبل وقت العمل لكان جعله لغواً.

المقدمة الثالثة: تنقسم القضايا إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: القضايا الطبيعية، وموضوع الحكم فيها الطبيعة من حيث إنها طبيعة، ولا ربط لها بالوجود، وموردها الحدود والرسوم في علم المنطق كـ(الإنسان حيوان ناطق).

القسم الثاني: القضايا الخارجية، وموضوعها الأفراد الموجودة، أي الموجود من حيث إنه فرد حتى لو تعلق الحكم بالعنوان، فإن العنوان فيها لا مدخلية له في الحكم وإنما أخذ طريقاً للأفراد، كما لو قال: (أكرم من في الدار)؛ فإن موضوع الإكرام هو زيد وعمرو وو.. من الأفراد الموجودين في الدار، وعنوان (من في الدار) طريق لها.

القسم الثالث: القضايا الحقيقية، وموضوعها بالدقة هي الأفراد أيضاً لكن بنحو يشمل محققة الوجود ومفروضته، فيقال: موضوعها الأفراد مفروضة الوجود،

والحكم فيها يتعلق بالعنوان بنحو يكون مرآة للأفراد مفروضة الوجود، وأن يكون له دخل في الحكم أيضاً، فهي تختلف عن القضايا الخارجية من جهتين:

الأولى: شمولها للأفراد المتحققة والمفروضة، وانحصار تلك في الموجودة فعلاً.

الثانية: مدخلية العنوان فيها في الحكم بخلاف القضية الخارجية، فإن عنوان (من في الدار) لا مدخلية له في الحكم بوجوب الإكرام، بخلاف عنوان (العالم) في قوله: (أكرم من كان عالماً)، فإن له دخلاً في وجوب الإكرام.

والقضايا الشرعية من القسم الثالث، فتحليل (يجب الحج على المستطيع) هو أنه كل من تحقق في الخارج واتصف بكونه مستطيعاً يجب عليه الحج، وتحليل (قلد المجتهد) هو كل من تحقق في الخارج واتصف بأنه مجتهد جاز تقليده.

إذا اتضحت هذه المقدمات الثلاث، وعرف معنى القضية الحقيقية، وأن الجعل فيها يشمل الأفراد الموجودين والمعدومين مفروضي الوجود إلى يوم القيامة، وقد تعلق الحكم بهم كلهم، ولهذا ينحل الحكم بعدد الأفراد في القضية الحقيقية، ويكون لكل فرد حكم، فمن وجد الآن وكان مستطيعاً وجب عليه الحج، ومن سيوجد بعد مائة سنة وكان مستطيعاً وجب عليه الحج، ولا يمكن القول بعدم جعل الحكم له بعد وجوده؛ لكونه خلف الفرض، فلو وقع النسخ في الحكم بنحو القضية الحقيقية لكان بالنسبة للمعدومين مفروضي الوجود نسخاً قبل وقت العمل وهو محال، واحتمال المحال محال أيضاً؛ لفرض كونه ممتنعاً واحتمال تحققه خلف فرض

امتناعه، فلا يشك في النسخ في القضايا الحقيقية بحكم البرهان.

ولقائل أن يقول: إن النسخ قبل وقت العمل محال لو لم يكن الحكم فعلياً أصلاً، أي ينسخ الحكم قبل تحقق موضوعه بالمرة، وأما مع فعلية الحكم ولو بنحو الموجبة الجزئية فليس من النسخ قبل العمل.

وهو مردود: بأن الفرض أن المجعول والحكم متعددان بعدد الأفراد، فلكل حكم عمل مخصوص به، فالنسخ بالنسبة لمن وجد يكون بعد العمل فلا محذور فيه، وأما بالنسبة لمن لم يوجد بعد فهو قبل العمل فيعود الإشكال.

والحاصل: أن استصحاب عدم النسخ يستلزم النسخ قبل وقت العمل، وهو محال فيكون استصحاب عدم النسخ في القضايا الحقيقية محالاً[1].

وعلى هذا ينحصر إمكان النسخ في خصوص القضايا الخارجية التي يكون الموضوع فيها متحقق الوجود بجميع أفراده، وأما بناء على كون موضوع القضية الخارجية هي الأفراد ـ ولو كان قسم من أفرادها موجوداً والآخر معدوماً ـ فالإشكال وارد عليها أيضاً.

---

١. لا يخفى أن هذا الإشكال ينطوي على مغالطة، وحاصل كشفها: أن المراد من النسخ كما تقدم هو انتهاء أمد الحكم، فمن يأتي بعد موعد انتهائه ليسوا بمشمولين للقضية الحقيقية من الأول، لا أنهم مشمولون لها ونسخ الحكم قبل تحققهم فيكون قبل وقت العمل.
نعم، لم نعلم بعدم الشمول إلا بعد بيان الناسخ، وهذا لا يعني أن المعدومين الذين كنا نعتقد بدخولهم في الخطاب كانوا مشمولين بالخطاب واقعاً.
ولعل جواب الشيخ الأستاذ دام ظله تفصيل لما ذكرناه فليلاحظ.

الجواب عن الإشكال

ونحن وإن بنينا على هذا الإشكال في الدورة السابقة إلا أننا نقول في الجواب عنه: بأن كل حكم شرعي يجعل بنحو القضية الحقيقية ـ أي للأفراد المفروضة الوجود، سواء أكان تكليفياً كما في مثل: وجوب الحج على المستطيع، أم وضعياً كـ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] ـ له إطلاقان أفرادي وأزماني، وبمقتضى الإطلاق الأول يتعدد الحكم بتعدد الأفراد، وبمقتضى الإطلاق الثاني يستمر في عمود الزمان، ولو اختص الحكم بزمان خاص لقيّد به، وكانت القاعدة هي التخصيص؛ بمقتضى مطابقة مقام الإثبات لمقام الثبوت، كما هو الحال في تخصيص الأفراد أيضاً؛ إذ لو خلّي الدليل ونفسه لشمل جميع الأفراد، وإن أريد البعض خصص بالدليل.

فالخروج عن أحد الإطلاقين يحتاج إلى قيام دليل يدل عليه؛ إذ مقتضى عدم ذكر القيد في مرحلة الإرادة الاستعمالية هو الإطلاق بالنسبة للأفراد والأزمان، وإن كان المراد الجدي للحاكم هو أفراداً مخصوصين أو زماناً خاصاً أتى بالمقيد أو المخصص المنفصلين، وهما يكشفان عن إرادته للزمان الخاص، أو الأفراد المخصوصين، فالناسخ في القضايا الحقيقية دائماً ما يكون مقيداً للحكم من ناحية الزمان، فيهدم سعة دائرته الزمانية، وإنما لم يبيّن حد الحكم الزماني من الأول لمصلحة اقتضت ذلك، كما هو الحال في عدم بيان المخصص المنفصل بالنسبة للأفراد، فلو قال: (أكرم العلماء) ثم قام المخصص المنفصل على إرادة العدول خاصة، فالمراد الجدي هم

---

١. سورة البقرة: ٢٧٥.

العلماء العدول من الأول، وإنما أخر البيان لمصلحة اقتضت تأخيره.

والحاصل: أن الحكم في فرض النسخ محدود بالزمان الخاص من الأول إلا أنه لم يبيّن القيد لمصلحة اقتضت ذلك، فكل ناسخ مقيد للإطلاق الأزماني فيندفع الإشكال.

وعليه فإن أحرزنا بقاء الحكم بالدليل الخارجي كـ(حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة)[1] أو بالإطلاق الأزماني فهو، وإن لم يحرز لعدم الدليل الخاص، أو للتأمل في الإطلاق فيتحقق الشك الذي هو موضوع الاستصحاب.

الإشكال الثاني وهو المختار

أن استصحاب عدم النسخ في القضايا الحقيقية أصل مثبت، وهو ليس بحجة، والفرق بينه وبين السابق أن الاستصحاب على الأول محال عقلاً، وعلى الثاني ممتنع شرعاً.

بيان الإشكال: إن للحكم مرحلتين:

الأولى: مرحلة الإنشاء، ويعبر عنها بمقام الجعل، ولا يلزم فيها وجود الموضوع، بل يكتفى بفرضه، فيجعل حكم (من قتل يؤخذ بالقصاص) وإن لم يوجد قتل ولا قاتل أصلاً.

الثانية: مرحلة الفعلية، وهي لا تتحقق إلا بعد وجود الموضوع، أي بعد تحقق القتل، أو وجود المستطيع بالنسبة للحج يوجد الحكم الفعلي، أي يكون الحكم المنشأ فعلياً.

---

١. الكافي باب البدع والرأي والمقاييس ح ١٩.

وإنشاء الحكم إنما هو للعمل، وعندنا بابان: باب الفتوى، وباب العمل، وباب الفتوى لا يتوقف إلا على الإنشاء، ولا يدور مدار فعلية الحكم، فللفقيه أن يفتي وإن لم يتحقق الموضوع أصلاً، وأما العمل والطاعة والعصيان فهي لا تدور مدار الإنشاء، بل مدار فعلية الحكم، فالأثر للمرتبة الثانية لا للأولى.

إذا اتضحت هذه الجهة فاستصحاب عدم النسخ يجري في مرتبة الجعل، وأما مرتبة الفعلية فهي لا تتحقق قبل تحقق الموضوع، والأثر من ناحية العمل لمرتبة الفعلية، فاستصحاب عدم نسخ الجعل لترتيب ذلك الأثر من الأصل المثبت؛ لأن معنى استصحاب عدم النسخ هو بقاء اعتبار الشارع، فإذا بقي فلازمه العقلي ـ بعد تحقق الموضوع ـ وجود الحكم الفعلي.

وبعبارة أخرى: أن المستصحب هو عبارة عن الجعل، وهو لا أثر عملياً له، بل أثره فتوائي فقط، وما له الأثر العملي هو ذلك الحكم الذي يوجد بعد تحقق الموضوع، وهو لازم ذلك الإنشاء فيكون مثبتاً.

والجواب عن هذا الإشكال يختلف باختلاف المباني في حقيقة الحكم، فعلى مبنى المحقق المدقق العراقي ﷺ ـ من أن الحكم عبارة عن الإرادة ـ يجري الاستصحاب بلا إشكال؛ لأن فعليته لا تتوقف على تحقق الموضوع في الخارج، بل تتحقق بمجرد ملاحظة الموضوع، فبوجوده العلمي يحصل الشوق والإرادة، وتحقق الموضوع خارجاً ظرف لمحركية الإرادة لا لوجودها، فيندفع الإشكال؛ لكون المستصحب حكماً فعلياً وإن لم يتحقق موضوعه في الخارج.

وهكذا يندفع الإشكال على مبنى جريان الاستصحاب التعليقي في

الموضوعات، وتقريبه: أن هذا المكلف لو كان موجوداً في الزمان السابق لشمله الحكم، فالآن كذلك.

وأما على مبنى من لا يرى بأن الحكم هي الإرادة، وإنما هي من مبادئه، والحكم هو الأمر الاعتباري المُنشأ بأحد الإنشاءات، فينشأ بـ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1]، وجوب الحج، وبإنشاء ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[2]، الحرمة، والوجوب والحرمة هما الحكم لا إرادتهما، فالإشكال غير قابل للدفع.

فإنه على القول باختلاف المرتبتين: مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية التي هي مرتبة الإنبعاث، والقول بأن حقيقة الحكم عبارة عن الوجوب والحرمة المعتبرين بالاعتبار المبرز أو بالبعث الاعتباري، فهو لا يتحقق إلا بعد تحقق الموضوع، فيكون استصحاب بقاء الاعتبار وعدم النسخ مثبت.

فتحصل: أن الإشكال في استصحاب عدم النسخ منحصر في إشكال المثبتية.

المقام الثاني: استصحاب عدم النسخ أحكام الشريعة الإسلامية

هذا بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة، وإما بالنسبة لأحكام هذه الشريعة فلا إشكال أصلاً؛ لعدم الشك في بقائها؛ لقيام الضرورة أو لما دلّ على أن (حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة)، فلا نحتاج إلى استصحاب عدم النسخ.

---

١. سورة آل عمران: ٩٧.

٢. سورة المائدة: ٩٠.

الجهة الثانية: في المانع من جريان استصحاب عدم النسخ

وأما الجهة الثانية في البحث وهي جهة المانع، فربما يقال ـ بعد تسليم تمامية المقتضي ـ: بعدم جريان استصحاب عدم النسخ لوجود المانع، وهو العلم الإجمالي بوقوع النسخ في بعض أحكام الشرائع السابقة، فجريان الاستصحاب في أي طرف يتعارض مع جريانه في الطرف الآخر، وجريانه في جميع الأطراف مخالف للعلم، وجريانه في البعض ترجيح بلا مرجح فيسقط الاستصحاب.

ويجاب عنه: بأن العلم الإجمالي إنما يتنجز لو لم ينحل، وأما مع انحلاله فلا، وهو هنا منحل بقيام الدليل القطعي على نسخ بعض الأحكام بعينها، فتبقى الأحكام الأخرى مشكوكة بالشك البدوي.

المختار في استصحاب عدم النسخ

والمختار هو عدم المقتضي لاستصحاب عدم النسخ؛ لأنه يلزم لجريان استصحاب عدم نسخ الحكم أن تقوم الحجة ـ قبل ذلك ـ على ثبوته في الشرائع السابقة، وما يدل على ثبوته فيها أحد أمرين:

الأول: الكتاب والسنة، وما بُيّن فيهما من أحكام الشرائع السابقة بيّن معه الإمضاء أو النسخ، فلا حاجة للاستصحاب[1]، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ

---

١. ومن أوضح الآيات في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَمُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾. سورة آل عمران: ٥٠.

تَتَّقُونَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[٢]؛ فإن الحكم محفوظ في هذه الشريعة قطعاً.

نعم، لو قامت الحجة في هذه الشريعة على وجود حكم في الشريعة السابقة، ولم يقم البيان على نسخه أو بقائه، فهو مورد للاستصحاب، ولكن لا صغرى لهذه الكبرى.

الثاني: وجود الحكم في التوراة والإنجيل، وهما وإن عبّر الحق تعالى عنهما بقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾[٣]، ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾[٤] إلا أن الأصليين غير موجودين بين أيدينا، والموجودان فعلاً محرّفان كما دل عليه الكتاب والسنة، فلا حجية فيهما، فكل حكم موجود فيهما فهو صغرى للشك في ثبوت الحكم لا في بقائه.

ولو لم يقم الدليل من الكتاب والسنة على تحريفهما لقام الدليل القطعي على تحريفهما في الفروع والأصول، والكلام في بيان ذلك ـ وإن خرج عن موضوع بحثنا ـ ولكنا نشير إلى ذلك إتماماً للمختار فنقول:

ما يدل على تحريفهما في الفروع والأصول، وأنهما مخالفان للدين

---

١. سورة البقرة: ١٨٣.

٢. سورة المائدة: ٤٥.

٣. سورة المائدة: ٤٤.

٤. سورة المائدة: ٤٧.

مناقضان للعقول: ما ذكر في التوراة، من أن الله تعالى ندم على خلقه لآدم[1]،

---

١. قد أفاد شيخنا الأستاذ دام ظله في مقدمة في أصول الدين ما يرتبط بهذه الجهة، ومن أمثلة ذلك ما في ص٧٦:

(و نكتفي بنماذج من توراتهم فهو يمثّل تصوّراتهم لله تعالى:

أ ـ ورد في الإصحاح الثاني من سفر التكوين:

«وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل. فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل. و بارك الله اليوم السابع و قدّسه، لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقا ...!

وجبل الربّ الإله آدم ترابا من الأرض، و نفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفسا حيّة. وغرس الربّ الإله جنّة في عدن شرقا. ووضع هناك آدم الذي جبله، وأنبت الرب الإله من الأرض كلّ شجرة شهية للنظر وجيّدة للأكل. وشجرة الحياة في وسط الجنّة، وشجرة معرفة الخير والشرّ....

وأخذ الربّ الإله آدم ووضعه في جنّة عدن ليعملها و يحفظها. وأوصى الرب الإله آدم قائلا: من جميع شجر الجنّة تأكل أكلاً، و أمّا شجرة معرفة الخير و الشرّ فلا تأكل منها، لأنّك يوم تأكل منها موتا تموت».

ب ـ في الإصحاح الثالث من سفر التكوين:

«وكانت الحيّة أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الربّ الإله، فقالت للمرأة: أحقّا قال الله لا تأكلا من كلّ شجر الجنّة؟ فقالت المرأة للحيّة: من ثمر شجر الجنّة نأكل، وأمّا ثمر الشجرة التي في وسط الجنّة فقال الله لا تأكلا منه، ولا تمسّاه لئلا تموتا!

فقالت الحيّة للمرأة: لن تموتا، بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما، وتكونان كالله عارفين الخير والشرّ!

فرأت المرأة أنّ الشجرة جيّدة للأكل وأنّها بهجة للعيون، وأنّ الشجرة شهية للنظر، فأخذت من ثمرها وأكلت، وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل، فانفتحت أعينهما وعلما أنّهما عريانان. فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر، وسمعا صوت الربّ الإله ماشياً في الجنّة عند هبوب ريح النهار، فاختبأ آدم وامرأته من وجه الربّ الإله في وسط شجر الجنّة، فنادى الربّ الإله آدم وقال له: أين أنت؟

فقال: سمعت صوتك في الجنّة فخشيت لأنّي عريان فاختبأت!

فقال: من أعلمك أنّك عريان، هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك أن لا تأكل منها ...».

بينما الندم من صفات الجاهل والعاجز، ومن كان كذلك لا يصلح للعبادة.

وجاء في بعض صفحات الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: أنا أشهد لنفسي، وبعد ورقات قليلة جاء فيه قول النبي عيسى عليه السلام: أنا لا أشهد لنفسي[1]، وهذا تناقض بيّن لا يصدر من نبي. وهكذا..

→

وفي نفس الإصحاح: «وقال الربّ الإله: هوذا الإنسان قد صار كواحد منّا عارفا الخير والشرّ! والآن لعلّه يمدّ يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل ويحيى إلى الأبد».

وفي الإصحاح السادس:

«فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض. وتأسّف في قلبه.

فقال الربّ أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته. الإنسان مع بهائم ونباتات وطيور السماء. لأنّي حزنت أنّي عملتهم».

وعلّق الشيخ الأستاذ دام ظله على ذلك بعدة أمور منها:

(الخامس: نسبت توراتهم إلى الله تعالى أنه ندم على خلق آدم، فكان جاهلا بعاقبة خلقه له! فكيف يصحّ لكتاب سماوي جاء لهداية البشر إلى ربّهم، أن ينسب إلى الله تعالى الجهل المستلزم لمحدودية الذات وتركّب الحقّ المتعال من نور العلم وظلمة الجهل، الموجب لاتصاف الخالق بصفة المخلوق).

١. ٣١ (إِنْ كُنْتُ أَشْهَدُ لِنَفْسِي فَشَهَادَتِي لَيْسَتْ حَقًّا). يوحنا ٥: ٣١ ـ ٣٣ : الترجمة لفان دايك طبعة ١٨٦٥.

١٢ (ثُمَّ كَلَّمَهُمْ يَسُوعُ أَيْضًا قَائِلاً: «أَنَا هُوَ نُورُ الْعَالَمِ. مَنْ يَتْبَعْنِي فَلاَ يَمْشِي فِي الظُّلْمَةِ بَلْ يَكُونُ لَهُ نُورُ الْحَيَاةِ» .

١٣ فَقَالَ لَهُ الْفَرِّيسِيُّونَ: «أَنْتَ تَشْهَدُ لِنَفْسِكَ. شَهَادَتُكَ لَيْسَتْ حَقًّا».

١٤ أَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهُمْ: «وَإِنْ كُنْتُ أَشْهَدُ لِنَفْسِي فَشَهَادَتِي حَق، لأَنِّي أَعْلَمُ مِنْ أَيْنَ أَتَيْتُ وَإِلَى أَيْنَ أَذْهَبُ. وَأَمَّا أَنْتُمْ فَلاَ تَعْلَمُونَ مِنْ أَيْنَ آتِي وَلاَ إِلَى أَيْنَ أَذْهَبُ .

١٥ أَنْتُمْ حَسَبَ الْجَسَدِ تَدِينُونَ، أَمَّا أَنَا فَلَسْتُ أَدِينُ أَحَدًا.

يوحنا ٥: ١٢ ـ ١٥.

ثم إن بعض الأحكام الموجودة في التوراة ـ على فرض ثبوتها ـ لا تقبل البقاء، فعندهم مثلاً: إذا حاضت المرأة أو كانت نفساء أو مستحاضة لا تطهر أبداً بالاغتسال وحده، بل إن كانت متمكنة فتذهب لبيت المقدس وتقدم قربانين، وإن لم تكن متمكنة تقدم قرباناً حتى تطهر[1]، وجاء في الإنجيل

---

١. «وَإِذَا كَانَتِ امْرَأَةٌ لَهَا سَيْلٌ، وَكَانَ سَيْلُهَا دَمًا فِي لَحْمِهَا، فَسَبْعَةَ أَيَّامٍ تَكُونُ فِي طَمْثِهَا. وَكُلُّ مَنْ مَسَّهَا يَكُونُ نَجِساً إِلَى الْمَسَاءِ.

٢٠ وَكُلُّ مَا تَضْطَجِعُ عَلَيْهِ فِي طَمْثِهَا يَكُونُ نَجِساً، وَكُلُّ مَا تَجْلِسُ عَلَيْهِ يَكُونُ نَجِساً.

٢١ وَكُلُّ مَنْ مَسَّ فِرَاشَهَا يَغْسِلُ ثِيَابَهُ وَيَسْتَحِمُّ بِمَاءٍ، وَيَكُونُ نَجِساً إِلَى الْمَسَاءِ.

٢٢ وَكُلُّ مَنْ مَسَّ مَتَاعاً تَجْلِسُ عَلَيْهِ، يَغْسِلُ ثِيَابَهُ وَيَسْتَحِمُّ بِمَاءٍ، وَيَكُونُ نَجِساً إِلَى الْمَسَاءِ.

٢٣ وَإِنْ كَانَ عَلَى الْفِرَاشِ أَوْ عَلَى الْمَتَاعِ الَّذِي هِيَ جَالِسَةٌ عَلَيْهِ عِنْدَمَا يَمَسُّهُ، يَكُونُ نَجِساً إِلَى الْمَسَاءِ.

٢٤ وَإِنِ اضْطَجَعَ مَعَهَا رَجُلٌ فَكَانَ طَمْثُهَا عَلَيْهِ يَكُونُ نَجِساً سَبْعَةَ أَيَّامٍ. وَكُلُّ فِرَاشٍ يَضْطَجِعُ عَلَيْهِ يَكُونُ نَجِساً.

٢٥ «وَإِذَا كَانَتِ امْرَأَةٌ يَسِيلُ سَيْلُ دَمِهَا أَيَّامًا كَثِيرَةً فِي غَيْرِ وَقْتِ طَمْثِهَا، أَوْ إِذَا سَالَ بَعْدَ طَمْثِهَا، فَتَكُونُ كُلَّ أَيَّامِ سَيَلاَنِ نَجَاسَتِهَا كَمَا فِي أَيَّامِ طَمْثِهَا. إِنَّهَا نَجِسَةٌ.

٢٦ كُلُّ فِرَاشٍ تَضْطَجِعُ عَلَيْهِ كُلَّ أَيَّامِ سَيْلِهَا يَكُونُ لَهَا كَفِرَاشِ طَمْثِهَا. وَكُلُّ الأَمْتِعَةِ الَّتِي تَجْلِسُ عَلَيْهَا تَكُونُ نَجِسَةً كَنَجَاسَةِ طَمْثِهَا.

٢٧ وَكُلُّ مَنْ مَسَّهُنَّ يَكُونُ نَجِساً، فَيَغْسِلُ ثِيَابَهُ وَيَسْتَحِمُّ بِمَاءٍ، وَيَكُونُ نَجِساً إِلَى الْمَسَاءِ.

٢٨ وَإِذَا طَهُرَتْ مِنْ سَيْلِهَا تَحْسُبُ، لِنَفْسِهَا سَبْعَةَ أَيَّامٍ ثُمَّ تَطْهُرُ.

٢٩ وَفِي الْيَوْمِ الثَّامِنِ تَأْخُذُ لِنَفْسِهَا يَمَامَتَيْنِ أَوْ فَرْخَيْ حَمَامٍ، وَتَأْتِي بِهِمَا إِلَى الْكَاهِنِ إِلَى بَابِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ.

٣٠ فَيَعْمَلُ الْكَاهِنُ: الْوَاحِدَ ذَبِيحَةَ خَطِيَّةٍ، وَالآخَرَ مُحْرَقَةً. وَيُكَفِّرُ عَنْهَا الْكَاهِنُ أَمَامَ الرَّبِّ مِنْ سَيْلِ نَجَاسَتِهَا.

٣١ فَتَعْزِلاَنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْ نَجَاسَتِهِمْ لِئَلاَّ يَمُوتُوا فِي نَجَاسَتِهِمْ بِتَنْجِيسِهِمْ مَسْكَنِيَ الَّذِي فِي وَسَطِهِمْ. لاويان ١٥: ١٩ـ٣٣

إمضاء جميع أحكام التوراة[١]، فنساء اليهود والنصارى لا يطهرن من الحيض فأولادهم أولاد حيض أو نفاس.

والحاصل: أن الأحكام الموجودة في التوراة والإنجيل الفعليين إما أنها غير ثابتة، أو غير قابلة للبقاء[٢].

---

١. ١٧ «لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأَنْقُضَ النَّامُوسَ أَوِ الأَنْبِيَاءَ. مَا جِئْتُ لأَنْقُضَ بَلْ لأُكَمِّلَ.
١٨ فَإِنِّي الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِلَى أَنْ تَزُولَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ لاَ يَزُولُ حَرْفٌ وَاحِدٌ أَوْ نُقْطَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ النَّامُوسِ حَتَّى يَكُونَ الْكُلُّ.
١٩ فَمَنْ نَقَضَ إِحْدَى هذِهِ الْوَصَايَا الصُّغْرَى وَعَلَّمَ النَّاسَ هكَذَا، يُدْعَى أَصْغَرَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ. وَأَمَّا مَنْ عَمِلَ وَعَلَّمَ، فَهذَا يُدْعَى عَظِيمًا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ.
٢٠ فَإِنِّي أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّكُمْ إِنْ لَمْ يَزِدْ بِرُّكُمْ عَلَى الْكَتَبَةِ وَالْفَرِّيسِيِّينَ لَنْ تَدْخُلُوا مَلَكُوتَ السَّماوَاتِ. متى ٥: ١٧ـ٢٠.

٢. ثم بعد ما في المتن استطرد شيخنا الأستاذ دام ظله كلاماً خارجاً عن الدرس، لا بأس بذكره للاستفادة وحاصله: أننا بمعرفة مثل ذلك في كتب العهدين نعرف معنى قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾، والتزكية هنا وإن ذهب المفسرون إلى أنها تزكية النفوس، ولكن القضية أعلى شأناً من ذلك، بل هي تزكية لكل مزخرفات الدنيا، ولهذا نقول: إنا ظالمون لهذا الدين، ومقصرون في حقه، وربما يأتي من لا علم له ويقول: إنه يخدم الدين، ولكن من يعي يعلم بأنه لا يصل لمقام ذلك الأكسير الأحمر، فكما قال تعالى: ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾، فكذلك لم يقدروا النبي صلى الله عليه وآله، ولا الإمام عليه السلام حق قدره.

التنبيه السابع:
في حجية الأصل المثبت

وهو من مهمات بحث الاستصحاب؛ لدخوله في جميع أبواب الفقه، من الطهارة إلى الديات؛ فإن مرجع الفقيه في الشبهات الحكمية ـ عند فقد الدليل ـ هي الأصول العملية، ولكل الأصول مثبتات، فلا بدّ من معرفة حجيتها فيها أو عدمها؛ فإن الفتوى تختلف باختلاف ذلك.

وكذلك في الشبهات الموضوعية وإن كانت غير مختصة بالمجتهد؛ فإنه في كل شبهة موضوعية يوجد أصل له لوازم، فلا بدّ من معرفة حجية الأصول في المثبتات.

ذهب المشهور إلى القول بحجية الأمارات في المثبتات دون الأصول، سواء أكانت الأصول محرزة أم لا، وخالفهم غيرهم في ذلك، فلا بدّ من بيان محل النزاع، ثم أقوال المنكرين والمثبتين.

أما تحقيق محل البحث فيحتاج إلى بيان مطلب وهو:

أن الاستصحاب يجري تارة في الحكم، وأخرى في الموضوع، ولكل منهما آثار:

أما الاستصحاب الحكمي فيترتب عليه أمور ثلاثة:

الأثر الأول: أن يحفظ ـ في ظرف الشك ـ الأثر المترتب على المتيقن السابق، وقد اختلف فيه، فذهب المحقق الخراساني ﷺ إلى أن أثر الاستصحاب أن ينشأ حكم مماثل للمستصحب[١].

وذهب المحقق النائيني ﷺ وغيره إلى أن المجعول بدليل الاستصحاب حرمة نقض اليقين بالشك عملاً[٢].

وذهب آخرون إلى أن المجعول هو التعبد ببقاء اليقين السابق[٣].

وعلى كل حال، فالمجعول الأول للاستصحاب هو حفظ أثر المتيقن السابق في ظرف الشك، إما بإجراء الحكم المماثل، أو بعدم جواز نقض اليقين بالشك عملاً أو بالتعبد ببقاء اليقين.

الأثر الثاني: أنه عند استصحاب الحكم المتعبد به شرعاً يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعة أو حرمة المعصية، كما هو الحال في جميع الأحكام الشرعية؛ فإن الواجبات منها موضوعات لحكم العقل بلزوم الطاعة، والمحرمات موضوعات لحكم العقل بحرمة المعصية[٤]، فموضوع حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية أعم من الحكم المجعول في ظرف الواقع، والوظيفة المقررة بحكم الشارع، وإنما عدلنا عن التعبير: بالأعم من الحكم الواقعي والظاهري؛ لأن الاستصحاب على مبنى مثل المحقق النائيني ﷺ ليس

---

١. كفاية الأصول: ٤٧٢.

٢. أجود التقريرات ٤: ١٢٩ ـ ١٣٠.

٣. نهاية الأفكار ٤: ١٨٣.

٤. هذا تعبير الشيخ الأستاذ دام ظله، ولعل الأولى التعبير بـ (بلزوم الترك)، فليلاحظ.

حكماً ظاهرياً، فلا يستقيم على جميع المباني، بخلاف ما ذكرناه من التعبير.

الأثر الثالث: أنه يمكن أن يترتب على الحكم الشرعي حكم شرعي آخر، فيكون للمجعول الشرعي آثار شرعية، ولا إشكال في ترتبها على الحكم الشرعي المستصحب، لأن أثر الأثر أثر.

وأما إذا كان أثر الحكم الشرعي لازماً أو ملزوماً أو ملازماً عقلياً أو عادياً، فهو محل بحث، فهل يترتب على الحكم إذا استصحب أو لا؟ هذا بالنسبة لغير حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية.

وأما الاستصحاب الجاري في الموضوع فأثره المترتب عليه هو الحكم وسائر الآثار الشرعية، فما كان خمراً سابقاً وشك في انقلابه تستصحب خمريته بقاء، فنحكم ببقاء المتيقن ويترتب عليه وجوب الاجتناب، ونحكم بفسق شاربه، وإن اختلفت المباني في كون المجعول هو الخمرية التعبدية، أو مجرد حرمة نقض اليقين بالشك عملاً؛ فإن النتيجة على كل تقدير هي ترتيب الآثار الشرعية فلا يجوز شربه؛ لأن موضوع حكم العقل هو الأعم كما تقدم.

تحرير محل النزاع

إذا اتضح هذا فتحرير محل النزاع من جهتين:

الجهة الأولى: أن يكون للموضوع ـ غير الحكم الشرعي ـ لازم أو ملزوم أو ملازم عقلي أو عادي، فإن أجرينا الأصل المثبت ثبتت هذه الأمور، وإن لم نجره لم تثبت.

الجهة الثانية: أن يكون للملازم أو للملزوم أو للملازم أثر شرعي، فهذا الأثر يترتب على القول بجريان الأصل المثبت، ولا تترتب على منع جريانه، فلو

شككنا في حياة زيد الذي كان طفلاً وغاب وافتقد، فإنا نستصحب بقاءه ونرتب الأثر الشرعي على حياته، من حفظ أمواله وعدم نقلها بالإرث، ولكن بلوغه الآن ـ لو عاش ـ أثر عقلي أو عادي، فيبتني ثبوته على الخلاف في الأصل المثبت، وكذلك بالنسبة لما يترتب على البلوغ من آثار شرعية.

ولو شك في وجود الحاجب على أعضاء الوضوء، فاستصحاب عدم الحاجب المتيقن سابقاً لا يثبت وصول الماء للبشرة إلا بالأصل المثبت، وكذا ما يترتب على وصول الماء للبشرة من أحكام شرعية كارتفاع الجنابة مثلاً.

الأقوال في المسألة

إذا اتضح هذا ففي المسألة أقوال:

القول الأول: إنكار جريانه مطلقاً، وهو قول المشهور.

القول الثاني: جريانه مطلقاً.

القول الثالث: التفصيل بين خفاء الواسطة وجلائها، فيجري مع الأولى دون الثانية.

القول الرابع: بعكس الثالث، فيجري مع جلاء الواسطة دون خفائها.

رأي المشهور: عدم حجية الأصل المثبت مطلقاً

ذهب المشهور إلى ثبوت مثبتات الأمارات بنفس دليل حجيتها، بخلاف مثبتات الأصول فإنها لا تثبت بدليل حجيتها، ونتيجة هذا التفصيل ترتب الأحكام الشرعية المترتبة على اللوازم والملزومات والملازمات العقلية بنفس قيام الأمارات، بخلاف المترتبة على لوازم مؤديات الأصول فإنها لا تثبت

بجريان الأصل، وبهذا يعرف أهمية هذه المسألة في جميع أبواب الفقه.

أدلة المشهور

وأدلتهم على ذلك تختلف باختلاف الأنظار وسنذكر أهمها:

الأول: مبنى المحقق النائيني

ذهب المحقق النائيني ﷺ إلى أن منشأ الاختلاف بين الأمارات والأصول في ثبوت اللوازم وعدم ثبوتها هو الاختلاف في المجعول فيهما، واختلاف الأمارات عن الأصول في ذلك من ناحيتين: من ناحية الموضوع والمحمول.

أما من ناحية الموضوع فمن ثلاث جهات وهي:

الجهة الأولى: أنه أخذ الشك في الواقع في موضوع الأصول، في لسان الدليل، دون موضوع الأمارات، فورد مثلاً: «كل شيء شككت فيه مما مضى فامضه كما هو» [1]، على القول بأن قاعدتي الفراغ والتجاوز من الأصول، وورد في الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر»، وورد في البراءة «رفع ما لا يعلمون»، وفي قاعدة الحل: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، أي كل شيء شككت في حليته وحرمته، وفي قاعدة الطهارة: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر».

وأما في الأمارات فلم يؤخذ الشك في موضوعها في لسان الدليل، كما هو الحال في: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال نعم» [2]،

---

١. وسائل الشيعة ب ٢٣ من أبواب الخلل ح ٣.

٢. وسائل الشيعة ب١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣.

ومثل «العمري وابنه ثقتان فما أدّيا إليك عني فعني يؤديان..»[١].

نعم، أخذ الشك في مورد الأمارة، لا في موضوعها؛ لعدم معقولية جعل الأمارة للعالم؛ فإن الأمارات كاشف ناقص عن الواقع، ومع وجود الكاشف التام لا تصل النوبة إلى الكاشف الناقص، فلا يعقل جعل الأمارة للعالم.

الجهة الثانية: أن في الأمارات ـ مع قطع النظر عن دليل حجيتها ـ جهة كشف عن الواقع إلا أنها ناقصة، فالخبر يحكي عن الواقع، واليد تكشف عن الملكية، ولكن كشفاً ناقصاً فتختلف عن العلم في كون كشفه تاماً لا يحتمل الخلاف عند العالم، وإن اتفقت معه في كون حيثية الكشف في كل منهما ذاتية.

الجهة الثالثة: أن أدلة اعتبار الأمارات إنما جعلت الحجية لها من جهة الكشف الموجود فيها، فهي تتمم كشفها الناقص، فلليد في العرف العام وعند العقلاء كشف ناقص عن الملكية وإن احتملت السرقة، وعندما جعلها الشارع حجة فهو تمّم كشفها الناقص، وألغى احتمال الخلاف.

وأما من ناحية المحمول فالاختلاف بين الأمارات والأصول الموجب للاختلاف في هذا الباب يحتاج لمعرفة جهات العلم؛ فإن في العلم جهات أربع، ثلاث منها طولية، وجهة عرضية وهي:

الجهة الأولى: كونه صفة خاصة حاصلة في النفس كما يقال: الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، فهي من صفات النفس كالحب والبغض.

الجهة الثانية: حيثية انكشاف الواقع به، فخاصية العلم كخاصية النور،

---

١. وسائل الشيعة ب١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤.

فكما أن النور واسطة بين الأنظار والصور، ولا يلتفت إلى النور، بل الالتفات إلى المستنير فالعلم كذلك؛ فإن فيه حيثية النورية والكاشفية، وانكشاف الواقع به.

وبين هاتين الجهتين اختلاف رتبي وإن اتحدا في الزمان، فالحيثية الأولى ـ وهي حيثية الصفتية ـ متقدمة رتبة على حيثية الانكشاف به.

الجهة الثالثة: التحرك على طبقه، ولهذا توجد أولاً صورة الماء في النفس، ثم ينكشف وجود الماء، ثم يسعى نحوه.

وفي هذه المرتبة أمران عرضيان:

الأول: التحرك نحو المعلوم.

الثاني: التنجيز في الأحكام الشرعية؛ إذ بعد الانكشاف يوجد الحكم قهراً فيوجب تركه استحقاق العقاب، وامتثاله استحقاق الثواب.

إذا اتضحت هذه الجهات الثلاث فالمعتبر في الأمارات هي الجهة الثانية من جهات العلم، ولهذا قال: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»[1]، «فما أدّى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول»[2]، والمجعول في الأصول هي الجهة الثالثة من جهات العلم، وهي جهة التحرك نحو المعلوم، وبهذا اللحاظ سميت الأصول بالعملية، ولا فرق في هذه الجهة بين الأصول المحرزة وغيرها، وإنما الفرق بينهما في كون العمل وترتيب الأثر في الأصول المحرزة مع البناء على الواقع، وبدونه في الأصول غير المحرزة.

والحاصل: أن الاختلاف بين الأصول والأمارات في الموضوع والمحمول،

---

١. وسائل الشيعة ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٤٠.

٢. وسائل الشيعة ب١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤.

أما في الموضوع فلأخذ الشك في موضوع الأصول دون الأمارات، وللأمارات حيثية الكشف دون الأصول، وأما في المحمول فلأن المجعول في الأمارات هي الطريقية، وفي الأصول العملية هو العمل والإتيان.

وهنا نكتة وهي: أن الطريقية أمر ذاتي للقطع غير قابل للجعل، ولكنه في الأمارات بالجعل، فالعمل بها ـ لولا دليل الاعتبار ـ عمل بالظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً، ولكن دليل الاعتبار ألغى احتمال الخلاف، فهي ظن ذاتاً، وعلم شرعاً، فلهذا تكون الأمارت قائمة مقام العلم، وبما أن الطريقية حكم من الأحكام الوضعية فهي قابلة للجعل الشرعي، ويلغى فيها احتمال الخلاف، والتأمل في النصوص يقضي بذلك، فمعنى: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» أن لا تشك، وكذا: «فما أدّى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول».

والحاصل: أن الشارع جعل في الأمارات الطريقية، وترتيب الأثر عليها حكم عقلي، وما جعله في الأصول هو نفس ترتيب الأثر، فالأثر في الأمارات عقلي، وفي الأصول شرعي.

وعليه فبما أن المجعول في الأمارات هو الإحراز فالخبر محرز للواقع وكاشف عنه، وبما أن الآثار العقلية والعادية تترتب على ما ينكشف بالعلم الوجداني، فهي تترتب على ما ينكشف بالعلم التعبدي أيضاً، أعني الأمارة التي تمّم الشارع كشفها الناقص؛ إذ بتتمييم الكشف في الأمارة أصبح للعلم فردان، فرد وجداني، وآخر تعبدي.

والخلاصة: أن مستند حجية مثبتات الأمارات هو كون المجعول في الأمارات حيثية الطريقية والإحراز، ولازم الإحراز إثبات اللوازم العقلية والعادية.

ومستند عدم حجية مثبتات الأصول كون المجعول في الأصول هي الجهة الثالثة من جهات القطع، وهي حيثية المحركية نحو العمل والإتيان بالمطلوب، وبما أن التعبد محدود بهذا الحد فهو لا يتجاوز إلى التعبد باللازم والملزوم[١].

إشكال السيد الخوئي على المحقق النائيني والجواب عنه

أورد المحقق السيد الخوئي أعلى الله مقامه على شيخه الأستاذ في الجهة الإثباتية، حيث قال المحقق النائيني ﷺ بالفرق بين الأمارات والأصول في أخذ الشك والجهل في موضوع الأصول دون الأمارات، فنقض عليه بآية ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢]؛ فإن هذه الآية أخذت عدم العلم في موضوع حجية أهل الذكر، وقد استدل بها لحجية الخبر ولقول المفتي، وكل منهما أمارة، وكل منهما إخبار، إلا أن الأول حسي والآخر حدسي[٣].

والجواب عنه: أنه مخالف لما بنى عليه في فقهه وأصوله، فقد اختار في بحث الاجتهاد والتقليد من الفقه[٤]، وفي باب حجية خبر الواحد في

---

١. فوائد الأصول ٤: ٤٨١ ـ ٤٨٦، أجود التقريرات ٤: ١٢٩ ـ ١٣١.

٢. سورة النحل: ٤٣، سورة الأنبياء: ٧.

٣. مصباح الأصول ٣: ١٥٢، ط.ق.

٤. التنقيح ١: ٩٠.

الأصول[١] عدم دلالتها على حجية خبر الواحد، ولا على قول المفتي، نعم في باب الاجتهاد والتقليد من الأصول[٢] وفي الأصل المثبت[٣] اختار دلالتها على الحجية فيهما، وكلماته في المواطن الأربعة متهافتة[٤].

والحق في المطلب أن الآية الكريمة ليست من أدلة حجية الخبر، ولا حجية قول المفتي؛ لأمرين:

الأول: أنها نزلت في النبوة عند الشك فيها، ولا يخفى أن الأمر فيها إرشادي لا تعبدي؛ إذ لو كان تعبدياً للزم الدور؛ لتوقف الأخذ بالأمر التعبدي على ثبوت نبوة النبي صلى الله عليه وآله قبل ذلك حتى يأمر وينهى، ويكون ذلك مستنِداً إلى الله تعالى، فلو ثبتت النبوة بنفس هذا الأمر لكان دوراً، بينما الأمر في باب حجية الخبر وقول المفتي مولوي، فلا تتكفل الآية للإرشاد والتعبد بهيئة واحدة في وقت واحد؛ فإن الإرشادية تنفي التعبدية، وكذلك العكس.

---

١. مصباح الأصول ٢: ١٨٩.

٢. مصباح الأصول ٣: قال في مصباح الأصول ٣: ٤٣٦: (..فإن تمت دلالة مثل قوله تعالى: (فاسألوا..). نعم في ص٤٤٢ و ص٤٤٩ يظهر منه دلالتها على جواز التقليد.

٣. مصباح الأصول ٣: ١٥٢.

٤. لا يخفى أن ظاهر كلام السيد الخوئي رحمه الله في باب الاجتهاد والتقليد من الأصول هو ما أفاده الشيخ الأستاذ، ولكن ما ذكره السيد الخوئي في بحث الأصل المثبت فلا يظهر منه اختياره، بل عبر عنه بقوله: (فقد استدل به على حجية الخبر تارة، وعلى حجية فتوى المفتي أخرى)، وهذه العبارة لا تدل على اختياره، بل يريد أن يقول: بأن هذه الآية استدل بها على حجية الخبر والفتوى، فهل معنى ذلك أنهما ليسا من الأمارات في فرض صحة الاستدلال؟
نعم، يمكن أن يقال: إنما يرد الإشكال بالنقض اذا كان المحققان النائيني والسيد الخوئي يستدلان بالآية على حجية خبر الواحد مع أنه ليس كذلك.

الثاني: أن الآية جعلت الغاية من السؤال هو العلم، ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، ومتى ما علق الأمر على الشرط كان الشرط غاية له، فمدلول الآية هو: فاسألوا أهل الذكر حتى تعلموا، والعلم المأخوذ في الآية علم وجداني قطعاً؛ لأن إطلاق العلم على التعبدي مجازي، فأصالة الحقيقة تقضي بأن العلم هنا هو الوجداني، فيكون الحاصل: اسألوا أهل الذكر عن نبوته حتى تعلموا بها.

وعليه فالحق في الجهة الإثباتية مع المحقق النائيني ﷺ، فإنه لم يؤخذ الشك والجهل في مثل: يونس بن عبد الرحمن ثقة فخذ عنه معالم دينك، بخلاف الأصول العملية.

المختار في الإشكال على المحقق النائيني

إنما الإشكال في ناحية الثبوت، وبيانه يحتاج لذكر مقدمتين:

الأولى: أن المقيِّد تارة يكون عقلياً، وأخرى شرعياً، ولا ينحصر تقييد الإطلاق بالمقيِّد الشرعي، وعلى هذا الأساس قلنا بتقييد وجوب الإكرام في (أكرم العالم) بالقدرة، والمقيِّد عقلي.

الثانية: أن نسبة الموضوع إلى الحكم كنسبة العلة إلى المعلول، فلا تكون دائرته أوسع من دائرة المحمول، ولا أضيق منها، والقيد العقلي للحكم يرجع إلى قيد الموضوع؛ ببرهان عدم تخلف الحكم عن الموضوع سعة وضيقاً.

إذا اتضحت هاتان المقدمتان فالإشكال:

أولاً: أن حجية الأمارة ـ كما اعترف به أيضاً ـ مختصة بالجاهل، ولا تشمل العالم بالحكم؛ لعدم معقولية جعل حجية الأمارة له، فدائرة الحكم ـ إذن ـ مضيقة بالجاهل، وحينئذٍ لو كان الموضوع غير مقيد به لزم كون دائرة

الموضوع أوسع من دائرة المحمول، وهو محال، فيتعيّن بحكم العقل كون الموضوع في الأمارات مقيداً بالجهل أيضاً.

ثانياً: أن الإهمال نفس الأمري بالنسبة للحكم محال من الملتفت؛ لأن الأحكام الشرعية ـ التكليفية والوضعية ـ تدور مدار الأغراض، ويستحيل الإهمال في الغرض في لوح الواقع، بل هو إما مطلق أو مقيد، فيستحيل أن يجعل الملتفت حكماً على خلاف غرضه، بل إما أن يكون مطلقاً أو مقيداً أيضاً، وعليه فالمكلف الذي هو موضوع الخبر، الذي هو موضوع للحجية، التي هي محل البحث، إما أن يكون مهملاً بالنسبة إلى العلم والجهل، أو مطلقاً، أو مقيداً، والإهمال محال كما هو واضح، والإطلاق محال باعترافه؛ لاستحالة جعل الحجية للعالم، فيتعين كونه مقيداً بالجهل، وهو المطلوب، فالتفريق بين الأمارات والأصول من هذه الجهة باطل ثبوتاً.

وأما كلامه فيما يرتبط بالمحمول، وهو كون المحمول المجعول في الأمارات هو إحراز الواقع، والكاشفية والطريقية، والمحمول المجعول في الأصول هو التعبد بالعمل على طبق مؤدى الأصل، ولم يجعل فيه الإحراز حتى في الأصول المحرزة، وبهذه الجهة صارت مثبتات الأمارات حجة دون مثبتات الأصول؛ لأن الأمارة إحراز للواقع، وإحراز الملزوم إحراز للازم والملازم، فتترتب الآثار الشرعية على اللازم والملازم بإحراز الملزوم.

وأما الأصول فلا شيء فيها إلا التعبد بالعمل، ومع عدم الإحراز الوجداني والتعبدي يقتصر التعبد على نفس مؤدى الأصل، وما يترتب عليه من آثار شرعية، وأما الآثار الشرعية المترتبة على لازمه فلا وجه لترتبها حينئذٍ.

هـذا، وقـد وقـع كلامـه ﷺ محـلاً للبحـث عنـد أهـل التحقيـق، كـالمحقق الأصفهاني والعراقي والخوئي قدست أسرارهم، وبياناتهم في ذلك مختلفة ولكنها ترجع إلى إشكالات ثلاثة.

إشكالات المحققين على المحقق النائيني

وهي:

الإشكال الأول: أن دعوى كون المجعول في الأمارات هي الكاشفية، وأن ما في العلم الوجداني تكويناً يوجد في الأمارة تعبداً لا يخلو من أحد وجهين: إما أن تكون الأمارة ـ بأدلة اعتبارها ـ علماً تكويناً، أو علماً ادعاء، أما الأول فبطلانه واضح؛ إذ لا يعقل أن يوجد الأمر التكويني بالجعل التشريعي.

وأما الثاني فهو راجع إلى الحقيقة الادعائية عند السكاكي، أي أن أدلة اعتبار الأمارة تجعلها أحد فردي العلم ادعاء كما في قولك: زيد أسد، فإنك تجعله أحد فردي الأسد، والادعاء تنزيل المنزّل منزلة المنزّل عليه كما في (الطواف بالبيت صلاة)، فإن الشارع جعل الطواف المغاير في الحقيقة للصلاة أحد أفرادها، فوسع عنوان الصلاة فصار له فرد آخر وهو الطواف، والتنزيل دائماً ما يكون بلحاظ الأثر حتى يثبت للمنزل أو ينفى عنه وإلا لكان لغواً، فلا بدّ أن تكون للصلاة آثار قبل أن ينزل الطواف منزلتها لتترتب تلك الآثار عليه بعد التنزيل، فيكون التنزيل لإثبات الآثار، وفي مثل «لا شك لكثير الشك» نزّل الشك الوجداني منزلة العدم؛ لينفى عنه الأحكام المترتبة عليه، وهذا ما يعبر عنه في علم الأصول بالحكومة.

وعليه فبما أن جعل الطريقية يرجع إلى تنزيل الأمارة منزلة العلم ادعاء فهو لا يكون إلا بلحاظ ترتيب الأثر على ما تحقق، لا على لازمه، فإذا كان مدلولها كون الخبر علماً ادعاء فما أخبر به يكون معلوماً ادعاء، وما أخبر به هو الملزوم لا اللازم، ولا يثبت دليل الأمارة أكثر من ذلك، وعليه فإذا قال الثقة: لا حاجب على يدك، فلا يتحقق إلا هذا المقدار ويترتب عليه آثار عدم الحاجب، ولا يثبت بإخباره وصول الماء إلى البشرة لعدم كونه مخبراً عنه[1].

الإشكال الثاني: أنه ربما نعلم بالملزوم علماً وجدانياً ولا يترتب اللازم ولا آثاره عليه، فعدم ترتبها على لازم العلم التعبدي أولى[2].

توضيح ذلك: أنه في العلم الوجداني بالملزوم إن علمنا بالملازمة واللازم فآثار اللازم تترتب على الملزوم، وأما مع عدم العلم بالملازمة لا يترتب اللازم، ولا آثاره على الملزوم، فإذا كان كذلك في العلم الوجداني فالترتب في العلم التعبدي محال؛ فإن التنزيل دائماً ما يتصور فيما إذا كان للمنزل عليه آثار فتوسع إلى المنزل، فإن لم توجد في المنزل عليه آثار فمحال أن توجد في المنزل.

الإشكال الثالث: ما أفاده المحقق الأصفهاني ﷺ في حاشيته، واختاره المحقق السيد الخوئي أيضاً وحاصله: أنه لو كان الأمر في الأمارات بنحو ما ادعاه المحقق النائيني ﷺ من كون أدلة اعتبار الأمارة تجعلها علماً تعبداً لكان الاستصحاب كذلك؛ فإن المجعول فيه الطريقية واليقين التعبدي في ظرف الشك؛ لأنه هو ظاهر لسان: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه»،

---

١. نهاية الأفكار ٤: ١٨٦، نهاية الدراية ٥: ١٩١، مصباح الأصول ٣: ١٥٤.

٢. نهاية الدراية ٥: ١٩١.

و«لا تنقض اليقين بالشك»، و«ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

والحاصل: أنه لو كانت الأمارات حجة في مثبتاتها من جهة كون الملزوم ثابتاً باليقين التعبدي، للزم ذلك في الاستصحاب لأنه يثبت اليقين السابق للملزوم[1].

الجواب عن إشكال المحققين الأصفهاني والسيد الخوئي

وإشكالهما مردود من جهات:

أولاً: إنما يتم إشكالهما لو كان مبنى المحقق النائيني ﷺ في الاستصحاب هو جعل اليقين التعبدي، ولكنه لا يرى ذلك، بل صرح في كلتا دورتيه: بأن المجعول في الأمارات هو الإحراز، وفي الأصول الجري العملي، وفي خصوص الاستصحاب يوجد بناء عملي على بقاء المتيقن، وهو غير الإحراز[2].

وبعبارة أخرى: أن في القطع إحرازاً وجدانياً يستتبع التحرك نحو العمل، وما جعل في الأمارات هي جهة الإحراز، وما جعل في الأصول جهة المحركية نحو العمل، نعم يفترق الاستصحاب عن أصالتي البراءة والحل في أن مدلول أدلته هو الجري العملي بناء، بخلافهما؛ إذ لا بناء فيهما، فالحيثية التي فيه

---

١. نهاية الدراية ٥: ١٩٢، مصباح الأصول: ٣: ١٥٤، ولا يخفى أن عبارة السيد الخوئي بعد الإشكال هي: (بل التحقيق أن الاستصحاب أيضاً من الأمارات، ولا ينافي ذلك تقديم الأمارات عليه). وعلى ضوء هذه العبارة يندفع إشكال السيد الخوئي بنفسه، لأنه إن اعتبرته من الأمارات فلا يرد الإشكال على المحقق النائيني من هذه الجهة، بل يرد عليه من جهة أخرى وهي: إنَّ الاستصحاب من الأمارات ومع ذلك أخذ في موضوعه الشك.

٢. فوائد الأصول ٤: ٤٨٦، أجود التقريرات ٤: ١٣٠.

هي حيثية البناء، وهي غير حيثية الإحراز وقد وقع الخلط بينهما.

ثانياً: أنه لم يؤخذ الشك في موضوع الأمارات في جميع أدلتها، بل فيها: (ثقة خذ عنه معالم دينك)، (خذ عن زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا)، وأما في نصوص الاستصحاب فقد أخذ الشك في موضوعه كـ«ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، وبهذه الجهة فرّق المحقق النائيني ﷺ بين الأمارات والأصول، ومقتضى قاعدة النقض أن يتحد الناقض والمنقوض في مورد النقض، فكيف ينقض بالاستصحاب على مختاره في الأمارات وما أخذ في أحدهما مغاير لما أخذ في الآخر.

ثالثاً: ـ وما سنذكره يفيد في مواضع أخرى أيضاً ـ أن فرض الموضوع فرض للحكم، كما أن فرض الحكم فرض للموضوع، ونفي أحدهما نفي للآخر، فإذا قال: (الطواف بالبيت صلاة)، ففرض الموضوع هو نفس فرض أحكام الصلاة، وإذا قال: (لا شك لكثير الشك)، فنفي الموضوع هو نفي للحكم، كما انه إذا فرض الحكم فرض الموضوع، وإذا نفى الحكم نفى الموضوع.

إذا اتضح هذا فلنلاحظ الحكم في أدلة الاستصحاب، فإن الحكم فيه ـ وهو المنع ـ مستفاد من هيئة النهي في (لا تنقض)، ومتعلقه عنوان النقض المستفاد من المادة، وعنوان النقض حقيقة متقومة بالناقض والمنقوض، ولولا وجودهما لم يوجد عقلاً، والمنقوض هو اليقين، والناقض هو الشك، فنفس وجود الحكم في الاستصحاب يقتضي وجود الشك، ولو لم يوجد الشك كان النقض لغواً، فلا بدّ ـ إذن ـ من وجود اليقين والشك المقوّمين للنقض، وافتراق الأمارة عن الاستصحاب بهذه النكتة، فمحال أن يكون الاستصحاب على

وزان الأمارة؛ لعدم احتمال الخلاف في الأمارة؛ لأن دليلها بمثابة أن يقول له: أنت عالم، ولا معنى لأخذ احتمال الخلاف إذا كان عالماً، فإنه نقض للغرض، وأما في الاستصحاب فكأنه قال: لا تنقض اليقين بشكك عملاً، فليس فيه إلا جري عملي، وبقاء اليقين ليس من باب اعتبار الشاك متيقناً.

الثاني: مبنى المحقق الخراساني

الوجه الثاني في حجية مثبتات الأمارات دون الأصول: ما أفاده المحقق الخراساني ﷺ، واختاره المحقق العراقي ﷺ، وهو ببيان المحقق الخراساني ﷺ:

أن في الاستصحاب أموراً ثلاثة، اثنان منها ليسا محلاً للإشكال، والثالث محل له، أما الاثنان فأولهما:

أن مدلول أدلة الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل إن كان المستصحب حكماً، وجعل الحكم المماثل لحكم الموضوع المستصحب إن كان المستصحب هو الموضوع، فمعنى استصحاب بقاء الطهارة أو الحرمة أو اللزوم هو جعل حكم مماثل لذلك الحكم المستصحب، ومعنى استصحاب المائية هو جعل حكم مماثل للحكم بالمطهرية الذي كان للماء.

وثانيهما: أنه مع الاستصحاب للحكم أو للموضوع تترتب جميع الأحكام الشرعية، والأحكام العقلية كوجوب الطاعة وحرمة المعصية؛ لأن موضوع الحكم العقلي هو الأعم من الأحكام الواقعية والظاهرية.

وأما ما وقع محل الإشكال فهو: ترتيب الآثار العقلية والعادية على المستصحب بواسطة غير شرعية، عادية كانت أو عقلية، ووجه الإشكال ما ذكرناه في المقدمة فلا نعيد.

والمختار عدم ترتيب الآثار العقلية والعادية على المستصحب، ولذا نقول بحجية مثبتات الأمارات دون الأصول، أما الوجه في عدم حجية مثبتات الأصول فهو أن التعبد والتنزيل في الاستصحاب مخصوص بمتعلق اليقين والشك، ومتعلقهما هو الملزوم لا اللازم، فإذا شك في وجود الحاجب على بعض أعضاء الوضوء وكان متيقناً بعدمه، فالمتيقن هو عدم وجوده، والمشكوك هو استمرار عدم وجوده، ونزّل المشكوك منزلة المتيقن، وأما وصول الماء إلى البشرة فليس داخلاً في متعلق اليقين، بل هو لازم عقلي له، فوجه عدم الحجية في الأحكام الشرعية ـ إذا كانت مترتبة بالواسطة العقلية أو العادية ـ هو كون مصب التعبد ذا الواسطة لا الواسطة، ومع انتفاء التعبد لا يمكن ترتيب الأثر في غير مورد التعبد.

نعم، لو التزمنا بأن التنزيل في الاستصحاب للملزوم واللازم، أو قلنا بأن التنزيل بلحاظ جميع الآثار لرتبنا الأحكام الشرعية المترتبة على اللازم والملازم أيضاً، ولكنه غير صحيح؛ أما الأول فلأن مفاد الأدلة هو عدم رفع اليد عن المتيقن، والمتيقن هو الملزوم لا اللازم، وأما الثاني فهو بلحاظ أن أثر الأثر أثر، وهو يتم لو كانت الآثار كلها شرعية، وأما مع وجود واسطة عقلية أو عادية فالحكم المترتب على الواسطة ليس أثراً للملزوم، أي المستصحب.

وأما الوجه في حجية الأحكام المترتبة على الواسطة العقلية والعادية في الأمارات فهو وجود الحكاية في الأمارات؛ فإن الأمارة حاكية عن الواقع بخلاف الأصول، وبما أن الأمارة حاكية عن الواقع فحكايتها تتعدد بتعدد الملزوم واللازم والملازم، فيكون في الأمارات حكايات متعددة، ودليل الأمارة الدال

على اعتبار الحكاية مطلق، فمقتضى إطلاق دليل الاعتبار هو اعتبار جميع الحكايات فتترتب الأحكام الشرعية المترتبة على الملزوم واللازم والملازم[١].

مناقشة المحققين الأصفهاني والنائيني للمحقق الخراساني

أما ما استدل به لنفي حجية مثبتات الأصول فمتين جداً، وأما ما ذكره عن الأمارات فقد ناقشه فيه المحققان الأصفهاني والنائيني ﷺ وحاصل المناقشة: أن الحكاية على قسمين:

إحداهما: ما يطلق عليه حكاية بنحو المجاز وإن أطلق عليها دلالة بنحو الحقيقة؛ لأن الدلالة على قسمين: دلالة تصورية، ودلالة تصديقية، والدلالة التصورية لا دخل للقصد فيها، بخلاف الدلالة التصديقية؛ فإنه لا بدّ فيها من القصد.

وثانيتهما: ما يطلق عليها حكاية بنحو الحقيقة، وهي متقومة بالقصد، ولا تسمى الحكاية حكاية حقيقة إلا مع القصد، فمع عدم علم المخبر بلازم خبره لا يمكنه الحكاية عنه، فلو أخبر الثقة أو البينة بكفر زيد ولم يكن يعلم بأن لازم الكفر النجاسة فهو أخبر عن كفره، ولم يخبر عن نجاسته، وعليه فإن كان لازم الخبر بيّناً بالمعنى الأخص، أو بيّناً بالمعنى الأعم وكان ملتفتاً إليه فإخباره عن الملزوم إخبار عن اللازم، وأما إذا كان اللازم غير بيّن ـ ولم يكن ملتفتاً له ـ فلا يمكن الإخبار عنه، فلا دليل على حجيته حينئذٍ[٢].

---

١. كفاية الأصول: ٤٧٢.

٢. نهاية الدراية ٥: ١٩٣، أجود التقريرات ٤: ١٣٣.

دفاع المحقق العراقي عن رأيه ورأي المحقق الخراساني ورده

وقد دافع المحقق العراقي ﷺ عن قول المحقق الخراساني ﷺ الذي تبناه بوجهين:

الأول: أنه لا إشكال في تقوّم الحكاية عن المراد بالدلالة التصديقية، وأمّا بالنسبة إلى اللازم فتكفي الدلالة التصورية، وهي لا تحتاج إلى القصد.

الثاني: سلمنا تقوّم الحكاية عن اللازم بالقصد، ولكن يكفي الالتفات الإجمالي، ولا يشترط الالتفات التفصيلي، والمخبر عن أمر ملتفت إلى لازمه إجمالاً، فالمخبر عن حياة زيد مثلاً وإن لم يلتفت تفصيلاً إلى لازم بقائه حياً وأنه وصل سن البلوغ إلا أنه ملتفت له إجمالاً؛ لالتفاته إلى أن للحياة لوزام وملازمات وهو كافٍ[1].

وكلا الوجهين مخدوشان: أما الأول فتتضح الخدشة فيه بالتأمل في موضوع حجية الأمارات، فإن كل حكم يتعلق بموضوع يكون لذلك الموضوع تمام الدخل فيه، وإلا لكان خلف فرض موضوعيته، فمثلاً لما علّقت الشهادة على عنوان العادل كانت العدالة هي المؤثرة في الحكم بالشهادة، ولا بدّ لترتب الحكم على موضوعه من إحراز صدق الموضوع بنحو الدقة، مفهوماً ومصداقاً، وعندما نلاحظ موضوع الحجية في الأدلة الشرعية نجد هذه العناوين: النبأ، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[2]، والخبر، والحديث، كما في روايات باب التعارض: «يأتي عنكم

---

١. نهاية الأفكار ٤: ١٨٤.

٢. سورة الحجرات: ٦.

الخبران المختلفان»، «الحديثان المختلفان»[١]، والرواية، كما في «لا عذر في التشكيك في ما يروي عنا ثقاتنا»[٢]، وكل هذه المفاهيم متقومة بإحراز إرادة المتكلم ـ الاستعمالية والجدية ـ للمدلول، وإلا لم يصدق: (أنبأ، وأخبر، وحدّث، وروى)، وعندما تتقوم هذه العناوين بالقصد والإرادة ـ وهما لا يتحققان بدون الالتفات ـ فيستحيل صدقها على اللازم بعد عدم الالتفات إليه، فيصح سلب عنوان: (حدّث، وأخبر، وأنبأ، وروى عنه)، فلا يكون موضوعاً للحجية، فيبطل قوله بكفاية الدلالة التصورية؛ لأن موضوع هذه العناوين متقوم بالإرادة الجدية.

وأما الثاني؛ فلأن الالتفات إلى عنوان اللازم دون مصداقه حكاية عن العنوان دون المعنون (الملزوم دون اللازم)، فلو علمت بحياة زيد، وعلمت بأن لها لوزام، وأخبرت عن حياته، وعن لازمها ـ بعنوان أنه لازم، بدون أن يكون العنوان مشيراً إلى المعنون ـ لا يتحقق الإخبار عن المصداق قطعاً، ويشهد له أن للمخبر عن حياة زيد أن ينفي إخباره عن بلوغه لو سئل عنه.

---

١. الوسائل، ب٩، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، الحديث٤٨: وعن الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان، فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل».

٢. الوسائل، ب١١، باب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث من الشيعة، الحديث٤٠: وعن علي بن محمد بن قتيبة، عن أحمد بن إبراهيم المراغي قال: ورد على القاسم بن العلاء ـ وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه:

«فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا، ونحملهم إياه إليهم».

نقض المحقق العراقي وجوابه

ثم إن المحقق العراقي ﵀ قد نقض بقيام السيرة العقلائية على الأخذ بلوازم إقرار المقر حتى في صورة القطع بعدم التفاته إلى لازم كلامه، وهو يكشف عن عدم أخذ الالتفات التفصيلي في الحكاية عن اللازم[١].

وجوابه بأن مدعاه هو أول الكلام، فهل نجري الحد على من أقرّ بما لازمه الحد وإن قطع بعدم التفاته إلى ذلك؟! فلو أقرّ بأن كتاب زيد تحت يده، وكان لازم وجود كتابه بيده أنه كسر الصندوق وأخذه، أي لازمه أنه سرقه، فهل بهذا الإقرار نقطع يده ونقيم عليه حد السرقة؟!

الثالث: مبنى المحقق الأصفهاني ومناقشته

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق الأصفهاني ﵀ في مقام الدفاع عن المحقق الخراساني ﵀، وحاصله: أن الأمارات تارة تقوم على الموضوعات، وأخرى على الأحكام، أما الأولى فهي على نحوين، إذ تارة تكون الملازمة بين الملزوم واللازم بيّنة عند نوع العقلاء، بمعنى عدم تيسّر الانفكاك بينهما عندهم، وأخرى غير بيّنة عندهم، والأولى حجة في اللازم دون الثانية.

وأما الأمارات القائمة على الأحكام، فبما أن الراوي يحكي قول الإمام ﵇، ولا يخفى على المعصوم شيء من اللوازم فهي حجة في جميع لوازمها؛ إذ بعد ثبوت قول الإمام ﵇ في الملزوم تثبت جميع اللوازم والملازمات[٢].

---

١. نهاية الأفكار ٤: ١٨٤.

٢. نهاية الدراية ٥: ١٩٣ ـ ١٩٤.

وهو مردود: بأن معنى الحجية عند المحقق الخراساني ﵀ هو جعل الحكم المماثل للواقع، وعند المحقق الأصفهاني ﵀ جعل الحكم بعنوان أنه الواقع، فما يقوله الإمام ﵇ هو الواقع الواقعي، فيكون حجة في الملزوم واللازم، فلو سمعنا من الإمام مباشرة لرتبنا الأثر في كليهما، وأما ما يقوله الثقة فهو الواقع العنواني، أو الحكم المماثل للواقع، وكل منهما غير الواقع الواقعي، فلا يكون حجة إلا في مقدار الجعل، وهو الملزوم لا اللازم؛ فإنه ليس مورداً لإخبار الإمام ﵇.

هذا بناء على مختار المحقق صاحب الكفاية ﵀ في بحث حجية القطع، من كون المجعول هو الحكم الظاهري المماثل، ويرد الإشكال أيضاً على مختاره ﵀ في بحث الاستصحاب، من أن المجعول هي الحجية، أي المنجزية والمعذرية؛ فإن ما قاله الإمام ﵇ هو الحكم الواقعي، لا الحجية بالمعنى المتقدم، فيكون حجة في لوازمه، وأما الحجية بهذا المعنى فهي مجعولة لقول زرارة في إخباره عن الإمام ﵇، فلا يكون حجة في لوازمه، بل يقتصر على مورد الجعل.

الوجه الرابع ومناقشته

وهو يبتني على أمرين:

الأول: أن الأمارات تفيد الظن النوعي.

الثاني: أنه لا يمكن الانفكاك في الصورة الذهنية بين اللازم والملزوم ـ قطعية كانت أو ظنية ـ، كما هو الحال في الظن الشخصي؛ فإنه لا يمكن أن يظن بالنار ولا يظن بالحرارة.

النتيجة: أن أدلة الحجية تحقق الظن النوعي بالملزوم فيتحقق معه الظن النوعي باللازم، وهو المدار؛ إذ لا عبرة بعدم حصول الظن الشخصي من إخبار الثقة.

وهو مخدوش أيضاً؛ لأن كبرى عدم الانفكاك بين الظن النوعي بالملزوم والظن النوعي باللازم وإن كانت تامة إلا أن تطبيقها على المورد غير تام؛ للخلط بين المجعول وملاك الجعل؛ إذ لكل مجعول شرعي ملاك، ولا ينبغي الخلط بين أحكام الملاك وأحكام المجعول، والمجعول ـ هنا ـ هي حجية الخبر، وملاك الجعل هي إفادته الظن النوعي، أي أن الشارع إنما اعتبر خبر الثقة حجة لأنه يفيد الظن النوعي، وموضوع المجعول شرعاً هو الخبر، الحديث، الرواية، (روى حديثنا)، (لا عذر في التشكيك فيما يروي عنا ثقاتنا)، (يجيء عنكم الحديثان، الخبران)، فليس في الموضوع الظن النوعي، بل الموضوع هو خبر الثقة، والمجعول الحجية، وملاك الحجية إفادته الظن النوعي، أي خبر الثقة المفيد للظن النوعي حجة، والخبر مقصور على الملزوم ولا يشمل اللازم.

نعم، في اللازم ملاك حجية الملزوم، وهو إفادته للظن النوعي، فلا يخلط بينهما.

نعم، لو كان الموضوع هو الظن النوعي كأن قال: اعتبرت الظن النوعي حجة، فبما أن الظن النوعي بالملزوم لا ينفك عن الظن النوعي باللازم يكفي الظن النوعي بالملزوم، ولكن لا دليل على ذلك أصلاً، بل ما قام عليه الدليل كون الموضوع هو الخبر، الحديث، الرواية، والظن النوعي ملاك الحجية،

ومتعلق الحديث والخبر هو الملزوم، ولا ربط له باللازم.

الوجه الخامس

إن دور الشارع في الأمارات هو الإمضاء لا التأسيس؛ لأن العقلاء ـ بما هم عقلاء ـ يعتمدون على خبر الثقة بلا تأمل، ولا يعتنون باحتمال الخلاف المحتمل عندهم بالدقة العقلية الفلسفية، وقد أمضى الشارع ما عليه العقلاء بمثل «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم»، فالسؤال كان عن الموضوع، لا الحكم الذي كان مفروغاً عنه في ارتكاز السائل وقد أمضاه الإمام عليه السلام.

وبمثل «شقتي بعيدة فممن آخذ معالم ديني؟ قال: خذ من زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا».

وبما أن دور الشارع هو الإمضاء فلا بدّ من النظر إلى الممضى وسعة دائرته، وهو هنا سيرة العقلاء القائمة على إلغاء احتمال الخلاف في خبر الثقة؛ إذ لو أخبرك الثقة بقدوم عزيز عليك إلى بيتك، فإنك تذهب لضيافته بدون توقف في ذلك، والسر فيه أن منشأ احتمال الخلاف في الخبر هو كذب المخبر أو خطؤه، والكذب منفي بالوثاقة، والخطأ بأصالة عدمه وهو من الأصول العقلائية المعتبرة عندهم، القائمة على عدم الاعتناء باحتماله، فيسقط احتمال الخلاف بالنسبة للملزوم، ويترتب عليه جميع آثاره، وبما أن لخبر الثقة لوازم فلا بدّ من ترتبها، وإلا لزم الانفكاك بين الملزوم واللازم العقلائي وهو محال كاستحالة انفكاك الملزوم عن اللازم العقلي، والفرق بينهما في دائرة

التلازم فقط، أي أن دائرة الانفكاك إن كانت عقلية فاستحالة الانفكاك عقلية، وإن كانت عقلائية فاستحالة الانفكاك عقلائية.

إذا اتضح هذا فبما أن الأدلة الشرعية إمضائية، وحقيقة الإمضاء عبارة عن اعتبار المماثل للممضى، أي صورة عن الممضى، والممضى هو ما عند العقلاء، وما عندهم هو عدم التفكيك بين الملزوم واللازم، فالممضى شرعاً هو عدم التفكيك بين الملزوم واللازم أيضاً.

وبعبارة أخرى: أنه لما كان الأمر في الأمارات إمضاء من قبل الشارع لما عند العقلاء، كانت الأمارات حجة في مثبتاتها بمعنى ترتيب الآثار المترتبة على الوسائط العقلية والعادية؛ لأن حقيقة الإمضاء هو اعتبار المماثل لما عند العقلاء، وهم يعتبرون بها في اللوازم فالشارع كذلك، فلو أخبر الثقة عن عدم الحاجب في العضو، ثم صب عليه الماء؛ فإنهم يرتبون أثر الغسل عليه، ولا تجد من يتوقف في ذلك، ولو توقف أحدهم في ذلك لعدّ فرداً غير عقلائي، وهذا من أوضح الأدلة على عدم تفكيكهم بين الملزوم واللازم، والشارع قد أمضى ذلك.

وكلما كان الأمر تعبدياً لم تكن الأمارات حجة في مثبتاتها، فالشارع مثلاً جعل الظن الشخصي بالقبلة حجة، فقال: «اجتهد رأيك، وتعمد القبلة جهدك»[1]، وهو أمر تعبدي، ولم تكن سيرة العقلاء عليه؛ لأن الاعتبار العقلائي يختص بما إذا كان احتمال الخلاف ساقطاً عقلاء كما هو الحال في خبر الثقة، فلو أخبر الثقة بشيء، ولم يرتب الأثر من سمع خبره آخذه العقلاء، كما أنهم يؤاخذون من رتب

---

١. التهذيب ٢: ٤٦ ب القبلة ح ١٥.

الأثر على مجرد الظن الشخصي مع عدم إلغاء احتمال الخلاف، لهذا كان لفظ الإمام في «لا عذر في التشكيك في ما يروي عنا ثقاتنا» إمضائياً لا تعبدياً، وعليه فلو كان الظن بالقبلة ملازماً لدخول الوقت رتبنا الأثر على الظن بالقبلة دون لازمه؛ لأن حجية الظن الشخصي بالقبلة أمر تعبدي لا إمضائي، فيقتصر فيه على مورد الاعتبار.

هذا كله مع تشخيص المورد من أي القسمين، وهناك موارد موضع تأمل كالإقرار مثلاً، فهل هو أمارة أو لا؟

المعروف بين الفقهاء كون الإقرار من الأمارات، وسنبحث هذا الأمر في الفقه بحثاً مفصلاً إن شاء الله، وإنما اعتبروها أمارة ـ مع أن الأمارة هي الموجبة للظن النوعي، وهي كاشف نوعي عن الواقع، ولا أمارية في قول الكاذب، مع أن الإقرار ينفذ في حق الثقة وغيره ـ من أجل أن الشخص لا يعترف على نفسه؛ لأن كلاً يجر النار إلى قرصه، فإذا أقر على نفسه كان أمارة عليه لا على غيره، فيترتب الأثر على إقراره على نفسه، ولا يترتب الأثر على إقراره لغيره.

والسؤال: هل الإقرار أمارة أو حجة؟ بمعنى أنه مما يحتج به العقلاء ويؤاخذون به، وبينهما فرق.

مقتضى «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»[1]، أنه نافذ في ما أقرّ به، وهو الملزوم لا اللازم، فهل العقلاء يؤاخذون على اللوازم وإن لم يلتفت المقر لها أو لا؟ فيه بحث مفصل، ومجمل ذلك:

---

١. وسائل الشيعة ب٣ باب صحة الإقرار من البالغ العاقل ولزومه له ح٢.

أن المرجع في ذلك إلى سيرة العقلاء، فإن كانت سيرتهم على المؤاخذة في جميع اللوازم ـ وإن لم يلتفت لها ـ فالإمضاء الشرعي شامل له، وإن لم تكن سيرتهم على ذلك فيقتصر على الإقرار بالملزوم؛ لأنه مقدار الحكاية.

هذا كله بالنسبة إلى الأمارات، وأما الاستصحاب فهو فاقد لحيثية الأمارية عند العقلاء، فلهذا كان مقدار التعبد الشرعي بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو المتيقن بخصوصه، لا لوازمه وملازماته فليس حجة في مثبتاته.

رأي المحقق الخوئي: الاستصحاب أمارة ومثبتاته ليست بحجة

ذهب المحقق السيد الخوئي ﷺ إلى أن الاستصحاب من الأمارات، ولكن ليس بحجة في مثبتاته، فلا بدّ من الوقوف عند هذا الرأي لأهميته، وهو قول ثالث في المسألة، وبيانه في ذلك:

أن الشارع في الاستصحاب ـ بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ـ اعتبر اليقين بالحدوث كاشفاً عن البقاء، أي أن اليقين السابق باقٍ في ظرف الشك فيكون أمارة إلا أن مثبتاته ليست بحجة، وذلك بعد ملاحظة أمرين:

أحدهما: أنه لا تنافي بين كونه أمارة، وبين تقديم خبر الواحد عليه؛ لأن بين الأمارات طولية، فخبر الثقة مقدم على قاعدة اليد، وهي مقدمة على الاستصحاب.

وثانيهما: أنه ليس كل أمارة حجة في مثبتاتها، كما هو الحال في الظن بالقبلة، والاستصحاب من هذا القبيل؛ وذلك لعدم قيام السيرة على ترتيب الآثار المترتبة على الوسائط العقلية والعادية.

نعم، قامت السيرة القطعية على ترتيب اللوازم على الإخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة[١].

مناقشة ما أفاده السيد الخوئي

وفيه: أولاً: أن الأمارية لا تتعقل إلا في مورد الكشف عن الواقع، سواء أكان كاشفاً عقلياً أم عقلائياً، غير أن الأمارات على قسمين:

١. ما يكون كاشفاً تاماً عند العقلاء، بمعنى إلغاء احتمال الخلاف عندهم، كما في خبر الثقة وباب الظهورات.

٢. ما يكون كاشفاً ناقصاً عند العقلاء، فلا يكون حجة عندهم؛ لأفادتها الظن فقط، وهو غير حجة عندهم، إلا أن الشارع اعتبرها حجة مع حفظ احتمال الخلاف، كما هو الحال في باب الظن بالقبلة.

وأما الاستصحاب فليست فيه أية كاشفية؛ فإن ما فيه هو اليقين بالحدوث، وهو غير كاشف عن البقاء، ولا يفيدنا الظن بالبقاء أيضاً، بل هو بحسب المورد، فربما نستفيد من ناحية المورد الظن بالبقاء، وربما احتماله، وربما الشك فيه، فليس في اليقين بالحدوث كشف عن البقاء، فلا يكون أمارة.

وثانياً: أن ما أفاده هنا يناقض ما صرح به في أول الاستصحاب؛ فإنه قال في تعريف الاستصحاب: بأن مستند الاستصحاب إن كان هو الظن النوعي فهو أمارة، وإن كان الظن الشخصي فهو حجة دون أن يكون أمارة، وإن كان

---

١. مصباح الأصول ٣: ١٥٥.

الأخبار فهو أصل عملي[١]، ثم قال في أدلة الاستصحاب[٢]: بعدم قيام السيرة العقلائية على الاستصحاب، بل ربما يعملون على طبق الحالة السابقة احتياطاً، وربما لحصول الاطمئنان بالحالة السابقة، والظن الشخصي باطل، فينحصر الدليل في الأخبار، وغاية ما يستفاد منها عدم نقض اليقين بالشك عملاً، فإن النهي لا بدّ أن يتعلق بالمقطوع، وقد تعلق في جميع أخبار الباب بالنقض وهو يتصور على ثلاثة أنحاء:

١. النقض التكويني، وهو محال؛ لحصول نقض اليقين تكويناً بمجرد حصول الشك.

٢. النقض الاعتقادي، أي عدم نقض اليقين بالشك قلباً واعتقاداً، بمعنى عقد القلب على بقاء المتيقن، وهو باطل هنا؛ لعدم كون المطلوب في الاستصحاب الالتزام القلبي.

٣. النقض العملي، وهو المتعين، بمعنى عدم رفع اليد عن اليقين السابق عملاً في ظرف الشك في بقائه.

فالمستفاد من الأخبار أن الاستصحاب أصل إلا أنه محرز، فلا تكون مثبتاته حجة.

في بيان المانع من جريان المقتضي

تحصل إلى هنا: أن مثبتات الأمارة حجة دون مثبتات الأصول؛ لعدم

---

١. مصباح الأصول ٣: ٥ ـ ٦.

٢. مصباح الأصول ٣: ١١.

المقتضي لحجيتها، فلو تنزلنا وقلنا بقيام الدليل على حجية مثبتات الأصول، بمعنى تمامية المقتضي على ذلك، فهل هناك ما يمنع منه أو لا؟

ذهب شيخ الفقهاء كاشف الغطاء ﵀ إلى ابتلائه بالمانع دائماً، وهو أصل العدم في اللوازم، وهنا بحث مهم بينه وبين الشيخ الأنصاري ﵀.

بيان المعارضة بين الاستصحاب في الملزوم والاستصحاب في اللازم

بيان ذلك: أن كاشف الغطاء ﵀ ذهب إلى أن الاستصحاب في الملزوم معارض بالاستصحاب في اللازم دائماً بهذا التقريب: أنه لو شككنا في وجود الحاجب على أحد أعضاء الوضوء مثلاً، فاستصحاب عدم الحاجب ـ لإثبات الغسل بعد صب الماء على العضو أو لإثبات مسحه ـ تام الأركان؛ لليقين السابق والشك اللاحق وترتب الأثر عليه، وهو صحة الصلاة بهذا الوضوء، ومن جهة أخرى يجري استصحاب عدم تحقق اللازم وهو الغسل؛ لتمامية أركانه أيضاً، لليقين السابق بعدم غسل العضو، والشك في تحققه، ويترتب عليه بطلان الوضوء، ومن ثم بطلان الصلاة، فيتعارض الاستصحابان فيسقطان[1].

إشكال الشيخ على كاشف الغطاء

وأورد عليه الشيخ ﵀ بإشكالين: نقضي وحلي:

أما النقض: فبما لو كان على أحد أعضاء الوضوء نجاسة، وغسل بماء

---

١. كشف الغطاء: ٣٥ ط.ق.

يشك في طهارته ونجاسته، وكانت الحالة السابقة له هي الطهارة، فإن كلاً من استصحاب نجاسة العضو، واستصحاب طهارة الماء متعارضان؛ لتمامية أركان كل منهما، وليس ذلك بصحيح.

وأما الحل فيتصور بنحوين:

الأول: ـ وهو يبتني على ما لو كان مستند الاستصحاب هي الأخبار ـ وتقريبه: بأن استصحاب أحدهما يرفع موضوع الاستصحاب الآخر، فلا يتعارضان، فاستصحاب طهارة الماء في المثال المتقدم يرفع الشك في نجاسة البدن، بمعنى أنه عندما حكم الشارع بجريان استصحاب الطهارة في الماء كان غسل النجاسة في البدن بماء محكوم بالطهارة، فلا يشك في بقائها، وهكذا في محل البحث، فإنا إذا أجرينا استصحاب عدم الحاجب ترتب عليه ـ بناء على القول بالأصل المثبت ـ تحقق الغسل وصحة الوضوء، ومن ثم صحة الصلاة، فلم يبق شك في تحقق الغسل ـ اللازم ـ حتى يجري استصحاب عدمه.

الثاني: ـ وهو يبتني على ما لو كان مستند الاستصحاب هو الظن ـ وتقريبه: كما أنه لا يمكن التفكيك بين الملزوم واللازم في ما كان بينهما ملازمة في الوجود الواقعي، فكذلك لا يمكن التفكيك بينهما في ما كان بينهما ملازمة في الوجود النفسي، أي حضور الواقع عند النفس ولو بالصورة الحاصلة، فالقطع بالملزوم ملازم للقطع باللازم، والظن بالملزوم ملازم للظن باللازم، والشك في الملزوم ملازم للشك في اللازم، فإذا جرى الاستصحاب في الملزوم فالظن به توأم للظن باللازم، ويستحيل الانفكاك بينهما، فلازم

جريان استصحاب عدم الملزوم ثبوت الظن باللازم فلا يجري استصحاب عدمه (اللازم)[١].

مناقشة المحقق الآشتياني للشيخ

وناقشه المحقق الآشتياني ﵀ وهو الذي عليه المحقق السيد الخوئي ﵀، وهو بيان دقيق، وحاصله بالتمثيل:

أنه إن كان مستند الاستصحاب هو الظن فإشكال الشيخ ﵀ غير قابل للجواب، وإن كان المستند هي الأخبار فالتعبد بها يتصور بنحوين:

النحو الأول: أن القائل بالأصل المثبت يقول بثبوت اللوازم العقلية والعادية وما يترتب عليها من آثار شرعية.

النحو الثاني: أنه يقول بثبوت الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية والعادية دون ثبوت نفس الواسطة.

أما على النحو الأول فإشكال الشيخ ﵀ وارد أيضاً؛ إذ مع ثبوت اللازم بمجرد استصحاب الملزوم لا مجال للشك فيه حتى يجري استصحاب عدمه.

وأما على النحو الثاني فالحق عدم صحة ما أفاده الشيخ ﵀؛ لأن استصحاب الملزوم يثبت الأثر الشرعي للازم فقط، كصحة الصلاة عند استصحاب عدم الحاجب، ولا دخل له بالنسبة للازم، أي تحقق الغسل في المثال، ومن جهة أخرى أن الغسل موضوع للأثر الشرعي؛ حيث تدور صحة الصلاة وبطلانها عليه وجوداً وعدماً، وهو لم يثبت بجريان الاستصحاب في

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٣٧.

الملزوم، فعند الشك في الحاجب نشك في الغسل فيجري فيه استصحاب العدم، فيتعارض استصحاب عدم الملزوم واستصحاب عدم اللازم، وبما أن من يقول بالأصل المثبت يقول به بالنحو الثاني لا الأول، فإشكال الشيخ ﷺ مندفع[1].

وهذا الإشكال في غاية الدقة والمتانة، وقد حاول المحقق الآشتياني ﷺ المناقشة فيه ـ في مقام الدفاع عن الشيخ ﷺ ـ فقال بما توضيحه:

جواب الآشتياني عن الإشكال

كما أن رتبة الملزوم مقدمة على رتبة اللازم؛ لحاجة اللازم في وجوده للملزوم دون العكس وإن لم يتعقل الانفكاك بينهما، فكذلك الشك في الملزوم مقدم رتبة على الشك في اللازم، وعليه يشمله دليل التعبد في رتبة سابقة على الشك في اللازم؛ لاستحالة تخلف الحكم، أعني (لا تنقض) عن موضوعه، وهو الشك في الملزوم، وبعد شموله له، وجريان الاستصحاب في الملزوم، لا يبقى موضوع للشك في اللازم، فينتفي التعارض[2].

المناقشة في جواب الآشتياني

وهو مندفع بافتراق الأحكام الشرعية عن الأحكام العقلية؛ فإن موضوع الثانية قد يكون الوجود الخارجي، وقد يكون المرتبة، فالحكم العقلي ـ بتقدم

---

١. بحر الفوائد ٧: ٣١٨ ـ ٣١٩.

٢. بحر الفوائد ٧: ٣١٩.

العلة على المعلول، وتأخره عنها ـ موضوعه المرتبة، لا الوجود الخارجي؛ لأنه يستحيل انفكاكهما فيه.

وأما الأحكام الشرعية، الواقعية والظاهرية، فموضوعها ـ دائماً ـ هو الوجود الخارجي، ولا يمكن أن يكون الرتبة أبداً؛ لأنها تابعة للملاكات، وهي لا توجد إلا في الخارج، ولا ملاك في المرتبة.

وبهذا يتضح عدم مدخلية الاختلاف في المرتبة في المقام الذي جعله حلاً للإشكال، فإنا نقبل بتقدم الملزوم على اللازم رتبة، ولكن (لا تنقض) ليس حكماً لمرتبة الملزوم، بل لوجوده، ولا يتعقل الاختلاف بين الملزوم واللازم في مرحلة الوجود.

نتيجة البحث

ونتيجة البحث إلى هنا ـ بعد التأمل والتدقيق ـ: أن الاستصحاب إنما يثبت الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب مباشرة، أو بواسطة شرعية، وأما الآثار الشرعية المترتبة على الوسائط العقلية والعادية فلا تثبت بالاستصحاب، أي لا مقتضي لثبوتها.

وعلى فرض تمامية المقتضي ـ كما هو المشهور عند القدماء ـ فهو مبتلى بمانع، وهو معارضته للاستصحاب الجاري في اللازم؛ فإن الدليل هو (لا تنقض)، ومقتضى إطلاقه شموله للملزوم واللازم العقلي والعادي، فيكون استصحاب عدم اللازم تام الأركان، وهو معارض لاستصحاب عدم الملزوم فيسقطان.

تفصيلان في الأصل المثبت

التفصيل الأول: تفصيل الشيخ الأنصاري بين الواسطة الخفية والجلية

إلى هنا اتضح عدم حجية الأصل المثبت مطلقاً، ولكن الشيخ ﷺ ذهب إلى التفصيل بين الواسطة الخفية والجلية، فالاستصحاب حجة في المثبتات مع الأولى دون الثانية، وهو مختار المحقق الخراساني ﷺ أيضاً، وقوّاه المحقق العراقي ﷺ في رده على المحقق النائيني ﷺ[1].

كما أن المحقق الخراساني ﷺ اختص بتفصيل آخر، وهو التفصيل بين ما إذا كانت الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك بينها، وبين ذي الواسطة فيكون حجة وإلا فلا.

أما تفصيل الشيخ ﷺ فحاصله: أن الواسطة إذا كانت خفية بحيث يرى العرف أن الأثر المترتب عليها هو أثر لذيها فالاستصحاب حجة في مثبتاته، وأما لو لم يكن كذلك فليس بحجة فيها، وهو يختلف باختلاف مراتب خفاء الواسطة ووضوحها عند العرف؛ إذ تارة ما يعلم بخفاء الواسطة، وأخرى يعلم بجلائها، وثالثة يشك في ذلك، وحجية الأصل المثبت في خصوص القسم الأول، والوجه في ذلك هو أن الخطابات الشرعية ملقاة إلى العرف، فيرجع في موضوعاتها إليه، لا إلى الدقة العقلية، فإن عدّ أثر الواسطة عند العرف أثراً لذي الواسطة ترتب عليه.

---

١. نهاية الأفكار ٤: ١٨٨ ـ ١٨٩.

فروع ذكرت للأصل المثبت

وقد طبق الشيخ ﷺ هذه الكبرى على فرعين، نذكرهما ونذكر غيرهما:

الفرع الأول

يشترط في انتقال النجاسة من جسم لآخر كون أحد المتلاقيين رطباً بالرطوبة المسرية، فإذا تيقن سابقاً بالرطوبة المسرية في الملاقى وشك في بقائها استصحب بقاؤها؛ لليقين السابق والشك اللاحق، ويحكم بنجاسة الملاقي مع أن النجاسة ليست أثراً للرطوبة المسرية، بل هي أثر للسراية التي هي لازم لبقاء الرطوبة المسرية، وما ذاك إلا لكون الواسطة خفية، والعرف يعدّ الأثر أثراً للرطوبة المسرية.

الفرع الثاني

أن استصحاب بقاء شهر رمضان، أو أصالة عدم دخول شهر شوال يجري في يوم الشك، ولازمه أن يكون اليوم التالي له هو يوم العيد، فتترتب عليه آثاره من صلاة العيد والغسل والإفطار، مع أن هذه الآثار آثار للازم لا للملزوم، أي أنها ليست آثاراً لبقاء شهر رمضان، أو لعدم دخول شهر شوال، بل هي آثار ليوم العيد التالي ليوم الشك، وإنما ترتبت لأن الواسطة خفية فيعدها العرف آثاراً للملزوم[1].

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٤٤.

إشكال المحقق النائيني على تفصيل الشيخ

وأورد عليه المحقق النائيني ﷺ: بأن الأمر لا يخلو من أحد حالين لا ثالث لهما: إما أن العرف ـ بمناسبة الحكم والموضوع ـ يرى أن أثر الواسطة هو أثر لذيها حقيقة، أو مسامحة، وعلى الأول لا يصح الاستثناء؛ لأن البحث في التفصيل بين جريان الاستصحاب في الواسطة الخفية دون الجلية، فإذا كان العرف يرى كونه أثراً لذي الواسطة حقيقة فالاستثناء غلط.

وعلى الثاني فالعرف ليس بمرجع في المسامحات، بل هو مرجع في أمرين:

الأول: في تعيين مفاهيم الألفاظ.

الثاني: في تحديد معاني الألفاظ، أي في حد المعنى.

وأما في التطبيقات فالمرجع هو العقل، فإذا كان موضوع اعتصام الماء وعدم انفعاله بالنجاسة هو الكر، فيرجع إلى العرف في تحديد مفهومه، فإذا كان يراه (١٢٠٠) رطلاً عراقياً مثلاً أخذنا التحديد منه، وأما في التطبيق فلا يعول عليه، فلو نقص من الكر مقدار بسيط جداً، بحيث قال العرف المسامحي: هذا كر لا يؤخذ به.

وكذا لو كانت المسافة ثمانية فراسخ، وبلغ المسافر إلى أقل منها بمقدار بسيط، بحيث قال العرف: هذه مسافة لم يؤخذ به[1].

وهذا الإشكال في غاية القوة والمتانة.

---

١. أجود التقريرات ٤: ١٣٥.

دفاع المحقق العراقي عن الشيخ

وقد دافع المحقق العراقي ﷺ عن الشيخ ﷺ، والمحقق الخراساني ﷺ بما حاصله: أن المورد ليس من موارد تطبيق الدليل على مورده حتى يكون من المسامحات العرفية التي لا يؤخذ بها، بل المورد من موارد تشخيص مفهوم نقض اليقين بالشك المنهي عنه، وأنه مما يصدق على عدم ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الوسائط الخفية، والمرجع فيها هو العرف الدقيق، فالمقام ليس من قبيل ما لو علمنا بأن مقدار الصاع كذا وطبقه العرف على ما ينقص بمقدار خردل، بل هو من قبيل ما لو كان موضوع النجاسة الماء إذا تغيّر، فإذا زال تغيره بنفسه شككنا في بقاء النجاسة بدواً، إلا أن العرف الدقيق حكم بأن التغير حيثية تعليلية لا تقييدية، وأن رفع اليد عن النجاسة المعلومة سابقاً من نقض اليقين بالشك حقيقة[1].

مناقشة ما أفاده المحقق العراقي

وفيه: أنه لا إشكال في كبرى كون مدار الاستصحاب على صدق نقض اليقين بالشك عرفاً؛ لكون الخطابات ملقاة إلى العرف، ولكن الشأن في الصغرى، فهل يرى العرف الدقيق ـ الذي هو المناط في الخطابات الشرعية ـ أن الأثر للموضوع حقيقة، أو أنه أثر للواسطة إلا أنها خفية؟ فإن كان الأول فليس داخلاً في المستثنى منه، وإن كان الثاني فصدق نقض اليقين بالشك مسامحة فيعود الإشكال.

---

١. نهاية الأفكار ٤: ١٨٩.

وأساس الإشكال: أنه ينبغي أن لا يكون انطباق الكبرى على المورد، ولا صدق كبرى نقض اليقين بالشك مسامحة عرفية، وصدق كليهما في مورد خفاء الواسطة مسامحة عرفية.

الإشكال في تطبيق الشيخ على الموردين الفقهيين

هذا كله من جهة الكبرى التي أفادها الشيخ ﷺ، وأما جهة الصغرى فأورد على ما أفاده في المورد الأول: بأن موضوع الانفعال بالنجاسة إما أن يكون مركباً أو بسيطاً، فإن كان مركباً من الملاقاة والرطوبة، فيمكن جريان استصحاب الرطوبة فيتنقح موضوع الانفعال بالنجاسة؛ لإحراز أحد جزئيه ـ وهو الملاقاة ـ بالوجدان، والآخر ـ وهو الرطوبة ـ بالتعبد، فيترتب الأثر على الملاقي فيحكم بنجاسته، ويخرج المثال من بحث الأصل المثبت.

وإن كان موضوع الانفعال بسيطاً وهو السراية، فلا يثبت باستصحاب الرطوبة وإن كانت مسرية، لأن لازم بقاء الرطوبة المسرية تحقق السراية فيكون مثبتاً.

والمرجع في تحديد الموضوع، وأنه بسيط أو مركب هو الارتكاز العقلائي والعرفي لانتقال النجاسة، وهو قائم على أن نجاسة الملاقي إنما هي بسبب تأثره بنجاسة الملاقى، وسرايتها منه إلى الملاقي، واستصحاب الرطوبة ـ وإن كانت مسرية ـ ليس عين السراية، بل هو استصحاب لملزوم السراية، فيكون الاستصحاب مثبتاً حينئذٍ[1].

---

١. أجود التقريرات ٤: ١٣٧.

دفاع المحقق العراقي أيضاً

وقد دافع المحقق العراقي ﷺ عنه: بأن العرف يرى بأن الرطوبة المسرية والسراية شيء واحد وإن كانا بالدقة العقلية اثنين، والعبرة هنا بالعرف[1].

الإشكال على المحقق العراقي

وهو مخدوش؛ إذ لا إشكال في كون المؤثر غير التأثر حتى عند العرف، والأثر في المثال للسراية، ومعناها تأثر الملاقي بنجاسة الملاقى، والمستصحب عبارة عن وجود المؤثر، فغاية ما يثبته الاستصحاب هو وجود المؤثر تعبداً، ولكن الأثر الشرعي أثر للتأثر لا لوجود المؤثر، نعم وجود المؤثر لا ينفك عن التأثر عقلاً وعرفاً، فالوحدة المدعاة باطلة.

الإشكال على التطبيق الثاني

وأما المورد الثاني فيرد عليه: أن الأحكام إن كانت مترتبة على الموضوع المركب من كون هذا اليوم من شوال، وعدم دخول شهر شوال قبله، أو بقاء شهر رمضان قبله، فالحكم على طبق القاعدة، بلا حاجة للواسطة الخفية؛ لإحراز أحد جزئي الموضوع المركب بالوجدان ـ وهو كون اليوم من شهر شوال ـ، والآخر بالتعبد ـ وهو عدم دخول شهر شوال قبله، أو بقاء شهر رمضان قبله ـ.

وإن كان الموضوع بسيطاً ـ كما هو الحق ـ لأن عنوان (أول) ليس مركباً، فاستصحاب بقاء شهر رمضان وترتيب الآثار على اليوم التالي على أنه الأول مثبت.

---

١. نهاية الأفكار ٤: ١٩٠.

جواب المحققين النائيني والعراقي عن التطبيق الثاني للشيخ

وقد دفع المحققان النائيني ﷺ والعراقي ﷺ الإشكال ببيان آخر وهو: أنه لا يمكن إثبات كون اليوم هو أول شهر شوال بالاستصحاب، ولكن نثبته بالروايات، فإن المستفاد منها أن أول شوال يثبت إما برؤية الهلال، أو بمضي ثلاثين يوماً من شهر رمضان، ومضي ثلاثين يوماً من شهر رمضان يثبت باستصحاب بقاء شهر رمضان، فيكون أول شهر شوال هو اليوم التالي، فثبوت أول الشهر ليس عن طريق الاستصحاب، بل لمضي ثلاثين يوماً من شهر رمضان كما هو مقتضى النص[1].

إشكال المحقق السيد الخوئي على المحققين النائيني والعراقي

وأورد عليهما بعض الأعاظم ﷺ: بأن المطلب المذكور تام إلا أنه مختص بيوم عيد الفطر؛ لاختصاص النص به، فلا يثبت به أول شهر ذي الحجة مثلاً، فماذا نعمل في بقية الشهور فيما لو شككنا في كون اليوم آخر الشهر السابق أو أول الشهر اللاحق[2]؟

بيان السيد الخوئي في التطبيق الثاني بدون الأصل المثبت

وطريق حل العقدة في جميع الشهور والأيام: أنه بعد مضي زمان قليل من اليوم التالي ليوم الشك نقطع بدخول أول يوم من الشهر التالي ونشك في كونه

---

١. أجود التقريرات ٤: ١٣٩.

٢. مصباح الأصول ٣: ١٦٥.

اليوم الذي نحن فيه أو الماضي فنستصحب بقاءه، وكذا لو شككنا في يوم هل هو التاسع من شهر ذي الحجة أو لا، فبعد مضي وقت يسير من اليوم الذي نحن فيه نتيقن بدخول يوم التاسع ونشك في كونه أمس أو اليوم فنستصحب بقاءه، وهكذا لو شككنا في يوم عاشوراء وأنه أمس أو اليوم، فبعد مضي وقت يسير من دخول اليوم الذي نحن فيه نتيقن بدخول اليوم العاشر ونشك في كونه أمس أو اليوم فنستصحب بقاءه ويترتب عليه الأعمال الخاصة له كزيارة عاشوراء[١].

الإشكال في ما أفاده السيد الخوئي

والإشكال في ما أفاده من مقامين:

المقام الأول: ما ذكره من الاختصاص بشهر رمضان، ويرد عليه:

أن الروايات على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد في الوسائل، الباب الثالث من أبواب أحكام شهر رمضان، كرواية أبي خالد الواسطي عن أبي جعفر عليه السلام عن علي عليه السلام في حديث: «..فإذا خفي الشهر فأتمّوا العدة شعبان ثلاثين يوماً، وصوموا الواحد وثلاثين»[٢].

فهذه الرواية وردت في شهر شعبان، وهو ينفي الاختصاص بشهر رمضان.

الطائفة الثانية: ما ورد في الباب الخامس من روايات معتبرة بهذا

---

١. مصباح الأصول ٣: ١٦٥.

٢. الوسائل ب٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح١٧، وح٥ صحيحة محمد بن مسلم بنفس المضمون، والاستشهاد بها أولى.

المضمون: «شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان»[١].

فجعلت بقية الشهور مقيساً لشهر رمضان، وهي في مقام الرد على من يقول: بأن شهر رمضان تام أبداً، والمستفاد منها أن الشهور كلها على نسق واحد، والمراد من نقصان الشهر أن يكون تسعة وعشرين يوماً، ومن تمامه ثلاثين يوماً، وهو خلاف الاختصاص المذكور.

الطائفة الثالثة: ما فسّر إكمال العدة بثلاثين يوماً[٢]، وهي كبرى شاملة لشهر رمضان وغيره، وتطبيق الكبرى عليه لا يفيد الاختصاص به.

نعم، اختصت رواية واحدة بشهر رمضان لا مطلق الروايات.

وأما المقام الثاني: أي ما أفاده من جريان استصحاب بقاء اليوم الأول بعد مضي وقت يسير من اليوم الحالي، فيرد عليه بما تحقيقه:

أن التردد الموجب للشك في البقاء على نحوين:

الأول: التردد في بقاء شخص خاص وارتفاعه من ناحية الشك في المقتضي أو الرافع، كالشك في بقاء الزوجية المنقطعة بعد مضي شهر، عند التردد بين كون المدة ثلاثين يوماً أو أكثر، وكالشك في بقاء الزوجية الدائمة عند الشك في وقوع الطلاق.

الثاني: التردد في الذات، فإنه وإن حصل معه الشك في البقاء إلا أنه من

---

١. الوسائل ٤: ١٨٩، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح١، ٣، ٧.

٢. الوسائل، الباب٢٩، باب استحباب صلة صوم شعبان، الحديث٣١: وعنه، عن سماعة، عن الحسن بن حذيفة، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾ قال: صوم ثلاثين يوماً.

الفرد المردد، فلا يجري الاستصحاب معه، وإنما يجري مع التردد في ما لو كان للكلي أثر شرعي يترتب عليه، كما لو تردد الحدث الواقع بين الأصغر والأكبر؛ فإن لكلي الحدث أثراً يشترك فيه كلا الحدثين، وهو حرمة مس كتابة القرآن، فيجري استصحاب كلي الحدث وإن لم يمكن جريان الاستصحاب في كل واحد من الفردين.

هذه هي الكبرى، وأما تطبيقها على ما نحن فيه فبهذا البيان: أن أول الشهر عبارة عن القوس النهاري الخاص، وقوس النهار ينقسم بعدد أيام الشهر، فالقوس الأول خاص باليوم الأول، والثاني بالثاني وهكذا..، وموضوع الأثر الشرعي هو المعنون لا العنوان، فالعنوان وإن تيقنا بحدوثه وشككنا في بقائه إلا أنه لا يجري الاستصحاب فيه لفقدانه للأثر، وأما المعنون وهو موضوع الأثر فهو فرد مردد، والتردد من النحو الثاني المتقدم لا الأول فلا يجري الاستصحاب فيه؛ لكون أول الشهر مردداً بين أمس الذي هو مقطوع الزوال، وبين اليوم المقطوع البقاء.

الفرع الثالث مما أجري فيه الأصل المثبت

ما إذا شك في وجود الحاجب في أحد أعضاء الوضوء أو الغسل، فإنه بالتالي يشك في تحقق الغسل، فهل يستصحب عدم الحاجب ليرتب أثر الغسل، من الطهارة من الحدث أو لا؟

وتحقيق المسألة يحتاج إلى بسط في الكلام فنقول:

إن الشك تارة ما يكون في حاجبية الموجود، وأخرى في وجود الحاجب، أما الأول فقد تسالم الفقهاء على عدم جريان الأصل فيه؛ لعدم العلم بالحالة

السابقة له، وأما الثاني ففي جريانه قول معتد به بين الفقهاء، ومن ثم يحكم بصحة وضوئه أو غسله، وفيه أوجه أخرى للصحة غير الأصل المثبت، فأوجه الصحة على اختلافها هي:

أوجه القول بالصحة في الفرع الثالث

الوجه الأول ورده

أن يحكم بصحة الوضوء بناء على جريان الأصل المثبت؛ لكون الواسطة خفية وهي ملغاة عرفاً.

وفيه: أولاً: ما تقدم من أن العرف الدقيق ـ لا بالدقة العقلية ـ يرون بأن أثر الغسل غير أثر عدم الحاجب؛ فإن الغسل أمر وجودي، وعدم الحاجب أمر عدمي، فهما مختلفان مفهوماً ومصداقاً، عقلاً وعرفاً.

نعم، المسامحة العرفية قائمة على عدم الفرق إلا أنها ساقطة حسب الفرض، وبما أن المأخوذ في الأدلة هو الغسل كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[1]، فاستصحاب عدم الحاجب لإثباته مثبت.

وثانياً: ينقض باستصحاب عدم حاجبية الموجود؛ فإن من يقول بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي، وبجريانه في المثبتات مطلقاً، أو فيما لو كانت الواسطة خفية كان عليه أن يجريه هنا ولم يفعل؛ فإنه لا يمكن جريان الأصل في العدم النعتي؛ لعدم تحققه؛ لأنه حينما وجد كان مردداً بين كونه

---

١. سورة المائدة: ٦.

حاجباً أو لا، فلا يمكن أن يقال: إن هذا كان ولم يكن حاجباً فيستصحب عدم كونه حاجباً، ولكن بالإمكان أن يجري استصحاب العدم الأزلي؛ فإنه حين لم يكن لم يكن حاجباً، فنشك في تحقق الحاجبية له ـ بعد وجوده ـ فنستصحب عدمها.

الوجه الثاني ورده

أن سيرة المتشرعة قائمة على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحاجب، بالنسبة لعامة الناس الذين لا يبتلون بالحاجب في أعضاء وضوئهم وغسلهم إلا اتفاقاً، وأما بالنسبة لمن يبتلي عادة بالحاجب في أعضاء وضوئه وغسله كالصباغ؛ فإنه يراعي الشك، فيفحص عندهم.

وفيه: أن سيرة المتشرعة إنما تكون حجة للمجتهد في ما لو أحرز عدم استنادها إلى فتاوى الفقهاء، وأما مع استنادها لفتاواهم، أو احتمل ذلك لا تكون حجة؛ إذ لا تنتهي إلى المعصوم حينئذٍ، وقد جرت سيرة عّدة منهم على ذلك؛ استناداً إلى الاستصحاب مطلقاً، أو مع خفاء الواسطة، فهي مدركية.

والحاصل: أن السيرة ـ على فرض التسليم بها ـ محتملة الاستناد لفتاوى الفقهاء، فلا تكون حجة.

الوجه الثالث ورده

ما استند إليه المحقق العراقي ﷺ تنزلاً وحاصله: استصحاب جريان الماء المصبوب على العضو، أي عندما يصب الماء على العضو يجري، فيشك في تحقق الجريان على العضو في محل الحاجب المشكوك وجوده،

فيستصحب جريان الماء عليه[١].

وفيه: أن الأحكام الشرعية تدور مدار الدقة الكاملة في العناوين المأخوذة في الأدلة، والعنوان المأخوذ في الأدلة هو الغسل ـ بضم الغين وفتحها ـ كقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، وقوله عليه السلام: (اغتسل للجمعة والجنابة)، وجريان الماء على العضو، وإن لم ينفك عن تحقق الغسل، ولكنه لا يثبته إلا بالأصل المثبت، فيكرّ على ما فرّ منه.

الوجه الرابع ورده

ما اعتمده المحقق العراقي قدس سره وحاصله: أن المكلفين على صنفين: صنف في معرض الابتلاء بالحاجب في أعضاء وضوئهم وغسلهم، كالعمال والصباغين، وصنف يغلب عليهم عدم الابتلاء بالحاجب، وهم غالب الناس، وهذه الغلبة النوعية صارت منشأ لسيرة العقلاء بعدم الاعتناء بالشك في الحاجب بالنسبة للصنف الثاني، وهذه السيرة المستندة للغلبة النوعية حجة، ووزانها وزان السيرة القائمة على عدم الاعتناء باحتمال القرينة في الألفاظ الحاصلة من غلبة عدم القرينة، إلا أن هذه الغلبة مستند للسيرة العقلائية في الألفاظ، وتلك في الأعمال[٢].

وهو مخدوش بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: عدم ثبوت صغرى بناء العقلاء؛ فإن الأمور عندهم على

---

١. نهاية الأفكار ٤: ١٩٢.

٢. نهاية الأفكار ٤: ١٩١ ـ ١٩٢.

قسمين: ما يبنون فيه على التسامح والتساهل، وما لا يتسامحون فيه، فلا بدّ لإثبات الصغرى المذكورة من إثبات بنائهم على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحاجب، وأن عدم اعتنائهم ليس ناشئاً من كونه مما يتسامحون فيه، فإن الشروط والموانع الشرعية ليست من الأمور المتسامح فيها، بل بناؤهم في مثلها على الفحص.

الوجه الثاني: أن السيرة العقلائية تحتاج في حجيتها إلى إثبات كونها في زمان المعصوم، وأنها بمرأى ومسمع منه، فتمضى من قبله إما لفظاً أو بعدم الردع، أما الإمضاء اللفظي فغير موجود قطعاً، وأما عدم الردع الكاشف عن إمضائه فيحتاج إلى إحراز كونها في زمن المعصوم ولم يحرز ذلك.

الوجه الثالث: أنه قاس باب العمل على القول وهو باطل؛ لافتراق أحدهما عن الآخر؛ فإن السيرة العقلائية القطعية قامت على الأخذ بظهورات الألفاظ؛ ولهذا كانت حجية الظواهر إمضائية لا تأسيسية، وموضوع الحجية في جميع الظهورات هو الظهور، وانعقاد الظهور يتوقف على تمامية أمرين: عدم القرينة، وعدم قرينية الموجود، ولا بدّ من دفع احتمال كل منهما، وما لم يتم الأمران لا ينعقد الظهور في الكلام، هذا بالنسبة للقرينة المتصلة، أما المنفصلة فتؤثر في الحجية لا في الظهور، وعليه فجميع الألفاظ الصادرة من المتكلم إذا كانت محفوفاً بأمر تحتمل قرينيته لا ينعقد لها ظهور، وإذا استقر الشك في وجود القرينة لم يوجد ظهور في المعنى، لهذا كان أصل عدم القرينة من الأصول القطعية العقلائية في جميع المحاورات، ويشهد له المؤاخذة بالألفاظ، وعدم قبول الاعتذار باحتمال الاحتفاف بالقرينة؛ فإن هذا الاحتمال غير مسموع عند العقلاء.

هذا بالنسبة لباب الألفاظ، ولا يوجد مثل هذا البناء بالنسبة للأعمال، بحيث يسقط العقلاء احتمال وجود المانع في مورد العمل لووجد الاحتمال، فإذن فرق بين الألفاظ والأعمال، وقياس عدم الحاجب ـ في مورد الشك في وجود الحاجب والمانع ـ بأصل عدم القرينة ـ في مورد الشك في وجود القرينة ـ قياس مع الفارق.

والنتيجة إلى هنا: أن الأوجه الأربعة المذكورة في مورد الشك في وجود الحاجب كلها مردودة.

الحق في المسألة

والحق في المسألة: أنه إذا شك في حاجبية الموجود، فمقتضى القاعدة الفحص حتى يحرز تحقق الغسل، وكذا إذا شك في وجود الحاجب؛ لرجوع الشك إلى الشك في الغسل، ومقتضى القاعدة الفحص، إلا إذا قلنا بأن جريان أصل عدم الحاجب يثبت لازمه، أي أثره العقلي وهو الغسل ويترتب عليه، والمفروض بطلان حجية الأصل المثبت برهاناً.

الفرع الرابع: في موت الأب وإسلام الولد

لو مات المسلم وكان له وارثان كافران، واتفقا على أن أحدهما أسلم في أول شعبان والآخر في غرة شهر رمضان، واختلفا في زمان موت أبيهما، فادعى الأول بأنه مات في شعبان فيكون الميراث كله له، وادعى الآخر أنه مات في شهر رمضان فالميراث بينهما، قيل بالتنصيف؛ لاستصحاب بقاء حياة الأب إلى أن دخل شهر رمضان.

ويشكل بأنه مثبت؛ لأن موضوع الإرث عنوان نعتي، وهو موت الأب عن وارث مسلم، واستصحاب حياته إلى أن دخل شهر رمضان لا يثبت موته عن وارث مسلم بالنسبة للولد الثاني الا باللازم، فإن قيل بحجية الأصل المثبت رتب الأثر عليه ونصف الميراث وإلا فلا.

وقبل تحقيق الحال، وما يستفاد من الأدلة بالنسبة لموضوع الإرث لا بدّ من بيان مقدمة تنفع في المقام وفي غيره، وينبغي للفقيه مراعاتها في جميع العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام وهي:

أن موضوعات الأحكام الشرعية لا تخلو إما أن يكون الموضوع بسيطاً أو مركباً، والثاني لا يخلو من أحد أربعة أقسام: إما أن يكون مركباً من جوهر وعرض قائم به، أو من جوهرين، أو من عرضين، أو من جوهر وعرض قائم بغيره.

فإن كان الأول فالأصل أن يكون الموضوع بمفاد كان الناقصة، أي الوجود النعتي للعرض؛ فإن الأصل الطبيعي لكل جوهر وعرض قائم به هي الوصفية والنعتية، ومثال هذا القسم ما لو أخذ في موضوع جواز التقليد اجتهاد هذا الشخص، فبما أن الاجتهاد عرض قائم به فلا بدّ ـ من أجل إحراز الموضوع ـ إحراز الاجتهاد المضاف إليه، فلو أريد الاستصحاب لزم استصحاب اجتهاده المعلوم سابقاً، ولا يكفي استصحاب بقاء الاجتهاد واستصحاب بقاء الشخص ليرتب جواز تقليده، وكذا بالنسبة للعدالة القائمة بالشخص.

وإن كان مركباً بأحد الأنحاء الثلاثة الأخرى فالأصل أن يكون بمفاد كان التامة، أي بنحو الوجود المحمولي لا النعتي؛ لأن الأصل الطبيعي فيها عدم

الاتصاف؛ لأن الجوهر لا يكون وصفاً للجوهر، ولا العرض للعرض، ولا العرض القائم بمحل للجوهر الذي لم يقم به، فلو تعلق الغرض بالموضوع بنحو النعتية لزم بيانه، ومع عدم البيان يحمل على عدم إرادة الاتصاف، وعليه فيكفي لإحرازه استصحاب البقاء بدون حيثية الإضافة.

ثم إن إحراز الموضوع المركب بالنحو الثاني، أي بنحو مفاد كان التامة يتم بإحراز كلا جزئيه بالوجدان تارة، وبالتعبد أخرى، وأحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد ثالثة.

إذا اتضح هذا فالمستفاد من الأدلة في ما نحن فيه ـ وهو موضوع الإرث ـ التركيب من عرضين، وهما ـ كما قيل ـ حياة المورث وإسلام الوارث؛ فإن حياة المورث عرض قائم بالمورث، والإسلام عرض قائم بالوارث، فالموضوع مركب بنحو مفاد كان التامة لا بنحو الوصفية؛ فإن إسلام الولد ليس وصفاً للأب، ولا حياة الأب وصفاً للولد، فالموضوع إسلام الولد في حال حياة الأب، فإن أسلم قبل موته ورث، وإن أسلم بعده حجب عن الإرث، فبما أن الموضوع مركب منهما فأحد جزئي الموضوع ـ وهو إسلام الولد ـ محرز بالوجدان، والجزء الآخر ـ وهو حياة الأب إلى أن دخل شهر رمضان ـ يحرز بالتعبد؛ لليقين السابق بحياته، والشك اللاحق في بقائها فتستصحب، ولا يرد إشكال المثبتية؛ لعدم أخذ الجزئين في الموضوع بنحو النعتية.

وبما أن هذه المسألة وقعت محل بحث بين الأعلام، من المتقدمين والمتأخرين، كان من المستحسن أن نتعرض لها بصورة مفصلة فنقول:

في المسألة وجهان:

الوجه الأول: تنصيف الميراث بين الولدين

وهو مختار المحقق الحلي ﵀ ومن تبعه، واستدل عليه بأمرين:

دليل المحقق الحلي

الأمر الأول: ما أفاده المحقق ﵀ في الشرائع، وهو ما تقدم من جريان استصحاب حياة الأب؛ لليقين السابق بها، والشك اللاحق فيها، وكون موته مجهول التأريخ، بخلاف استصحاب عدم إسلام الولد إلى حين موت الأب؛ فإنه لا يجري؛ للعلم بتأريخ إسلامه، وعليه يتنقح موضوع الإرث، وهو حياة المورث وإسلام الوارث، فيترتب الأثر[١].

وتبعه على ذلك من المتأخرين المحققان النائيني والعراقي ﵉[٢].

دليل صاحب الجواهر

الأمر الثاني: ما أفاده صاحب الجواهر ﵀ ـ بعد نفي الخلاف والإشكال في التنصيف ـ من عدم ثبوت المانع ـ وهو الكفر ـ فالمقتضي يؤثر أثره، لا استصحاب الحياة[٣].

الوجه الثاني: عدم تنصيف المال

فيكون المال كله للولد الأول، واستدل عليه بدليلين:

---

١. شرائع الإسلام ٤: ٩٠٨، (المقصد الثالث: في دعوى المواريث، وفيه مسائل، المسألة الثانية).

٢. فوائد الأصول ٤: ٥٠١ و ٥٠٨، نهاية الأفكار ٤: ١٩٠.

٣. جواهر الكلام ٤٠: ٥٠٦.

الدليل الأول:

عدم جريان استصحاب حياة الأب إلى حين إسلام الولد؛ لمعارضته باستصحاب عدم إسلام الولد إلى حين موت الأب؛ وذلك لأن إسلام الولد ـ وإن كان معلوم التأريخ بالإضافة إلى أفق الزمان ـ ولكنه مجهول بالإضافة إلى موت الأب، فيجري فيه استصحاب العدم، فيعارض استصحاب حياة الأب إلى حين إسلام الولد، فيسقطان.

الدليل الثاني:

ـ وهو المختار ـ وهو جريان استصحاب عدم إسلام الولد الثاني، أو استصحاب كفره إلى حين موت الأب، دون استصحاب بقاء حياة الأب إلى حين إسلام الولد؛ وذلك لأن موضوع الإرث هو (موت الأب وإسلام الولد)، وليس (حياة الأب وإسلام الولد)؛ فإنه لا أثر لاجتماعهما، فلو علمنا بحياة الأب وإسلام الولد لم يكن له أثر، فضلاً عن استصحاب الحياة، وبذلك يتضح بطلان ما أفاده المحقق ﷺ ومن تبعه.

ويتضح أيضاً بطلان تصوير التعارض؛ لكون أحد الاستصحابين ذا أثر دون الآخر؛ إذ لا أثر لاستصحاب حياة الأب، وأما الآخر، فإن قلنا بأن الكفر مانع من الإرث استصحب بقاء كفر الولد إلى حين موت الأب فتحقق المانع، وإن قلنا بأن الإسلام شرط للإرث استصحب عدم إسلامه فلم يتحقق شرط الإرث.

هذا كله لو أجرينا الاستصحاب في معلوم التأريخ بالإضافة إلى الزمان، ومجهوله بالإضافة إلى الحادث الآخر كما هو الحق، وأما لو لم يجرِ لسقط كلا

الاستصحابين بدون تعارض في البين، أحدهما لعدم الأثر، والآخر لكونه معلوم التأريخ.

المناقشة في ما أفاده صاحب الجواهر

وأما ما أفاده صاحب الجواهر﵀ فباطل من وجهين:

الأول: كونه من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية للمخصص؛ وذلك لتخصيص دليل الإرث بغير الكافر فيكون الموضوع مركباً من موت الأب وعدم كفر الولد، والشك في الكفر شك في وجود المانع، فالتمسك بدليل الإرث حينئذٍ شبهة موضوعية للمخصص.

الثاني: أن كلامه مبتنٍ على قاعدة المقتضي والمانع وهي باطلة.

والنتيجة إلى هنا: أن موضوع الإرث مركب من جزئين: موت المورث وإسلام الوارث، واستصحاب عدم إسلام الوارث ينفي موضوع الإرث.

الفرع الخامس

ما لو جرح شخص شخصاً آخر ثم مات، فادعى ولي الميت بأنه مات بالسراية، وادعى الجاني بأنه مات بسبب آخر، كشرب السم، ففي الضمان وعدمه خلاف بين الأعلام على أقوال:

الأقوال في المسألة

الأول: ما ينسب إلى الشيخ﵀ من التردد؛ للتعارض بين استصحاب عدم الضمان، أي عدم وجوب الديتين، واستصحاب عدم سبب آخر للموت، أي عدم شرب السم.

والمسألة التي طرحها الشيخ ﷺ هي: (فرع: رجل قطع يدي رجل ورجليه واختلفا، فقال القاطع: مات من السراية فعلي دية واحدة، وقال الولي: مات من غير السراية، وهو أنه شرب سماً فمات، أو قال: قتل فعليك كمال الديتين، فليس بينهما ههنا خلاف في مدة، وإنما الخلاف فيما مات المجني عليه منه، فمع كل واحد منهما ظاهر يدل على ما يدعيه: مع المجني عليه ظاهر؛ لأن الأصل أنه ما شرب السم، ومع الولي ظاهر، وهو أن الأصل وجوب الديتين على القاطع)[١].

الثاني: ما ذهب إليه العلامة ﷺ من ضمان الجاني؛ لأصالة عدم سبب آخر فيستند الموت للجناية[٢].

الثالث: ما ذهب إليه المحقق الحلي ﷺ من عدم الضمان[٣]، وقوله موافق للقاعدة؛ لأن مصب الدعوى في الاختلاف بين الجاني وولي الميت هو الضمان وعدمه؛ فإن مقصد الأول براءة ذمته، ومقصد الآخر تضمينه، وموضوع القصاص أو الدية في الكتاب والسنة هو القتل عمداً أو خطأ، فيكون موضوع الحكم هو القتل، فإذا انضم إلى الجناية أصالة عدم سبب آخر ثبت القتل باللازم العادي، فيكون أصلاً مثبتاً، وقد تقدم عدم حجيته، فإذا سقط هذا الأصل الجاري في الموضوع جاء دور الأصل الجاري في الحكم، وهو أصل عدم الضمان؛ لكون الضمان حكماً شرعياً وضعياً مسبباً عن الجناية، ومع الشك فيه فالأصل عدمه.

---

١. المبسوط ٧: ١٠٦ ـ ١٠٧.

٢. تحرير الأحكام ٥: ٥٢٤، ولكن ذهب فيه إلى أن الأصل عدم الضمان.

٣. شرائع الإسلام ٤: ٢٢٦.

وبهذا البيان يتضح بطلان ما أفاده العلامة ﷺ؛ لابتنائه على الأصل المثبت، وبطلان ما أفاده الشيخ ﷺ؛ إذ مع جريان أصالة عدم سبب آخر لا تصل النوبة إلى أصالة عدم الضمان، ومع عدم جريانه يبقى الثاني بلا معارض وهو الحق.

الفرع السادس: تلف مال شخص في يد آخر

ما لو تلف مال شخص في يد آخر، فادعى صاحب المال بأن يده عدوانية وعليه الضمان، وادعى من كان المال في يده إذن المالك له في التصرف، فيده يد أمانة، فمورد الدعوى الضمان بالبدل الواقعي ـ المثل أو القيمة ـ، وعدم الضمان، ومشهور الفقهاء على عدم الضمان، ولكن اختلف في وجهه على وجوه:

أدلة المشهور على عدم الضمان

الوجه الأول: أن الضمان يبتني على الأصل المثبت؛ لكون موضوعه هي اليد العادية ـ أي الاستيلاء العدواني على مال الغير ـ، واستصحاب عدم الإذن ـ بعد الشك فيه ـ لا يثبت العدوان الا باللازم العقلي؛ فإن لازم عدم إذن المالك أن تكون يد المستولي عادية، وقد تقدم بطلان القول بالأصل المثبت، فلا يفيد إلا عند من أثبته.

الوجه الثاني: أنه مبتنٍ على قاعدة المقتضي والمانع؛ فإن المقتضي للضمان هو وضع اليد على مال الغير، والمانع من تأثيره هو الإذن المالكي أو الشرعي، والشرعي مقطوع الانتفاء، والمالكي مشكوك فيه، والأصل عدمه

فيحكم بالضمان، وسيأتي بطلان هذه القاعدة.

الوجه الثالث: التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص، ولا يخفى أن هذا غير التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية لنفس الدليل؛ فإن الثاني لا خلاف في بطلانه، وأما الأول فمحل بحث وخلاف، وتقريبه فيما نحن فيه: أن دليل (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) يقتضي ضمان كل يد، وخرجت من تحته يد الأمانة، فمع الشك في كون يد المستولي يد أمانة أو يد عادية يكون التمسك به تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص، وهذه القاعدة باطلة عندنا.

الوجه الرابع: أن موضوع الحكم بالضمان ـ بمقتضى الجمع بين: (لا يحل لأحد التصرف في مال غيره إلا برضاه أو بإذنه) وبين: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) مركب من جزئين: الاستيلاء على مال الغير، وعدم رضا المالك، وأحدهما ـ وهو الأول ـ محرز بالوجدان، والثاني يحرز بالأصل فيترتب الحكم، وهذا هو الصحيح في المقام.

الفرع السابع: ما لو ادعى صاحب المال البيع

ثم إن هنا مورداً آخر يذكر مع هذا الفرع وهو: ما لو ادعى صاحب المال البيع، وادعى من في يده المال الهبة، فالاختلاف كان لأجل الضمان وعدمه، إلا أنه ضمان للبدل المعاوضي لا الواقعي، أي البدل المجعول في ضمن المعاوضة، وفي هذا الفرض صورتان:

الصورة الأولى: أن يقع الخلاف بينهما في أن ما وقع بيع أو هبة، والفرض أنه

لم تكن لأحدهما بينة، وإلا لتعددت شقوق المسألة؛ إذ يمكن أن تكون البينة لأحدهما دون الآخر، ويمكن أن تكون لكل منهما بينة، وعلى الثاني يبحث عن وجود المرجح لإحدى البينتين.

وأما مع عدم البينة فالمسألة تدخل في باب التداعي؛ إذ كل منهما ينكر ما يدعيه الآخر، وحينئذٍ تصل النوبة إلى الحلف، فإن حلف أحدهما دون الآخر حكم له، وإن حلفا أو نكلا سقطت الدعويان، وحينئذٍ يشك في اشتغال ذمة من كان المال في يده بالضمان، والأصل عدمه، أو براءة ذمته.

الصورة الثانية: أن يكون مصب الدعوى اشتغال ذمة الآخر، بأن يقول صاحب المال: إن ذمتك مشغولة لي، وينكر الآخر ذلك، فالمسألة من صغريات المدعي والمنكر، لا من صغريات التداعي؛ لأن صاحب المال يدعي اشتغال ذمة الآخر، والآخر ينكر ذلك فيقدم قول المنكر.

التفصيل الثاني: تفصيل المحقق الخراساني بين الملازمة التامة وغيرها

ذهب المحققان الخراساني والعراقي ﵉ إلى التفصيل بين ما إذا كانت بين الطرفين ملازمة تامة، وبين ما لم تصل إلى ذلك الحد، ففي الأول يكفي جريان الاستصحاب في أحدهما لترتيب الأثر على الطرف الآخر، وطبق ذلك على موردين:

الأول: على العلة التامة، فإذا جرى الاستصحاب في العلة التامة، أو في جزئها الأخير ترتب الأثر شرعاً على المعلول، وكذلك العكس؛ لكمال الملازمة بينهما، بخلاف ما لو جرى الاستصحاب في المقتضي، ولم يتحقق الشرط، ولا عدم المانع؛ فإن الأثر لا يترتب على المعلول.

والسر في ذلك ـ مع أن الانفكاك التكويني بين العلة التامة والمعلول وإن كان مستحيلاً، إلا أن الانفكاك التعبدي بمكان من الإمكان ـ هو: أن العلة إذا كانت تامة وتعبّد الشارع ببقائها لم يرَ العقلاء الانفكاك بين التعبد بالعلة والتعبد بالمعلول، أي أنهم يرون ملازمة بين التعبدين، فإن عدم الانفكاك التكويني يؤثر في ارتكازهم، فيرون التلازم بين التعبدين في مرحلة التعبد.

الثاني: على المتضايفين، فإذا جرى الاستصحاب في أحدهما أمكن ترتيب آثار الطرف الآخر كما في الأبوة والبنوة، فلو كانت الأبوة مسبوقة باليقين، ملحوقة بالشك، وكان للبنوة أثر شرعي استصحبت الأبوة، ورتب أثر البنوة؛ وذلك لأن كمال الملازمة بين المتضايفين في نظام التكوين، وكونهما متكافئين قوة وفعلاً اقتضت أن لا يرى العقلاء بحسب ارتكازهم أي انفكاك بينهما في التعبد.

ولا يجري هذا الحكم في ذات المتضايفين، أعني الأب والابن، فاستصحاب وجود الأب لا يلازم وجود الابن، فلا يلزم من استصحابه ترتيب الأثر الشرعي المترتب على وجود الابن[1].

مناقشة هذا التفصيل

وما يرد على هذا التفصيل: أنه في هذين الموردين ـ كما يستحيل الانفكاك التكويني بين العلة والمعلول، وبين المتضايفين ـ كذلك يستحيل الانفكاك بينهما في الوجود العلمي والتصوري، وعليه لا يعقل تصور اليقين السابق

---

١. كفاية الأصول: ٤٧٣، نهاية الأفكار ٤: ١٨٩.

والشك اللاحق بالنسبة للعلة دون المعلول، أو بالنسبة لأحد المتضايفين دون الآخر، فمتى تيقن بأحدهما تيقن بالآخر، ومتى شك فيه شك في الآخر، فيجري الاستصحاب فيه نفسه ويترتب عليه أثره، ولا حاجة لاستصحاب الملزوم لترتيب أثر اللازم أو العكس، فاستثناء هذين الموردين من الأصل المثبت غير صحيح.

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه ونتيجة البحث هي:

١. أن مثبتات الأمارات العقلائية حجة بلا إشكال.

٢. أن مثبتات الاستصحاب ليست بحجة مطلقاً، بلا فرق بين الواسطة الخفية والجلية.

٣. بما أنه ثبت عدم حجية مثبتات الاستصحاب، فمثبتات غيره من الأصول العملية غير ثابتة بالأولوية القطعية.

تذييل: في الإشكال على بعض الموارد

ربما يورد إشكال على عدم حجية الأصل المثبت، وحاصله: سد باب الاستصحاب في غالب الموضوعات الشرعية، ويتضح ذلك في موارد ثلاثة تعرض لها المحقق الخراساني ﷺ في التنبيه الثامن وأجاب عنها:

الأول: أن يجري الاستصحاب في الفرد ويكون الأثر للكلي، كأن يكون متعلق اليقين والشك هو: (هذا الخمر)، والحكم إنما يترتب على كلي الخمر؛ فإن الخمر بما هو خمر حرام، لا هذا الخمر؛ فإن الخصوصية الفردية لا دخل لها في الحرمة، وثبوت الكلي من اللوازم العقلية لثبوت الفرد.

الثاني: أن يجري الاستصحاب في منشأ الانتزاع ويكون الأثر للأمر

الانتزاعي، كأن يجري استصحاب بقاء الكتاب الذي هو منشأ لانتزاع الملكية ويرتب الأثر على الملكية، وكذا في هند والزوجية.

الثالث: أن يكون المستصحب الشرط أو الجزء ويترتب عليه الشرطية والجزئية.

جواب المحقق الخراساني عن الإشكال في الكلي والفرد

أما الأول فأجاب عنه المحقق الخراساني ﷺ بعدم الضير في ذلك؛ لأن الكلي وإن كان مغايراً للفرد مفهوماً إلا أنه متحد معه وجوداً وخارجاً، ومتى اتحد اللازم والملزوم وجوداً أمكن استصحاب أحدهما وترتيب أثر الآخر، وإنما يمنع من ذلك في حالة تعددهما وجوداً، والسر في ذلك أن الأثر يترتب على الوجود، ووجود الكلي والفرد واحد[١].

إشكال بعض الأعاظم ورده

وأورد عليه بعض الأعاظم ﷺ: بأنه إنما يتم لو كان الكلي هو موضوع الأثر، ولكن موضوع الأثر هو الفرد، والكلي طريق؛ فإن الأحكام وإن كانت مجعولة بنحو القضايا الحقيقية إلا أن الكلي مرآة لتعلق الأحكام بالفرد؛ فإن الكلي بما هو كلي لا أثر له، فالمستصحب ـ وهو الفرد ـ هو صاحب الأثر فلا إشكال من أصل[٢].

ويجاب عنه أولاً: بأن قوله: (إن الكلي من حيث إنه كلي، أو الطبيعة من

---

١. كفاية الأصول: ٤٧٤.

٢. مصباح الأصول ٣: ١٧٠ ـ ١٧١.

حيث هي ليست موضوعاً للأحكام الشرعية) هو مبنى المحقق الخراساني ﷺ نفسه، الذي تعرض له في بحث تعلق الأوامر بالطبايع أو الأفراد[1]؛ فإن الغرض لا يقوم بالكلي من حيث هو كلي، أو الطبيعة من حيث هي، بل المراد من تعلق الأمر بالطبيعة هو إيجادها؛ فإن للوجود إضافتين: إضافة للفرد، وإضافة للطبيعة، فإذا أضيف إلى زيد كان فرداً، وإذا أضيف إلى الإنسان كان كلياً، والكلي عين فرده، فليس مراد المحقق الخراساني ﷺ من كون الأثر مترتباً على الكلي أنه مترتب عليه بما هو كلي.

توضيح ذلك: أن هنا أمرين:

الأول: أن مطلوب الشارع في الأوامر هو الوجود المضاف للطبيعة، لا الوجود الخاص المضاف للفرد، فمثلاً موضوع الأثر هي شهادة العادل، ولا شك أن كلي العادل موجود بوجود هذا الفرد من العادل، وبذلك الفرد منه وهكذا..، فالأثر لا يترتب على زيد بما أنه زيد، بل بما أنه وجود للعادل، فلا دخل للخصوصية الفردية في ترتيب الأثر أصلا، إنما الأثر في جميع الموارد يترتب على الوجود المضاف إلى الكلي.

وإن شئت قلت: يترتب على الوجود المضاف إلى الطبيعة، ولا يترتب على الكلي من حيث إنه كلي.

الثاني: أن الطبيعي موجود بوجود فرده، فإن وجود أي فرد بالوجود الخاص له إضافتان: إضافة للفرد، وإضافة للطبيعة كما تقدم، فالفرد والطبيعة

---

١. كفاية الأصول: ١٧١.

موجودان بوجود واحد، ولا تعدد في الوجود الخارجي، إنما التعدد في الوجود بين الفرد وعوارض التشخص، فإن وجود زيد هو فرد للإنسان، وفرد لمقولة الإين، وهي نسبته إلى المكان، وفرد لمقولة الكيف من طول وعرض ولون، فوجود الفرد هو وجود لكليات متعددة.

فاتضح من ذلك: أن الكلي ـ من حيث هو ـ ليس موضوعاً للأثر، وكلام المحقق السيد الخوئي ﷺ صحيح، ولكنه ليس مراد المحقق الخراساني ﷺ، بل مراده الوجود المضاف إلى الكلي في قبال الوجود المضاف إلى الفرد.

ثانياً: أنه نفسه صرح في مبحث تعلق الأوامر بالطبايع أو بالأفراد بأنها متعلقة بالطبايع، واستدل على ذلك: بأن الوجدان على أن حامل الغرض في موارد تعلق الأمر ليس هو الفرد، فلو أن عطشاناً أراد رفع عطشه لتعلق غرضه بطبيعي الماء، من دون أن يكون لهذا الفرد أو ذاك أي دخل في غرضه. هذا ما ذكره في المحاضرات[1] بينما قال هنا: بأن الحكم ثابت للأفراد والطبيعة مرآة إليه!

وما ذكره هنا باطل؛ فإن متعلق الأوامر والنواهي مطلقاً هو الوجود السعي للطبيعة، فمثلاً الحامل لكون الصلاة معراج المؤمن ليست هذه الصلاة بخصوصيتها، بل هذه الحيثية ثابتة لوجود الصلاة، سواء أكانت في ضمن هذا الفرد أم ذاك، وهكذا بالنسبة إلى الصوم وغيره، فحامل الغرض ومتعلق الأمر هو الوجود المضاف إلى الطبيعة ملغى عنها الخصوصيات، والفرد إنما هو مسقط للأمر لا متعلق له، وبينهما فرق، فالصلاة التي صليتها مصداق للواجب، وهو غير نفس الواجب.

---

١. محاضرات في أصول الفقه ٤: ١٦.

وهكذا الحال في جانب النهي؛ فإن المفسدة لا تترتب على الخمر بما هو خمر، وليست ثابتة لحيثية هذا وذاك الحاكية عن التفرد، بل هي مترتبة على وجود الخمر سواء أكان في ضمن هذا أم ذاك.

والحاصل إلى هنا:

أولاً: أنه ليس المتعلق هو الفرد، والطبيعة مرآة إليه، بل هي المتعلق ولكن بوجودها السعي؛ فإن إضافة الوجود إلى الفرد توجب التضيق، وإضافته إلى الطبيعة توجب التوسع، ويستحيل أن يكون الفرد هو المتعلق سواء أكان بواسطة الطبيعة أم بدونها.

ثانياً: أن الجمع بين كون المتعلق هي الأفراد وبين إلغاء الخصوصيات تناقض بيّن؛ إذ إن كان المراد من الخصوصيات عوارض التشخص ـ كالزمان والمكان الخاصين ـ فهو غير قابل للتوهم؛ لأن جميعها أفراد لطبايع أخرى كما تقدم، فزيد الموجود فرد للإنسان، ومكانه فرد لمقولة الأين، وهو مصداق لمقولة الكيف وهكذا..

وإن كان المراد عدم دخل خصوصية زيد وعمرو كان المتعلق هي الطبيعة بالضرورة.

ثالثاً: أنه ﷺ صرح في بحث استصحاب الكلي بأن الأثر تارة يترتب على الكلي وأخرى على الحصة، والاستصحاب إنما يجري فيما له الأثر، فحرمة الدخول في المسجدين، والمكث في جميع المساجد تترتب على حدث الجنابة، وإحرازه يكون بالوجدان أو بالاستصحاب، وأما حرمة مس كتابة القرآن فلا تترتب على حدث الجنابة، ولا الحدث الأصغر، بل على طبيعي الحدث

ملغى عنه خصوصية كونه أكبر أو أصغر، ولترتيب هذا الأثر يجري استصحاب كلي الحدث[١].

والإشكال: كيف تجمع بين هذا البيان، وبين تعلق الحكم بالأفراد، والكلي ما هو إلا مرآة لتعلق الحكم بها؟!

وبالجملة: إن ما أفاده في الإشكال على المحقق الخراساني ﷺ مناقض لمبنى المحقق الخراساني ﷺ، ولمبناه نفسه في بحث تعلق الأحكام بالطبايع أو بالأفراد، وفي بحث استصحاب الكلي القسم الثاني، ومخالف للحق الحقيق بالتصديق وهو: أن مطلق الأغراض والملاكات قائمة بالوجود السعي للطبايع، والأفراد ما هي إلا مصاديق لمتعلق الحكم، ولهذا كان عندنا في الأحكام مرحلتان: مرحلة الثبوت، ومرحلة السقوط، الأولى مرحلة تعلق الحكم بالطبيعة، فمتعلق (صلِّ) هو الوجود المضاف للصلاة، سواء أكان في المنزل أم في المسجد، والثانية مرحلة الامتثال والإتيان، والمأتي به دائماً هو الفرد، كما أن المأمور به هي الطبيعة.

الحق في الإشكال على المحقق الخراساني

نعم، الحق في الإشكال على المحقق الخراساني ﷺ: أن ما أفاده من الاتحاد بين الكلي والفرد في الخارج صحيح ولا إشكال فيه؛ إذ لا يوجد بينهما تركيب انضمامي، بل وجود الكلي بوجود فرده، إنما الكلام في اتحادهما التعبدي، فإنه أول الكلام، والقول به مصادرة على المطلوب، ولم

---

١. مصباح الأصول ٣: ١٠٥ و ١٠٧.

تثبت الملازمة بين اتحادهما وجوداً واتحادهما تعبداً، لا عقلية ولا عرفية ولا شرعية، فيمكن التعبد بوجود الكلي دون الفرد، كما يمكن العكس.

جواب المحقق الخوئي عن الإشكال في استصحاب الفرد وترتيب أثر الكلي

وبما تقدم يتضح بطلان ما أفاده المحقق الخوئي ﷺ في مصباح الأصول، من الجواب على الإشكال، من أن الفرد المستصحب هو ذو الأثر، وهو متعلق الحكم، والكلي مرآة له في القضايا الحقيقية.

الحق في الجواب

والحق في الجواب عنه أن يقال: كما أن الكلي والفرد متحدان وجوداً فهما متحدان إدراكاً وتصوراً، يقيناً وشكاً، فإذا تيقن بوجود الفرد تيقن بوجود الكلي، وإذا شك في بقاء الفرد شك في بقاء الكلي، ويستحيل أن يتيقن أو يشك في وجود الفرد من دون أن يتيقن أو يشك في وجود الكلي، وعليه فمتعلق اليقين والشك هو نفس الكلي، وهو ذو الأثر بوجوده السعي، لا بما هو هو، فهو بنفسه المستصحب، ولا يرد إشكال المثبتية؛ لأن ملاكه أن يستصحب الفرد فيثبت الكلي باللازم، ويرتب الأثر عليه، بينما المستصحب ـ على ما صورناه ـ هو نفس الكلي، وترتب الأثر عليه بالمباشرة.

استصحاب منشأ الانتزاع لترتيب آثار الأمر الانتزاعي

وأما الأمر الثاني ـ وهو استصحاب منشأ الانتزاع لترتيب أثر الأمر الانتزاعي، وهو المحمول بالصميمة، أو الخارج المحمول، كالزوجية والملكية وغيرهما، مما هو موجود بوجود غيره، لا وجود قائم بغيره، مثل الفوقية الموجودة بعين

وجود الفوق، أي بعين وجود السقف، لا بالوجود المنضم للسقف، وكالإمكان بالنسبة لذات الماهية الممكنة ـ.

فقد أجاب المحقق الخراساني ﷺ عن إشكال المثبتية فيه بالاتحاد الوجودي بين منشأ الانتزاع والأمر الانتزاعي، فيكون الأثر لمنشأ الانتزاع حقيقة، فلذلك صح جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع وترتيب الأثر على الأمر الانتزاعي، فيستصحب بقاء الكتاب، ويترتب الأثر على الملكية مثلاً.

وهذا بخلاف ما لو كان الأثر للمحمول بالضميمة، كالبياض بالنسبة للجدار؛ فإنه لا يستصحب المعروض لترتيب أثر العرض؛ لعدم الاتحاد الوجودي بين العرض والمعروض[1].

وجوابه مخدوش؛ فإنك تارة تستصحب الفرد ـ وهو منشأ الانتزاع ـ لترتيب أثر الكلي، وهي الملكية غير المضافة لزيد أو لعمرو، فهذا يدخل فيما تقدم من الأمر السابق.

وأخرى تستصحب الفرد لترتيب أثر الزوجية المنتزعة منه بخصوصها، كأن تستصحب بقاء هند لترتيب آثار زوجيتها من زيد، فهنا مثبت بلا إشكال وإن لم ينفك وجود الزوجية عن وجود هند.

إرشاد في الفرق بين الأمور الاعتبارية والانتزاعية

تنقسم الأمور غير الحقيقية ـ أي غير التي لها ما بإزاء في الخارج ـ إلى قسمين: انتزاعية، واعتبارية.

---

١. كفاية الأصول: ٤٧٤.

أما الأمور الانتزاعية فهي: المعاني التي ليس لها وجود في الخارج بحذائها إلا وجود منشأ انتزاعها، كالزوجية والفوقية، والأبوة والبنوة، فلا يوجد في السقف وجودان، أحدهما السقف، والآخر الفوقية، بل السقفية ـ الفوقية ـ موجودة بعين وجود السقف ـ الفوق ـ، وكذا الزوجية موجودة بعين وجود الأربعة، وليس لها وجود آخر منحاز عنها.

وهذه العناوين الإضافية والانتزاعية على قسمين أيضاً: حقيقية واعتبارية، فالأولى كزوجية الأربعة؛ فإنها زوجية تكوينية انتزاعية موجودة بنفس وجود الأربعة، والثانية كزوجية هند لزيد فإنها ليست تكوينية، بل اعتبارية جعلت بالاعتبار، فلا يخلط بينهما.

وأما الأمور الاعتبارية فهي الأمور التي ليس لها منشأ انتزاع، ولكن لها وجوداً في وعاء الاعتبار، وهي على قسمين أيضاً؛ فإن متعلق الاعتبار تارة يكون من العناوين الانتزاعية مثل الفوقية، كأن يعتبر الأعلم فوق العالم؛ فإن هذه الفوقية اعتبارية لا واقعية، وأخرى وجودات اعتبارية ـ أي لها وجود في وعاء الاعتبار ـ مثل الوجوب والحرمة، والحكومة والقضاوة، فلا تغفل.

استصحاب الشرط لترتب الشرطية

وأما الأمر الثالث: وهو استصحاب الشرط لترتب الشرطية، فقبل بيان جهة الإشكال فيه والجواب عنها، يناسب أن نذكر هذه المقدمة:

إن الشرط ينقسم إلى قسمين: شرط التكليف، كالعقل والبلوغ، وشرط المُكلَّف به، كالاستقبال بالنسبة للصلاة، ويُعبّر عن الأول بـ(قيد الهيئة)،

وعن الثاني بـ(قيد المادة)، وشرط التكليف ـ كما له دخل في التكليف ـ له دخل في أصل غرضية الغرض، وأما شرط المكلف به ـ فكما له دخل في الواجب ـ له دخل في فعلية الغرض، لا في أصله، فالصلاة مثلاً ـ ما لم يتحقق الزوال ـ لا مصلحة فيها ولا ملاك، وبعد الزوال تكون ذات غرض وملاك، وتكون مطلوبة للمولى، ولكن فعلية ذلك الغرض وتحققه يتوقف على الاستقبال.

وكما أن الشرط ينقسم إلى قسمين، فكذلك الموانع تنقسم إلى قسمين: المانع عن التكليف، كالنسيان المطلق، والمانع عن المكلف به، مثل ما لا يُؤكل لحمه بالنسبة للصلاة، والفرق بين الشرط والمانع أن الأول أُخذ وجوده قيداً، والثاني أُخذ عدمه قيداً.

إذا اتضح هذا فالإشكال الوارد في هذا القسم هو: أنه يُشترط في المُستصَحب أن يكون مجعولاً شرعياً، أو موضوعاً لمجعولٍ شرعي، والشرط ليس شيئاً منهما، فإن الاستقبال بالنسبة للصلاة ليس حكماً شرعياً، بل هو أمر خارجي، والأثر المترتب عليه ـ وهو جواز الدخول في الصلاة ـ حكم عقلي؛ فإن المجعول الشرعي هو الأمر المتعلق بالصلاة مقيدة بالاستقبال، بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، وبعد تحقق هذا الجعل من الشارع يحكم العقل بجواز الدخول في الصلاة مع الاستقبال، وما قيل في الشرط يأتي بعينه في المانع أيضاً.

وأُجيب عنه بجوابين: مبنائي وبنائي ولهذا سنقدّم الأول:

الجواب المبنائي عن الإشكال

الجواب الأول: أنه لا ملزم لحصر المستصحب في كونه مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لمجعول شرعي، بل يجري في كل ما يمكن التعبد به من دون أن يكون التعبد لغواً، بحيث يكون له أثر يترتب عليه، والأصول الشرعية أمور تعبدية من قبل الشارع، فإن كان لها أثر في مرحلة الاشتغال أو الامتثال صحَّ تعبد الشارع بها.

والنكتة في ذلك: أن الحاكم في باب الطاعة والمعصية هو العقل، ولهذا كان أمر الشارع بالطاعة ونهيه عن المعصية إرشادياً، إلا أن حكمه معلَّق على ثبوت الموضوع، وهو بيد الشارع، فإذا اختار توسعته في مرحلة الامتثال كان له ذلك وكان للأصل أثر فيصحّ جريانه، وخُذ لذلك مثالاً (قاعدة الفراغ والتجاوز)؛ فإن العقل يحكم بوجوب الامتثال على المكلف، ومع الشك في الإتيان بجزء لم يحرز الامتثال فيحكم بلزوم الإعادة، إلا أن الشارع اكتفى في مقام الامتثال بهذا الفرد المشكوك فارتفع حكم العقل من البين، فقاعدة الفراغ مجعول شرعي وظهر أثرها في تحديد دائرة حكم العقل بحيث كان لازم حكمه التضيّق فوسعتْه القاعدة.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإن موضوع حكم العقل بلزوم إحراز الشرط للدخول في الصلاة مثلاً هو إحراز الشرط، والشارع يكتفي في مقام الامتثال بالإحراز التعبدي، والاستصحاب مصحِّح لهذا الإحراز، وبهذا يندفع الإشكال، فإن لاستصحاب بقاء الشرط أثراً وهو توسعة موضوع حكم العقل فيخرج عن اللغوية، فلا يرد أن الشرط أمر تكويني والأثر عقلي والمستصحب

إما أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً له[١].

الجواب البنائي عن الإشكال

الجواب الثاني: وهو مع حفظ المبنى الذي بُني عليه الإشكال، وأجاب به المحقق الخراساني ﷺ وتوضيحه: أن المجعولات الشرعية ـ تكليفية ووضعية ـ على قسمين:

الأول: ما يُجعل بلا واسطة شيء، كوجوب الصلاة والصوم والحج، وكجواز الصلح ونفوذه، ولزوم العقود، فإنها مجعولة بنفس (صلِّ) (كتب عليكم الصيام) (أوفوا بالعقود) وهكذا.....

الثاني: ما يُجعل بواسطة، كالمانعية والشرطية والجزئية، فإنها لم تُجعل بالمباشرة.

فالأولى انتزعت من تقيُّد متعلق التكليف بعدم الشيء، كأن يصدر النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، فيُنتزع مانعية ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، أو يتعلق النهي بالصلاة في النجس، فيُنتزع مانعية النجاسة في الصلاة.

والثانية انتزعت من الأمر بالفعل مقيداً بشيء، فشرطية الطهارة للصلاة لم تُجعل ابتداءً، بل انتزعت من الأمر بالصلاة متطهراً.

والثالثة انتزعت من الوجوب المتعلق بعدة أجزاء، فالوجوب واحد والمتعلَّق ذو أجزاء، فإذا تعلق الوجوب بالمتعلَّق ذي الأجزاء انتزعت الجزئية لكل واحد منها، كجزئية السورة في الصلاة.

---

١. مصباح الأصول ٣: ١٧٤.

فالمانعية والشرطية والجزئية مجعولات شرعية، لا أنها تبعية.

وإذا اتضح هذا اندفع الإشكال، فإن الإشكال هو عدم إمكان جريان الاستصحاب في الشرط؛ لأن الشرطية ليست مجعولاً شرعياً، والشرط كالاستقبال أمر واقعي خارجي.

والجواب: أن استقبال القبلة وإن كان أمراً تكوينياً إلا أن شرطية الاستقبال مجعول شرعي تبعي وبالواسطة.

أو فقل: تقيد الصلاة بالاستقبال أمر شرعي، لا عقلي، فلم يكن الأثر المترتب على المستصحب أثراً عقلياً كما صُوِّر في الإشكال[1].

إشكال المحقق الخوئي على المحقق الخراساني

وأورد عليه بعض الأعاظم ﷺ بما لفظه: (أما ما ذكره ـ من حيث الكبرى، من صحة جريان الاستصحاب باعتبار الأثر المجعول بالتبع ـ فهو صحيح؛ لعدم الدليل على اعتبار كون الأثر مجعولا بالاستقلال، وأما من حيث الصغرى وتطبيق هذه الكلية على محل الكلام، فغير تام؛ لأن الشرطية ليست من آثار وجود الشرط في الخارج كي تترتب على استصحاب الشرط، بل هي منتزعة في مرحلة الجعل من أمر المولى بشيء مقيداً بشيء آخر، بحيث يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً، فشرطية الاستقبال للصلاة تابعة لكون الأمر بالصلاة مقيداً بالاستقبال، سواء وجد الاستقبال في الخارج أم لا، فكما أن أصل وجوب الصلاة ليس من آثار الصلاة الموجودة في الخارج، فإن الصلاة واجبة أتى بها

---

١. كفاية الأصول: ٤٧٤.

المكلف في الخارج أم لم يأتِ بها، فكذا اشتراط الصلاة بالاستقبال ليس من آثار وجود الاستقبال في الخارج، فإن الاستقبال شرط للصلاة، وجد في الخارج أم لا، وعليه فلا تترتب الشرطية على جريان الاستصحاب في ذات الشرط.

وهذا بخلاف الحرمة والملكية ونحوهما من الأحكام التكليفية أو الوضعية المترتبة على الوجودات الخارجية، فإذا كان في الخارج خمر وشككنا في انقلابه خلاً، يجري الاستصحاب في خمريته فنحكم بحرمته ونجاسته بلا إشكال)[1].

المناقشة فيما أفاده المحقق الخوئي

وفيه: أولاً: أن قياس الشرط على وجود الصلاة ـ فكما أن متعلق الوجوب فيها ليس وجود الصلاة بل ذاتها، فكذلك المتعلق هنا؛ لحيثية التقيد والشرطية، ذات الاستقبال لا وجوده ـ مع الفارق.

والوجه في ذلك: هي استحالة أن يكون الواجب هو الوجود، ويتعلق الوجوب به، على جميع المباني في حقيقة الوجوب؛ لأن تعلقه به كذلك تحصيل للحاصل، وبعد التحقق والوجود لا معنى للطلب والتعبد بالبعث، وأما بالنسبة إلى شروط الواجبات فالمؤثر في تحصيل الغرض من الواجب هو تحقق الشرط، وحينئذٍ لا معنى لأن يكون المتعلق عبارة عن ذات الاستقبال بل تحققه[2].

---

١. مصباح الأصول ٣: ١٧٣.

٢. لا يخفى عدم ورود هذا الإشكال لأن المحقق للغرض من الواجب هو وجود الصلاة أيضاً لا ذاتها! وكما أن تعلق الوجوب بوجود الواجب تحصيل للحاصل فكذلك تعلق الأمر بوجود الشرط.

ثانياً: أن مبناه وهو المحقق أيضاً: أن الأوامر المتعلقة بالشروط، والنواهي المتعلقة بأمور في المتعلق إرشادية لا مولوية، فعندما يقول المولى: (لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه) فهو إرشاد إلى مانعيته، فلو صلى المكلف فيه لم يعاقب على مخالفة هذا النهي، بل يعاقب على ترك الصلاة من أجل إتيانه بالمانع، وكذلك ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[1]؛ فإنه إرشاد إلى شرطية الاستقبال، فلا يعاقب على تركه لو تركه، بل على ترك الصلاة، وحينئذٍ فالمرشد إليه هو ذلك الدخيل في تحقق الغرض، كما ذكرنا ذلك في صدر البحث، من أن شروط الواجب دخيلة في فعلية الغرض بعد تحقق غرضيته، وشروط الوجوب دخيلة في أصل غرضية الغرض، فإذا كان شرط الواجب منشأ لفعلية الغرض فيستحيل أن يكون منشأ الفعلية غير الوجود، فالاستقبال بما هو استقبال ـ مع غض النظر عن وجوده ـ لا يعقل أن يكون محصلاً للغرض.

→

والحل: أن متعلق الوجوب هو الطبيعة لا من حيث هي كما تقدم منه حفظه الله فيطلب إيجادها، والمتعلق في الأمر بالشرط هي الصلاة المقيدة بالاستقبال فيطلب إيجادها مقيدة، ففي الأمرين لم يكن المتعلق هو الوجود.

وفي مذاكرة مع العلامة الشيخ محسن ابن الشيخ الأستاذ دام ظله قال في الجواب:

لو كان هناك أمر تكليفي متعلق بالشرط لكان مثل الصلاة، فكما أن الأمر بالصلاة متعلق بذاتها لا بوجودها، فكذلك الأمر بالشرط.

لكن الإشكال في الشرط من جهة تشخيص ما هو مجعول شرعي، وما هو متعلق لحيثية التقيد والشرطية ليصح الاستصحاب فيه، والكلام أن ما هو شرط، وما هو مؤثر هو تحقق الشرط لا ذاته.

١. سورة البقرة: ١٤٤.

ثالثاً: أنه يستحيل الإهمال في متعلق الأوامر والنواهي ـ تكليفية كانت أو إرشادية ـ؛ لأنها ـ الأوامر والنواهي ـ تابعة للملاكات، وهي أمور واقعية غير قابلة للإهمال، فمتعلق هذه الأوامر التابعة لذلك الواقع يستحيل أن يكون مهملاً، وعليه فجعل الشرطية يحتاج إلى المتعلق، فلا يخلو الشرط في الاستقبال: إما أن يكون هو الاستقبال المهمل من حيث الوجود والعدم، وهو باطل بالضرورة؛ للزومه الإهمال، أو الاستقبال المطلق من حيث الوجود والعدم، وهو باطل أيضاً؛ لأن لازمه أن يكون عدم الاستقبال شرطاً، فينحصر الشرط بالاستقبال المقيد بالوجود، أي أن يكون الشرط عبارة عن الاستقبال الموجود، لا طبيعي الاستقبال، ولا مطلق الاستقبال، فقوله ﷺ: ما نحن فيه مثل الصلاة، باطل بحكم البرهان.

فتحصل ـ بعد دفع إشكال المحقق السيد الخوئي ﷺ ـ أن كلام صاحب الكفاية سالم من الإشكال، وأن الشرطية مجعول شرعي، إلا أنه تبعي، والمفروض أن الشرط هو وجود الاستقبال، فتتم أركان الاستصحاب.

هذا، ولكن الجواب الأساس هو ما قدمناه سابقاً، من أن حصر المستصحب في المجعول الشرعي وموضوعه مما لا أساس له، بل المدار على أن يكون له أثر حتى يخرج فعل الحكيم عن اللغوية، فإن التعبد الاستصحابي فعل الشارع ـ بما هو شارع ـ فينبغي أن يكون المستصحب حكماً له، أو ما له دخل فيه، سواء أكان الدخيل المتعلق، أم الشرط الوجودي، أم العدمي، ولهذا نجري الاستصحاب في موضوع التكليف، وشرائطه، وموانعه، ومتعلقاته، وشروط الواجبات، وموانعها.

استصحاب عدم التكليف

بقي الكلام في جريان استصحاب عدم التكليف وعدمه، الذي أشار إليه المحقق صاحب الكفاية ﵀ في ذيل ما تقدم، ومنشأ الإشكال فيه من جهتين:

الأولى: أنه ليس بمجعول شرعي ولا موضوعاً له.

الثانية: أن الأثر المترتب عليه ـ وهو عدم العقاب، أو عدم استحقاقه ـ أثر عقلي، لا شرعي.

وقد اختلف المحقق الخراساني ﵀ مع الشيخ ﵀ في هذا البحث، وكلمات الشيخ ﵀ في جريان هذا الأصل مضطربة.

كلمات الشيخ في ذلك

فقد قال ـ في بحث حجية الظن ـ: بعدم جريان أصل عدم الحجية، بالنسبة للظن مشكوك الحجية؛ لأن مجرد الشك في الحجية يكفي لحكم العقل بعدم الحجية، فلا حاجة للاستصحاب[1].

فالمستفاد من هذا البيان: القول بجريان استصحاب عدم التكليف في نفسه، وإنما منع منه في هذه المسألة الاكتفاء بالحكم العقلي، والحجية وإن كانت حكماً وضعياً إلا أنه لا فرق بينه وبين الحكم التكليفي، من ناحية جريان استصحاب عدمه.

وقال في أصل عدم التذكية: إن أصل عدم جعل هذا الشيء من الطيبات معارض بأصل عدم جعله من الخبائث فيتساقطان، والمرجع الإباحة بهذا

---

١. فرائد الأصول ١: ١٢٧.

البيان: إن الطيبات في الشريعة موضوع للحكم بالحلية كما قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[١]، والخبائث موضوع للحكم بالحرمة، فإذا شك في مورد تعارض فيه استصحاب عدم جعله من الطيبات، واستصحاب عدم جعله من الخبائث فيسقطان، والمرجع أصالة الحل والإباحة[٢].

ومن هذا البيان يستفاد أيضاً جريان أصل عدم الجعل في نفسه؛ فإن التعارض فرع وجود المقتضي، فلو لم يجرِ أصل العدم من أساسه، إما لأجل عدم المجعولية، وإما لكون أثره عقلياً لم تصل النوبة إلى التعارض.

وذهب في بحث (لا ضرر) إلى عدم جريان أصل العدم[٣].

ذهاب المحقق الخراساني إلى الجريان

وذهب المحقق الخراساني ﷺ إلى جريانه؛ إذ لا يشترط في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولاً شرعياً حتى يقال: بأن العدم ليس من مجعولات الشارع؛ فإن ما يتعلق به الجعل هو الحكم، لا عدمه، بل المناط في الجريان أن يكون قابلاً للتعبد، وأن يكون ثبوته ونفيه بيد الشارع[٤].

كلام المحقق الأصفهاني

وقد اختلفت كلمات المحقق الأصفهاني ﷺ أيضاً، فقال في بحث البراءة

---

١. سورة المائدة: ٤.

٢. فرائد الأصول ٢: ١١١.

٣. لا ضرر الملحقة بكتاب المكاسب: التنبيه الثاني: ٣٧٣.

٤. كفاية الأصول: ٤٧٥.

بأن المجعول في «رفع ما لا يعلمون» هو فعلية عدم التكليف، نعم لازم إيصال عدم التكليف فعلاً عدم فعلية التكليف، وقال في هذا المقام بأن العدم غير مجعول، لأن القدرة ـ سواء أكانت خارجية أو نفسانية ـ غير قابلة للتعلق بالعدم.

أو قل: إن العدم لا يقع ظرفاً لتعلق القدرة[1].

المناقشة في كلامه

وما ينبغي البحث فيه فعلاً هو قابلية تعلق الجعل بالعدم فنقول: أما بالنسبة لوعاء التكوين، فالعدم لا يقع متعلقاً لإعمال الإرادة، ولا معنى لتحقق العدم بها، وما يقبل التحقق منحصر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، وأما بالنسبة لوعاء الاعتبار، فالعدم ـ ثبوتاً ـ قابل لتعلق الاعتبار، فيمكن اعتبار عدم الوجوب والحرمة، فكما أن الحكم موجود في وعاء الاعتبار، فكذلك عدم الحكم، ولكن يحتاج إلى دليل في عالم الإثبات، وما ذكره المحقق الأصفهاني ﷺ، من جعل العدم في حديث الرفع، غير تام؛ لأن مدلول الحديث هو رفع ما لا يعلمون، لا وضع عدمه، أي رفع الحكم، لا جعل عدم الحكم، وبينهما فرق، فلا ينبغي الخلط.

والحاصل: أنه مع القول بإمكان تعلق الجعل بالعدم ينحل الإشكال.

وعلى فرض التنزل والقول بعدم تعلق الجعل بالعدم، فأيضاً ينحل

---

١. نهاية الدراية ٥: ١٩٩.

٢. سورة يس: ٨٢.

الإشكال؛ لأن العدم وإن لم يقبل الجعل ولكن بإمكان الشارع أن ينقضه بالوجود، فمع عدم نقضه بالوجود صحّ أن ينتسب إليه بقاء، فمثلاً: العدم الأزلي ليس مجعولاً للشارع ولا ينتسب إليه، ولكن بعد الشرع والشريعة يمكن أن ينقض الشارع عدم النجاسة أزلاً بالنجاسة، وعدم الحرمة أزلاً بالحرمة، فلما لم ينقضهما صحّ أن ينتسب للشارع عدم النجاسة والحرمة، فهو وإن لم ينتسب للشارع حدوثاً إلا أنه ينتسب إليه بقاءاً، وبهذا المقدار من قبوله الانتساب يقبل التعبد فينحلُّ الإشكال.

وخلاصة البحث: أن عدم التكليف قابل للجعل، وعلى فرض التنزل فهو ينتسب للشارع، ويكفي الانتساب لصحة الاستصحاب.

هذا كله في الجهة الأولى من الإشكال، وأما الجهة الثانية وهي أن الأثر المترتب على استصحاب عدم التكليف أثر عقلي فنقول: إن الآثار العقلية على نحوين:

الأول: آثار تترتب على الواقع، فهي غير قابلة للتعبد الاستصحابي.

الثاني: آثار للأعم من الواقع والظاهر، وهذا يقبل التعبد، وهو ما بحثه المحقق الخراساني ﷺ في التنبيه التاسع بترقيمه[1].

---

١. كفاية الأصول: ٤٧٥.

التنبيه الثامن:

التفصيل بين الآثار العقلية المترتبة على الواقع والمترتبة على الأعم

ما تقدم من عدم ترتيب اللوازم العقلية والعادية على المستصحب، ولا الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية والعادية، إنما هي بالنسبة للمستصحب بما له من آثار مترتبة على الواقع، وأما لو كانت الآثار العقلية أو العادية آثاراً للأعم من الواقع والظاهر أمكن ترتيبها بالاستصحاب؛ لكونه محققاً لموضوع الأثر، ومثال ذلك وجوب الطاعة، وحرمة المعصية، واستحقاق العقاب، فإنها أحكام عقلية، والأمر والنهي الصادران من الشارع ـ بالنسبة للأولين ـ إرشاديان، ولكن موضوعهما الحكم الشرعي، أعم من الواقعي والظاهري، فإذا ثبت الحكم ـ واقعاً أو تعبداً ـ رتّب الأثر العقلي، وهو وجوب الطاعة، فيترتب الأثر بواسطة الاستصحاب.

فهنا دعويان:

الأولى: أن وجوب الطاعة وحرمة المعصية لا تختصان بالحكم الواقعي، بل تترتبان على الأعم.

الثانية: في الدليل على إمكان إثباتها بدليل الاستصحاب.

أما الدعوى الأولى: فلأن الحاكم في الأحكام العقلية هو العقل، وملاك حكمه بلزوم الطاعة، وحرمة المعصية هو حقّ المولوية الحقيقية، والعبودية الحقيقية، المنحصرة بين الخالق وخلقه، وموضوع استحقاق العقاب هو مخالفة كل ما ينتسب إلى الشارع، وليس لخصوصية الواقعية أو الظاهرية أي دخل في هذا الحكم، بل يترتب متى ارتبط الحكم بالمولى، سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً، وجدانياً أم تعبدياً، أمارة أم أصلاً، محرزاً أم غير محرز، فالمناط واحد والمناشئ مختلفة، فالعلم وأصالة الاشتغال موضوعان لوجوب الطاعة مع ما بينهما من التفاوت من حيث الرتبة، فالكل في حكم العقل سواء، وهو اشتغال الذمة بما ينتسب إلى المولى، فلا بدّ من فراغها منه.

ومن هذا يتضح الدليل في الدعوى الثانية؛ إذ كما أن الأمارة تنقّح موضوع حكم العقل، فكذلك الاستصحاب، فإذا عبدنا الشارع بالتكليف ـ استناداً إلى لا تنقض اليقين به بالشك فيه ـ يتمّ موضوع استحقاق العقاب على المخالفة، فكذلك إذا عبّدنا بعدم التكليف؛ فإنه يتم موضوع عدم استحقاق العقاب.

وبهذا تظهر النتيجة في محل البحث؛ فإن استصحاب عدم التكليف لا ينتج عدم التكليف واقعاً؛ إذ يمكن تخلف الأصول والأمارات عن الواقع، ولكن الاستصحاب يحرز الوظيفة في مرحلة الظاهر، وهذا هو مراد العلامة بقوله: (ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم)[1]، إلا أن في تعبيره مسامحة

---

١. تحرير الأحكام ١: ٣١.

ظاهرة، فبجريان الاستصحاب يقطع بالوظيفة، مع حفظ الشك في وجود الحكم، وإلا لما كان مورداً للاستصحاب، فعدم التكليف لو لم نقل بأنه حكم شرعي إلا أنه موضوع لهذا الأثر العقلي؛ لأن موضوعه هو الأعم من الحكم الواقعي والوظيفة.

التنبيه التاسع:
أن يكون للاستصحاب أثر بقاء وإن لم يكن له حدوثاً

إن التعبد الاستصحابي ناظر إلى البقاء، لا إلى الحدوث، فإن كان للمستصحب أثر بقاء جرى فيه الاستصحاب، وإلا فلا.

وتوضيح ذلك: أن للمستصحب من حيث الأثر ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون له أثر حدوثاً وبقاءاً، ولا إشكال في جريان الاستصحاب فيه.

الثاني: أن يكون له أثر حدوثاً لا بقاءاً، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لأن التعبد إنما هو بلحاظ الأثر، ومع عدمه بقاءاً يلغو التعبد ببقاء المستصحب.

الثالث: أن يكون له أثر بقاءاً لا حدوثاً، فيجري فيه الاستصحاب؛ لتمامية أركانه، ووجود الأثر المترتب عليه فيشمله قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك».

ومثاله في الشرعيات: استصحاب عدم التكليف، فإنه لا أثر له حدوثاً، ولكن له أثر بقاء، وهو عدم استحقاق العقاب؛ لأن عدم التكليف لا يخلو، إما أن يكون حكماً شرعياً في مرحلة البقاء، كما يظهر من بعض كلمات المحقق الخراساني رحمه الله، وإما أن يكون منتسباً للشارع حتى ولو لم يكن حكماً شرعياً

كما هو التحقيق؛ لإمكانه أن يبدل عدم التكليف إلى التكليف، ولم يفعل فينتسب إليه عدم التكليف، وعلى كلا التقديرين يترتب عليه الأثر، وهو الحكم العقلي بعدم استحقاق العقاب حينئذٍ.

ومثاله في الموضوعات: استصحاب حياة الابن؛ فإنه وإن لم يكن له أثر حدوثاً، أي في حال حياة أبيه، إلا أن له أثراً بقاءاً فيما لو مات أبوه وشككنا في حياة ابنه حينئذٍ؛ فإن استصحاب حياته إلى زمان موت أبيه يترتب عليه الإرث منه.

التنبيه العاشر:
أصالة تأخر الحادث

وهو من المباحث المهمة في الأصول، وله آثار فقهية في موارد مختلفة، ولتوضيح محل البحث نقول: إن المستصحب ـ وجوداً وعدماً ـ يُتصور بثلاث صور:

الأولى: أن يُضاف إلى الماهية، ولا إشكال في جريان الاستصحاب هنا، كأن يشك في وجود شيء فيستصحب عدمه، أو يشك في ارتفاعه فيستصحب بقاؤه.

الثانية: أن يُضاف إلى أجزاء الزمان، كما لو كان الأثر مترتباً على وجود الشيء وعدمه في زمان خاص.

الثالثة: أن يُضاف إلى حادث آخر، كما لو كان الأثر مترتباً على وجود الشيء أوعدمه في ظرف وجود الحادث الآخر.

والبحث هاهنا في القسمين الأخيرين، ويعبر عنه في ألسنة الفقهاء بأصالة تأخر الحادث، فالبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: ما لو أضيف الحادث أو عدمه إلى أجزاء الزمان

وهو يُتصور بنحوين:

النحو الأول: أن يكون الأثر للوجود أو العدم المقيد بالزمان الخاص.

النحو الثاني: أن يكون الأثر للوجود أو العدم المجتمع مع الزمان بنحو التركيب.

فإن كان بالنحو الأول لم يجرِ استصحاب الوجود الخاص، ولا العدم الخاص؛ إذ ليس لهما حالة سابقة.

نعم، يجري استصحاب عدم الخاص؛ لنفي موضوع الأثر؛ للفرق بين الوجود الخاص والعدم الخاص، وبين عدم الخاص؛ فإن الوجود الخاص حصة خاصة من الوجود، وأما عدمه فربما لا يكون عدماً خاصاً، بل عدم الخاص، والعدم الخاص حصة خاصة من العدم، وهي العدم المقيد، وأما عدم الخاص فهو ما يرفع الوجود الخاص بدون أن يتخصص العدم نفسه.

وبالجملة: أن العدم الخاص كالوجود الخاص، فالأول حصة من العدم، والثاني حصة من الوجود، فإذا كان موضوع الأثر الحصة الخاصة المقيدة بالزمان ـ وجوداً أو عدماً ـ لم يجرِ فيه الاستصحاب؛ لعدم اليقين بها، ولكن يجري عدم الخاص لرفع الأثر، لا بنحو تقيد العدم بالخصوصية، بل العدم الرافع للوجود الخاص كعدم زيد، وعدم تحقق الإسلام يوم الجمعة.

وإن كان بالنحو الثاني، أي كان الأثر للوجود أو للعدم بنحو المقارنة والتركيب للزمان، كأن يكون الموضوع مركباً من عدم الإسلام ويوم الجمعة، أو عدم الصوم واليوم، لا عدم الصوم في اليوم أمكن استصحاب عدم الإسلام،

وعدم الصوم، فيثبت الجزء الأول من الموضوع، ويثبت الجزء الثاني ـ كيوم الجمعة مثلاً ـ بالوجدان، فيتم الموضوع ويترتب الأثر.

ثم إنه قد يكون الأثر للازم، كأن يكون على يقين من وجود زيد يوم الجمعة، ويشك في وجوده يوم الخميس، وكان الأثر لتأخر وجوده عن يوم الخميس، أو كان الأثر لحدوثه يوم الجمعة، فالأول لا يجري فيه استصحاب عدم وجوده إلى يوم الجمعة لنثبت تأخر وجوده عن يوم الخميس إلا بالأصل المثبت.

وأما الثاني، فإن قلنا بأن الحدوث أمر بسيط، يعني الوجود المسبوق بالعدم، فلا يجري الاستصحاب أيضاً؛ لكونه مثبتاً حينئذٍ؛ لأن لازم وجوده يوم الجمعة، وعدم وجوده إلى يوم الجمعة هو حدوثه في يوم الجمعة.

وإن قلنا بأن الحدوث مركب من العدم السابق، والوجود اللاحق، جرى استصحاب العدم إلى يوم الجمعة، فيحرز به الجزء الأول من الموضوع، وأُحرز الجزء الثاني ـ وهو الوجود اللاحق ـ بالوجدان، فيترتب الأثر بلا إشكال.

كلام المحقق الخراساني في دعوى خفاء الواسطة أو التلازم عرفاً

هذا، ولكن المحقق الخراساني ﷺ ذهب إلى أن جريان استصحاب العدم إلى يوم الجمعة ـ لإثبات آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس، أو حدوثه يوم الجمعة ـ أصل مثبت، إلا أن يُدّعى خفاء الواسطة بين عدم وجوده يوم الخميس مع وجوده يوم الجمعة، وبين تأخر وجوده عن يوم الخميس، أو الملازمة في التعبد عرفاً بين التعبد بالملزوم ـ عدم وجوده يوم الجمعة ـ

والتعبد باللازم ـ تأخروجوده عن يوم الخميس، أو حدوثه يوم الجمعة ـ[١].

إشكال المحقق الأصفهاني ورده

وأورد عليه المحقق الأصفهاني ﷺ: بأن المحقق الخراساني ﷺ لا يُجري الأصل المثبت إلا في موردين: ما إذا كان بين المستصحب ولازمه علّة ومعلولية، أو كان بينهما تضايف، ولا يوجد شيء منهما في المقام؛ إذ لا علّية بين عدم وجوده يوم الخميس إلى يوم الجمعة وبين تأخره عن يوم الخميس، كما لا يوجد بينهما تضايف.

نعم، بينهما ملازمة، فإن أجراه لأجل هذه الملازمة لزمه أن يتعدّى في ذلك إلى كل متلازمين وهو لا يقول به[٢].

ولكن قد خفيت نكتة مهمة في كلام المحقق الخراساني ﷺ على المحقق الأصفهاني ﷺ، وهي أن المحقق الخراساني ﷺ لم يحصر الأصل المثبت في هذين الموردين، بل ذكرهما من باب التطبيق للكبرى التي يقول بها، وهي أن يكون بين التعبد بأحد الطرفين والتعبد بالآخر ملازمة عرفية، كما في العلة والمعلول، والمتضايفين، ولهذا قال المحقق الخراساني ﷺ في المقام: (إلا بدعوى خفاء الواسطة، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمانٍ وتأخره عنه عرفاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً).

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

---

١. كفاية الأصول: ٤٧٧.

٢. نهاية الدراية ٥: ٢٠٣.

المقام الثاني: ما لو أضيف الحادث إلى حادث آخر

كما لو علمنا بحدوث حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر، وهذه المسألة من مهمات مباحث الاستصحاب، وتجري في جميع أبواب الفقه، ففي باب الطهارة مثلاً، موضوع وجوب غسل مس الميت مركب من المس وموت الممسوس، كما يتركب من المس وكون بدن الميت بارداً، فربما يعلم بالمس وموت الممسوس، ويشك في تقدم المس على موت الممسوس أو تأخره عنه، فلا يجب الغسل على الأول، ويجب على الثاني، أو علمنا بالمس وأنه بعد موت الممسوس ولكن شك في كونه بعد برد الميت حتى يجب الغسل، أو قبله حتى لا يجب.

ويأتي الكلام في باب الميراث، وذلك فيما لو علمنا بموت الأب وإسلام الولد، وشك في تقدم الموت على الإسلام حتى لا يرث الولد، أو تأخره عنه فيرث.

وهكذا في جميع موضوعات الأحكام إذا علم بحدوث حادثين، وشك في تقدم أحدهما على الآخر، بل تجري حتى في الأحكام، كما لو علمنا بصدور الناسخ والمنسوخ، وشككنا في تقدم أحدهما على الآخر حتى نرتب الأثر على المتأخر.

إذا اتضح مورد البحث، وأنه في الموضوعات المركبة كما مرّ في الأمثلة السابقة، فلا بدّ من إحراز الموضوع المركب حتى يترتب الحكم، وإحرازه يتم بأحد ثلاثة أمور، إما بإحراز كلا الجزئين بالوجدان، أو بالتعبد، أو أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، والإحراز التعبدي يبحث ـ عادة ـ في مبحث قيام

الأمارة أو الاستصحاب مقام القطع الطريقي للحكم أو لمتعلقه.

إشكال وجواب

وهنا إشكال حاصله: أن الاستصحاب الجاري في الجزئين لإحرازهما يتعارض مع استصحاب العدم الجاري في المركب؛ فإن الاستصحاب الجاري في كل واحد من الجزئين يحرزان تحققهما، واستصحاب العدم الجاري في المركب ينفي تحققه، فيقع التعارض.

والحل: أن موضوع الحكم مركب من جزئين، فمتى أحرزناهما بالأصل لم يبق شك، فلا يتحقق موضوع الأصل في المركب، فلو استصحبنا حياة الوالد وعدم إسلام الولد لم يبق شك في المركب.

جواب المحقق النائيني عن الإشكال ومناقشته

وأما ما أفاده المحقق النائيني ﷺ في الجواب فغير تام، فإنه أفاد بأنه متى تعارض الأصل الجاري في السبب، مع الأصل الجاري في المسبب، فالأصل السببي حاكم على الأصل المسببي، كما لو كانت اليد نجسة وغسلها بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، وكانت حالته السابقة هي الطهارة، فإن استصحاب طهارة الماء يجري، ويحكم على استصحاب بقاء النجاسة في اليد، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإن المركب مسبب عن الأجزاء، فالأصل الجاري في الأجزاء سببي بالنسبة للأصل الجاري في المركب، فيكون حاكماً عليه[1].

---

١. أجود التقريرات ٤: ١٤٧.

ووجه عدم تماميته: أن ملاك جريان الأصل في السبب وحكومته على الأصل في المسبب أمران:

الأول: أن تكون النسبة بينهما هي نسبة السببية والمسببية.

والثاني: أن تكون السببية شرعية، كمثال الماء.

ومحل البحث وإن كانت الأجزاء سبباً للمركب، إلا أن هذه السببية عقلية لا شرعية، ولا حكومة مع السببية العقلية، فالحق في الجواب ما قدمناه.

إذا اتضح مورد البحث واندفع الإشكال نقول: إن البحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في مجهولي التاريخ.

المقام الثاني: أن يكون تأريخ أحدهما معلوماً، والآخر مجهولاً.

المقام الأول: في مجهولي التأريخ

أما المقام الأول فمثاله أن نعلم بحياة الأب وعدم إسلام الولد يوم الأربعاء، وعلمنا يوم السبت بموت الأب وإسلام الولد، ولم نعلم أيهما السابق على الآخر، ونبدأ أولاً بطرح كلام الشيخ ﷺ، وحاصله:

مسلك الشيخ

أن في المقام صوراً أربع:

الصورة الأولى: أن يترتب الأثر الشرعي على تأخر أحد الحادثين.

الصورة الثانية: أن يترتب الأثر على عدم أحدهما المعين إلى زمان الآخر.

الصورة الثالثة: أن يترتب الأثر على عدم كل واحد منهما إلى زمان الآخر، ولها فردان:

الفرد الأول: أن لا يحتمل التقارن بين الحادثين، كأن نعلم بتقدم أحدهما على الآخر يقيناً، ولكن لا نعلم السابق منهما.

الفرد الثاني: أن نحتمل التقارن بينهما، كما نحتمل تقدم كل واحد منهما على الآخر.

أما الصورة الأولى ـ وهي المعبر عنها في لسان الفقهاء بأصالة تأخر الحادث ـ فلا يجري فيها الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بالتأخر.

وأما الصورة الثانية فمثالها ما لو علمنا بموت الوالد وإسلام الولد، ولم نعلم المتقدم منهما من المتأخر، فعدم إسلام الولد إلى حين موت الوالد له أثر، وهو عدم إرثه منه، وأما عدم موت الوالد إلى حين إسلام الولد لا أثر له، وفي هذه الصورة يجري استصحاب العدم ذي الأثر دون الآخر.

وأما الصورة الثالثة فلا يجري فيها كلا الاستصحابين؛ لتعارضهما، فإن كلاً منهما مشتمل على أركان الاستصحاب، من اليقين السابق، والشك اللاحق، وترتب الأثر، وشمول دليل الاستصحاب لهما معاً يستلزم المخالفة القطعية، وشموله لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، وشموله لأحدهما المردد مستحيل؛ لعدم وجوده، فلا يقع موضوعاً للأثر الشرعي، فيسقط كلا الاستصحابين؛ للتعارض.

وأما الصورة الرابعة فيمكن جريان الاستصحابين في كلا العدمين بدون أن تكون هناك مخالفة عملية؛ وذلك لوجود احتمال حالة ثالثة، وهي حالة التقارن، فلا يستلزم جريانهما معاً للمخالفة القطعية.

نعم، لو أردنا جريان الاستصحابين ـ لإثبات التقارن ـ لكان من الأصل

المثبت؛ لأن لازم عدم كل منهما إلى زمان حدوث الآخر هو تقارنهما في الحدوث، فإن كانت الواسطة خفية ـ كما هي كذلك ـ فلا مانع من إثبات التقارن بهما؛ لما ذهب إليه من تمامية الأصل المثبت في الواسطة الخفية، وإن لم تكن الواسطة خفية أو لم نقل بالأصل المثبت فيها لم يجر الاستصحابان لإثبات التقارن[1].

مسلك المحقق الخراساني

وقبل بيان مسلكه لا بدّ من تقديم مقدمتين:

المقدمة الأولى: في الفرق بين كان وليس التامتين، وكان وليس الناقصتين.

أما مفاد كان التامة فهو الإخبار عن وجود الشيء، فحقيقة (كان زيد) هي (زيد كان)، أو قل: (زيد موجود)، ولهذا اصطلح على مفادها بالوجود المحمولي، أي أن المحمول في القضية هو نفس الوجود.

وعكسها تماماً هو مفاد ليس التامة؛ فإنه الإخبار عن عدم الشيء حقيقة، فحقيقة (ليس زيد) هو (زيد ليس) لو صح التعبير به، أو قل: (زيد غير موجود)، ويصطلح على مفادها بالعدم المحمولي، أي المحمول في القضية هو العدم.

فلا تحتاج القضية في كل منهما إلا إلى الفعل والفاعل، وترجع لباً إلى المبتدأ والخبر.

وأما مفاد كان الناقصة على التحقيق فهو ربط الخبر بالمبتدأ، كما أن ليس الناقصة تسلب ذلك الربط بينهما، ففي (كان زيد قائماً) إثبات القيام لزيد،

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٤٩.

وفي (ليس زيد قائماً) سلب القيام عنه، ولهذا احتاجت كان وليس الناقصتان إلى خبر أيضاً، فيكون المحمول في كان الناقصة وجوداً نعتياً، فإن المحمول فيها هو القيام أو العدالة أو العلم، وكلها أعراض، والأعراض وجودات وصفية، والمحمول في ليس الناقصة هو سلب ذلك الوجود النعتي، لا حمل العدم.

والحاصل: أن مفاد كان التامة هو ثبوت الشيء، ومفاد كان الناقصة هو ثبوت شيء لشيء، ومفاد ليس التامة هو نفي الوجود، ومفاد ليس الناقصة هو سلب شيء عن شيء، وبينهما فرق فلا ينبغي الخلط.

المقدمة الثانية: من الواضح أنه لا يجري الاستصحاب إلا إذا وجدت فيه أركان ثلاثة: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، وأن يكون للمتيقن أثر شرعي في مرحلة البقاء، وإن لم يكن له أثر في مرتبة الحدوث كما هو الحال في العدم الأزلي.

وعند التأمل في متن دليل الاستصحاب وهو (من كان على يقين فشك) يظهر لزوم اتصال الشك باليقين؛ فإن (الفاء) للتفريع والاتصال، بخلاف (ثم) فإنها للانفصال، وبما أنه لا بدّ في أي دليل من إحراز الموضوع؛ لكي يترتب المحمول عليه، وإلا كان من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية للدليل، الممنوع عنه عند الجميع، بخلاف التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية للمخصص، المختلف فيه، فلا بدّ من إحراز اتصال الشك باليقين حتى يمكن التمسك بدليل الاستصحاب، ومع الشك في اتصالهما لا يجوز التمسك به؛ لأنه شبهة موضوعية للدليل.

إذا اتضح هذا فنقول: إن المحقق الخراساني ﷺ جعل أقسام مجهولي

التاريخ أربعة وهي:

الأول: أن يترتب الأثر على مفاد كان التامة.

الثاني: أن يترتب الأثر على مفاد كان الناقصة.

الثالث: أن يترتب الأثر على مفاد ليس التامة.

الرابع: أن يترتب الأثر على مفاد ليس الناقصة.

أما القسم الأول فله ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يترتب الأثر على الوجود الخاص بنحو مفاد كان التامة، بدون أن يترتب على الطرف الآخر، كأن يكون موضوع الأثر هو تقدم إسلام الولد على موت المورث، أي أن موضوع الأثر هو وجود التقدم، والاستصحاب وإن لم يجر في التقدم؛ لعدم اليقين بحالته السابقة، إلا أنه يجري في عدمه بلا مانع؛ لتمامية أركانه وعدم ما يعارضه.

الصورة الثانية: أن يترتب الأثر على خصوصية التقدم مثلاً في كل منهما، بحيث نعلم إجمالاً بتقدم أحدهما وتأخر الآخر، ولا نحتمل التقارن بينهما، وجريان الاستصحاب في أحدهما معارض بجريانه في الآخر فيسقطان.

الصورة الثالثة: أن يترتب الأثر على خصوصية التقدم مثلاً في كل منهما، ولكن مع احتمال التقارن بينهما، فيجري كلا الاستصحابين بلا معارضة بينهما.

وأما القسم الثاني ـ وهو ترتب الأثر على مفاد كان الناقصة، أي على الوجود النعتي، كأن يكون موضوع الأثر هو إسلام الولد المتصف بتقدمه على موت الأب ـ فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم المقتضي له، أعني عدم اليقين بحالته السابقة، فإنا لا نعلم سابقاً بتقدم إسلام الولد على موت الأب.

إيقاظ مهم

وأما من ناحية العدم فقد ذكر المحقق الخراساني ﷺ إيقاظاً في بحث العام والخاص، وحاصله عدم جريان الاستصحاب في طرف الوجود إذا كان الأثر للوجود النعتي لعدم تمامية أركانه، وجريانه في طرف العدم، وهذا ما يحتاج إلى توضيح لأهميته وعمقه؛ فإنه من مشكلات علم الأصول والفقه كبرى وصغرى فنقول:

إنه رتّب الأثر في الشريعة المقدسة، من الطهارة إلى الديات، على أمر وجودي، وهذا الأمر الوجودي قائم بالغير، مثلاً من المباحث المهمة بين الفقهاء مبدأ الحيض ومنتهى أمده، فقد وقع الاختلاف بين فقهاء الخاصة من جهة، وبين فقهاء العامة من جهة أخرى، فبعض فقهاء العامة قال: بانتهاء أمده عند بلوغ المرأة إلى التسعين عاماً، وبعضهم قال: بعدم الحد له، ولسنا الآن في صدد مناقشتهم، وأما فقهاء الخاصة فقد اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة:

القول الأول: انتهاء أمد الحيض عند بلوغ المرأة سن الخمسين.

القول الثاني: ينتهي ببلوغها الستين عاماً.

ومستند هذين القولين روايتان لعبد الرحمن بن الحجاج، ففي إحداهما: «حد التي يئست من المحيض خمسون سنة»[1]، وفي الأخرى: «إذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض»[2]، وكلتاهما معتبرتان على التحقيق.

---

١. الوسائل ج٢ باب ٣١ من أبواب الحيض ح ٦.

٢. الوسائل ج٢ باب ٣١ من أبواب الحيض ح ٨.

الثالث: التفصيل بين القرشية وغيرها، فالقرشية تحيض إلى الستين، وغيرها إلى الخمسين.

ومستنده مرسلة الصدوق، ومرسلة ابن أبي عمير وفيهما: «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قريش..»[1].

وهنا بحثان:

البحث الأول: أن تكون الرواية الثالثة شاهد جمع على الروايتين، ويتم التفصيل بذلك.

البحث الثاني: أن يتم التفصيل بانقلاب النسبة بهذا البيان:

أن رواية الستين تعارض رواية الخمسين بالتباين، لأن رواية الستين تنفي انتهاء الحيض قبلها، ورواية الخمسين تنفي وجود الحيض بعدها، ورواية ابن أبي عمير خصصت رواية الخمسين لكونها أخص منها مطلقاً، وبعد التخصيص انقلبت نسبتها إلى رواية الستين، من التباين إلى نسبة العموم والخصوص المطلق.

ومسلك المشهور من الفقهاء هو التفصيل، أي أن المرأة ترى الحمرة إلى الخمسين إلا القرشية، استناداً إلى مرسلتي الصدوق وابن أبي عمير، فاستثنيت القرشية من عموم المرأة، فصار الأثر مرتباً على الوجود النعتي، أعني المرأة القرشية؛ فإنها تحيض إلى الستين، وبما أن اتصاف المرأة بالانتساب إلى قريش لا حالة سابقة له، فلا يجري الاستصحاب الوجودي فيه، وأما عدم اتصاف المرأة بالقرشية فقد أجرى استصحاب عدمه المحقق

---

١. الوسائل ج ٢ باب ٣١ من أبواب الحيض ح ٢.

الخراساني ﷺ في بحث العام[١]، وأنكره غيره، كالمحقق النائيني ﷺ[٢]، والمحقق الخراساني ﷺ نفسه في هذا المقام[٣].

وجه عدم جريان الاستصحاب في جانب العدم ورده

ووجه عدم جريان الاستصحاب في جانب العدم وجهان:

الوجه الأول: إذا كان الأمر الوجودي وصفاً لموصوف، فعدم ذلك الأمر الوجودي وصف لذلك الموصوف أيضاً، فبما أن القرشية وصف للمرأة فعدم القرشية كذلك، فتتصف المرأة بعدم القرشية كما تتصف بالقرشية، فيكون الموضوع هي المرأة المتصفة بعدم القرشية، فبما أن استصحاب القرشية غير جار فكذلك استصحاب عدم القرشية؛ لنفس العلة، وهي عدم الحالة السابقة؛ لأن الوصف في رتبة متأخرة عن وجود الموصوف، واستصحاب العدم الذي قبل وجود الموضوع ـ لإثبات العدم بعد تحقق الموضوع ـ أصل مثبت.

وهو مردود؛ بأن القرشية صفة للمرأة، فوجودها متأخر رتبة عن موضوعها، وهي المرأة، كما هو الحال في كل عرض ومعروض، فإن المعروض متقدم رتبة على عرضه، والعرض متأخر عنه؛ لحاجة العرض في وجوده لمعروضه دون العكس.

---

١. كفاية الأصول: ٢٦١.

٢. في بحث العام والخاص ١ ـ ٢: ٥٣٣.

٣. كفاية الأصول: ٤٧٨.

وأما عدم قرشية المرأة فليس وصفاً للمرأة، فلا يكون في رتبة متأخرة عنها، فيجري فيه ـ حينئذٍ ـ استصحاب العدم الأزلي؛ لتمامية أركانه، فإن هذه المرأة لما لم تكن قرشية، ونشك ـ بعد وجودها ـ في انتسابها إلى قريش، والانتساب حادث مسبوق بالعدم، فيجري استصحاب عدمه.

الوجه الثاني: أن الوجود والعدم نقيضان، والنقيضان في مرتبة واحدة، والقرشية وعدمها نقيضان فيكونان في مرتبة واحدة، وبما أن مرتبة القرشية متأخرة عن وجود المرأة فمرتبة عدم القرشية كذلك، والعدم الذي في رتبةٍ بعد وجود المرأة لم يكن منذ الأزل، والعدم الأزلي إنما هو ما قبل الوجود، فلازم استصحابه بقاء العدم لما بعد الوجود فلا يجري.

والجواب عنه: بأن اتحاد الرتبة واختلافها ليس أمراً جزافياً، بل لمناط، فدليل قولنا بتأخر رتبة الوصف عن الموصوف هو احتياج الوصف ـ في وجوده ـ للموصوف، واستغناء الموصوف ـ في وجوده ـ عن وصفه، فمناط التأخر الرتبي موجود بين الوصف وموصوفه، وأما عدم الوصف فلا يحتاج إلى الموصوف، فإن البياض يحتاج إلى الجدار، وأما عدم البياض فلا يحتاج له، فلا يوجد ملاك التأخر الرتبي في العدم، وعليه فاستصحاب العدم الأزلي، وبقاؤه لما بعد وجود الموصوف إبقاء لأمر واحد، فيستحيل اختلاف الرتبة بين العدمين، فيبطل الوجه الثاني أيضاً.

بيان وجه جريان استصحاب العدم

والحق: أن الوصف الذي هو مفاد كان الناقصة، لا يجري الاستصحاب في وجوده، ولكن يجري الاستصحاب في عدمه، فيستصحب عدم اتصافها

بالانتساب إلى قريش، والمقام من هذا القبيل؛ فإن تقدم إسلام الولد على موت الوالد بمفاد كان الناقصة لا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم الحالة السابقة له، ولكنه من الحوادث المسبوقة بالعدم فيجري فيه استصحاب العدم.

وأما القسم الثالث ـ وهو ما لو كان موضوع الأثر مفاد ليس الناقصة، بحيث تكون القضية موجبة معدولة المحمول، كما لو كان موضوع الأثر هو إسلام الولد المتصف بعدم تقدمه على موت الوالد، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم الحالة السابقة له، فإن الاتصاف بالعدم يحتاج إلى موضوع يسبقه كالاتصاف بالوجود، وبعد تحقق الإسلام لم نعلم اتصافه بعدم التقدم أو لا.

نعم، يجري فيه استصحاب عدم الاتصاف بالعدم؛ لأن الاتصاف بالعدم حادث مسبوق بالعدم، فيشك في تحققه، والأصل عدمه.

إشكال المحقق الخوئي على المحقق الخراساني ورفعه

وأورد بعض الأعاظم ﷺ على المحقق الخراساني ﷺ: بأنه وإن لم يجر استصحاب الاتصاف بالعدم، ولكن أركان استصحاب عدم الاتصاف بالعدم تامة، فيجري ويبطل نفي المحقق الخراساني ﷺ لجريانه[1].

وغفل عن ما بعد كلمة (بل) في كلام المحقق الخراساني ﷺ، فإن كلامه بعدها لإثبات استصحاب عدم الاتصاف بالعدم[2].

---

١. مصباح الأصول ٣: ١٨٢.

٢. قال المحقق الخراساني ﷺ: (بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى)، ولعل منشأ إشكال بعض الأعاظم هو أن هذه الجملة لم توجد في كل النسخ.

ومنشأ خفاء كلام المحقق الخراساني ﷺ أنه فرّق بين مفاد ليس الناقصة، ومفاد كان الناقصة، فأجرى الاستصحاب في عدم مفاد ليس الناقصة، ولم يجره في عدم مفاد كان الناقصة، خلافاً لما بنى عليه في بحث العام والخاص.

وأما القسم الرابع ـ وهو ما لو كان موضوع الأثر مفاد ليس التامة المقابل لمفاد كان التامة ـ فهو محل الخلاف بين الشيخ ﷺ، والمحقق الخراساني ﷺ، وهو معركة العلماء، فقد ذهب الشيخ ﷺ إلى تمامية المقتضي للاستصحاب، فإن كان كل من الطرفين موضوعاً للأثر تعارض الاستصحابان كما تقدم، وإن كان الأثر لأحدهما دون الآخر جرى في ذي الأثر.

إشكال المحقق الخراساني في اتصال زمان الشك باليقين

وأما المحقق الخراساني ﷺ فذهب إلى عدم المقتضي لجريان الاستصحاب، وذلك للشك في اتصال زمان الشك باليقين، فيكون شبهة موضوعية لـ(من كان على يقين فشك).

وقد بيّن كلام المحقق الخراساني ﷺ بأربعة بيانات:

تقريب المحقق النائيني لكلام المحقق الخراساني وما فيه

البيان الأول: ما يستفاد من كلام المحقق النائيني ﷺ وحاصله: أنه هنا ـ مع الجهل بتأريخ الحادثين ـ ثلاثة أزمنة: الأول زمان اليقين بعدمِهما، كما لو علمنا يوم الخميس بعدم إسلام الولد، وعدم موت الوالد، والثاني زمان العلم بحدوث أحدهما بدون أن نعرفه بخصوصه، وليكن يوم الجمعة، والثالث زمان العلم بحدوثهما معاً، ولكن نشك في المتقدم والمتأخر منهما، ولنفرضه

يوم السبت، فظرف الشك في إسلام الولد في زمان موت الوالد هو الزمان الثالث، إذ قبله لم يحدث إلا أحدهما، فلا يوجد هذا الشك، وظرف اليقين بعدم كل منهما هو الزمان الأول، وبما أنا نحتمل حدوث إسلام الولد في اليوم الثاني، فلا نحرز اتصال زمان اليقين بعدم إسلام الولد ـ وهو الزمان الأول ـ بزمان الشك فيه ـ وهو الزمان الثالث ـ ، فلا يجري الاستصحاب؛ لخروج المورد عن مفاد أدلته، فإن المستفاد منها اتصال زمان الشك بالمشكوك واليقين بالمتيقن، وعليه فلا مقتضي لجريان الاستصحاب[1].

وهنا نكتة لا ينبغي أن تخفى وهي: أن زمان اليقين بعدم إسلام الولد، وزمان الشك في إسلامه بالإضافة إلى الزمان متصلان، ففي يوم الخميس نتيقن بعدم إسلامه، ونشك في إسلامه يوم الجمعة، وكذلك الحال في موت الوالد، فإن زمان اليقين بعدم موته متصل بزمان الشك في حدوثه، والانفصال إنما يتحقق بالإضافة إلى الحادث الآخر، لا بالإضافة إلى الزمان.

تقريب المحقق السيد الخوئي لإشكال المحقق الخراساني

البيان الثاني: إن المستفاد من (الفاء) في «لأنك كنت على يقين فشككت» هو اتصال زمان اليقين بالشك، وبما أن البحث في مجهولي التأريخ فهذا الشرط غير متحقق؛ لأن المتيقن هو عدم إسلام الولد يوم الخميس مثلاً، والمشكوك هو حدوث إسلام الولد في زمان موت الوالد، وموت الوالد مردد بين يوم الجمعة ويوم السبت، فإن كان موته يوم الجمعة فقد

---

١. فوائد الأصول ٤: ٥١٨، أجود التقريرات ٢: ٤٢٨ ط. ق. ٤: ١٥٦ ط. ج.

اتصل زمان الشك وزمان اليقين، وإن كان موته في يوم السبت فقد انفصل زمان الشك عن زمان اليقين بيوم الجمعة، فيكون المورد من موارد الشبهة الموضوعية لدليل الاستصحاب، فلا يصح التمسك به[1].

الإشكال على هذا التقريب

وأورد على هذا التقريب: بأنه وإن عبّر في الرواية بـ«من كان على يقين فشك»، وهو ظاهر في اتصال زماني اليقين والشك، ولكن المستفاد من التعليل الوارد في أدلة الاستصحاب «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» هو كون المدار على عدم نقض اليقين بالشك، وأساس الاستصحاب أن اليقين أمر مبرم ومستحكم، فلا ينبغي رفع اليد عنه بالشك، سواء اتحد زمان اليقين والشك أو اختلفا، فربما يتحدان وربما يتقدم زمان اليقين على زمان الشك، وربما يتأخر عنه، وإنما تقدم اليقين على الشك في الرواية لأجل الغلبة، وعلى هذا لا يكون المورد من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية له.

بيان المحقق العراقي لإشكال المحقق الخراساني

البيان الثالث: ما أفاده المحقق العراقي ﷺ، وحاصله: أن المستفاد من دليل الاستصحاب أمران: النهي عن نقض اليقين بالشك، والأمر بنقض اليقين بيقين آخر، وينبغي أن لا يفصل بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء بيقين آخر، وعندنا فيما نحن فيه ثلاثة أزمنة:

---

١. مصباح الأصول ٣: ١٨٣ ـ ١٨٤.

الأول: زمان اليقين بعدم كلا الحادثين، أي عدم إسلام الولد، وعدم موت الوالد، وهو يوم الخميس مثلاً.

الثاني: زمان العلم الإجمالي بحدوث أحدهما وهو يوم الجمعة.

الثالث: زمان اليقين بتحقق كليهما وهو يوم السبت، ولكن لا نعلم بتقدم أي منهما.

فإذا كان يوم الجمعة ظرفاً لتحقق موت المورث، فعدم إسلام الوارث مستمر إلى يوم السبت بدون أن يفصل بينهما يقين بالإسلام، وأما إذا كان ظرفاً لتحقق إسلام الولد، وكان موت الأب يوم السبت فقد فصل بين اليقين بعدم إسلامه يوم الخميس، وبين يوم السبت فاصل باليقين بالإسلام، وعليه فبما أن يوم الجمعة ـ وهو الزمان الثاني ـ مردد بين كونه ظرفاً لموت المورث أو لإسلام الوارث، فهو شبهة موضوعية لانفصال اليقين بعدم الإسلام باليقين بتحققه، فيكون شبهة موضوعية لدليل الاستصحاب؛ إذ كما يحتمل أنه من نقض اليقين بالشك يحتمل أنه من نقض اليقين باليقين، فلا يجري الاستصحاب[1].

والفرق بين هذا التقريب والتقريب السابق: أن هذا التقريب شبهة موضوعية لنقض اليقين باليقين، والسابق شبهة موضوعية لنقض اليقين بالشك.

والجواب عنه يحتاج إلى تمهيد: أن اليقين والشك إنما يتصوران فيما إذا تعلقا بالأمور الخارجة عن أفق النفس، لا ما إذا تعلقا بالأمور النفسية الوجدانية للمتيقن والشاك؛ وذلك لأن العلم بالأمور الخارجية علم حصولي، لا حضوري، يتحقق بانطباع صورة الشيء في الذهن، فربما يتيقن الشخص

---

١. نهاية الأفكار ٤: ق١: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

بحصوله وربما يشك فيه، وأما الأمور الوجدانية فعلم الشخص بها علم حضوري، وهو لا يجتمع مع الشك فيه، فهو إما أن يحب الشيء الفلاني أو لا يحبه، ولا يتعقل أن يشك في حبه له، واليقين والشك من وجدانيات النفس، فلا يقع الترديد فيها بحيث يشك هل عندي يقين أو لا؟ فهو إما متيقن أو شاك، والشك في كونه متيقناً أو شاكاً غلط من الأغلاط، فالأمور النفسية جميعها يدور أمرها بين اليقين بوجودها أو اليقين بعدمها، وعليه فالشبهة الموضوعية غير متصورة إلا في الأمور الخارجية دون الأمور الوجدانية.

هذه هي الكبرى، وتطبيقها على ما نحن فيه: أن إسلام الولد وعدم إسلامه أمر خارجي فيتعلق به اليقين والشك، وأما ما في النفس فهو اليقين بعدم إسلامه يوم الخميس، والشك في إسلامه بعد ذلك، ولا يوجد الشك في إسلامه واحتمال اليقين به؛ إذ يلزم من ذلك إمكان تحقق التردد بين الشك واليقين في الأمور النفسية، وهو باطل برهاناً؛ إذ لو أمكن التردد بين الشك واحتمال اليقين لأمكن التردد بين الشك واليقين.

وتحقيق المطلب: إن لحالاتنا من جهة الإدراك ــ بالنسبة للمتيقن والمشكوك ـ صوراً، كما توجه لذلك المحقق النائيني ﷺ وهي:

الصورة الأولى: أن يوجد عندنا علم تفصيلي، كأن يحصل لنا يقين بعدم الوجوب قبل طلوع الشمس، ثم بعد طلوعها يصبح عندنا يقين بالوجوب، ثم بعد زوال الشمس نشك في الوجوب، فهذا الشك منفصل عن اليقين بعدم الوجوب باليقين بالوجوب.

الصورة الثانية: أن يوجد عندنا علم إجمالي، كأن يكون عندنا إناءان نعلم

بنجاستهما، أحدهما في الطرف الشرقي، والآخر في الطرف الغربي، ثم علمنا بوقوع المطر في أحدهما، وطهر بذلك، ولكن لم نعلم بوقوعه في أيهما، فالعلم الإجمالي بطهارة أحد الإنائين، وإن أوجب الشك في بقاء نجاسة كل واحد منهما، ولكن لم يوجب الفصل بين اليقين بنجاسة الإناء والشك فيه.

الصورة الثالثة: الصورة السابقة لكن أعلم بوقوع المطر في الإناء الشرقي وبعد ذلك اختلط الإناءان فحصل الشك في نجاسة كل منهما، فهنا بالنسبة إلى الإناء الشرقي وقع الفصل بين اليقين بالنجاسة والشك فيها باليقين بالطهارة؛ لأنّ العلم بطهارة أحدهما المعيّن، الممتاز عمّا عداه تفصيلاً، يوجب ارتفاع اليقين السابق، فقد انقضى على ذلك الإناء المعيّن زمان لم يكن زمان العلم بالنجاسة، ولا زمان الشكّ في بقائها، وهو زمان العلم بالطهارة.

والإجمال الطارئ، وإن كان أوجب الشكّ في بقاء النجاسة في كلّ منهما؛ لأنّ كلاً منهما يحتمل أن يكون هو الّذي أصابه المطر، وأنه الّذي تعلّق العلم بطهارته تفصيلاً، إلا أنّه لا يعقل اتّصال زمان الشكّ في كلّ منهما بزمان اليقين بنجاستهما؛ لأنّ المفروض أنّه قد انقضى على أحد الإناءين زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة، ولا زمان الشكّ فيها، فكيف يعقل اتّصال زمان الشكّ في كلّ منهما بزمان اليقين؟!

فلا مجال لاستصحاب بقاء النجاسة في كلّ منهما؛ لأنّه في كلّ إناء منهما يحتمل أن يكون هو الإناء الّذي تعلّق العلم بطهارته، ففي كلّ منهما يحتمل انفصال الشكّ عن اليقين.

الصورة الرابعة: أن يقع المطر في الإناء الشرقي، ولكن لم أره بل علمت به

من طريق آخر، فهنا لا يمكن أن يقال بأن الشك في نجاسة الإناء الشرقي متصل باليقين بنجاسته؛ لاحتمال الانفصال بينهما باليقين بالطهارة؛ لليقين بصيرورته طاهراً.

فلا بدّ إذن من معرفة كيفية الفصل بين اليقين والشك، ومن أي الأنواع هو، وبالتأمل يعرف أن محل الكلام من قبيل الصورة الثانية، وبه يتضح عدم الفصل باليقين، بين اليقين بالعدم، والشك في حدوث الحادث في زمان الآخر، في محل البحث؛ حيث إن موارد الفصل باليقين هو مورد اليقين بطهارة أحد الإنائين المعين، ثم يشتبه بالآخر، وأما موارد العلم الإجمالي بطهارة أحد الإنائين من دون أن يتعيّن، فلا يقين بالفصل، بين اليقين بالعدم والشك في بقائه.

نعم، حصول العلم الإجمالي أوجب الشك في بقاء المتيقن، فلا بدّ من مراعاة ذلك في جميع موارد التردد بين الحادثين، وتمييز المورد في اندراجه في أي من البابين، وتطبيق ذلك على محل البحث أنه عندنا يوم الخميس يقين بعدم إسلام الولد وعدم موت الوالد، ثم تبدل عدم كل منهما إلى اليقين بالوجود، فتيقنا بإسلام الولد وموت الوالد، بدون أن نعلم المتأخر من المتقدم منهما، ومرجع ذلك إلى علم تفصيلي بعدم كل منهما في زمان، وعلم إجمالي بحدوث أحدهما متقدماً أو متأخراً، فالمتيقن هو عدم إسلام الولد، والمشكوك هو عدم إسلامه إلى زمان موت الوالد، فكل من اليقين والشك موجود بالوجدان، ولم نحتمل وجود يقين آخر يفصل بينهما؛ لأن اليقين بعدم إسلام الولد يوم الخميس موجود في النفس، والشك في بقائه إلى موت الوالد

موجود أيضاً، ولا يحتمل وجود يقين آخر يفصل بينهما.

نعم، يوجد علم إجمالي، إما بحصول إسلام الولد يوم الجمعة أو يوم السبت، وإما بحصول موت الوالد يوم الجمعة أو يوم السبت، فتحقق ذلك الأمر الخارجي مردد بين وقوعه يوم الجمعة أو يوم السبت، وأما المشكوك النفساني فلا تردد فيه، ففي وعاء النفس يوجد أمران معاً: اليقين بعدم إسلام الولد، والشك في بقاء هذا العدم إلى زمان موت الوالد، ولا فصل بينهما بيقين آخر، كما لا فصل بين المتيقن والمشكوك، فأركان الاستصحاب تامة، فيتم المقتضي لجريانه.

بيان الأصفهاني لإشكال المحقق الخراساني

البيان الرابع: ما أفاده المحقق الأصفهاني ﷺ وتقريبه: أن متعلق التعبد الاستصحابي هو إبقاء المتيقن، أي أن المتعبد به هو بقاء المتيقن بحكم الشارع، مثلاً كان لنا يقين بعدم إسلام الولد، ثم شككنا في بقاء هذا العدم، فدليل الاستصحاب يتعبدنا ببقاء ذلك العدم عملاً وأثراً، من ناحية ترتيب الأحكام الشرعية، والتعبد بالإبقاء متقوم باتصال المشكوك بالمتيقن، إذ لو لم يتصلا لما تحقق الإبقاء، بل كان تعبداً جديداً، والمتيقن في ما نحن فيه هو عدم إسلام الولد، والمشكوك هو بقاء هذا العدم إلى زمان موت الوالد، فإذا كان إسلام الولد يوم الجمعة فقد انفصل المشكوك عن المتيقن؛ لأن المتيقن هو عدم إسلام الولد يوم الخميس، والمشكوك هو عدم إسلامه في زمان موت الوالد، وزمان موته إما الجمعة أو السبت، فإن كان يوم الجمعة فزمان إسلام

الولد هو يوم السبت، فيتصل زمان المشكوك ـ وهو عدم إسلام الولد في زمان موت الوالد ـ بزمان المتيقن، وإن كان زمان موت الوالد هو السبت، فزمان إسلام الولد هو يوم الجمعة، فينفصل زمان المتيقن ـ أعني عدم إسلام الولد يوم الخميس ـ عن زمان المشكوك ـ أعني عدم إسلام الولد في زمان موت الوالد ـ بإسلام الولد يوم الجمعة، وعليه ففي أحد الفرضين يتصل المتيقن بالمشكوك، وفي الفرض الآخر ينفصلان، ولا بدّ ـ لجريان الاستصحاب ـ من إحراز اتصالهما، فالإشكال في أصل تأخر الحادث هو احتمال انفصال المشكوك عن المتيقن[1].

الجواب عن شبهة المحقق الخراساني

والجواب عن هذه الشبهة: بأن اللازم تحققه في الاستصحاب هو اتصال المشكوك بما هو مشكوك، بالمتيقن بما هو متيقن؛ إذ لو انفصلا لما تحقق الإبقاء، ولا استصحاب مع عدم الإبقاء، ولا يعني ذلك لزوم اتصال ذات المشكوك بذات المتيقن؛ فإن بين المشكوك ـ بما هو مشكوك ـ وبين ذات المشكوك فرقاً، كما يوجد الفرق أيضاً بين المتيقن ـ بما هو متيقن ـ وبين ذات المتيقن، والتعبد الاستصحابي لا يتعلق بذات المشكوك والمتيقن، بل يتعلق بالمشكوك والمتيقن بعنوانهما، ولا فصل ـ في ما نحن فيه ـ بين المشكوك والمتيقن، وإن وجد الفصل بين ذاتيهما.

توضيح ذلك: أن المتيقن هو عدم إسلام الولد يوم الخميس، والمشكوك

---

١. نهاية الدراية ٥: ٢٠٦.

هو إسلامه في زمان موت الوالد، ولا فصل بينهما، لأنا بعد يوم الخميس الذي هو زمان المتيقن، إما أن نتيقن بإسلامه في زمان موت الوالد، أو بعدمه، أو نشك في ذلك، ولا سبيل إلى الأولين قطعاً، فيتحقق الثالث، وهو الشك فيه، فيثبت اتصال المشكوك بالمتيقن.

نعم، بين ذات المتيقن ـ أي عدم إسلام الولد ـ وبين ذات المشكوك ـ وهو إسلام الولد في زمان موت الوالد ـ يحتمل الانفصال؛ فإنه إن تقدم إسلام الولد وقع الفصل بين ذات المتيقن والمشكوك، وإن تقدم موت الأب لم يحصل الانفصال.

وبما أن المدار في جريان الاستصحاب على المتيقن والمشكوك، لا على ذاتيهما، فالاتصال متحقق بينهما، فتتم أركان الاستصحاب.

حاصل التحقيق في المقام

فتحصل ـ بعد دفع جميع الإشكالات ـ: أن مقتضى التحقيق وجداناً وبرهاناً تمامية أركان الاستصحاب في جميع موارد مجهولي التاريخ، والحق مع الشيخ ﷺ في تمامية المقتضي، فإن وجد المعارض سقط الاستصحاب وإلا فلا.

نتيجة البحث: أن عدم جريان الاستصحاب عند المحقق الخراساني ﷺ إنما هو لعدم المقتضي، وعند الشيخ ﷺ ـ وهو المختار ـ لوجود المانع، وهو تعارض الاستصحابين، وتظهر الثمرة بين المبنيين فيما لو كان لأحد الحادثين أثر دون الآخر، فإن الاستصحاب ـ على مبنى الشيخ ﷺ ـ يجري

في ذي الأثر بلا إشكال، دون ما ليس له أثر، وأما على مبنى المحقق الخراساني ﷺ فلا يجري الاستصحاب في كليهما.

بعض الثمرات الفقهية

ولذلك ثمرات عملية مهمة في الفقه:

منها: ما لو أسلم الوارث ومات المورث، وشك في تقدّم أي منهما، فإن لعدم إسلام الوارث إلى موت المورث أثراً؛ إذ لو أسلم بعد موت مورثه لحرم من الإرث، ولو أسلم قبل موته ورث، وأما عدم موت المورث إلى أن أسلم الوارث لا أثر له، فيجري استصحاب عدم إسلام الولد إلى أن مات الوالد، دون استصحاب عدم موت المورث إلى أن أسلم الوارث.

ومنها: ما لو باع الراهن مع احتمال رجوع المرتهن، مع لحاظ أن كلاً من الراهن والمرتهن كانا ممنوعين من التصرف، ثم أجاز المرتهن التصرف للراهن ورجع عنه.

ثم لا يخفى ـ كما بيّنا في المقدمات ـ أن موضوع الأثر، إن كان مركباً من جزئين، فتارة يحرز كلا الجزئين بالوجدان، وأخرى بالتعبد، وثالثة أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، وما نحن فيه من قبيل القسم الثالث.

المقام الثاني: استصحاب معلوم التأريخ

وأما المقام الثاني ـ وهو ما إذا كان تأريخ أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً ـ فقد ذهب الشيخ ﷺ إلى تمامية أركان الاستصحاب في مجهول التأريخ دون معلومه، وقد قرب كلامه بتقريبين:

التقريب الأول لكلام الشيخ

الأول: ما أفاده المحقق الخراساني ﷺ في حاشيته على الرسائل وحاصله: أما بالنسبة إلى مجهول التأريخ، فالمقتضي لجريان الاستصحاب موجود، والمانع منه مفقود؛ لتمامية أركانه من اليقين السابق بالعدم، والشك اللاحق، ولا مانع من جريانه إلا ما ربما يتصور، من معارضته بجريان الاستصحاب في معلوم التأريخ، وسيأتي عدم جريانه.

وأما بالنسبة لمعلوم التأريخ فلا يجري الاستصحاب فيه؛ لأنه إن أريد جريان الاستصحاب في نفس الوجود فهو غير مشكوك في حال من الأحوال، بل نعلم بعدم تحقق إسلام الوارث يوم الجمعة وبتحققه يوم السبت، وإن أريد جريان الاستصحاب في خصوصية الوجود، أعني عدم إسلام الوارث في زمان موت المورث فلا حالة سابقة له فلا يجري الاستصحاب[1].

التقريب الثاني لكلام الشيخ

ما أفاده المحقق الآشتياني ﷺ وحاصله: أن المستصحب في استصحاب عدم معلوم التأريخ هو العدم الخاص، أي عدم إسلام الوارث في زمان موت المورث، وهو لا حالة سابقة له، فلا يجري فيه الاستصحاب[2].

---

١. حاشية الرسائل: ٣٦١.

٢. بحر الفوائد ٧: ٣٥٤.

ولا يخفى عدم الفرق بين التقريبين فلاحظ!

مناقشة الأستاذ لرأي الشيخ

ويرد على ما أفاده الشيخ ﷺ بالتقريب الأول: أنه لو أردنا استصحاب الوجود ـ أصله أو خصوصيته ـ لامتنع جريانه؛ لما ذكر، ولكنا نريد جريان استصحاب عدمه، وعدم معلوم التاريخ ـ أصله أو خصوصيته، سواء أكان المراد وجود الإسلام قبل الموت أم وجوده بعد الموت ـ حادث مسبوق بالعدم، فنحن على يقين من عدمه ونشك في ارتفاعه، فيجري فيه الاستصحاب؛ لتمامية أركانه، فيعارض استصحاب معلوم التأريخ.

ويرد على ما قربه المحقق الآشتياني ﷺ، من أن ما له حالة سابقة هو العدم المطلق، والعدم المحمولي، وما له أثر، ونريد استصحابه، هو العدم الخاص، والعدم النعتي، وهذا ليس له حالة سابقة:

إن الوجود على نحوين: وجود الخاص بنحو مفاد كان التامة، ويعبر عنه بالوجود المحمولي، والوجود الخاص، أي الوجود المتصف بالخصوصية بنحو مفاد كان الناقصة، ويعبر عنه بالوجود النعتي، أما وجود الخاص فهو حادث مسبوق بالعدم، وأما الوجود المتصف بالخصوصية، فكما أن وجود كل حادث مسبوق بالعدم، فكذلك اتصافه بأوصافه وخصوصياته أيضاً مسبوق بالعدم، ففي الإنسان العالِم، كما أن أصل وجوده حادث مسبوق بالعدم، فكذلك اتصافه بالعلم حادث مسبوق بالعدم أيضاً، ولا يخفى أن اتصافه بالعلم نعت، وأما عدم اتصافه به فليس نعتاً، وعليه فالاتصاف بالخصوصية لا حالة سابقة له، وأما عدم الاتصاف بها فله حالة سابقة منذ الأزل، فيجري فيها الاستصحاب.

وبالجملة: قد خلط في كلامه بين عدم الخاص والعدم الخاص؛ حيث إن عدم الخاص هو العدم المضاف إلى الخاص، بينما العدم الخاص هو العدم المتصف بالخصوصية.

وتطبيقه على مثالنا: أن عدم إسلام الولد في زمان موت الوارث له حالة سابقة، وأما عدم إسلامه ـ المتصف بكونه في زمان موت الوارث ـ فلا حالة سابقة له، والمستصحب في ما نحن فيه هو الأول، لا الثاني، فيجري فيه الاستصحاب؛ لتمامية أركانه.

والحاصل: عدم تمامية ما أفاده الشيخ ﷺ بكلا تقريبيه، فيجري الاستصحاب في معلوم التأريخ بالنسبة إلى الحادث الزماني، كما يجري في مجهوله.

نعم، لا يجري الاستصحاب في معلوم التأريخ بالنسبة إلى الزمان.

رأي المحقق الخراساني في جريان الاستصحاب في معلوم التأريخ ومناقشته

قسم المحقق الخراساني ﷺ البحث إلى صور:

الصورة الأولى: أن يكون موضوع الأثر هو وجود الخاص بنحو كان التامة المعبر عنه بالوجود المحمولي، كأن يكون موضوع الأثر هو تقدم إسلام الولد على موت الوالد، وفي هذه الصورة يجري الاسصحاب ما لم يوجد له معارض، كأن يترتب الأثر على كل من التقدم والتقارن والتأخر؛ فإن جريان الاستصحاب في كل واحد منها معارض بجريانه في الآخر، كما لا يمكن جريانه في الجميع للمخالفة القطعية، وجريانه في أحدها بخصوصه ترجيح بلا مرجح، فلا يجري الاستصحاب في الجميع للمعارضة.

الصورة الثانية: أن يكون موضوع الأثر هو الحادث المتصف بالخصوصية بمفاد كان الناقصة، المعبر عنه بالوجود النعتي، كأن يكون موضوع الأثر هو إسلام الولد المتصف بتقدمه على موت الوالد، وفي هذه الصورة لا يجري الاستصحاب لعدم الحالة السابقة للوجود النعتي.

ويرد عليه: أن استدلاله تام لو أردنا جريان الاستصحاب الوجودي، أي وجود الاتصاف، ولكنا لا نريد جريانه، بل المراد جريان استصحاب عدمه، أي عدم اتصاف اسلام الولد بالتقدم على موت الوالد، والاتصاف حادث مسبوق بالعدم؛ لأن كل وجود ـ سواء كان محمولياً أو نعتياً ـ فهو حادث مسبوق بالعدم، فيجري الاستصحاب في عدمه.

ولا يخفى أن ما أفاده المحقق الخراساني ﷺ في هذه الصورة مناقض لما أفاده في بحث العام والخاص؛ فإنه ـ هناك ـ أجرى استصحاب عدم اتصاف المرأة بالقرشية أزلاً، أو عدم انتسابها إلى قريش، مع أن موضوع الأثر هي المرأة القرشية.

الصورة الثالثة: أن يكون موضوع الأثر هو العدم النعتي، ويمكن أن يعبر عنه بعدم الملكة، كأن يكون الموضوع هو إسلام الولد المتصف بعدم التقدم على موت الأب، وفي هذه الصورة لا يجري الاستصحاب أيضاً؛ لعدم الحالة السابقة للعدم النعتي؛ لأن أي وصف ـ عدمياً كان أو وجودياً ـ فهو في رتبة متأخرة عن وجود موصوفه، وبما أن العدم هنا جعل نعتاً فلا حالة سابقة له قهراً.

والحق في هذه الصورة جريان الاستصحاب في العدم أيضاً؛ لأن عدم الملكة وإن كانت له حيثية عدمية ـ حسب التدقيق ـ ولكن اتصاف

الموضوع بالعدم حادث مسبوق بالعدم، فالعمى عدم ملكة واتصاف الأعمى بالعمى أمر وجودي، وكل أمر وجودي مسبوق بالعدم، فإن كان موضوع الأثر هو الإسلام المتصف بعدم التقدم أمكن جريان الاستصحاب في عدم الاتصاف بالعدم؛ لأن الاتصاف بالعدم أمر وجودي مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه.

الصورة الرابعة: أن يكون موضوع الأثر هو العدم بمفاد ليس التامة، وهو العدم المحمولي، كأن يكون موضوع الأثر هو عدم إسلام الولد في زمان موت الوالد في فرض كون موت الوالد معلوم التأريخ، وقد ذهب المحقق الخراساني ﷺ، والمحقق النائيني ﷺ، والمحقق العراقي إلى عدم جريان الاستصحاب في معلوم التأريخ، وجريانه في مجهوله بلا معارض.

وبيان المحقق الخراساني ﷺ في ذلك: أن استصحاب معلوم التأريخ، إما أن يكون بالإضافة إلى الزمان، أو إلى الحادث الآخر ـ الزماني ـ، أما بالإضافة إلى الزمان فلا يجري الاستصحاب فيه؛ لعدم الشك؛ لأنا قبل أول شهر رمضان على يقين بعدم موت الأب، وفي أول شهر رمضان صرنا على يقين من موته، فلا شك في البين حتى يجري الاستصحاب.

وأما بالإضافة إلى الحادث الآخر فلا يجري الاستصحاب لأمرين:

الأول: أنه شبهة موضوعية لاتصال المتيقن بالمشكوك.

الثاني: أنه شبهة موضوعية لنقض اليقين باليقين.

فإن موت الأب، إن كان قبل إسلام الولد فزمان المتيقن ـ وهو عدم إسلام الولد قبل موت الأب ـ متصل بزمان المشكوك ـ وهو عدم إسلام الولد بعد زمان موت الأب ـ، وكان مصداقاً لـ(لا تنقض اليقين بالشك).

وإن كان موته بعد إسلام الولد فزمان المتيقن ـ وهو عدم إسلام الولد قبل موت الأب ـ منفصل عن زمان المشكوك ـ وهو عدم إسلامه بعد موت الأب ـ بالمتيقن وهو إسلامه قبل موت الأب، وكان مصداقاً لنقض اليقين بعدم إسلام الولد قبل موت الأب باليقين بإسلامه قبل موته.

وعليه فجريان الاستصحاب في معلوم التأريخ بالإضافة إلى مجهوله شبهة موضوعية لدليله، ولا يمكن التمسك بأي دليل في شبهته الموضوعية، فإن الدليل متكفل لبيان الحكم للموضوع مفروض الوجود[1].

والجواب عن المحقق الخراساني ﷺ يتضح مما تقدم في مجهولي التأريخ، وحاصله: أن قوام الاستصحاب بثلاثة أركان، وهي: اليقين السابق، والشك في البقاء، وأن يكون للمستصحب أثر في ظرف البقاء، وكلها متحققة في المقام؛ فإنا كنا على يقين ـ قبل دخول شهر رمضان ـ من عدم موت الأب، ومن عدم إسلام الولد، ثم تيقنا ـ بعد دخول شهر رمضان ـ بموت الأب في أوله، وتيقنا بإسلام الولد، وشككنا في تقدم إسلام الولد على موت الأب وتأخره عنه، فعندنا فعلاً ـ بالوجدان ـ يقين بعدم إسلام الولد في زمان حياة الأب، وشك في إسلامه في زمان موت الأب فيجري فيه الاستصحاب، ومن جهة أخرى عندنا ـ بالوجدان ـ يقين بعدم موت الأب، وشك فيه في زمان إسلام الولد، فنجري الاستصحاب فيتعارضان.

---

١. كفاية الأصول: ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

تقريب المحقق النائيني لعدم استصحاب معلوم التأريخ ومناقشته

وأما تقريب المحقق النائيني ﷺ لعدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة فحاصله: أن عدم جريان الاستصحاب في معلوم التأريخ ـ بالإضافة إلى الزمان ـ إنما هو لعدم الشك فيه، والاستصحاب تعبد في ظرف الشك، وأما عدم جريانه فيه عند إضافته إلى مجهول التاريخ؛ فلأن زمان إسلام الولد إما أن يلاحظ قيداً لعدم موت الأب، أو ظرفاً له، فإن لوحظ قيداً أصبح المراد استصحابه عدم موت الأب مقيداً بإسلام الولد، ولا حالة سابقة له حينئذٍ، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لأن زمان المقيد والقيد واحد، فلا معنى لعدم الموت في زمان الإسلام قبل زمان الإسلام، وإن لوحظ ظرفاً كان المستصحب عدم موت الأب في ظرف إسلام الولد، فيعود إلى إضافة معلوم التأريخ إلى الزمان، فلا يجري الاستصحاب فيه؛ لعدم الشك كما تقدم[1].

قوله: إن العدم المقيد بكونه في زمان الحادث الآخر ليس له حالة سابقة تام، ولكن الاتصاف بالعدم من الأمور الحادثة المسبوقة بالعدم، فيجري الاستصحاب في عدمه، أي في عدم الاتصاف بالموت المقيد بإسلام الولد، ولا نريد جريان الاستصحاب في عدم الموت المقيد.

توضيح ذلك: أن عدم الملكة ـ كالعمى الذي حقيقته عدم البصر ـ لا يتصور إلا في المورد القابل للبصر، فيتصف الحيوان بالبصر تارة، وبالعمى ـ أي عدم البصر ـ تارة أخرى، فعدم البصر ـ بما هو عدم خاص ـ لا حالة سابقة له، وأما اتصاف الأعمى بعدم البصر أمر حادث مسبوق بالعدم الأزلي، فإن أردنا

---

١. فوائد الأصول ٤: ٥٠٨.

استصحاب العدم المقيد يرد إشكال المحقق النائيني ﷺ، وأما إذا استصحبنا عدم الاتصاف فلا يرد الإشكال؛ لكونه متيقناً سابقاً، مشكوكاً لاحقاً.

وبالجملة: في جميع موارد العدم المقيد، إن جرى الاستصحاب في العدم المقيد فإشكال المحقق النائيني ﷺ وارد، وإن جرى في عدم الاتصاف فلا يرد إشكاله.

هذا، ولكن قد تقدم في مبحث استصحاب العدم الأزلي ـ عند نقد كلام المحقق الخراساني ﷺ ـ: أن الاتصاف بالقرشية مثلاً ليس حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلا يجري فيه الاستصحاب، وكذلك في ما نحن فيه.

إلا أن يصحح جريان الاستصحاب بما قاله المحقق النائيني نفسه من: (أنّه إن لوحظ زمان وجود أحدهما قيداً للآخر، فالأصل بمفاد ليس الناقصة لا يجري، وأمّا الأصل بمفاد ليس التامّة فيجري، ويسقط بالمعارضة؛ فإنّ وجود كلّ منهما في زمان وجود الآخر كان مسبوقاً بالعدم؛ فإنّه عند عدم كلّ منهما لم يكن لكلّ منهما وجود في زمان وجود الآخر، ولو لأجل السالبة بانتفاء الموضوع، ولعلّه هذا مراد صاحب الكفاية ﷺ من قوله:

«إنّ الأثر لو كان لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم إلخ» فراجع وتأمّل ـ منه ـ)[1].

وأما ما أفاده في الشق الثاني فيرد عليه ما يحتاج في توضيحه إلى بيان مقدمتين:

---

١. هامش فوائد الأصول ٤: ٥٠٩.

المقدمة الأولى: أن مورد النظر، تارة يكون نفس إسلام الوارث، وأخرى زمانه، ولا يخفى أن زمان إسلام الوارث غير نفس إسلام الوارث؛ فإن النسبة إلى الزمان من أعراض الزماني.

المقدمة الثانية: أنه لا بدّ في التعبد الشرعي من ملاحظة الموضوع الذي أخذ في لسان الدليل بدقة، أي ما تعلق به التعبد؛ لأن كل حكم لا يزيد على موضوعه ولا ينقص عنه، بل يحدد به، وهذه المقدمة برهانية عقلية.

إذا اتضح هذا فنقول: إنه عندنا في الاستصحاب حكم وموضوع، الحكم هو النهي عن النقض عملاً، فمتعلق النهي هو النقض، ومتعلق النقض هو المتيقن، والمشكوك بالنسبة إلى الشك، فلا بدّ من الدقة في معرفة المتيقن والمشكوك، فإن التعبد الشرعي تعلق بالمتيقن ويستحيل التجاوز عنه، وعلى هذا الأساس التزمنا بعدم جريان الأصل المثبت؛ لأن التعبد تعلق بالملزوم فلا يتجاوز عنه إلى اللازم، والمتيقن في المثال هو عدم الموت في ظرف ـ زمان ـ وجود الإسلام؛ فإنه متيقن سابقاً مشكوك بقاء، وكلمة (زمان) إشارة إلى ظرف الوجود، وهذا ما ينبغي التدقيق فيه؛ فإن الأثر لا يترتب على زمان الموت أو زمان الإسلام، بل على وجود الإسلام ووجود الموت، بمعنى أنا لو فرضنا عقلاً تصورهما بدون زمان لكان موضوع الأثر هو وجود الموت ووجود الإسلام بغض النظر عن الزمان، فلا بدّ من ملاحظة المتيقن والمشكوك بهذين العنوانين، ولا يخفى أن موت المورث وإسلام الوارث لا يمكن تحققهما بدون زمان، ولكنه غير دخيل في الحكم الشرعي، ولم يقع تحت التعبد، فالواقع تحت التعبد والمنهي عن نقضه بالشك فيه هو اليقين بعدم موت المورث

في زمان وجود إسلام الوارث، وإرجاع ذلك إلى الزمان باطل.

فجهة الاشتباه في كلام هذا المحقق هو أن الزمان من لوازم الوجود، فإن إسلام الوارث إما أنه قبل موت المورث أو بعده، ولكن لازم الوجود هذا ليس موضوعاً لحكم الشرع فلا يتعلق به التعبد، وحينئذٍ فإرجاع عدم الإسلام في ظرف وجود الموت أو العكس إلى الزمان باطل، فأركان الاستصحاب تامة في معلوم التأريخ كما هي تامة في مجهوله.

تقريب المحقق العراقي لعدم استصحاب معلوم التأريخ

وينبغي في بيانه تقديم مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن التعبد الاستصحابي تعبد بما يتيقن بحدوثه.

المقدمة الثانية: أنه لا بدّ أن يكون هذا التعبد قابلاً للتطبيق في جميع أزمنة الشك، فإذا تيقنا بعدالة شخص في السنة الماضية مثلاً، ثم شككنا في بقائها في هذه السنة، فـ(لا تنقض اليقين بالشك) يعبدنا ببقاء العدالة المتيقنة مع ملاحظة جميع الأزمنة السابقة؛ لأنه تعبد ببقائها في جميع تلك الأزمنة، فلا بدّ أن يكون المتعبد به قابلاً للتطبيق في جميعها.

وبرهان هذه المقدمة معها؛ إذ لو لم يقبل التطبيق على ساعة من تلك الأزمنة لما كان إبقاء تعبدياً، بل ينتفي التعبد، فالتعبد ببقاء ما كان يقتضي أن يقبل التطبيق في جميع آنات الزمان.

ونتيجة ما تقدم: أن حقيقة الاستصحاب هو التعبد بالبقاء في جميع أزمنة الشك، فلا بدّ من إمكان تطبيقه على كل الآنات السابقة، وهذه القاعدة

تنطبق على مجهول التأريخ دون معلومه، فإن التعبد بعدم إسلام الولد ـ كما هو مثال مجهول التأريخ ـ في جميع الأزمنة المشكوكة تام، وأما التعبد بعدم موت المورث ـ الذي هو معلوم التأريخ ـ غير تام؛ لأن المفروض أن موت المورث قد وقع في أول شهر رمضان، وأما تأريخ إسلام الولد فهو مجهول، فيمكن أن يكون قبل موت المورث، ويمكن أن يكون بعده، فإن كان إسلام الولد قبل موت المورث ـ أي قبل شهر رمضان ـ فالتعبد بعدم موت المورث إلى زمان إسلام الوارث تام؛ لانطباقه على جميع الأزمنة السابقة، وأما إذا كان إسلامه بعد موت مورثه ـ كأن كان في اليوم الثاني من شهر رمضان ـ فالتعبد بعدم الموت إلى زمان إسلام الوارث لا يقبل الانطباق على الأزمنة السابقة؛ للقطع بتبدل عدم الموت بالموت قبل إسلام الوارث، فعدم الموت إلى زمان إسلام الوارث يقبل التطبيق في أحد الفرضين دون الآخر.

وقد تصور البعض رجوع إشكال المحقق العراقي ﷺ إلى إشكال المحقق الخراساني ﷺ، وهو غير صحيح حسبما بيناه؛ فإن حاصل إشكال المحقق الخراساني ﷺ هو كون استصحاب العدم إلى زمان وجود الحادث الآخر شبهة موضوعية لانفصال الشك واليقين، أو المشكوك والمتيقن، وأما إشكال المحقق العراقي ﷺ فهو عدم إمكان تطبيق التعبد ببقاء عدم الموت في جميع أزمنة الشك في وجود الإسلام، وبينهما تفاوت دقيق[1].

---

١. نهاية الأفكار ٤: ٢٠٦.

المناقشة في كلام المحقق العراقي

ولتحقيق الجواب عنه لا بدّ من ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه لا بدّ من تعيين حدود المتعبد به بالدقة؛ لأن مورد التعبد إما أن يكون الحكم أو الموضوع، فإن كان الحكم فالمتعبد به واضح؛ لأنه إما وجوب أو استحباب، أو لزوم أو جواز، وإن كان الموضوع فلا بدّ من تعيين الموضوع ذي الأثر بالدقة؛ فإن التعبد يتعلق بالموضوع المترتب عليه الحكم بدون زيادة ولا نقصان؛ لاستحالة تجاوز الحكم عن موضوعه وتضيقه عنه.

المقدمة الثانية: أن مورد التعبد الشرعي لا يخلو من لوازم وملزومات وملازمات، ولا بدّ في التعبد بالأصول من ملاحظة نفس المتعبد به، ولا دخل ـ من ناحية ترتيب الأثر ـ للازمه ولا لملزومه، وعلى هذا الأساس أنكر المحققون حجية مثبتات الأصول؛ لعدم تعدّي التعبد الشرعي من الملزوم للازم، وكل حادث له نسبة بالزمان، التي هي مقولة المتى، كما له نسبة بالمكان التي هي مقولة الأين، وموضوع الأثر هو نفس المنسوب، لا هو بالنسبة إلى الزمان، أي موضوع الأثر هو نفس الزماني، لا الزماني بالنسبة إلى الزمان.

إذا اتضحت هاتان المقدمتان نقول: إن موضوع الأثر هو نفس تحقق الموت في ظرف تحقق الإسلام، وأزمنة وجود الإسلام إنما هي مقولة المتى للإسلام، فإن الإسلام بما أنه زماني لا بدّ من وقوعه في إحدى هذه الآنات، وعليه فالتعبد يتعلق بالموضوع، طبقاً للمقدمة الأولى، والموضوع هو الموت ووجود الإسلام، والتعبد لا يسري من الملزوم إلى اللازم، طبقاً للمقدمة الثانية، وعندما لا يسري إلى لازمه، فعدم انطباق المتعبد به على أزمنة وجود الإسلام ـ الذي هو أساس

نظر المحقق العراقي ﷺ ـ باطل؛ فإن تطبيق عدم الموت على أزمنة وجود الإسلام لا ينظر إلى لازمه حتى يشكل بعدم إحراز التطبيق على الأزمنة، في فرض العلم بالتأريخ؛ فإنه إدخال ما ليس من الموضوع فيه، في مورد التعبد الشرعي؛ إذ كما لا دخل لنسبة أي موضوع إلى الأمكنة في التعبد، فكذلك لا دخل لنسبته إلى الأزمنة.

فاتضح إلى هنا بطلان ما أفاده الأعلام الأربعة، من عدم المقتضي لجريان الاستصحاب في معلوم التأريخ، بل المقتضي لجريانه موجود، فإن جرى الاستصحاب في الطرف الآخر عارضه، وإلا فلا، وتظهر الثمرة بين القولين في ما إذا كان الأثر لأحدهما دون الآخر، فإنه على مبنى الأعلام الأربعة لا يجري الاستصحاب، وأما على المبنى المختار فيجري الاستصحاب في ذي الأثر.

تعاقب الحادثين

البحث في تعاقب الحادثين، مثل الطهارة والنجاسة المتواردتين على موضوع واحد، كالثوب مثلاً مع جهل التقدم والتأخر، والكلام فيه يقع في عدة نقاط:

النقطة الأولى: في الفرق بينه وبين البحث السابق

والفرق بينهما من جهات:

الجهة الأولى: أن الموضوع في البحث السابق ـ أي تأخر الحادث ـ مركب، كإسلام الوارث وموت المورث، والموضوع في هذا البحث بسيط، كالطهارة من الحدث أو الخبث.

الجهة الثانية: أن المستصحب في البحث السابق يلاحظ بالنسبة إلى الأمر الزماني، كاستصحاب كفر الوارث إلى زمان موت المورث، وأما في هذا البحث فيلحظ بالنسبة إلى الزمان، كاستصحاب الحدث، أو الطهارة إلى هذا الزمان.

الجهة الثالثة: أن المستصحب في البحث السابق قائم بموضوعين؛ فإن الحياة قائمة بشخص، والإسلام بآخر، وأما في هذا البحث فهو قائم بموضوع واحد؛ فإن هذا الثوب إما طاهر أو نجس، وهذا الشخص إما متطهر أو محدث.

الجهة الرابعة: أن زمان اليقين في البحث السابق معلوم، وزمان الشك مردد، على عكس هذا المبحث؛ فإن زمان الشك معلوم دون زمان اليقين، ففي البحث السابق قبل غرة شهر رمضان نتيقن بكفر الوارث وحياة المورث، وفي أوله وثانيه ظرف المشكوك مردداً، وأما في هذا البحث فنحن نشك الآن في طهارة الثوب ونجاسته بلا ترديد في المشكوك، وأما المتيقن فمردد بين الساعة السابقة واللاحقة، أي قبل ساعة هل كان نجساً أو طاهراً؟

فاتضح بهذا موضوع البحث وافتراقه عن ما سبق، وإن اشترك معه في الجهل بتأريخ المستصحب.

وأهم الأقوال قولان:

الأول: تمامية المقتضي في كلا الاستصحابين، إلا أنهما متعارضان فيسقطان للمعارضة.

الثاني: عدم تمامية المقتضي للاستصحاب في كليهما.

وجه القول بجريان الاستصحاب

أما وجه القول الأول؛ فلأن أركان الاستصحاب ثلاثة، وكلها متحققة في كليهما، وهي اليقين والشك وترتب الأثر، فإنا مثلاً نتيقن بالطهارة والنجاسة، ونشك فيهما، وكلاهما حكم شرعي، ولكن جريان كلا الاستصحابين يقتضي التعبد بالضدين، وهو محال، وجريانه في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، وجريانه في أحدهما المردد محال؛ لأن المردد لا وجود له ولا ماهية، فيستحيل التعبد به، فيتعارض الاستصحابان ويسقطان، فتصل النوبة إلى الأصل المحكوم، وهو يختلف باختلاف الموارد، فلو شك مثلاً في كونه محدثا بالأكبر أو متطهراً منه، فالاستصحابان لا يجريان، فيجوز له ـ بعد ذلك ـ الاجتياز في الحرمين، والمكث في المسجد؛ لكونه محرماً على المحدث بالأكبر، ولا أصل يحرز ذلك، فيجري البراءة عن حرمة العبور والمكث.

وأما بالنسبة إلى مس كتابة القرآن فقد ذهب بعض الأعاظم ﷺ إلى جريان البراءة من حرمة المس؛ للشك فيها بعد الشك في كونه جنباً[1].

ولكن دقة النظر تقتضي التفصيل، فإن كان مستند حرمة المس هي الآية الشريفة ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، فالمستثنى من حرمة المس هم المطهرون، فتكون الطهارة شرطاً للمس، ولا أصل يحرزها، فلا يجوز له المس، وإن كان المستند غيرها، فيجري أصل البراءة.

وأما بالنسبة إلى الصلاة فالمرجع ـ بعد تساقط الاستصحابين ـ هي الاشتغال؛ لكون الطهارة شرطاً فيها، فلا بدّ من إحرازه.

---

١. مصباح الأصول ٣: ٢٠٧.

وأما بالنسبة إلى الصوم، فإن كان الإصباح جنباً مانعاً من صحة الصوم فتجري البراءة عنه عند الشك، وإن كانت الطهارة شرطاً في صحته فالأصل الاشتغال عند الشك.

وجه القول بعدم المقتضي لجريان الاستصحاب

وأما وجه القول الثاني فله تقريبان:

التقريب الأول: ما أفاده المحقق الخراساني

وحاصله: أن عدم جريان الاستصحاب؛ لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين، وكونه شبهة موضوعية لانفصال المتيقن عن المشكوك؛ وذلك للعلم في الساعة الأولى بحدوث أحد الأمرين، وفي الساعة الثانية بالحادث الآخر، والساعة الثالثة هي زمان الشك، فإن فرض تحقق الطهارة في الساعة الأولى، والحدث في الساعة الثانية، فالشك في الحدث في الساعة الثالثة متصل بزمان اليقين بالحدث، وأما لو فرض وقوع الحدث في الساعة الأولى، والطهارة منه في الساعة الثانية، فالشك في الحدث في الساعة الثالثة منفصل عن اليقين به، وهكذا الحال في جانب الطهارة، ولأجل عدم إحراز زمن الشك باليقين لا يجري الاستصحاب؛ لكونه شبهة موضوعية لـ(لا تنقض اليقين بالشك)[1].

الجواب عن ما أفاده المحقق الخراساني

وقد تقدم الجواب عنه في المبحث السابق وحاصله: أن المعيار في

---

١. كفاية الأصول: ٤٠٨.

جريان الاستصحاب على الوجدان، لا على الخارج؛ وذلك لأن الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، تارة يكون أمراً خارجياً، وأخرى أمراً نفسانياً، فإن كان أمراً خارجياً فالعبرة بما في الخارج، وما وراء النفس، وإن كان أمراً نفسانياً فالعبرة بما في النفس بلا نظر للخارج، وقد أخذ في لسان دليل الاستصحاب الشك واليقين، وهما أمران نفسانيان فينظر لهما، لا لما في الخارج؛ لموضوعيتهما في الاستصحاب وإن كان اليقين طريقاً للمتيقن، لأن ما له النقض هو ما في النفس، لا ما في الخارج، وقد تعلق النقض في دليل الاستصحاب بما في النفس، وعليه فإنا نرى في وجداننا بالفعل اليقين بحدوث الحدث، والشك في بقائه، بدون أي فاصل بينهما، ويستحيل حصول الشك في الوجدانيات إلا للمبتلى بالوسواس، فالقول بأن المقام شبهة موضوعية لاتصال زمان الشك باليقين باطل.

التقريب الثاني: ما أفاده المحقق العراقي

وهي وجوه ثلاثة وكلامه يبتني على نكتة، وهي:

أنه لا بدّ في موارد الاستصحاب من تحصيل اليقين بالمستصحب سابقاً، فإن كان المستصحب أمراً وجودياً فلا بدّ أن يكون معلوم الحدوث في السابق، وإن كان أمراً عدمياً فلا بدّ أن يكون معلوم العدم في السابق، وهذه القاعدة لا تنطبق على ما نحن فيه؛ إذ عندنا في المقام ثلاث ساعات: الساعة الأولى والثانية ساعتا العلم الإجمالي بتحقق الطهارة والحدث، والساعة الثالثة ساعة الشك في بقاء كل منهما، أما الساعة الثالثة فهي معلومة؛ لأنها ساعة

الشك، وهو حاصل فيها، وإن رجعنا إلى الزمان السابق، فساعة تحقق الحدث هي إما الأولى أو الثانية، فإن كانت الأولى فقد ارتفع في الساعة الثانية، وإن كانت الثانية فهو باقٍ، فلا يقين بالساعة التي وجد الحدث فيها، وكذلك بالساعة التي وجدت الطهارة فيها، نعم بالنسبة إلى الساعة التي قبل هذه الساعات الثلاث نتيقن بعدم الطهارة وعدم الحدث كليهما.

الوجه الأول: أنه بعد أن علمنا أنه في موارد تعاقب الحالتين توجد ثلاث ساعات، والساعة الأولى والثانية ساعتا العلم الإجمالي بتحقق كل منهما، والساعة الثالثة ساعة الشك في بقاء كل منهما، وتوجد ساعة سابقة على تلك الساعات الثلاث، وهي ساعة العلم بعدم كل منهما، فعندما نرجع إلى الماضي ليس هناك ساعة وزمان نتيقن بوجود الحدث، أو نتيقن بوجود الطهارة فيها، بل كل من الساعتين الماضيتين ليستا إلا ظرفي الشك، وأدلة الاستصحاب منصرفة عن غير ما ذكر، فيعتبر في الاستصحاب الأمر الوجودي، وجود اليقين بالوجود في الزمان السابق على زمان الشك[1].

المناقشة في الوجه الأول من تقريب المحقق العراقي

والجواب عنه: إن انصراف الدليل عن أحد المصاديق لا يكون إلا بملاك، كالشك في صدق العنوان عليه، كأن يكون أحد الفردين ظاهراً، والآخر خفياً، فيشك في صدق العنوان على الفرد الخفي، فينصرف الدليل عنه، وإن صدق عليه المفهوم حقيقة، ومثاله: (لا تصل في ما لا يؤكل لحمه)؛ فإن

---

١. هذا هو الوجه الثالث في ترتيب المحقق العراقي ﷺ في نهاية الأفكار ٤: ٢١٦.

مفهوم ما لا يؤكل لحمه يصدق حقيقة على الحيوان محرم الأكل، وعلى الإنسان؛ فإنه محرم الأكل أيضاً، ولكن صدقه عليه عرفاً محل شك، فالحيوان المحرم أكله فرد ظاهر له، وأما الإنسان فهو فرد خفي، ومن أجل ذلك لا يتوجه ذهن العرف إلى صدقه عليه، فيكون مورداً لانصراف الدليل المطلق عنه.

وأما إذا كان المفهوم يصدق على كلا الفردين بالتساوي فلا مانع من التمسك بالإطلاق، وإن كان أحد الفردين نادر الوجود.

وأما ما نحن فيه، ففي أدلة الاستصحاب تعلقت الهيئة بالنقض، ومتعلق النقض اليقين والشك، ولليقين فردان، تفصيلي وإجمالي، والتفصيلي وإن كان هو الفرد الشائع له، كأن يكون على طهارة ويشك في انتقاضها بالنوم، إلا أن اليقين الإجمالي ـ كما في موارد تعاقب الحالتين ـ مما يصدق عليه اليقين عقلاً وعرفاً بدون خفاء، فلا يكون من موارد انصراف الأدلة عنه، فإن اليقين والمتيقن محرزان إلا أن وقوعه مردد بين الساعة الأولى والثانية.

الوجه الثاني: أن مورد تعاقب الحادثين يدور أمره بين عدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين، وبين أن لا يكون في البين شك في البقاء أصلاً؛ وذلك لأنه إن كانت الساعة الأولى هي زمان الحدث، والثانية زمان الطهارة فالشك الفعلي في الحدث ـ أي في الساعة الثالثة ـ لم يتصل باليقين، وإن وقع الحدث في الساعة الثانية، فزمان الشك ـ وهي الساعة الثالثة ـ وإن اتصل بزمان اليقين، إلا أنه لا شك في البقاء حينئذٍ[1].

---

١. هذا هو الوجه الأول في ترتيب المحقق العراقي نهاية الأفكار ٤: ٢١٥.

المناقشة في الوجه الثاني لتقريب المحقق العراقي

والجواب عنه هو نفس ما قرر في الجواب عن المحقق الخراساني ﷺ وحاصله: أنه وإن لم يحرز اتصال زمان المتيقن والمشكوك في الخارج ـ كما هو فرض الشق الأول من كلام العراقي ـ إلا أن الموضوع في الاستصحاب هو اليقين والشك النفسيان الوجدانيان، ولا شك في تحققهما، بمعنى أنّا ـ الآن ـ نتيقن بحدوث كل من الطهارة والحدث في ما سبق هذا الزمان، ونشك في بقاء كل منهما فعلاً.

وبنفس البيان يندفع الشق الثاني من كلامه، أعني عدم الشك في الحدث عندما يقع في الزمان الثاني، فإن ذلك بملاحظة الخارج، وموضوع الاستصحاب ما في الوجدان.

توضيح ذلك: أن لليقين والشك حيثيتين، طريقية وموضوعية، فاليقين والشك بملاحظة الأحكام الشرعية أخذا بنحو الطريقية؛ لأن المعتبر في الصلاة الطهارة، واليقين طريق لها، وأما في الاستصحاب فقد أخذا فيه بنحو الموضوعية؛ لأن المطلوب فيه هو التعبد بعدم نقض اليقين بالشك، فتمام النكتة نفس اليقين والشك لا ما في الخارج.

الوجه الثالث: ما ذكره بعنوان الوجه الثاني ونص كلامه:

(أنه لا شبهة في أن الشك ـ الذي هو موضوع الاستصحاب ـ هو الشك في بقاء المستصحب وارتفاعه في الزمان المتصل بزمان اليقين بحدوثه، بحيث يحتمل ملازمة حدوثه في الزمان الأول مع بقائه في الزمان الثاني، ويحتمل عدم ملازمته وانفكاك وجوده في الزمان الثاني عن حدوثه في الزمان الأول، ومثل هذا

المعنى لا شك في تحققه في الشكوك البدوية، بخلاف المقام؛ فإنه لا يتصور فيه احتمال بقاء المستصحب وارتفاعه في الزمان الثالث الذي أريد جرّ المستصحب إليه؛ فإنه على تقدير أن يكون حدوث الطهارة في الساعة الأولى، يقطع بارتفاعها في الساعة الثانية بحدوث ضده الذي هو الحدث، فلا يحتمل فيها البقاء في الساعة الثالثة، وعلى تقدير أن يكون حدوثها في الساعة الثانية يقطع ببقائها في الساعة الثالثة، فلا يحتمل انفكاك حدوثه عن بقائه في الزمان الثالث، وهكذا بالنسبة إلى الحدث، ومع انتفاء الشك في البقاء والارتفاع لا يجري فيه الاستصحاب، وأما ما يرى من الشك في البقاء والارتفاع بالنسبة إلى كل من الطهارة والحدث، فقد عرفت رجوعه في الحقيقة إلى الشك في زمان حدوثه المتصل به، لا أنه من جهة الشك في انقطاع ما هو الحادث فارغا عن حدوثه في الزمان المتصل به كما هو ظاهر)[1].

وملخص الإشكال عدم إحراز اتصال زمان المتيقن بالمشكوك، وزمان البقاء بزمان الحدوث، كما كان عدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين هو الإشكال في الوجه الثاني.

المناقشة في الوجه الثالث لتقريب المحقق العراقي

والجواب عنه: أن ما هو معتبر في الاستصحاب هو اجتماع اليقين والشك في زمان واحد، وأما معرفة تاريخ حدوث اليقين، وتاريخ حدوث الشك، وكونهما متصلين أو منفصلين، لا يعتبر في الاستصحاب.

---

١. الوجه الثاني في ترتيب المحقق العراقي نهاية الأفكار ٤: ٢١٥ ـ ٢١٦.

وقد تقدم في نقد نظرية المحقق الخراساني ﷺ تفصيل ذلك، وأن المعتبر في الاستصحاب هو اتصال زمان الحدوث والبقاء ـ بالنسبة إلى المتيقن والمشكوك ـ في الذهن، لا في الخارج وعالم العين، فإن كان المتيقن والمشكوك، عند مراجعة الذهن اليهما بحيث نشك في بقاء ما هو المتيقن وجداناً فهو كافٍ في جريان الاستصحاب، وإن احتملنا انفصال الحدوث عن البقاء في الخارج؛ للعلم الإجمالي بحدوث أحدهما في الزمان الثاني، والآخر في الزمان الثالث.

وبعبارة أخرى: إذا راجعنا وجداننا فعندنا يقين بتحقق طهارة، ويقين بتحقق حدث، ولكنّا لا نعلم أيّهما تحقق في الساعة الثانية، وأيّهما في الساعة الثالثة، بينما في الساعة الثالثة نتيقن بحدوث طهارة، ونشك في بقاء نفس تلك الطهارة، وهذا كافٍ في جريان الاستصحاب.

والعلم الإجمالي بكون حدوث الطهارة في الساعة الثانية أو الثالثة بحسب الخارج موجب للشك في بقاء نفس تلك الطهارة.

فتحصل من ذلك: أن الحق في المسألة تمامية المقتضي في كلا الاستصحابين، أي تحقق اليقين بالحدوث والشك في البقاء فعلاً في كل منهما.

التنبيه الحادي عشر:
في استصحاب الأمور الاعتقادية

ولا بدّ قبل الدخول في البحث من توضيح مقدمة تعرض لها المحقق الخراساني ﷺ؛ لأهميتها علماً وعملاً فنقول:

إن تعبد الشارع في دائرة الشرع لا يكون إلا بما هو شارع، فلهذا كان المستصحب إما أثراً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي.

وبمعنى شامل وأدق: أن يكون حكماً شرعياً، أو ما يرتبط به.

أما الحكم الشرعي فيشمل الأحكام التكليفية، والأحكام الوضعية، وأما ما يرتبط به فمتعلق الحكم، ومتعلق المتعلق المصطلح عليه بموضوع الحكم كالمصلي، ولا فرق بين موضوعات الأحكام الصرفة، والموضوعات غير الصرفة، ونعني بها ما تكون حكماً شرعياً، وهي في نفس الوقت موضوع لحكم شرعي آخر، كالطهارة والنجاسة والملكية؛ فإنها أحكام شرعية، وفي نفس الوقت هي موضوعات لأحكام شرعية، فالطهارة موضوع للقيدية في الصلاة، والنجاسة للمانعية فيها، والملكية لجواز التصرفات ونفوذها.

والاستصحاب يجري في كل هذه الأمور على الخلاف في خصوص

الأحكام الكلية، وقد أجرى المحقق الخراساني ﷺ، والمحقق العراقي ﷺ الاستصحاب في الأمور اللغوية التي وقعت موضوعاً لحكم شرعي، وسيأتي البحث فيها.

جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية

وأما بالنسبة إلى الاستصحاب في الأمور الاعتقادية فهي على قسمين:

القسم الأول: ما يعتبر فيها العلم والمعرفة واليقين عقلاً وشرعاً.

القسم الثاني: ما لا يعتبر فيها العلم والمعرفة واليقين.

أما القسم الثاني فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها، سواء أكانت الشبهة حكمية أم موضوعية، فلو وجب البناء القلبي على أمر وشك في بقاء ذلك الوجوب استصحب؛ لكون هذا الوجوب حكماً شرعياً وإن كان متعلقه العمل الجوانحي؛ إذ لا دليل على تقييد الاستصحاب بالأعمال الجوارحية، وهكذا يجري الاستصحاب في موضوع الحكم الشرعي القلبي.

ومعنى كون الاستصحاب أصلاً عملياً هو كونه وظيفة مجعولة للمتحير في الواقع[1]، سواء كان مجتهداً بالنسبة للأحكام الكلية والموضوعات المستنبطة، أو كان مقلداً بالنسبة للأحكام الجزئية، والأحكام العرفية غير المستنبطة.

وأما القسم الأول ـ وهو ما يعتبر فيه اليقين والمعرفة، كالتوحيد والنبوة والإمامة والمعاد، من الأمور التي يعتبر فيها اليقين بحدٍ لا تحركه عواصف

---

١. أي ليس من الأدلة الاجتهادية.

الشبهات ــ فالحق عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لأن مدلول أدلة الاستصحاب: إما التعبد، ولا شائبة من اليقين في التعبد، وإما الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً في ما يتعلق بهذه الأمور المعتبر فيها الإيمان، قال تعالى: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾[1]، وقال: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[2]، وهكذا الحال في النبوة والإمامة.

نعم، لو قيل: بأن النبوة والإمامة من المناصب المجعولة، كالقضاء والحكومة؛ فإنهما أمران اعتباريان، أمكن جريان الاستصحاب.

ولكنه باطل بالضرورة؛ لأن النبوة والإمامة منصبان واقعيان تكوينيان بجعل إلهي: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾[3]، (واختاره لهذا المقام) وهذا الاختيار تكويني، (واصطفاه وارتضاه)، وفي مثله لا يتصور الشك أبداً، بل يدور أمره بين الوجود والعدم، إما موجود فإلى الأبد، أو غير موجود فإلى الأبد، فلا معنى للاستصحاب في نفس المنصب.

برهان المحقق الخراساني في منع جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية

هذا، ولكن للمحقق الخراساني ﷺ بياناً آخر لمنع جريان الاستصحاب فيها يتلخص في ثلاثة أدلة:

الأول: أن النبوة من لوازم مرتبة خاصة من كمال النفس، ومن خصوصية

---

١. سورة البقرة: ٤.

٢. سورة آل عمران: ١١٤.

٣. سورة ص: ٢٦.

هذا الكمال أنه لا يقبل الزوال، فحينئذٍ لا يعقل الشك في بقائه، فينتفي الركن الثاني من أركان الاستصحاب.

الثاني: أن النبوة والإمامة من الأمور الخارجيةن وليست مجعولاً شرعياً، ولا موضوعاً لأثر شرعي، ويشترط في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له، والأثر المترتب على النبوة والإمامة هو وجوب الطاعة وهو أمر عقلي.

الثالث: أنه مع الشك في نبوة النبي يحتمل زوال نبوته، فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم حجيته؛ لأنه إذا شك في نبوة النبي فمعنى ذلك يشك في أحكام شريعته، وأحد تلك الأحكام حجية الاستصحاب، فإذا أريد استصحاب نبوته لزم الدور؛ لتوقف استصحاب النبوة على جريانه، وتوقف جريانه على حجيته، وتوقف حجيته على ثبوت نبوة النبي حتى تثبت أحكامه، ومنها حجية الاستصحاب، فإذا توقف بقاء نبوة النبي على الاستصحاب لزم الدور؛ إذا يتوقف بقاء نبوة النبي على الاستصحاب، وحجية الاستصحاب متوقفة على نبوة النبي وهو دور[1].

برهان المحقق الأصفهاني لمنع جريان الاستصحاب

وأما المحقق الأصفهاني ﷺ فحقق عدم جريان الاستصحاب في النبوة بهذا البيان:

أن منشأ الشك في نبوة النبي لا يخرج عن أحد أمور ثلاثة: إما لزوال ذلك

---

١. كفاية الأصول: ٤٨١ ـ ٤٨٢.

المقام عنه، وإما لموته، وإما لمجيء نبي أكمل منه، وكلها غير معقولة؛ أما الأخير؛ فلعدم التزاحم بين الكامل والأكمل، فوجود الأكمل لا يمنع من بقاء الكامل ووجوده، وأما الموت؛ فلأن الملكات التحصيلية الراسخة في النفس لا تزول به، فالملكات غير التحصيلية بالأولوية القطعية، وأما احتمال زوال ذلك المقام عنه؛ فلأن الكمالات على قسمين: كمالات تخلقية، وكمالات تحققية، والأولى قابلة للزوال دون الثانية.

وتوضيح هذه الجهة: أن مراده من مادة التخلق ليست هي مادة علم الأخلاق، بل الخلق بالمعنى الأعم، بمعنى هيئة النفس، وللنفس هيئتان: هيئة تحصيلية، وهيئة خارجة عن الاختيار، وعنوان الثانية الخَلق، والأولى الخُلق، وكل الملكات العلمية والأخلاقية بالمعنى الأخص أمور حاصلة للنفس بالاختيار، فتحصل الملكات العلمية بالتحصيل، والملكات النفسانية بتهذيب النفس، فالإنسان صار عالماً بالتحصيل، بعد أن لم يكن يعلم شيئاً، فانقلب جهله إلى علم، فهذه الصفات النفسانية تنقلب عن ما هي عليه، وأما الكمالات النفسية التحققية فلا تنقلب ولا تتغير، ولا يعقل سلب هذه الكمالات، وعليه فلو كانت النبوة من قبيل القسم الأول لأمكن سلبها، ولكنها من القسم الثاني فلا تقبل السلب[1].

المناقشة فيما أفاده العلمان

وما أفاده العلمان مخدوش، وإن كان عصارة ما في علمي الفلسفة

---

١. نهاية الدراية ٥: ٢١٤.

والكلام، فإن الحق قبول كل مرتبة ومقام من أي شخص للزوال عقلاً وكتاباً وسنة، أما من ناحية العقل، فالعمدة أن نعرف الله تعالى، وهذا ما يقف عنده سابح العقل، ولكن ما نحتاجه هنا هي معرفة ﴿اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[1]، فمعنى القيوم بهذه المادة والهيئة هو من يقوم به كل شيء، فكل ما يصدق عليه شيء فهو قائم به، وقيموميته على كل شيء توجب القدرة عليه، فلو لم يقدر على سلب شيء ما لكانت قدرته محدودة، بينما هو قائم على كل شيء، وقاهر لكل شيء، «قهر كل شيء بجبروته واستولى عليه بقدرته»[2]، والنبوة شيء من الأشياء قائمة به، وأصل المعارف في كلمتي (منه، وبه) مع مرتبة ثالثة فوق الإدراك وهي كلمة (إليه)، ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾[3]، فلو عرفنا هذه الكلمات الثلاث (من، الباء، إلى)، (إلى ربك المنتهى)، (لا حول ولا قوة إلا بالله) لاتضح الأمر.

والحاصل: أن القدرة الإلهية مطلقة لا حدّ لها، وأن القبض والبسط، والأخذ والعطاء بيده، فهو أعطى الأنبياء، فلو سلبهم النبوة فهو ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[4]، فلا معنى ـ بعد ثبوت القدرة المطلقة ـ لعدم تعقل سلبها، وفي آخر سورة يس ما يعدّ محيطاً من العلم، ويغني في المقام، قال تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً

---

١. سورة البقرة: ٢٥٥.

٢. إقبال الأعمال ١: ٣٠٨.

٣. سورة النجم: ٤٢.

٤. سورة الأنبياء: ٢٣.

٥. سورة يس ٨٣.

أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[١]، فالإرادة ـ من خلال إذا أراد شيئاً ـ تتعلق بكل شيء.

وبالجملة: إن زوال النبوة أمر ممكن عقلاً وكتاباً وسنة، أما العقل؛ فلأن أخذ النبوة ـ كإعطائها ـ أمر اختياري لله تعالى، فليس هو من الأمور المستحيلة على الله تعالى، وإلا لتنافى ذلك مع قدرته على كل شيء.

وأما الكتاب فقد قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[٢]، فآخر مقام وهو مقام الخاتمية فضل وعناية من الله، وهو لا يخرج عن القدرة بالإعطاء، وكذلك منصب الإمامة قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾[٣]، وهو نفس الملك الكبير الذي أعطي آل إبراهيم، في قوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيمًا﴾[٤]، وقد قال تعالى: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾[٥].

وأما السنة فقد ورد في الحديث الصحيح عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله في بيت أم سلمة في ليلتها ففقدته من الفراش فدخلها من ذلك ما يدخل النساء، فقامت تطلبه في جوانب البيت حتى انتهت إليه وهو في جانب من البيت قائم رافع يديه يبكي وهو يقول: (اللهم لا تنزع مني صالح ما

---

١. سورة يس ٨٢.

٢. سورة النساء: ١١٣.

٣. سورة البقرة: ١٢٤.

٤. سورة النساء: ٥٤.

٥. سورة آل عمران: ٢٦.

أعطيتني أبداً، اللهم ولا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً، اللهم لا تشمت بي عدواً ولا حاسداً أبداً، اللهم لا تردني في سوء استنقذتني منه أبداً)[١].

وهذه الكلمات دليل المعرفة؛ فإنه لا شك في أن مقام الخاتم ومقام وصيه الذي هو ولي العصر في زماننا عظيم جداً بنحو لو أشار إلى الفلك لتوقف، فمنصبهما منصب السلطنة القاهرة على جميع عالم الإمكان، وقدرته بنحو أوقف الشمس بنظرة واحدة، ومعنى توقف الشمس آناً ما ـ وهي مما يرتبط بها جميع العوالم؛ لأنها كالسلسلة الواحدة ـ هو التصرف في مليارات الكواكب، وحديث رد الشمس مما اتفق عليه الخاصة والعامة، ولا نعني بالعامة عوامهم؛ فإنه لا عبرة بكلامهم، وإنما المراد خواصهم وقد اعترفوا به[٢].

والحاصل: أن الأمر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٣] هو ما في قوله عليه السلام: «إرادة الرب في مقادير أموره تهبط إليكم وتصدر

---

١. في تفسير القمي ٢: ٧٥، وفي المصدر عبد الله بن سيار، وتكملة الرواية: قال: فانصرفت أم سلمة تبكي حتى انصرف رسول الله صلى الله عليه وآله لبكائها فقال لها: ما يبكيك يا أم سلمة؟ فقالت: بأبي أنت وأمي يا رسول الله ولم لا أبكي وأنت بالمكان الذي أنت به من الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر تسأله أن لا يشمت بك عدواً أبداً ولا حاسداً وأن لا يردّك في سوء استنقذك منه أبداً، وأن لا ينزع عنك صالح ما أعطاك أبداً، وأن لا يكلك إلى نفسك طرفة عين أبداً، فقال: يا أم سلمة وما يؤمنني وإنما وكل الله يونس بن متى إلى نفسه طرفة عين فكان منه ما كان.

٢. حديث رد الشمس من الأحاديث المتواترة عند أهل السنة، وقد أحصى العلامة الأميني في غديره، المجلد الثالث، من أفرده برسالة ومن صححه ومن أخرجه.

٣. سورة يس: ٨٢.

من بيوتكم»[١]، وإرادة الرب مطلقة، هذا هو مقام إمام الزمان[٢]، ويوضح ذلك الرواية الصحيحة التي فيها إشارة الإمام الكاظم عليه السلام إلى الصورة فصارت أسداً كأعظم ما يكون من السباع ثم ردها[٣].

---

١. الكافي ٤: ٥٧٧ باب زيارة قبر أبي عبد الله عليه السلام.

٢. وقد نقل الشيخ الأستاذ حفظه الله تعالى في هذا المقام عن الميرزا أحمد بن المحقق الخراساني قدس سره صاحب الكفاية بلا واسطة أن أمه ـ وهي أم الميرزا محمد، والميرزا مهدي، والميرزا حسن أيضاً ـ ابتلت بمرض وكلما عالجناها لم يجد شيئاً، وفي ذلك الوقت أخبرنا بقدوم سيد إلى النجف الأشرف حديثاً، وكان عالماً بعلم الرمل ـ وعلم الرمل والجفر كما علّق الأستاذ صحيحه الأكسير الأحمر ـ فأردنا رؤيته فدلّنا عليه شخص، وأشار إليه وهو في إيوان الحضرة العلوية، وقال: هذا السيد، فرأيت شخصاً رثّ الثياب، ولم أكن معتقداً بهذه الأمور، ولكن ذهبت له أنا مع أخي الكبير حاج آقا محمد، الذي كتب عنه والده بأنه مجتهد، ولما ذهبنا له رآنا ولم نتكلم بشيء، فحرك في يده سبحة كأنه يستخير، فقال: نيتكم عن امرأة مريضة، من رأسها إلى قدمها، وذهبتم بها للعلاج فلم ينفع، وهي ستموت بعد ثلاثة أيام!! فتعجبنا من إخباره عن هذه التفاصيل، ولم نخبره بها.

ثم قال له أخي: أنا أضمرت نية في نفسي، وأريد أن أعرف، فحرك مسبحته وتغير لونه ثم قال: إن نيتك ترجع إلى شخص هو الآن في الشام، والآن في المدينة، والآن في مكة، ونيتك ترجع إلى شخص هو مدار العالم، ثم قال: نيتك ترجع إلى صاحب الزمان عج، فبهت أخي وتحيرنا، ثم دخل السيد للحرم، وذهبنا للشيخ المحقق الخراساني قدس سره، وهو ـ مع علو مقامه ـ قد تعجب متحيراً، وبعد ثلاثة أيام توفيت والدتي، ثم بحثنا عن السيد ولم نره.

٣. كما في عيون أخبار الرضا عليه السلام للشيخ الصدوق ٢: ٩٠: (حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، وسعد بن عبد الله جميعاً، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن يقطين، عن أخيه الحسين، عن أبيه علي بن يقطين قال: استدعى الرشيد رجلاً يبطل به أمر أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام، ويقطعه ويخجله في المسجد، فانتدب رجلاً معزماً، فلما أحضرت المائدة عمل ناموساً على الخبز، فكان كلما رام أبو الحسن عليه السلام تناول رغيف من الخبز طار من بين يديه، واستفز من هارون الفرح والضحك لذلك، فلم يلبث أبو الحسن عليه السلام أن رفع رأسه إلى أسد مصور على بعض

والمهم في الأمر أن صاحب هذا المقام العظيم يقف أمام الله تعالى ويقول: «لا تنزع مني صالح ما أعطيتني»، وهذه غاية المعرفة بالرب؛ لأنه يقول: إن كل ما عندي هو من عندك وتحت قبضتك تسلبه متى أردت.

والخلاصة: أن النبوة ليست مما يتعلق بها الشك، ولكن ليس من جهة عدم الإمكان العقلي ــ كما عليه المحقق الخراساني ﷺ، والمحقق الأصفهاني ﷺ ـ بل من ناحية عدم الوقوع، ولا يخلط بين الأمرين؛ فإن سلب النبوة أمر ممكن عقلاً وكتاباً وسنة، قال تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1]، ولكن هذا الملك الذي أعطاه هؤلاء النخبة من الناس مما لا يسلبه عنهم؛ لأنه امتحنهم فوجدهم أهلاً له فأعطاهم إياه، فعدم الشك في النبوة ليس من جهة عدم الإمكان العقلي، بل من جهة عدم وقوعه، فلا يجري الاستصحاب لعدم الشك من هذه الجهة.

→

الستور فقال له: يا أسد خذ عدو الله.

قال: فوثبت تلك الصورة كأعظم ما يكون من السباع، فافترست ذلك المعزم، فخرَّ هارون وندماؤه على وجوههم مغشياً عليهم، فطارت عقولهم خوفاً من هول ما رأوه، فلما أفاقوا ذلك قال هارون لأبي الحسن عليه السلام: سألتك بحقي عليك لما سألت الصورة أن ترد الرجل فقال: إن كانت عصا موسى ردّت ما ابتلعته من حبال القوم وعصيهم فإن هذه الصورة ترد ما ابتلعته من هذا الرجل، فكان ذلك أعمل الأشياء في افاته (إفاقة) نفسه).

المعزم: من يكتب العزائم وهي الرقي وهي جمع رقية.

الناموس: اسم يكتب على القطعة من الخبز بحيث لا يتمكن لأحد أن يتناوله الا طار من بين يديه.

١. سورة الرعد: ٣٩.

تمسك الكتابي بالاستصحاب

إن لتمسك الكتابي بالاستصحاب صوراً أربع:

الصورة الأولى: أن يتمسك بالاستصحاب لبقاء نبوة النبي الذي يدين بنبوته.

الصورة الثانية: أن يتمسك به لبقاء أحكام شريعة ذلك النبي.

والغرض من الاستصحاب في هاتين الصورتين أن يكون له عذر في الأصول والفروع.

الصورة الثالثة: أن يتمسك به لبقاء نبوة النبي إلزاماً للمسلمين.

الصورة الرابعة: أن يتمسك به لبقاء أحكام تلك الشريعة بالنسبة للمسلمين.

أما الصورة الأولى فيلزم الكتابي أن يكون شاكاً في بقاء نبوة النبي الذي يدين بنبوته؛ إذ لو كان متيقناً ببقائها لانتفى موضوع الاستصحاب، ووظيفة الشاك هي الفحص عن الأدلة؛ فإن الفحص عنها من شروط جريان الأصول العملية مطلقاً كما ثبت في محله، ولا يعتبر بأي أصل قبل الفحص؛ فشرط جريان الأصل هو فقد الدليل، ومع وجود الدليل لا موضوع للأصل، ودليل وجوب الفحص في الفروع هو بعينه دليل على وجوبه في الأصول، بل ثبوت وجوبه فيها بالأولوية القطعية، ولا يخفى أن الفحص الواجب هو الفحص الحقيقي الواقعي، لا مجرد إرضاء النفس، والفحص الواقعي يقود الإنسان إلى الإيمان حتماً، ومعه يستحيل أن لا يصل إلى اليقين بمعرفة أصول الدين عقلاً ـ كما يبحث في محله ـ ونقلاً كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا

لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[1]، فلا يمكن أن يتحقق الجهاد في الله في مرحلة الفحص ولا تحصل الهداية، فلا يبقى بعد الفحص أي شك.

ولو تنزلنا ـ والحال أن ما قدمناه لا يقبل التنزل؛ لأنه وعد من الله تعالى، والله لا يخلف الميعاد ـ وقلنا ببقاء الشك بعد الفحص الحقيقي، فشرط الاستصحاب أن يترتب الأثر على جريانه، ولا أثر له في المقام؛ لأن النبوة مما يشترط فيها حصول المعرفة واليقين لا مجرد التعبد، والاستصحاب أصل لا يفيد الا التعبد لا اليقين.

ولو قلنا بأنه أمارة، أو أن حجيته من باب إفادته الظن، ـ فمضافاً إلى أصل الخدشة في المبنى؛ لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً ـ أن البناء غير تام؛ لأنه على فرض قيام دليل على اعتبار الظن الاستصحابي فهو في خصوص فروع الدين، فالاستصحاب باطل في هذه الصورة بجميع المحتملات.

وأما الصورة الثانية فجريان الاستصحاب ـ لبقاء أحكام الشريعة التي يدين بها لنفسه ـ باطل عقلاً وبرهاناً؛ لأن أحد أحكام الشريعة هي حجية الاستصحاب، فإن استند في جريانه إلى أحكام تلك الشريعة لزم الدور، وإن استند إلى أحكام هذه الشريعة لزم من وجوده عدمه، وكلاهما محالان.

أما الأول؛ فلأن استصحاب أحكام شريعته متوقف على حجيته، وحجيته متوقفة على ثبوت تلك الأحكام، وثبوتها متوقف على جريان الاستصحاب فيها، فتتوقف حجية الاستصحاب على نفسها.

---

١. سورة العنكبوت: ٦٩.

وأما الثاني فلأن الاستناد إلى حجية الاستصحاب في هذه الشريعة متوقف على الالتزام بها، والا لاستحال الاستناد إليها، وبمجرد الالتزام بها تبطل أحكام تلك الشريعة، فيلزم من وجوده عدمه.

وأما الصورة الثالثة ـ وهي جريان الاستصحاب ليلزم المسلمين بنبوة النبي الذي يدين بنبوته بهذا البيان: إن المسلمين يعتقدون بجريان الاستصحاب، وهم يتيقنون بنبوة النبي موسى مثلاً ويشكون في بقائها فمقتضى الاستصحاب بقاؤها فيلزمهم العمل بها ـ.

فالاستصحاب فيها باطل من وجوه ثلاثة؛ إذ يعتبر في جريانه ثلاثة أمور: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، وترتب الأثر على المستصحب بقاء، وكلها مفقودة في المقام! فينتفي الاستصحاب، إما لانتفاء موضوعه أو شرطه، أما اليقين بالحدوث فما يتيقن به المسلمون ليس موضوعاً للاستصحاب، وما هو موضوع للاستصحاب فلا يتيقن به المسلمون؛ لأن المسلمين إنما تيقنوا بنبوة النبي موسى عليه السلام مثلاً من طريق نبيهم، وهي ليست موضوعاً للاستصحاب.

توضيح ذلك: أن اليقين بنبوة أحد الأنبياء السابقين، وأصحاب الكتب السماوية لا يحصل إلا من طريق علمي، وهو ينحصر في أحد أمور ثلاثة وهي:

الأول: وصول نبوته بمعجزاته الخارقة للعادة التي تثبت النبوة[1] عن طريق التواتر في جميع الطبقات.

الثاني: أن يخبر المعصوم ـ مقطوع العصمة ـ بنبوة ذلك النبي.

---

١. علّق الشيخ الأستاذ ـ حفظه الله ـ هنا باشتراط أن يكون الخارق للعادة مثبتاً للنبوة؛ إذ ليس كل خارق للعادة مثبتاً للنبوة، وهذه مسألة عميقة.

الثالث: أن يقوم برهان فعلي على نبوته.

وكل هذه الطرق غير تامة بالنسبة لأنبياء السلف؛ أما الأول فأنّى لأهل الكتاب أن يثبتوا التواتر المفيد للعلم في جميع الطبقات، أي أنّى لهم إثبات إخبار جماعة كثيرة يمتنع تواطؤهم على الكذب بذلك من لدن نبي الله موسى أو عيسى وإلى يومنا هذا؟

وأما الثاني فأنّى للكتابي أن يدعي إخبار معصوم قطعي العصمة بنبوة نبيهم، إلا أن يرجعوا إلى إخبار نبينا عليه وآله السلام، ولا يكون كلامهم حينئذٍ ملزماً للمسلم.

وأما الثالث فليس لهم إلا كتاب ذلك النبي، والرجوع إلى التوراة والإنجيل الموجودين يعطي عكس المطلوب؛ لاشتمالهما على أمور باطلة جداً، كنسبة الجهل والعجز والتركيب إلى الله تعالى، ونسبة الزنا إلى الأنبياء، فالرجوع لهما يدل على عدم نبوة من أرادوا إثبات نبوته.

ولهذا قال الإمام الرضا عليه السلام في جوابه على الجاثليق ورأس الجالوت ـ عندما استدلوا بنبوة موسى وعيسى: بأنها مسلمة عند الجميع، وأما نبوة النبي محمد صلى الله عليه وآله فمشكوكة، وهذا هو أصل الاستصحاب ـ: «أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشّر به أمته وأقرت به الحواريون، وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وبكتابه ولم يبشر به»[1].

وقد اختصرت هذه الكلمة كل هذه المطالب: أي أنه لا طريق إلى الإيمان بنبوة موسى إلا بالإيمان بنبوة النبي صلى الله عليه وآله، ولو لم يكن ذلك في القرآن لما كان لنبوة

---

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٤١.

موسى وعيسى عليهما السلام أيّ اعتبار، فإنه هو الذي يثبت أحقيتهم، فإن جميع الطرق الأخرى للتصديق بنبوتهما مسدودة، إذ لا تواتر، ولا مشاهدة، ولا إخبار معصوم، ولا حجة فعلية، فلم يبق طريق مفتوح إلا إخبار النبي صلى الله عليه وآله وقد قال على لسان عيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾[1].

وأما الركن الثاني المعتبر في الاستصحاب فهو الشك، وإذا انتفى اليقين بالحدوث انتفى الشك في البقاء.

وأما الركن الثالث فالأثر المراد ترتيبه على الاستصحاب هو الاعتقاد والمعرفة، والاستصحاب لا يفيد إلا التعبد.

وأما الصورة الرابعة فيظهر الجواب عنها مما تقدم في بعض المباحث.

---

١. سورة الصف: ٦.

التنبيه الثاني عشر:
في جريان الاستصحاب في المعاني اللغوية

قد ذكرنا في التنبيه السابق أن المحقق الخراساني ﵀، والمحقق العراقي ﵀ قد أجريا الاستصحاب في الأمور اللغوية التي وقعت موضوعاً لحكم شرعي، كالصعيد مثلاً؛ فإنه موضوع لغوي أخذ في جواز التيمم، قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّبًا﴾[1]، فلو فرضنا أن مفهوم الصعيد قبل نزول الآية كان بمعنى مطلق وجه الأرض، وشككنا في بقاء معناه في زمن نزول الآية، واحتملنا اختصاصه بالتراب يجري الاستصحاب فيه.

والحق عدم جريان الاستصحاب فيها، ولا بدّ لبيان ذلك من معرفة المبنى في الحكم، فإن كان هو الدليل اللفظي فنتيجته مغايرة لما إذا كان الدليل لبياً، فإنه إن كان الدليل لفظياً كما لو ورد: الظاهر حجة، أو قول اللغوي حجة مثلاً، فالموضوع كما يمكن إحرازه بالوجدان يمكن إحرازه بالتعبد، فهو نظير ما لو ورد عندنا (الخمر حرام)، فيمكن إحراز الخمرية بالوجدان، ويمكن إحرازها

---

١. سورة النساء: ٤٣.

بالتعبد، كما لو علمنا بخمريتها سابقاً، وشككنا في بقائها فتستصحب.

وإن كان الدليل لبياً، كسيرة العقلاء مثلاً فهي المرجع، والمستند في حجية الظواهر هي السيرة؛ حيث قامت على ترتيب الأثر على ظواهر المتكلم والاحتجاج بها، له وعليه، ودور الشارع إنما هو الإمضاء فقط، فعليه لا بدّ من التحقيق في سعة دائرة هذه السيرة في الألفاظ.

وبالجملة: إن كل مورد يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعي في لسان الدليل، فكما يمكن إحرازه بالوجدان يمكن إحرازه بالتعبد أيضاً مثل: (الخمر حرام)، فيجري فيه الاستصحاب، فيكون مستصحب الخمرية فرداً لموضوع (الخمر حرام).

وأما بالنسبة إلى المعاني اللغوية فلا دليل شرعياً عندنا فيها، وإنما الدليل هي السيرة العقلائية على العمل بالظهورات، وعليه فعندما نشك في بقاء معنى من المعاني، كالصعيد في المثال المتقدم، فمعنى استصحاب بقائه هو بقاء ذلك المعنى، أي أن معنى الصعيد هو مطلق وجه الأرض تعبداً، وهذا التعبد لا يحقق ظهور اللفظ، فإن معنى الظهور هو كون اللفظ قالباً للمعنى، بحيث لو ألقي إلى الذهن لتبادر منه هذا المعنى، والتعبد ببقاء المعنى عبارة عن أن المعنى نفس ذاك، وبما أنه لا يتحقق الظهور فلا أثر للاستصحاب.

نعم، لو تعبدنا بالفرد الظاهر فله أثر، مثلاً يقول: الظاهر حجة، والظهور تارة بالوجدان وأخرى بالتعبد، فإذا قال الشارع: هذا ظاهر فيصحح الفرد التعبدي، ولكن لا دليل لفظياً عندنا، وإنما الموجود هو الاستصحاب وهو لا يحقق الظهور الوجداني ولا التعبدي، وعليه لا يتم الاستصحاب في المعاني اللغوية.

نعم، بالنسبة إلى أصالة عدم النقل، وهو الاستصحاب القهقرائي العقلائي فهو حجة، ولكن لا من جهة كونه استصحاباً، بل لسيرة العقلاء على العمل به، فلو كان اللفظ ظاهراً في معنى الآن وشككنا في كونه كذلك في الزمان السابق أمكن جريان عدم نقله، فلو وجد وقف قبل ثمانمائة عام مثلاً وكتب في وقفيته: أن حصة منه للجهة الفلانية، وشككنا في معنى الحصة في ذلك الزمان ننظر إلى معناها في هذا الزمان ونقول: إن هذا المعنى هو نفس ما كان سابقاً، استناداً إلى السيرة العقلائية، فهو خارج عن الاستصحاب في المعاني اللغوية.

التنبيه الثالث عشر:
التمسك بالاستصحاب مع العموم الأزماني

إذا ورد عام له شمول أزماني، وخصص بفرد، أو صنف، أو نوع، في بعض الأزمنة، ثم شك في بقاء حكم المخصص بعد ذلك الزمان، فهل المرجع العموم الأزماني، أو استصحاب حكم المخصص؟

وهذا البحث يجري في العبادات والمعاملات، فمثلاً عندنا عمومات تفيد حلية الأنعام الثلاثة والطيور، خرج من تحتها الجلال حال جلله، فإذا شك في بقاء الحكم بعد ارتفاع الجلل، فإن تمسك بالعام فالنتيجة هي الحلية، وإن تمسك باستصحاب حكم المخصص فالنتيجة حرمة الأكل.

وعندنا في المعاملات ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1]، وفيها عموم أفرادي بلزوم كل عقد، وعموم أزماني لكل وقت، خرج من تحته البيع الغبني؛ فإنه بيع جائز، ولكن هل خيار الغبن مخصوص بأول أزمنة العلم أو مستمر؟ ففي الزمان الثاني يشك في بقاء الخيار، فهل يتمسك بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، أو باستصحاب الخيار؟

---

١. سورة المائدة: ١.

وهذا مما وقع فيه البحث بين أعاظم المحققين، كالمحقق والشهيد الثانيين.

وبما أن كلام الشيخ ﷺ هو محط نظر المحققين المتأخرين، فلا بدّ من الابتداء به، وإلا لم يفهم كلامهم على حقيقته، وقبل بيان كلامه لا بدّ أن نعرف بأن البحث صغروي لا كبروي، بمعنى أن المورد هل هو من موارد التمسك بالعام، أو من موارد التمسك باستصحاب حكم المخصص؟ وليس البحث من جهة التعارض بين العام، واستصحاب حكم المخصص؛ فإنه يستحيل التعارض بينهما؛ لحكومة العام على الاستصحاب، وارتفاع موضوع الثاني بالأول.

كلام الشيخ

وقد مهّد ﷺ لمختاره مقدمة وتوضيحها: أن للدليل الدال على الحكم في الزمان الثاني صوراً ثلاثاً، من ناحية دلالته على الحكم في الزمان الثاني:

الأولى: أن يتكفل لبيان وجود الحكم في الزمان الثاني.

الثانية: أن يتكفل لبيان عدمه في الزمان الثاني.

الثالثة: أن لا يتكفل لأي من الأمرين.

أما الصورة الأولى فلها قسمان:

الأول: أن يكون الدليل المبين وضعياً كأن يقول: (أكرم العلماء دائماً)، فهو دال على الزمان بالوضع لا بمقدمات الحكمة.

الثاني: أن يستفاد العموم من الإطلاق كقوله: (تواضع للفقراء)، فإن شموله للأزمنة بمقدمات الحكمة لا بالوضع.

والمرجع في القسمين عند الشك في بقاء الحكم هو العموم.

وأما الصورة الثانية فمثالها: (أكرم العلماء إلى أن يفسقوا)، فإن الدليل بنفسه دال على عدم الحكم بعد الغاية.

وأما الصورة الثالثة فلها صور:

١. أن يدل الدليل على حدوث الحكم فقط، ولا تعرض له لبقاء الحكم كقوله: (الماء إذا تغير ينجس، أو إذا لاقى نجساً ينجس).

٢. أن يكون الدليل قاصراً من الأصل عن بيان الحكم في الزمان الثاني، كأن يكون الدليل لبياً، كالسيرة والإجماع، وبما أنه كذلك فله قدر متيقن دائماً، فلا يتكفل لحكم ما زاد على القدر المتيقن.

والفرق بينه وبين السابق أن الأول له صلاحية التكفل، ولكن دلالته محدودة، بخلاف الثاني فإنه لا صلاحية له من الأصل.

٣. أن يكون منشأ عدم التكفل لبيان الحكم في الزمان الثاني هو إجمال الدليل، كأن يقول: (صم إلى الليل)، ويتردد مبدأ الليل بين سقوط القرص وزوال الحمرة المشرقية.

والاستصحاب يجري في الصورة الثالثة بجميع صورها؛ لعدم تكفل الدليل للحكم في الزمان الثاني، وإن اختلفت جهة عدم التكفل.

وبهذا يتضح الأساس للتمسك بكبرى العموم، وبكبرى الأصل عند الشك في الحكم[1].

وأما عند دوران الأمر بين التمسك بعموم العام، أو استصحاب حكم

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٧٣.

المخصص فعندنا صورتان:

الأولى: أن يؤخذ الزمان من ناحية عموم العام مفرّداً للحكم، بحيث يكون للعام أفراد طولية زمانية كما له أفراد عرضية.

الثانية: أن يؤخذ الزمان ظرفاً لاستمرار الحكم، فلا يكون للعام إلا حكم واحد مستمر.

والفرق بين الصورتين: أن الحكم في الصورة الأولى متعدد بحسب الزمان، فيكون عندنا موضوعات متعددة، وأحكام متعددة، فالحكم بوجوب إكرام زيد يوم الجمعة غير الحكم بوجوب إكرامه يوم السبت مثلاً، وأما في الصورة الثانية فالموضوع واحد، والحكم واحد مستمر في الزمان.

أما الصورة الأولى فالمرجع فيها هو عموم العام؛ لكون الشك في التخصيص الزائد، ومتى ما كان كذلك كان العام هو المرجع؛ فإنه بقوله: (أكرم العلماء في كل زمان) وجد عندنا عمومان، أحدهما أفرادي يشمل زيداً وبكراً..، والآخر أزماني يشمل الزمان الأول والثاني..وهكذا، وكما أنه لكل فرد طاعة ومعصية مختصة به، فكذلك لكل زمان، فإذا ورد المخصص لفرد في الزمان الثاني مثلاً، وشككنا في بقاء حكم العام للزمان الثالث كان الشك شكاً في التخصيص الزائد للعام، وأن الخارج عن تحت العام هو الزمان الثاني فقط، أو هو والثالث مثلاً، والمرجع حينئذٍ في مثله هي أصالة العموم، ولا تصل النوبة لاستصحاب حكم المخصص؛ لعدم موضوعه وهو الشك.

وأما الصورة الثانية فالمرجع فيها هو استصحاب حكم المخصص؛ لعدم أخذ الزمان قيداً ومفرّداً، فيكون الحكم واحداً لا متعدداً؛ لأن تعدد الحكم

وتكثره فرع تعدد الموضوع وتكثره، وبما أن الزمان لم يؤخذ قيداً في الموضوع فالموضوع واحد، فالحكم مثله، والزمان ظرف لاستمرار الحكم، وحينئذٍ فورود المخصص على العام في زمان يقطع استمرار الحكم في ذلك الفرد الخارج فلا يعود الحكم؛ إذ ليس الحكم متعدداً حتى ينتفي حكم الزمان الخارج ويبقى حكم البقية.

وروح برهان الشيخ ﷺ يرجع إلى أن الواحد لا يتعدد، والبسيط لا يتبعض، فإن الحكم واحد وبسيط، لعدم التركب في الحكم، فلو عاد الحكم بعد التخصيص في زمان للزم تعدد الواحد، وتركب البسيط، وكلاهما محال.

لفت نظر

إن الشيخ ﷺ في ذكره لصور الشك في الحكم سابقاً مثّل للصورة الأولى بمثالين: (أكرم العلماء في كل زمان)، و(لا تهن الفقير)، وأما هنا في حالة دوران الأمر بين التمسك بعموم العام، أو استصحاب حكم المخصص لم يأتِ بالمثال الثاني، بل جعله قسيماً له، والسر في ذلك أن المراد سابقاً هو التمسك بالعام عند الشك في الحكم، فيما كان الدليل متكفلاً للزمان، فلا يفرق بين استفادة العموم من الوضع أو من الإطلاق، أو كونه بنحو العام الاستغراقي أو المجموعي، وأما هنا فالمراد التفريق بين كون الحكم متعدداً، أو واحداً مستمراً، فقوله: (أكرم العلماء في كل زمان) يختلف في النتيجة مع قوله: (أكرم العلماء دائماً)؛ فإنه على الأول يتمسك بالعام، وعلى الثاني باستصحاب حكم المخصص.

كلام المحقق الخراساني

هذا تحقيق الشيخ ﷺ وبرهانه، وأما المحقق الخراساني ﷺ فقد جعل الصور أربعاً؛ لأن الزمان بالنسبة لكل من العام والخاص، تارة يؤخذ قيداً، وأخرى ظرفاً، فتكون الصور أربع:

الأولى: أن يؤخذ الزمان قيداً في كل من العام والخاص.

الثانية: أن يؤخذ ظرفاً في كل منهما.

الثالثة: أن يؤخذ قيداً في العام، وظرفاً في الخاص.

الرابعة: عكس سابقتها.

ثم إنه قد يكون المخصص الوارد على العام ـ الذي أخذ الزمان ظرفاً له ـ مخصصاً من الزمان الأول، وأخرى يأتي في الوسط، فالمرجع في الأول هو العام، وفي الثاني الاستصحاب، وهذا التقسيم لم يشر إليه الشيخ ﷺ.

أما الصورة الأولى، فبما أن الزمان أخذ فيها قيداً في العام فهو مفرّد للحكم، بمعنى وجود حكم لكل زمان، كما يوجد حكم لكل فرد، ولكل منها طاعة وعصيان يخصه، وبما أن الزمان أخذ قيداً في الخاص أيضاً فالحكم مختص بزمانه المقيد به، فالمرجع ـ بعد اليوم الخارج بالتخصيص ـ هو العام إن لم يكن له معارض، وإن وجد ما يعارضه وصل الأمر إلى أصل آخر غير الاستصحاب، ولا مجال لاستصحاب حكم المخصص في المقام؛ لتعدد الموضوع، فلو قال مثلاً: (أكرم العلماء في كل زمان)، وقال: (لا تكرم زيداً يوم الجمعة)، فلو شك يوم السبت في بقاء الحكم، فالمرجع هو عموم العام؛ لانطباق العام عليه، ولا مجال لاستصحاب حكم الخاص يوم السبت؛

لتبدل موضوعه، ولو وجد ما يعارض العام كان الأصل الجاري في المقام هي البراءة.

وأما الصورة الثانية ـ وهي ما لو أخذ الزمان ظرفاً لكل من العام والخاص ـ فينبغي ملاحظة وقت مجيء الخاص، فإن ورد على العام من أول الأمر، فالمرجع بعد زمان الخاص هو العام؛ لأن الحكم ـ وإن كان واحداً مستمراً حينئذٍ ـ إلا أنه لم ينقطع، بل يوجد بعد انتهاء زمان الخاص، فلا يرد إشكال الشيخ قدس سره.

وإن ورد عليه في الوسط كان المرجع استصحاب حكم المخصص؛ لأن الزمان أخذ فيهما ظرفاً فالحكم من ناحية العام واحد مستمر، فعندما ينقطع لا يعود، ولكون الزمان ظرفاً للخاص فموضوع الاستصحاب تام، فيستصحب حكم المخصص.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾؛ فإنه عام يشمل كل أفراد العقود، ولكن يفيد حكماً واحداً باللزوم، مستمراً في الزمان، فإذا كان المخصص من قبيل خيار المجلس فهو يرد على العام من أول الأمر، فالمرجع بعد زمان الخاص هو العام، وإن كان المخصص من قبيل خيار الغبن الوارد في الزمان الثاني للبيع، فالمرجع في الزمان الثالث هو استصحاب حكم المخصص.

وأما الصورة الثالثة ـ وهي ما إذا أخذ الزمان قيداً بالنسبة للعام وظرفاً بالنسبة للخاص ـ فالمرجع هو العام إن لم يكن له معارض، ومع المعارض يرجع الى استصحاب حكم المخصص؛ لوجود موضوعه.

وأما الصورة الرابعة ـ وهي ما إذا أخذ الزمان ظرفاً للعام، وقيداً للخاص ـ

فالمرجع حينئذٍ هو العام إن لم يكن له معارض، وكان ورود الخاص عليه من الأول، وأما إن ورد الخاص عليه في الوسط، أو كان للعام معارض فالمرجع هو الأصل الآخر غير الاستصحاب؛ لعدم تحقق موضوعه[1].

وبالجملة: اعتراضات المحقق الخراساني ﷺ على الشيخ ﷺ تتلخص في أمور ثلاثة:

الأول: أن الشيخ ﷺ جعل لدوران الأمر بين التمسك بالعام، أو استصحاب حكم المخصص صورتين: أن يكون الزمان قيداً في ناحية العام أو ظرفاً، والمحقق الخراساني ﷺ جعل الصور أربعاً؛ لأن القسمين الموجودين في ناحية العام يأتيان في ناحية المخصص.

الثاني: أن الشيخ ﷺ لم يتعرض لحالة ابتلاء العام بمعارضة عام آخر تارة، وعدم ابتلائه بمعارضته أخرى، وقد تعرض المحقق الخراساني ﷺ لذلك.

الثالث: لم يفصّل الشيخ ﷺ في صورة كون الزمان ظرفاً لاستمرار الحكم، وأما المحقق الخراساني ﷺ فقد فصّل بين ما إذا ورد الخاص على العام من الأول، وبين ما لو ورد عليه من الوسط.

مناقشة ما أفاده المحقق الخراساني

وكل هذه الاعتراضات لا ترد على الشيخ ﷺ؛ لأنه أجاب عنها في مطاوي كلماته؛ أما الأول والثاني فقد تعرض لهما الشيخ ﷺ بقوله: (إذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً فحينئذٍ يعمل عند الشك بالعموم، ولا

---

١. كفاية الأصول: ٤٨٣.

يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول، لعدم قابلية المورد للاستصحاب)[١].

إذ معنى كلامه ـ قبل الإضراب ـ أن الاستثناء تخصيص، فلو قال: (أكرم العلماء إلا يوم الجمعة)، فإن الزمان هنا قيد؛ لأن ليوم الجمعة حدّاً معيناً، فإن وجدت قرينة في جانب المخصص على أخذ الزمان قيداً فالمرجع العموم، ولا يجري الاستصحاب؛ لتعدد الموضوع، فهذه إشارة إلى الأول.

وأما ما بعد كلمة الإضراب، أعني (بل لو لم يكن..)، فهو إشارة إلى الاعتراض الثاني، أي المرجع ـ بعد ابتلاء العام بالمعارض ـ هو الأصول العملية الأخرى غير الاستصحاب؛ لعدم قابلية المورد لجريانه، من جهة تعدد الموضوع؛ لأن الزمان أخذ قيداً، هذا هو المدلول المطابقي لكلامه، وأما مدلوله الالتزامي فهو أخذ الزمان ظرفاً فتكون الصور أربعاً.

وقد صرّح الشيخ ﷺ بذلك في التنبيه الثاني بقوله:

(إن كان الزمان أخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلا استصحاب وجوده؛ لأن العدم انتقض بالوجود المطلق، وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب، وإن أخذ قيداً فلا يجري الا استصحاب العدم)[٢].

ومع قطع النظر عن هذا الإشكال، فاعتراض المحقق الخراساني ﷺ غير فني؛ لأن الشيخ ﷺ بصدد بيان المقتضي، ولم يكن في مقام بيان منافيات

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٧٤.

٢. فرائد الأصول ٣: ٢١٢.

المقتضي، أي كون العام معارضاً تارة، وغير معارض أخرى.

مع أن الشيخ ﷾ صرح بالحكم مع وجود المانع، وبالحكم عند عدمه، كما صرح في بحث الزمان بأنه إن أخذ قيداً لم يجرِ الاستصحاب؛ لتعدد الموضوع حينئذٍ، فيكون الاستصحاب من إسراء الموضوع لآخر.

فتلخص من ذلك كله: أن ما أتى به المحقق الخراساني ﷾ موجود في كلمات الشيخ ﷾، ويبقى الأمر الثالث، وسيأتي الكلام فيه.

الإشكال في ما ذهب إليه الشيخ في المقدمة

وأما ما عندنا على كلام الشيخ ﷾ فيرد على ما في المقدمة إشكالان، فإن الشيخ ﷾ ذكر في المقدمة أقساماً ثلاثة للدليل، وقسم الثالث إلى أقسام ثلاثة، أحدها ما إذا كان الدليل مجملاً، وفي مثله يجري الاستصحاب، ومثّل له بـ(صم إلى الليل)، وفيه:

أولاً: أن مبنى الشيخ ﷾ عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي، أي ما إذا رجع الشك إلى استعداد بقاء المستصحب، كما لو شك في بقاء الزوجية المؤقتة، بخلاف الشك في الرافع؛ فإنه يجري فيه، كما لو شك ـ بعد تحقق الزوجية الدائمة ـ في الطلاق أو الفسخ، ولا يخفى أن الشك في بقاء الصوم ـ من جهة إجمال الليل وعدمه ـ يرجع إلى الشك في المقتضي.

ثانياً: أن الاستصحاب لا يجري في الشبهات المفهومية؛ لأن المستصحب إما حكم أو موضوع لحكم شرعي، والاستصحاب لا يجري في كليهما هنا؛ لأن المشكوك فيه هو مفهوم الليل؛ إذ لم يعلم أنه يتحقق باستتار القرص، أو بزوال

الحمرة، وموضوع الأحكام الشرعية هي الأمور الخارجية، لا المفاهيم الذهنية، فالمشكوك ـ وهو مفهوم الليل ـ ليس موضوعاً للحكم الشرعي، وما هو موضوع للحكم الشرعي، أي مصداق الليل لا شك فيه؛ للقطع بتحقق غياب القرص خارجاً، والقطع بعدم زوال الحمرة، فلا مجال لاستصحاب الموضوع.

وأما استصحاب الحكم أعني وجوب الصوم إلى الليل، فلا يجري؛ لأن موضوعه إن كان هو سقوط القرص فقد زال بزوال موضوعه، وإن كان زوال الحمرة فهو باقٍ ببقاء موضوعه، فالموضوع متعدد ومعه يستحيل الاستصحاب.

المناقشة في ما أفاده الشيخ والآخوند في أصل المبحث

وأما أصل البحث، فقد اتفق الشيخ ﷺ، والمحقق الخراساني ﷺ على الرجوع إلى العموم، إن أخذ الزمان قيداً، وإلى الاستصحاب إن أخذ ظرفاً، مع اختلافهما ـ على الثاني ـ بين ورود الخاص من الأول فالمرجع العموم عند المحقق الخراساني ﷺ، أو في الوسط فالمرجع الاستصحاب عندهما.

ويرد عليهما نقض وحل، أما النقض؛ فلأن قولهما مخالف للقاعدة المقررة في العام والخاص، من الرجوع إلى العام بعد التخصيص، سواء أكان استغراقياً أم مجموعياً، نعم يفترقان في كون الموضوع والحكم متعدداً في العام الاستغراقي، وواحداً في المجموعي، فيكون للفرد الخارج حكم مستقل، في العام الأول، وفي العام الثاني وجوب ضمني، مثال الأول ما لو قال: (أكرم العلماء)، ثم خصص زيداً، فإن لكل فرد من العلماء حكماً بوجوب الإكرام، وخرج زيد فقط، فيتمسك بالعام في الباقي، ومثال الثاني ما لو قال: (أكرم

هذا الجمع) بنحو العموم المجموعي، ثم أخرج فرداً، فإن الحكم بوجوب الإكرام واحد منصب على المجموع ـ بما هو مجموع ـ فيشمل زيداً بالضمن، ولما خرج زيد يتمسك بالعام في البقية، وهكذا يأتي الكلام في سائر الموارد، فإن الوجوب المتعلق بالصلاة مثلاً متعلق بها بنحو العام المجموعي، فإنها وإن اشتملت على مقولات متعددة إلا أنها أخذت في مركب واحد بقيد الاجتماع، فيجب كل واحد من أجزائها بالوجوب الضمني، فلو اضطر إلى ترك جزء منها يتمسك بالعام في بقية الأجزاء، فحكم العام المجموعي الطولي ـ أي الأجزاء من حيث الزمان ـ هو نفس حكم العام المجموعي العرضي، فإما أن ترفع اليد عن التمسك بالعام المجموعي العرضي كما رفعت اليد عنه في الطولي، أو تتمسك به في الاثنين.

وأما الحل؛ فلأن المعتبر الشرعي واحد، ومتعلقه متعدد، وأدق مثال لذلك الصلاة، فإن الحكم المتعلق بها واحد بالضرورة، ولكن الصلاة نفسها متعددة، بمعنى أن التكبير غير القراءة والركوع وهكذا..، ولكن أخذ كل جزء منها بشرط الآخر، فيكون المتعلق هي الأجزاء بشرط الاجتماع، فعندما يخصص هذا الحكم الواحد بعدم وجوب التشهد مثلاً حال النسيان، ببركة (لا تعاد)، يتمسك بدليل الصلاة لوجوب بقية الأجزاء، والسر في ذلك:

أنه بعد أن يرد الدليل الثاني على الأول، ويجمع معه، يكشف عن كون المراد الجدي من العام هو غير الخاص، من أول الأمر، لا أن الخاص كان داخلاً تحت العام ثم أخرج، فالجمع بين دليل: (أكرم العلماء) ودليل (لا تكرم زيداً العالم) يكشف عن أن زيداً لم يكن داخلاً ـ في مقام الحجية ـ في

دليل وجوب الإكرام من الأول، لا أن الوجوب تعلق بزيد، ثم رفع اليد عنه، أي أن دليل وجوب الإكرام تعلّق بالأفراد غير زيد، وهكذا الحال في جانب العام المجموعي، فإنه إذا قال: (أكرم هؤلاء العلماء) بنحو العام المجموعي، وأخرج زيداً منهم، فإن الوجوب لم يتعلق من أول الأمر إلا بغير زيد، أي أن الوجوب تعلق بكل الأجزاء ما عدا الجزء المستثنى، وعلى هذا فالمرجع هو العموم من الأول، ولا مجال للاستصحاب.

توجيه المحقق النائيني لكلام الشيخ

ولما رأى المحقق النائيني ﷺ أنه لا مناص من ورود الإشكال على الشيخ ﷺ وجّه كلامه بما توضيحه في بيان أمور:

الأمر الأول: أن الحكم الشرعي يحتاج إلى موضوع وهو المكلف أو البيع، ومتعلق كالصلاة والوفاء بالعقد مثلاً، وموضوعات الأحكام لا تقبل التقييد بالزمان غالباً بخلاف الأحكام ومتعلقاتها؛ لأن الموضوع غالباً ما يكون من الجواهر غير المتقدرة بالزمان، فإن زيداً اليوم هو زيد أمس وغداً، فهو واحد لا متعدد، بخلاف المتعلق؛ فإن الإكرام اليوم يغاير الإكرام في غدٍ، فيقبل التقييد والتقسيم بحسب الأزمنة، وكذلك الحكم بما أنه فعل للشارع فهو يقبل التقسيم بحسب الأزمنة، وعليه فالموضوع ـ بما أنه لا يقبل التقييد من ناحية الزمان ـ فهو لا يقبل الإطلاق من جهته، وأما الحكم والمتعلق فيقبلانهما.

والسر في ذلك: أن صحة التقسيم والإطلاق والتقييد تابعة لقابلية المورد لذلك، فمتى ما كان المورد قابلاً صح التقييد والإطلاق، ومتى لم يكن قابلاً لا

يصحان، وبما أن متعلق الحكم فعل من أفعال المكلف، والأفعال تقبل الوقوع في هذه الساعة وتلك، كما تقبل الاستمرار في الأزمنة فتكون مورداً للتقسيم، وكذلك الحكم فإنه فعل من أفعال الله تعالى، فهو يقبل التقييد بالزمان، كما يقبل الإطلاق من ناحيته، فيمكن أن يجعل الحكم في ساعة معينة، كما يمكنه جعله في جميع الأزمنة.

الأمر الثاني: أن الزمان إن أخذ في ناحية المتعلق فيمكن التمسك بالدليل عند الشك، وإن لم يؤخذ فيه فلا يمكن التمسك به عند الشك.

بيان ذلك: إنْ لوحظ الزمان بالنسبة إلى المتعلق بنحو دائم، فيمكن لدليل الحكم أن يتكفل لذلك؛ لأن التوقيت والأبدّية من انقسامات المتعلق، وكل دليل يتكفل لانقسامات متعلقه؛ لأن الإهمال محال، فينحصر الأمر في الإطلاق أو التقييد، فالإكرام مثلاً متعلق للحكم، والفرض أنه يقبل التقسيم بحسب الزمان، فينقسم إلى إكرام دائمي، وإلى إكرام محدود بساعة معينة مثلاً، فالحاكم إذا أراد أن يحكم عليه فيستحيل أن يكون مهملاً له؛ لأن غرضه إما أن يقوم به بنحو دائمي، أو بنحو محدود، فإذا أخذ العموم في ناحية المتعلق فدليل الحكم متكفل لبيان خصوصية متعلقه، فإذا شك فيه يتمسك بإطلاقه.

الأمر الثالث: إن العموم الزماني، تارة يرد على الحكم، فلا يتكفل دليل الحكم للاستمرار، وأخرى يرد الحكم عليه، فيتكفل دليل الحكم للاستمرار، مثال الأول: (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم

القيامة)[1]، فإن الدوام فيها ورد على الحكم، ومعنى ذلك أن الحلية والحرمة أبديتان، فالاستمرار في الزمان وارد على الحكم.

ومثال الثاني: (الإكرام الأبدّي ـ أو دائماً ـ واجب)، فالوجوب ورد على الدوام.

الأمر الرابع: أن دوام المتعلق في رتبة سابقة على الحكم، ودوام الحكم في رتبة متأخرة عن الحكم، فدوام الإكرام مثلاً في رتبة قبل الوجوب، ودوام الوجوب في رتبة متأخرة عنه؛ لأن المتعلق بخصوصياته التي منها الدوام متقدم على الحكم بالتقدم الطبعي، والحكم متأخر عنه بالتأخر الطبعي؛ لأن ذات الإكرام قد توجد بدون وجود الوجوب، وأما وجوب الإكرام فلا يمكن وجوده بدون وجود الإكرام، فهما كالواحد والاثنين، فإنه متى وجد الاثنان وجد الواحد، ولا عكس، فذات المتعلق متقدمة رتبة على الحكم، وأما استمرار الحكم فهو متأخر رتبة عن الحكم؛ لأنه كلما وجد استمرار الحكم فالحكم موجود، ولا عكس.

وعليه فبما أن ما في الرتبة المتقدمة لا يمكن أن يتكفل لما في الرتبة المتأخرة، وثبت أن دوام الحكم في رتبة متأخرة عن الحكم، فدليل الحكم لا يمكن أن يتكفل لدوامه، فإن أراد الشارع بيان الدوام احتاج إلى دليل آخر، فإن الدليل الأول يقول مثلاً: (هذا حلال)، وأما كون الحلية دائمة فتحتاج إلى

---

١. الكافي ١: ٥٨: علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن حريز، عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجئ غيره،...».

دليل آخر؛ لما ثبت من أن الدوام في رتبة متأخرة عن الحكم، فلا يتكفل دليل الحكم له.

والحاصل: أن دليل الحكم لا يتعرض لدوام الحكم، ولكن يمكن أن يتعرض لدوام متعلق الحكم، وهذه النتيجة مما لها أثر في البحث.

ونتيجة ما تقدم أمران:

الأمر الأول: أنه إن أخذ العموم في المتعلق فالمرجع العموم عند الشك في بقاء الحكم، لا استصحاب حكم المخصص؛ لأخذ الدوام في المتعلق فمتى ما شك في بقاء الحكم كان مقتضى الإطلاق البقاء، فيكون الحكم بالبقاء مدلولاً للدليل، فلا تصل النوبة للاستصحاب، ومثاله: ما لو قال: (الصوم الأبدّي ـ أو دائماً ـ واجب).

الأمر الثاني: أنه إن أخذ العموم في الحكم، لا في متعلقه، فلا يمكن التمسك بدليل الحكم عند الشك، والمرجع هو الاستصحاب؛ لأن دليل الحكم لا يتكفل لبقاء الحكم ودوامه؛ لأن استمرار الحكم متفرع على الحكم، وبتعبير الكاظمي في التقريرات: أن (نسبة الاستمرار للحكم نسبة الحكم للموضوع، ونسبة العارض للمعروض)[1]، فيكون الاستمرار في رتبة متأخرة على الحكم، وما في الرتبة المتقدمة يستحيل أن يتكفل بما في الرتبة المتأخرة، فلا يعقل تكفل الموضوع للحكم، ومقدار ما دل الدليل عليه هو إثبات الموضوع فقط، فتبين عدم إمكان التمسك بنفس دليل الحكم لإثبات بقائه، وكذلك لا يمكن التمسك بالدليل الدال على الدوام أيضاً، والوجه فيه:

---

١. فوائد الأصول ٤: ٥٣٧.

لنفرض أن الدليل الأول يقول مثلاً: (هذا حلال)، فهو لا يبين أنه دائماً أو ليس بدائم، فلا يمكن التمسك به للبقاء، والدليل الثاني الدال على الدوام هو (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة)، وحد دلالته أن الحلال الثابت باقٍ إلى يوم القيامة، والحرام الثابت باقٍ كذلك، ولا يبيّن الحلال من الحرام؛ لأن موضوع الدوام في الدليل هو الحلال، والحرام، أي متى ما وجد الحلال جاء هذا الدليل، وقال: هو باقٍ إلى يوم القيامة، وكذلك من جهة الحرمة، وأما إذا شككنا في كون الشيء حلالاً أو حراماً لا مجال للتمسك به، فإن الدليل لا يثبت موضوعه.

والحاصل: أنه لا يمكن التمسك بالدليل الأول؛ لعدم تكفله لما في الرتبة المتأخرة، ولا بالدليل الثاني؛ لأن الحكم لا يثبت موضوعه، وعليه فالمرجع عند الشك في البقاء هو الاستصحاب، فبما أن الحكم سابقاً هي الحلية نستصحبها.

وخلاصة ما تقدم: أن العموم إن كان في رتبة سابقة على الحكم، والحكم وارد عليه، فالمرجع عند الشك هو عموم العام، وإن كان في رتبة متأخرة على الحكم، والحكم وارد عليه، فالمرجع هو الاستصحاب، ومراد الشيخ ﷺ هو ما تقدم تحقيقه، وإن كان تعبيره في الرسائل يوهم غير ذلك؛ لأنه يقول: إن أخذ الزمان قيداً للحكم فالمرجع العموم، وإن أخذ ظرفاً فالمرجع الاستصحاب، فيرد عليه الإشكال المتقدم، من أن المرجع عند الشك في التخصيص هو العام، بلا فرق بين العام الاستغراقي والمجموعي، عند الجميع، ولكن كلامه

في المكاسب في خيار الغبن هو ما قلناه[1].

مناقشة ما أفاده المحقق النائيني

والبحث مع المحقق النائيني ﷺ في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في تمامية تحقيقه وعدمها.

المرحلة الثانية: في كونه مراداً للشيخ أو لا.

أما الأولى فيرد عليه أولاً: أنه قد صرح ـ كما في تقريرات الكاظمي ـ بأن نسبة استمرار الحكم له هي نسبة الحكم للموضوع، والعارض للمعروض، وذلك يقتضي أن يكون الحكم واستمراره ماهيتين مختلفتين، ولهما وجودان متغايران؛ فإن ماهية الحكم مغايرة لماهية الموضوع، وماهية العارض غير ماهية المعروض، ولهما وجودان يقوم أحدهما بالآخر، وكون الحكم واستمراره كذلك باطل برهاناً.

وثانياً: إن اختلاف الرتبة يفتقر إلى ملاك، وهو يرجع إلى العلية والمعلولية، سواء أكانت تامة أم ناقصة، ولهذا كان بين الجوهر والعرض، والشرط والمشروط، والمقتضي والمقتضى ـ بالفتح ـ اختلاف في الرتبة، فإن كانت النسبة بين الحكم واستمراره هي نسبة العرض والمعروض صح اختلاف الرتبة وإلا فلا؛ لأن المعروض مستغنٍ في وجوده عن العرض دون العكس، فيكون المعروض متقدماً رتبة على العرض، وكذا الحكم والموضوع، فإن الموضوع مستغنٍ عن الحكم فيتقدم عليه رتبة، ولا معنى لاختلاف الرتبة بين

---

١. راجع كتاب المكاسب ٥: ٢٠٧ وما بعدها.

حدوث الشيء وبقائه، فيستحيل أن يكون بين الوجوب وامتداده نسبة العلة للمعلول، فيستحيل التقدم الرتبي بينهما.

ثالثاً: إن الحكم الشرعي على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يجعل الشارع أحكاماً متعددة على موضوعات متعددة حقيقة.

الثاني: أن يجعل سنخ الحكم على طبيعي الموضوع، فلا يتعدد الحكم في مقام الجعل والإنشاء بحسب الأزمنة، ولا تكون الوحدة حقيقية، بل هي برزخ بينهما، أي يكون الحكم واحداً بالوحدة السنخية، كالحكم بوجوب الوفاء، فإن ما وقع تحت الهيئة في قوله: (فِ بنذرك، وفِ بعهدك) هو أمر واحد وهو طبيعي الوفاء، ومع ذلك يتعدد الوفاء بتعدد الأزمنة، ويثاب على الوفاء في الزمان الذي حقق فيه الوفاء، ويعاقب على عدم تحقق الوفاء في الزمان الآخر.

والحاصل: أن للحكم ومتعلقه وحدتين سنخيتين.

الثالث: أن يكون الحكم واحداً بالوحدة الشخصية، فيكون له طاعة واحدة، وعصيان واحد، إلا أن متعلقه على نحوين:

الأول: أن يكون متعلق الحكم واحداً شخصياً أيضاً.

الثاني: أن يكون متعلق الحكم متعدداً في نفسه، وبما أنه لا يعقل أن يكون المتعدد متعلقاً للواحد برهاناً، فلا بدّ من تحقق وحدة بجهة من الجهات، كأن يكون المتعلق مركباً من أجزاء مرتبطة مع بعضها، أو أن يكون المتعلق بنحو العام المجموعي، فالأول واحد من حيث كونه مركباً، والثاني واحد من حيث المجموعية.

هذه هي الأقسام المتصورة، وأما حكمها فهو:

أما الأول ـ أي إذا كان الحكم متعدداً ـ فلا إشكال في الرجوع إلى عموم العام عند الشك، ودوران الأمر بين الرجوع إلى العام، أو التمسك باستصحاب حكم المخصص، كما تقدّم مفصلاً.

وكذلك القسم الثاني؛ فإنه لا إشكال في الرجوع إلى العام عند الدوران؛ لأن الحكم الواحد بالسنخ قد خصص في قطعة من الزمان ويبقى الباقي تحته ولا يلزم وحدة المتعدد أو تعدد الواحد، فما أفاده بعض الأعلام[1]، من أن محل الإشكال هو هذا القسم غير تام.

أما النحو الثاني من القسم الثالث فهو محل الإشكال؛ إذ أن الحكم واحد بالوحدة الشخصية، فعندما يخصص فقد انقطع، والدليل لا يدل على حكم آخر، فلو تمسك بالعام لأمكن ورود إشكال تعدد الواحد أو وحدة المتعدد.

وحل الإشكال يتوقف على بيان صورتين:

الأولى: أن يجعل الحكم على المركب، ثم يرفع.

الثانية: أن يجعل على العام المجموعي، ثم يخصص.

أما الصورة الأولى فكأن يجعل الوجوب على الصلاة، ويرفع في حالة النسيان عن الجزء، بواسطة حديث الرفع، فالرفع هنا لا يمكن أن يكون عن الجزء باستقلاله؛ لكون الوجوب المتعلق بالصلاة واحداً لا متعدداً، والمتعلق هي الأجزاء، فيستحيل رفعه عن الجزء بخصوصه؛ لأن الرفع كالوضع، فكما يستحيل جعل الوجوب المستقل على الجزء بخصوصه، فكذلك يستحيل رفعه عنه بخصوصه، فإن أريد رفع الوجوب عن الجزء فيرفع عن الكل، كما أن

---

١. حاشية المحقق الإصفهاني ١: ١٩٥.

وضعه على الجزء بوضعه على الكل، فوضع الوجوب على التشهد بوضع الوجوب على الصلاة كلها، فإن أريد رفعه عنه فبرفعه عن الصلاة كلها.

ولهذا اختار المحقق الخراساني ﷺ مبنى آخر، وهو أن نسبة حديث الرفع إلى دليل الوجوب نسبة الاستثناء، أي أن حديث الرفع لما رفع الوجوب عن التشهد كان بمثابة الاستثناء، فتبقى الأجزاء الأخرى تحت الوجوب، واختاره المحقق السيد الخوئي ﷺ، ولهذا المبنى أثر كبير في مقام الفتوى.

وأما الصورة الثانية، فإن كان التخصيص كالرفع بقي الإشكال، وإلا فيندفع، والحل في التفريق بين باب التخصيص في موارد العام المجموعي، وباب الرفع في الواجبات الارتباطية، ومنشأ الوقوع في الإشكال هو الخلط بينهما.

والتفريق بين باب الرفع والتخصيص يتوقف على معرفة أمرين:

الأمر الأول: معرفة حقيقة التخصيص والتقييد فنقول: إن لكل من المخصص والمقيد حالتين: أن يكونا متصلين بالعام والمطلق تارة، وأن يكونا منفصلين عنهما تارة أخرى، كما أن للمتكلم إرادتين: إرادة استعمالية، وهي إرادة بيان المعنى بهذا اللفظ، وإرادة جدية، وهي أن ما قصد بيانه من اللفظ هو مراده جداً، والخاص والمقيد إن كانا متصلين فهما يؤثران في مرحلة الإرادة الاستعمالية، فلا ينعقد للكلام ظهور إلا على طبقهما، أي لا يريد المتكلم بالإرادة الاستعمالية إلا بيان الخاص والمقيد، وإن كانا منفصلين، فهما يؤثران في مرحلة الإرادة الجدية، أي في مراد المتكلم، فتسقط حجية الظهور في العام والمطلق، فيكشف الخاص والمقيِّد عن أن مراد المتكلم من الأول هو الخاص والمقيَّد.

الأمر الثاني: أن حكم كل حاكم بالنسبة لموضوع حكمه تابع لغرض الحاكم، في أصل وجوده، وفي سعة دائرته وضيقها، فلا يعقل صدور حكم من الحكيم بلا غرض، كما هو المسلك المحقق، وعليه فتارة يتعلق غرضه بالمطلق، فيكون الحكم مطلقاً، وأخرى بالمحدود، فيكون حكمه محدوداً، وهذا ما يعبر عنه المحققون بأن الإهمال محال، ومرادهم الإهمال ثبوتاً، أي في مقام الإرادة وجعل الحكم، لا إثباتاً؛ فإن الإهمال الإثباتي ممكن؛ إذ يمكن أن يتعلق غرض الحاكم بالمطلق، فيكون الحكم مطلقاً، ولكن يوجد مانع من بيانه كذلك فيبينه في مرحلة الإثبات بشكل مهمل.

وهذه قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص، سواء أكان الحكم متعدداً بتعدد الموضوعات، أم واحداً، وسواء أكانت وحدته شخصية أم سنخية، فإن للحكم ـ وإن كان شخصياً ـ قسمين؛ إذ هو تابع لغرض الحاكم، فتارة يتعلق غرضه بالمؤقت والمحدود، وأخرى بالمستمر الدائم، هذا بالنسبة للطول والزمان، وكذلك بالنسبة إلى العرض، فتارة يكون متعدداً، وأخرى واحداً.

وبما أن الإشكال العمدة في الواحد الشخصي فلنمثل له ونطبق القاعدة عليه فنقول: لو قال المولى: (أكرم من في المسجد) بنحو المجموع، فغرضه واحد والحكم واحد تعلق بالمجموع بحيث لو ترك واحداً لما عدّ ممتثلاً، والمجموع واحد لا متعدد، فإذا خصص هذا العام بقوله: (إلا فلاناً) واستثنى أحد الحاضرين، فإن المخصص المنفصل يكشف ـ بحكم القاعدة المتقدمة ـ عن أن مراده الجدي من الأول هو إكرام كل من في المسجد إلا الشخص المستثنى، أي أن مراده الجدي هو كون الحكم الواحد قد تعلق

بالمجموع إلا فلاناً، وليس الحكم منصباً على الجميع فلما استثني فلان كان الحكم متعدداً.

وتطبيقه على محل البحث: أنه لو تعلق الغرض بلزوم البيع مثلاً، فإن لزومه يتصور بنحوين: أن يكون بشكل مؤقت، كاللزوم إلى يومين مثلاً، وأن يكون بشكل دائمي، فاللزوم المجعول قابل للقسمة لهما، وحينئذٍ بما أن الحاكم ملتفت إلى المقسم، والإهمال محال، فحكمه إما أن يتجه إلى المؤقت إن تعلق غرضه به، وإما أن يتجه إلى الدائم إن تعلق غرضه به، فالحكم ـ وهو اللزوم ـ واحد لا متعدد بحسب الأزمنة، فإن معنى العقد هو ربط العقدة بين الإيجاب والقبول، فإن أمكن حلها كان خيارياً، وإن لم يمكن كان لازماً، فإذا تعلق الغرض بدوام اللزوم جعل حكماً واحداً وهو لزوم البيع دائماً، وحينئذٍ فإن ورد المخصص أو المقيد المنفصلان، واستثنيا زمان العلم بالغبن، وأن للمغبون الفسخ، كشفا عن كون المراد الجدي من اللزوم، هو اللزوم في ما عدا هذه القطعة من الزمان من أول الأمر، أي أن المجعول الأولي هو المراد الجدي، وهو اللزوم في ما عدا هذه القطعة المستثناة، ولا يلزم من ذلك تعدد الواحد ولا تركب البسيط؛ لأن الإهمال محال، والحكم بنحو الإطلاق تعلق بجميع الأزمنة، بنحو لو قامت القرينة على الخلاف، وزاحمت العام أو المطلق لرفع اليد عنهما في مقدار ما قامت عليه القرينة، ويتمسك بهما في باقي الأزمنة.

وبهذا البيان يندفع إشكال المحقق النائيني ﷺ، ويتضح الإشكال الثالث الوارد عليه؛ فإنه قال: بأن دليل الحكم لا يمكن أن يتكفل لاستمرار الحكم، بينما ثبت عندنا أن استمرار الحكم كأصله، ففيه قسمان، وكل دليل يرد على المقسم فهو متكفل للأقسام، والإهمال محال، فالدليل إما أن يتعرض

لمحدودية الحكم أو إلى دوامه، فيتضح أن الحق هو التمسك بالعام بعد التخصيص حتى في الواحد الشخصي.

والنتيجة إلى هنا: كما أنه ـ بالنسبة إلى الأفراد العرضية ـ إذا تعلق الحكم الواحد بالمجموع، بنحو الواجب الارتباطي، ثم ورد المخصص، فيخرج ما خصص من تحت العموم، ويبقى الباقي تحت العام، فكذلك بالنسبة إلى الأفراد الطولية، أي في الأزمان، فإنه إذا تعلق الحكم بمجموع الأزمنة، ثم خرج بعضها بالتخصيص، فيتمسك في باقي الأزمنة بالعموم أو الإطلاق، بمقتضى أصالة كل منهما، ولا يلزم تعدد الواحد، ولا تبعض البسيط.

ثمرة البحث

وتظهر ثمرة البحث في مثل ورود المخصص على قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾؛ فإن مدلولها من جهة الأفراد هو وجوب الوفاء بكل عقد؛ لكونه جمعاً محلى بـ(أل) فيكون الحكم انحلالياً، فلكل من البيع والصلح وو..، حكم مستقل، ولكل فرد من العقود إطلاق من حيث الزمان؛ لأن الإهمال محال فيجب الوفاء إما مطلقاً، أو مقيداً بزمان، ومع عدم التقييد في مقام البيان يستكشف الإطلاق في مقام الثبوت، فإذا ورد المخصص على الإطلاق الزماني كخيار الغبن مثلاً، فقد خصص الحكم بوجوب الوفاء في قطعة من الزمان يقيناً، فهل يتمسك بالعموم ـ بعدها ـ فيكون الخيار على الفور، بمعنى أنه إن لم يعمل الخيار في الزمان الأول فلا حق له فيما بعد، أو يتمسك باستصحاب حكم المخصص فيكون الخيار على التراخي، فله أن يعمل الخيار في الآن الثاني والثالث وهكذا..؟

وقد اتضح مما تقدم أن التخصيص في الأزمان ـ كالتخصيص في الأفراد ـ لا يستلزم سقوط العام عن البقية، فالحق هو الحكم بلزوم العقد، وفورية الخيار؛ استناداً إلى العموم.

ثم إنه في خصوص مفاد آية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بحث؛ فإن فيه قولين:

القول الأول: مختار الشيخ ﷺ وجماعة، من أن المستفاد من هيئة ﴿أَوْفُوا﴾ حكم تكليفي بوجوب الوفاء بكل عقد، وفي جميع الأزمنة، أي وجوب العمل على طبق الالتزام، ولازمه لزوم العقد.

وبعبارة أخرى: إن المدلول المطابقي لهيئة ﴿أَوْفُوا﴾ حكم تكليفي، والمدلول الالتزامي حكم وضعي[1].

القول الثاني: إن مدلولها حكم إرشادي، أي إرشاد إلى عدم انفساخ العقد بمجرد الفسخ[2].

وقد حققنا ما هو الحق في المسألة في بحث البيع، ولكن ما نقوله هنا: إن بحث دوران الأمر بين التمسك باستصحاب حكم المخصص، أو التمسك بعموم العام جارٍ على كلا المبنيين، فسواء أقلنا بقول الشيخ ﷺ، من كونه حكماً تكليفياً، أم قلنا بقول غير الشيخ ﷺ، من كون الحكم إرشاداً إلى اللزوم، فقد قيّد على كلا التقديرين بزمان خاص، والمرجع بعد ذلك الزمان للعموم على مسلك الحق.

---

١. المكاسب ٥: ١٧.

٢. مصباح الفقاهة ٢: ٨١٢.

التنبيه الرابع عشر:
في المراد من الشك في دليل الاستصحاب

ورد في دليل الاستصحاب عنوانان: أحدهما اليقين، والآخر الشك، ووقع البحث في المراد من كل منهما، فهل المراد باليقين خصوص الوجداني، أو ما يشمل التعبدي؟ وهل المراد بالشك خصوص الاصطلاحي، أي تساوي الطرفين، أو ما يشمل الظن؟

أما البحث في اليقين فقد تقدم في أوائل التنبيهات، وقد تقدم أن المراد به ما يشمل اليقين التعبدي، كخبر الثقة، فلو قام على حدوث شيء لم ينبغ نقضه بالشك، ولو قام على ارتفاعه فالنقض به نقض باليقين لا بالشك، والبحث الآن في المراد من الشك.

فهل المراد به ما يشمل الظن بخلاف الحالة السابقة، أو خصوص تساوي الطرفين؟

أدلة القول بتعميم الشك

استدل على التعميم بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع

وهو الإجماع على إرادة ما يشمل الظن بخلاف الحالة السابقة، وقد ذكره جمع من الأعاظم، منهم الشيخ ﷺ[1].

المناقشة فيه

والإشكال عليه من جهتين: صغروية وكبروية:

أما الصغروية؛ فلأن الإجماع غير محرز إن لم يكن محرز العدم؛ لأن المباني في الاستصحاب مختلفة على ثلاثة:

الأول: أن حجيته من باب الأخبار.

الثاني: أن حجيته من باب إفادة اليقين السابق للظن الشخصي بالبقاء، وهذا القول لا يجتمع مع كون الحالة الفعلية هي الظن بارتفاعه، فيخرج القائلون بهذا القول عن دائرة الإجماع.

الثاني: أن حجيته من باب إفادتها للظن النوعي بالبقاء، وعليه فهل يعتبر بالظن النوعي، مع الظن الشخصي بخلاف الحالة السابقة؟

فيه بحث.

فإن الدليل الدال على حجيته من باب الظن النوعي، إن كان لفظياً مطلقاً فيمكن التمسك به ولو وجد الظن الشخصي بالخلاف، كما هو الحال في خبر الواحد، فإن دليله لفظي مثل: (لا عذر لأحد في التشكيك فيما يروي عنا ثقاتنا)، و(أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم)، و(خذ من زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا)، فلا فرق ـ مع هذا الإطلاق

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٨٥.

ـ بين حصول الظن الشخصي على الخلاف وعدمه.

وإن كان المستند في الحجية دليلاً لبياً، كسيرة العقلاء وكان الظن الشخصي بالخلاف، فإن شك في شموله لهذه الحالة لم تكن السيرة حجة حينئذٍ؛ للاقتصار على القدر المتيقن في الأدلة اللبية عند الشك.

وعليه فمن كان مبناه في حجية الاستصحاب هو بناء العقلاء فلا إطلاق فيه، فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو غير حالة الظن بالخلاف، فيخرج هؤلاء من دائرة الإجماع أيضاً، وأما القائلون بحجية الاستصحاب من طريق الأخبار فلا نعلم بمبناهم ـ بالنسبة لشمول الأدلة لحالة الظن بالخلاف وعدمه ـ؛ لعدم تعرض الجميع للمسألة.

فالنتيجة: أنه لا يمكن تحقق الإجماع، مضافاً إلى عدم إحراز الإجماع ـ لو أمكن ـ من جهة عدم طرح المسألة عند المتقدمين.

وأما الكبروية؛ فلأن هذا الإجماع مدركي أو محتمله، فلا يكشف عن رأي المعصوم، ولا عن دليل معتبر غير ما عندنا.

الوجه الثاني: يبتني على الظن الحاصل والمناقشة فيه

ما أفاده الشيخ ﷺ، من أن الظن الحاصل، إما أن يقوم الدليل على عدم اعتباره، وإما أن لا يقوم دليل على اعتباره، فالأول كالظن القياسي، ومع قيام الدليل على عدم اعتباره، فوجوده كعدمه، فلا يمنع من التمسك بالاستصحاب، وأما الثاني فاعتباره محل شك، و(لا تنقض اليقين بالشك) ينفي كل شك[1].

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٨٦.

والجواب عنه: أما الشق الأول؛ فلأن الدليل يسلب الحجية عن الظن القياسي، فلا يكون معتبراً، لا تنجيزاً، ولا تعذيراً، فهو ينفي أثر الحجية عن الظن، وما يلزمنا حصوله هو ترتيب الأثر على الظن.

والسر في ذلك: أن دليل (لا تنقض اليقين بالشك) أخذ عنواني اليقين والشك، فلا بدّ من تحققهما ليترتب الحكم، والدليل الدال على عدم حجية الظن القياسي ينفي حجية الظن، ولا ينفي ولا يثبت ترتيب أثر الشك عليه، وما يلزمنا هو الثاني، لا نفي أثر الحجية، فلا بدّ من الرجوع إلى الدليل حتى يثبت أو ينفي.

وأما الشق الثاني فيرد عليه:

أولاً: أن الظن ـ مطلقاً ـ لا يخلو، إما أن الدليل قد قام على اعتباره، أو على عدم اعتباره، إلا أن دليل عدم الاعتبار، تارة يكون خاصاً، كالقائم على عدم اعتبار الظن القياسي بالخصوص، وأخرى عاماً، كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾[1]، و﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[2]، فلا يوجد ظن لا دليل على عدم اعتباره.

وثانياً: أن مدلول (لا تنقض اليقين بالشك) هي وحدة المتيقن والمشكوك، أي أن يتعلق الشك بما تعلق به اليقين، وأما الشك بأمر آخر غير ما تعلق به اليقين فهو خارج عن دائرة الاستصحاب، فلا يجري الاستصحاب عند اليقين

---

١. سورة الإسراء: ٣٦.

٢. سورة النجم: ٢٨.

بالطهارة والشك في اعتبار الظن وعدمه؛ فإن المشكوك غير المتيقن حينئذٍ.

الوجه الثالث: الاستدلال باللغة.

وحاصله: أن المرجع في المعاني، وكشف مرادات المتكلم أربعة أمور:

الأول: العرف الخاص.

الثاني: العرف العام.

الثالث: اللغة، أعم من المعاني اللغوية، وبيان موارد الاستعمال.

الرابع: تصريح المتكلم.

والاستدلال هنا باللغة، فإن كلمة الشك في لغة العرب أعم من متساوي الاحتمالين أو غلبة أحدهما، أو قل: أعم من الشك والظن الاصطلاحيين.

وتمامية هذا الاستدلال تتوقف على مقدمتين:

الأولى: أن شأن اللغوي بيان المعنى الحقيقي.

الثانية: حجية قول اللغوي.

وفي كليهما مناقشة، فالاستدلال ساقط، وكيف كان فيرد:

أولاً: أنه يشترط في قبول قول اللغوي أن لا يكون له معارض، والمعارض موجود في المقام؛ فإنه ـ وإن ذهب كثير إلى أن الشك في اللغة بمعنى خلاف اليقين ـ إلا أن الراغب الأصفهاني في المفردات ذهب إلى أن الشك معنى مقابل للظن، وأهل الفن يعتنون بكلمات الراغب في تشخيص المعاني وإن حمله بعضهم على كونه من المجتهدين في اللغة، فإن كان اجتهاداً منه فهو ساقط عن الاعتبار، وإن كان إخباراً فمحل اعتماد، فلم يثبت تعميم

مفهوم الشك للظن عند اللغويين مع تصريح الراغب.

ثانياً: على فرض سقوط كلام الراغب عن الاعتبار فنقول: إن شأن اللغوي بيان موارد الاستعمال، لا تشخيص المعنى الحقيقي، وبينهما فرق، فإن تشخيص المعنى الحقيقي معناه التفريق بين المعنى الحقيقي والمجازي، وأن اللفظ في اللغة بالمعنى الكذائي، ولكن شأن اللغوي هو بيان موارد استعمال الكلمة في لغة العرب، لا بيان معناها الحقيقي، ويشهد له أن اللغويين يذكرون في كتبهم معاني متعددة لكل لفظ، ولا يعقل أن تكون كل هذه الألفاظ من المشترك اللفظي.

نعم، يمكن تحصيل المعنى الحقيقي بالرجوع إلى اللغة، بعد التتبع وضم الخصوصيات، بحيث يطمئن بالمعنى الحقيقي، ولا يمكن سد باب اللغة بالمرة، ولكن البحث في حجية قول اللغوي، فصرف ما قاله الصحاح والقاموس ليس بحجة، فإن حصل الاطمئنان فهو وإلا فلا، وعليه فيسقط الاستشهاد بقول اللغوي.

ثالثاً: أن المرجع الأول في استكشاف المعنى هو العرف الخاص، ثم العرف العام، بمعنى أنه إن كان للمتكلم عرف خاص في استعمال الكلمة، وقد استكشفنا ذلك من خلال استعمالاته المختلفة، وأطلق الكلمة حملت عليه، كما هو الحال في المصطلحات الخاصة لأهل العلوم، فمتى ما أطلق الفقيه أو الفيلسوف أو الأديب أو غيرهم لفظاً يحمل على المصطلح عندهم في ذلك العلم.

وإن لم يوجد عرف خاص يلاحظ العرف العام، فإن قام على معنى معين

حمل اللفظ المطلق عندهم عليه، وعندما نرجع إلى العرف العام في المقام نلاحظ أنهم يميزون بين الشك والظن، فيريدون من الأول عدم رجحان أحد الطرفين، ومن الثاني رجحان أحدهما، ويشهد له أن الواحد منهم يقول: أنا أشك في كذا، ويقول الآخر: أنا أظن، فلو كان المراد من الشك ما يعم الظن لما كان لهذه المقابلة معنى، وعليه فلو فرض أن الشك في اللغة بمعنى يعم الظن فالمقدم هو العرف العام عند التعارض.

الوجه الرابع: فيما يستفاد من الأخبار

وهو العمدة في المقام، وهو الاستدلال بما يستفاد من أخبار الباب، فإن المستفاد منها بثلاثة أوجه هو كون الشك أعم من الظن بخلاف الحالة السابقة، وهي:

الأول: ترك الاستفصال في جواب الإمام عليه السلام عن سؤال زرارة، فلم يفصل بين حصول الظن بالخلاف وعدمه، مع أن مورد السؤال مما يوجب الظن بارتفاع الحدث عادة، فهذا دليل قاطع على أن المراد من الشك في أدلة الاستصحاب ما يشمل الظن بخلاف الحالة السابقة.

الثاني: أن قوله عليه السلام: «حتى يستيقن أنه قد نام» بيان لغاية عدم وجوب الوضوء، فيخرج الظن من الغاية ويدخل في المغيى، فلا يجب الوضوء ما لم يحصل اليقين بالنوم وإن ظن به.

الثالث: تأكيد الإمام عليه السلام بقوله: «وإنما تنقضه بيقين آخر».

فتحصل من هذه الأوجه أن المراد من الشك في أدلة الاستصحاب خلاف

اليقين، أي الأعم من تساوي الاحتمالين، والظن بالوفاق، والظن بالخلاف، فما لم يحصل اليقين بخلاف الحالة السابقة فهو مجرى الاستصحاب.

ونتيجة البحث: أنه إن كان المبنى في حجية الاستصحاب هي الأخبار، وأنه من باب التعبد ـ كما هو الحق ـ فالمراد من الشك خلاف اليقين، وإن كان المستند من باب حصول الظن بالبقاء من اليقين بالحدوث، أو من باب الظن النوعي بالبقاء، فيقتصر فيهما على حصول الشك الاصطلاحي، أي تساوي الاحتمالين.

تتمة في بيان أمرين

الأمر الأول: إحراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة في جميع أجزائها: موضوعاً، ومحمولاً، ونسبة.

الأمر الثاني: أن لا تقوم أمارة على الخلاف، ولا على الوفاق[1].

الأمر الأول: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

أما الأمر الأول فالبحث فيه في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

المرحلة الثانية: في المراد من الوحدة في الموضوع، هل هي بحسب العقل، أو بحسب العرف، أو بمقتضى الدليل؟

وإن شئت قلت: في طريق إحراز وحدة القضيتين.

---

١. سيبحث تحت عنوان تعارض الاستصحاب مع غيره.

المرحلة الأولى: في وحدة القضيتين

أما المرحلة الأولى ففي الاستصحاب قضيتان: متيقنة ومشكوكة، ويجب أن يتحدا في الموضوع والمحمول والنسبة، واستدل على ذلك بوجوه:

الاستدلال الأول للشيخ على وحدة القضيتين

الوجه الأول: ما أفاده الشيخ ﷺ، من أن الموضوع في القضايا الشرعية لا يخلو من كونه ماهية أو وجوداً، مثال الأول أن نتيقن بوجود زيد ونشك في بقائه، فالموضوع عبارة عن ذات زيد، وهي الماهية المحفوظة في الذهن، وإن كانت نفس هذه الذات غير معرّاة عن الوجود في الخارج.

ومثال الثاني: أن نتيقن بعدالته ونشك في بقائها، وعلى كلا التقديرين فنسبة المحمول للموضوع نسبة العرض للجوهر، فإن لم يكن الموضوع محفوظاً في القضيتين لزم التعبد بوجود العرض بلا موضوع، أو بانتقال العرض من موضوع إلى آخر، وكلاهما محالان، فيلزم اتحاد الموضوع في القضيتين.

تطبيق ذلك: أنه لو تيقنا بوجود زيد ثم شككنا في بقائه، فإن لم يكن زيد محفوظاً في القضيتين لزم التعبد، إما بوجوده بدون ذاته، فيلزم وجود العرض بدون الموضوع، أي الوجود بدون الذات وهو محال، أو انتقال العرض إلى ذات أخرى وهو محال أيضاً؛ لتقوّم كل محمول بموضوعه، فلا بدّ إذن من حفظ كل من الموضوع والمحمول تفادياً عن المحذورين[1].

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

الإشكال الأول للمحقق الخراساني على استدلال الشيخ ودفعه

وأورد عليه المحقق الخراساني ﷺ، في حاشيته على الرسائل بإشكالين:

الإشكال الأول: أن دليل الشيخ ﷺ أخص من المدعى؛ لأن المدعى هو اشتراط وحدة القضيتين في الاستصحاب في جميع القضايا الشرعية: أعم من كون الموضوع الذات، والمحمول الوجود، أو الموضوع الوجود، والمحمول عوارض الوجود، أو الموضوع الحكم، والمحمول حكم آخر، أو الموضوع الجوهر، والمحمول عرض، ودليل الشيخ ﷺ مختص بما إذا كان الموضوع جوهراً، والمحمول عرضاً، فيخرج مثل ما لو كانت الطهارة موضوعاً لصحة الصلاة، فإن الطهارة ليست جوهراً، والصحة بالنسبة إليها ليست عرضاً وهكذا..[1]

ومما أوضحناه في بيان الاستدلال يندفع الإشكال؛ لأن الشيخ ﷺ قد صرح بأن الشك تارة يكون في أصل الوجود، والموضوع الذات، وهي الماهية المحفوظة في الذهن، فمورد البحث في نظره أعم من الجوهر والعرض؛ لأن نسبة الوجود إلى زيد ليست نسبة العرض للجوهر.

نعم، قال الشيخ ﷺ في بيان الاستدلال: يلزم محذور وجود العرض بلا موضوع، أو انتقال العرض من موضوع لآخر، ولكن مراد الشيخ ﷺ ـ بقرينة ما في صدر كلامه ـ أنه يلزم نفس ملاك استحالة وجود العرض بلا معروض، أو انتقال العرض لموضوع آخر، وهذا الملاك يأتي مع عدم وحدة القضيتين مطلقاً.

---

١. الحاشية على الرسائل: ٣٨٢.

الإشكال الثاني للمحقق الخراساني

الإشكال الثاني: إن الشيخ قدس سره خلط بين وعاء التكوين، ووعاء الاعتبار؛ فإن وجود العرض بلا موضوع تكويناً محال، وكذلك انتقال المحمول من موضوع إلى آخر، وأما اعتباراً فلا مانع منه، فيمكن التعبد بوجود العرض بدون التعبد بالموضوع، أي يمكن اعتبار وجود العرض بدون اعتبار وجود الموضوع، فالاستحالة إنما هي في القيود التكوينية للعرض، لا في قيوده الاعتبارية، والاستصحاب أمر تعبدي، وعاؤه الاعتبار، فإسراء أحكام وعاء التكوين إلى وعاء الاعتبار غير صحيح[1].

وهذا الإشكال وارد على الشيخ قدس سره.

الاستدلال الثاني للشيخ

الوجه الثاني: ما أفاده الشيخ قدس سره أيضاً، وحاصله: أن الاستصحاب هو إبقاء ما كان، ولا يتحقق التعبد بالبقاء مع تبدّل الموضوع، فلو كنا على يقين من عدالة عمرو، فمع تبدل الموضوع لم يكن الشك في بقائها، بل في حدوث العدالة لزيد، فقوام الاستصحاب بالشك في البقاء، وهو متقوم بوحدة الموضوع[2].

ويعتبر هذا الوجه دليلاً داخلياً، كما أن الأول دليل خارجي.

---

١. الحاشية على الرسائل: ٣٨٢.

٢. فرائد الأصول ٣: ٢٨٩.

استدلال المحقق الخراساني

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق الخراساني ﷺ، وهو دليل داخلي يتركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الموضوع في الاستصحاب هو اليقين والشك.

المقدمة الثانية: أن المحمول فيه هو عدم نقض اليقين بالشك.

وكل من الموضوع والمحمول يقتضيان وحدة القضيتين؛ أما الأول؛ فلأنه لو تبدل موضوع القضية المستصحبة لانتفى الشك من رأس، فإنا لو تيقنا بعدالة زيد، فالموضوع زيد، والمحمول العدالة، فإذا تبدل الموضوع في القضية المشكوكة فكان غير زيد فلا شك في بقاء عدالته، وإذا تبدل المحمول وهي العدالة فلا شك أيضاً.

وأما الثاني؛ فلأن المحمول هو (لا تنقض اليقين بالشك)، فإذا تبدّل موضوع القضية لا يكون رفع اليد عنه نقضاً، وكذلك إذا تبدل محمولها.

فنفس دليل الاستصحاب يقتضي ــ بموضوعه ومحموله ــ وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة، وهو قوي، وأصله ما أفاده الشيخ ﷺ في الوجه الثاني.

المرحلة الثانية: في طريق إحراز وحدة القضيتين

إن الشك ـ في جميع موارد الاستصحاب ـ إما في الموضوع أو في الحكم.

وبعبارة أخرى: إن مجرى الاستصحاب، إما شبهات حكمية، أو موضوعية، والحكمية: إما كلية أو جزئية، والشك في الكلية، إما في الجعل، أو في

المجعول، والشبهات الحكمية الجزئية ملحقة بالشبهات الموضوعية كما سيأتي.

ولا يخفى أن الاستصحاب في الشبهات الحكمية الجزئية، والشبهات الموضوعية يمكن جريانه للمجتهد والمقلد، ما عدا الموضوعات المستنبطة، فإنها تختص بالمجتهد، وأما الشبهات الحكمية الكلية، فجريانه فيها مختص بالمجتهد؛ لأن جريانه فيها مشروط بالفحص عن الدليل وموانعه، وهو غير ميسر إلا للمجتهد.

والبحث الآن في إحراز وحدة القضيتين في الشبهات الحكمية والموضوعية فنقول:

احراز وحدة القضيتين في الشبهات الموضوعية

أما الشبهات الموضوعية فالشك فيها تارة يكون في الوجود والعدم المحموليين، أي في مفاد كان وليس التامتين، وهو المعبر عنه بالمحمولات الأولية، وأخرى في الوجود النعتي، إي في مفاد كان وليس الناقصتين، وهو المعبر عنه بالمحمولات الثانوية، سواء أكانت ثانية أم ثالثة.

أما الأول فالمشكوك فيه هو الوجود والعدم، فيجري استصحاب الوجود في أولهما، واستصحاب العدم في ثانيهما، والموضوع في القضية ـ حينئذٍ ـ ليس هو الوجود الخارجي، بل هو ما يعبّر عنه بالماهية والذات، فلو شككنا في وجود زيد، فالموضوع هي الماهية لا وجوده الخارجي، أي ماهية زيد كانت موجودة ونشك في بقائها، ولا يعقل حينئذٍ لزوم إحراز الوجود الخارجي لزيد؛

إذ يستحيل اجتماع الشك في الوجود وإحراز وجوده الخارجي، وكذلك في طرف العدم؛ فإن إحراز الوجود الخارجي لا يجتمع مع الشك في العدم، فحفظ الموضوع في القضيتين بحفظ الذات، ووحدة الماهية المعروضة للوجود والعدم.

وأما الثاني ـ وهو ما إذا كان المشكوك هي المحمولات الثانوية ـ كعدالة زيد واجتهاده، فهل يعتبر في جريان الاستصحاب ـ علاوة على وحدة القضيتين، موضوعاً ومحمولاً ـ إحراز الوجود الخارجي للموضوع أو لا؟

هنا صور ثلاث:

الأولى: الشك في المحمول الثانوي، أي مفاد كان الناقصة وهو الوجود النعتي مع إحراز الموضوع.

الثانية: وهي الأولى مع الشك في وجود الموضوع.

وهي على نحوين:

١. أن ينشأ الشك في وجود المحمول الثانوي عن الشك في وجود الموضوع.

٢. أن يشك في كليهما في عرض واحد.

أما الصورة الأولى فكأن يحرز وجود المجتهد، ويشك في بقاء اجتهاده، فيستصحب بقاء اجتهاده فيترتب على إحرازه التعبدي ما يترتب على إحرازه الوجداني، كجواز تقليده ونفوذ حكمه.

وأما الثانية والثالثة فكأن يشك في حياة زيد وفي اجتهاده، بلا فرق بين كون الشك في اجتهاده مسبباً عن الشك في حياته أو كونهما في عرض واحد، فربما يشكل: بعدم جريان الاستصحاب؛ لأن استصحاب الاجتهاد لوحده

يستلزم بقاء الصفة بدون الموصوف، والعرض بلا معروض وهو محال، واستصحاب وجود زيد ـ في المثال ـ مما لا أثر له؛ لأن اجتهاد زيد ليس من الآثار الشرعية لوجوده، وجريان استصحاب وجوده لإثبات اجتهاده أصل مثبت.

الجواب عن الإشكال في الإحراز في بعض الصور

وأجيب عنه بأمرين:

الأول: إن الموضوع في مثل هذه الموارد مركب، وحينئذٍ فكما يمكن إحراز الجزئين بالوجدان، أو أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، فيمكن إحرازهما كليهما بالتعبد، فيجري الاستصحاب في وجود زيد وفي اجتهاده؛ ليترتب عليهما أحكام المجتهد، ومثله ما لو شك في وجود زيد وعدالته، المترتب عليهما قبول شهادته، فإنه يحرز كل من وجوده وعدالته بالاستصحاب، فيحرز المركب، ويترتب عليه الحكم بقبول شهادته، وكذا لو شك في وجود الزوج والزوجية؛ لتترتب أحكام الزوجية، فإنه يجري استصحاب وجود كل منهما ويترتب الحكم، ولا يلزم من ذلك وجود العرض بلا معروض، ولا كون الاستصحاب مثبتاً.

الثاني: أن يجري الاستصحاب في نفس الوصف، فإن موضوع جواز التقليد هو اتصاف الشخص بالاجتهاد، وموضوع قبول الشهادة هو اتصاف زيد بالعدالة، وهذا الاتصاف متيقن سابقاً، ويشك في بقائه لاحقاً، فيجري فيه الاستصحاب.

دفع دخل

ربما يقال: بأن العرض إن كان قائماً بنفس الموضوع فلا يمكن أن يكون الموضوع مركباً منه، ومن معروضه، بل يكون وجود العرض نعتياً؛ لأن وجود العرض حينئذٍ ليس في قبال وجود الجوهر، بل نعت له فلا يكون جزءاً للموضوع في قبال المعروض، وإنما يتصور التركيب في ما إذا كان الموضوع مركباً من جوهرين، أو جوهر وعرض لجوهر آخر، بحيث يكون كل منهما جزءاً للموضوع، بينما ذهب الفقهاء ــ وهو مختارنا أيضاً ــ إلى جريان الاستصحاب في كل من العرض ومعروضه عند الشك، فلو شككنا في بقاء زيد وفي اجتهاده يجري الاستصحاب في كل منهما.

والجواب: أن المراد مما تقدم هو أن الموضوع، تارة يؤخذ فيه الجزءان على أن يكون وجود كل واحد منهما وجوداً محمولياً، فيؤخذ في الموضوع زيد واجتهاده أو عدالته، على أن يكون كل واحد من وجودهما محمولياً، فيكون الموضوع مركباً حينئذٍ وإن كانت العدالة عرضاً لزيد.

وتارة يكون الموضوع واحداً والعرض قائماً به، بحيث يكون وجود الموضوع محمولياً، ووجود العرض نعتياً، وهنا لا يتصور التركيب.

ففي الثاني لا يجري الاستصحاب في كل من الجزئين، لعدم وجود جزء آخر مستقل عن الأول، وأما في الأول فيجري الاستصحاب في كل من الجزئين، فلو غاب زيد وشككنا في موته، وشككنا في بقاء زوجيته لهند ــ على فرض وجوده ــ فهنا احتمالان: أحدهما موته، والآخر بقاء زوجيته من هند، فيجري الاستصحاب في كل منهما، ويترتب على ذلك أحكام حياته وبقاء الزوجية، فينفق على زوجته من أمواله، ويحرم عليها الزواج من غيره.

نعم، لا بدّ من مراعاة خصوصية، وهي عدم جريان الاستصحاب في الزوجية نفسها، بل يجري في الزوجية بنحو الوصف والنعت، بأن نقول: زيد باقٍ متصفاً بزوجيته من هند، أو زيد باقٍ متصفاً بالاجتهاد، أي نجري الاستصحاب في بقاء زيد، وفي زوجيته من هند.

احراز وحدة القضيتين في الشبهات الحكمية

وأما الشبهات الحكمية فالشك فيها على أنحاء؛ إذ تارة يكون الشك في بقاء الحكم الجزئي، وأخرى في الحكم الكلي، وعلى الثاني، تارة يكون الشك في بقاء الجعل، أي في النسخ وعدمه، وأخرى في المجعول، وعلى الثاني، تارة يكون منشأ الشك في الحكم هو الشك في مفهوم الموضوع، وأخرى من جهة التغير في الموضوع فهنا صور:

صور الشبهة

الصورة الأولى

أن يكون المشكوك حكماً جزئياً وهو غير متصور إلا من جهة الشك في الموضوع؛ إذ لا يعقل الشك في الحكم الجزئي مع إحراز الموضوع بجميع خصوصياته، وبما أن منشأ الشك فيه هو الشك في الموضوع فالأصل الجاري في الموضوع أصل سببي، بالنسبة للأصل الجاري في الحكم الجزئي، ومع كون السببية شرعية ـ بمعنى كون ترتب أحدهما على الآخر بحكم الشارع لا بحكم العقل ـ فلا تصل النوبة لجريان الأصل في الحكم؛ لحكومة الأصل السببي على المسببي.

هذا إن أمكن جريان الأصل في الموضوع، وإن لم يجرِ فيه لمانع منه فلا يجري الاستصحاب في الحكم أيضاً؛ لاحتمال تغير الموضوع مع الشك فيه، ولا بدّ لجريان الأصل في الحكم من إحراز الموضوع، وإلا لاحتمل أن يكون من إسراء الحكم، من موضوع لآخر، وليس بقاء للحكم.

الصورة الثانية

أن يكون المشكوك حكماً كلياً، والشك فيه من جهة الشك في بقاء الجعل، وقد تقدم تفصيل ذلك في استصحاب عدم النسخ.

الصورة الثالثة

أن يكون المشكوك حكماً كلياً، والشك في المجعول، ومنشؤه الشك في مفهوم الموضوع، كأن يشك ـ بعد استتار قرص الشمس، وقبل زوال الحمرة المشرقية ـ في بقاء وجوب الإمساك، أو بقاء وجوب صلاة العصر، من جهة الشك في مفهوم الغروب، ولا يجري الاستصحاب حينئذٍ في الحكم، ولا في الموضوع؛ أما عدم جريانه في الحكم؛ فلاحتمال كونه إسراء للحكم، من موضوع لآخر؛ لأن الحكم بوجوب الإمساك أو بوجوب صلاة العصر مقيد بالغروب، فإن كان الغروب في الواقع يتحقق باستتار القرص فقد استتر، وسرّي الحكم إلى ما بعد الغروب، وهو موضوع آخر، ولا يعدّ بقاء للحكم حينئذٍ، ومع هذا الاحتمال يكون المورد حينئذٍ شبهة موضوعية لدليل الاستصحاب.

وأما عدم جريانه في الموضوع؛ فلأن موضوع وجوب صلاة العصر مثلاً هو

الغروب الخارجي، ولا شك فيه؛ لأنه إن كان سقوط القرص فيقطع بتحققه، وإن كان زوال الحمرة فيقطع بعدم تحققه، فلا شك في الموضوع الخارجي، وإنما الشك في مفهوم الغروب.

الصورة الرابعة

أن يكون المشكوك حكماً كلياً، والشك في المجعول، ومنشؤه حصول تغيير في الموضوع.

فهنا ربما يشكل في جريان الاستصحاب؛ لأن الشك في الحكم الكلي لا يتعقل إلا مع حصول تبدل ما في الموضوع؛ إذ لو وجد الموضوع بجميع خصوصياته لما حصل الشك، لاستحالة تخلف الحكم عن موضوعه التام، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يشترط في جريان الاستصحاب وحدة القضيتين، ومع التغير الحاصل في الموضوع يتبدل الموضوع فلا يكون واحداً فيهما، ولا يكون الاستصحاب بقاء للحكم، بل هو حكم جديد لموضوع جديد.

ولا بدّ لدفع الإشكال من تقديم مقدمة وحاصلها:

أن المرجع في تحديد مفاهيم موضوعات الأدلة هو العرف العام كما قرره الفقهاء، ولهذا اتفقوا على تقديم العرف على اللغة فيما لو تعارضا؛ لأن اللغة طريق لتحديد الموضوع العرفي، بينما الملاحظ أنهم فرقوا في مورد الاستصحاب في الشبهات الكلية بين العرف وموضوع الدليل، فما هو السبب في ذلك؟!

فإن العرف إن كان مرجعاً في تحديد مفاهيم موضوعات الأدلة ففي

الجميع، بلا فرق بين الاستصحاب وغيره.

إن قلت: إن الرجوع إلى العرف هنا من جهة تسامحه في بقاء الموضوع.

قلنا: لا اعتبار بالمسامحات العرفية، يعني لا بدّ من تحديد الموضوع بالدقة العرفية، ثم يعتبر في التطبيق الدقة العقلية، فتحديد مفهوم الكر مثلاً يرجع فيه إلى الدقة العرفية، وعندما يقول: بأنه ألف ومائتا رطل عراقي وستمائة رطل مكي، يكون تطبيقه بالدقة العقلية بحيث لو نقص منه مقدار مثقال لما عدّ كراً، بل قليلاً، وينفعل بملاقاة النجاسة، وهكذا في مثل المسافة فعندما تحدد بثمانية فراسخ، فتطبيقها بيد العقل، بحيث تعدّ بالذراع والشبر وحبة الشعير، فلو نقصت بمقدار حبة شعير لما عدت مسافة.

إذا اتضحت هذه المقدمة فالسؤال هنا: ما هو المرجع لتحديد الوحدة في موضوع الاستصحاب؟ هل هو العقل أو العرف أو الدليل؟

اختار المحققون أنه العرف، وهنا أمران:

الأول: ما هو الفرق بين العرف والعقل؟

الثاني: ما هو التقابل بين العرف والدليل؟

أما الأول فإن كان المعيار هي الوحدة بنظر العقل فالعقل يرى تبدل الموضوع بأدنى تغير فيه بخلاف العرف.

وبعبارة أدق: أن النسبة بين العرف والعقل هي نسبة العموم من وجه، فيفترق العقل الدقيق عن العرف في أنه يرى بأن الروح والنفس باقية بعد انقطاعها عن البدن، وأن ملكات الروح تبقى بعد الموت، وملاك الأمر بالتقليد هي القدرة على استنباط الأحكام من أدلتها، فالموضوع باقٍ بعد الموت،

بحسب الدقة العقلية، ولكنه منعدم بنظر العرف؛ لأنه يرى بأن الموضوع هو هذا الهيكل المركب، من الروح والبدن والحياة، فإذا مات تغير الموضوع عرفاً.

ويفترق العرف عن العقل بأنه يرى بقاء الكر فيما لو رفع منه مقدار رأس الإبرة، ولكن العقل يرى تبدل الموضوع حينئذٍ.

وأما الثاني فيفترق العرف عن الموضوع المأخوذ في الدليل، فإن الموضوع في مثل (الماء المتغير نجس) هو الماء المتغير بحسب الدليل، بحيث لو زال تغيره لانتفى الموضوع، ولكن العرف يرى بأن موضوع النجاسة هو الماء، والتغير منشأ لها، فموضوع الدليل يفترق عن الموضوع العرفي.

وربما يسأل: ما معنى التقابل بين العرف والدليل في هذا المورد بالخصوص مع أن العرف مرجع في جميع الأدلة؟

والجواب: أن الأدلة جميعها ملقاة إلى العرف، وهو المرجع فيها إلا أن مرجعيته تتصور بنحوين:

الأول: أن يشخص مفهوم الموضوع بمقتضى قواعد الظهور، بمعنى أنه يعمل علائم الحقيقة والمجاز، أو قرائن خاصة، وعلى مقتضاها يعين موضوع الدليل.

الثاني: أن يكون اللفظ ظاهراً في المعنى، ولكن توجد ارتكازات عرفية تصرفه عن ظاهره، وبموجبها يكون العرف متصرفاً في موضوع الدليل، وأن المراد ليس هو ما يظهر من موضوعه، فمثلاً العنوان المأخوذ في دليل انفعال الماء وهو (الماء المتغير نجس)، هو (الماء المتغير)، وهو الذي حكم عليه بالنجاسة، فالموضوع ـ بحسب لسان الدليل وظهور اللفظ وقالبيته للمعنى ـ عبارة عن الماء المتصف بالتغير، ولكن بحسب ارتكاز العرف أن الموضوع هو

(الماء)؛ لأن التغير لا يقع متعلقاً للحكم في ارتكازهم، بل هو علة للحكم، فتكون صورة الكلام عندهم هكذا: (الماء نجس لأنه متغير)، فهنا يرفع اليد عن ظهور الكلام بحسب الدليل، ويؤخذ بما يقرره الارتكاز العرفي، وهذا هو المراد من المقابلة بين العرف والدليل في هذا المقام.

نعم، هنا بحث فيما لو تعارض الدليل والارتكازات العرفية، ولكنه بحث آخر يندرج في قاعدة سعة دائرة الارتكاز العرفي، وحدودها، وكيفية الارتكازات العرفية، فإن لها مراتب، وهذا ما يأتي في بحث التعارض إن شاء الله تعالى.

ثم لا يخفى أن البحث في معيارية الوحدة في القضيتين المتيقنة والمشكوكة، هل هي العقل، أو العرف، أو لسان الدليل؟ إنما تأتي في خصوص الشبهات الحكمية، وأما الشبهات الموضوعية فيدور المعيار فيها بين العقل والعرف؛ إذ لا دليل فيها لينظر إلى لسانه، إنما الدليل في الشبهات الحكمية.

العرف هو المرجع في وحدة القضيتين

إذا اتضح هذا فالمرجع عند المحققين في وحدة القضيتين، المتيقنة والمشكوكة هو العرف، لا العقل، ولا لسان الدليل.

أما عدم كونه العقل فلدليلين:

الأول: أنه لو كان المرجع في وحدة الموضوع هو العقل لوجب تخصيص الأكثر بحد الاستهجان، وإلغاء دليل الاستصحاب؛ لانحصار موارده في أمور قليلة؛ لأن الشك في الحكم لا يتحقق إلا بالتغير في الموضوع إلا في موارد قليلة وهي:

١. الشك في النسخ؛ لأن الشك تعلق بأمد الحكم وانتهائه، بلا مدخلية للتغير في الموضوع.

٢. الشك في بقاء الأمور التي يحتمل زوالها بنفسها كخيار الغبن.

٣. الشك في الرافع.

ولهذا قال الشيخ ﷺ: ينحصر الاستصحاب في الشك في الرافع، أو في الزمانيات المنقطعة[1].

وأما باقي الموارد فيحكم العقل بتبدل الموضوع لطروّ التغير فيه، وهذا الإشكال مما لا دافع له.

الثاني: إن القاعدة الجارية في الأحكام الشرعية هو إلقاء أدلتها إلى العرف، فهو الحكم فيها لا العقل، ومن جملة تلك الأدلة دليل الاستصحاب، أعني (لا تنقض اليقين بالشك)، فيشمله حكم الأدلة الأخرى.

وبعبارة أخرى: كما أن مثل: تجب الصلاة على المكلف، ويجب الحج على المستطيع يرجع فيها إلى العرف لا العقل؛ لأنها ملقاة إليه فكذلك: المتيقن بالحدوث لا ينقض يقينه بالشك.

وأما عدم كون المرجع الدليل؛ فلأنه مرجع في أصل الحكم، لا في بقائه، لأنا تارة نشك في حدوث الحكم، وفي الدليل عليه، وأخرى في بقائه، فكلما كان الشك في أصل حدوث الحكم فالمرجع الدليل، ككون موضوع الطهارة الماء، وموضوع النجاسة الأعيان النجسة أو المتنجسة، وكلما كان الشك في بقاء الحكم فليس المرجع هو الدليل، فمثلاً المرجع في تحديد موضوع حكم

---

١. فرائد الأصول ٣: ٢٩٥.

التنجس بالغليان هو دليل (العنب إذا غلى يحرم) فيثبت أن الموضوع هو العنب، وأما إذا صار العنب زبيباً، وشككنا في بقاء الحكم، فلا معنى للرجوع إلى نفس ذلك الدليل.

فاتضح إلى هنا: أن المرجع في وحدة القضيتين، المتيقنة والمشكوكة هو نظر العرف، لا العقل، ولا لسان الدليل، ومع الرجوع لمناسبات الحكم والموضوع نرى أن موضوعات الأحكام الشرعية على نحوين:

الأول: أن يستفاد من الخصوصية المأخوذة في الموضوع كونها مقومة للموضوع، أيّاً كان لسان الدليل، كالفقر في دليل إعطاء الزكاة، بلا فرق بين أن يقول: أعطِ الزكاة للفقير، أو أعطِ زيداً الزكاة؛ لأنه فقير، وكالعالم في قلّد العالم.

الثاني: أن يستفاد منها كون الخصوصية حالة من حالات الموضوع، وليست مقومة له، كما في (الماء المتغير نجس)، فإن التغير حالة من حالات الموضوع؛ لأن الارتكاز العرفي على أن موضوع الانفعال هو الملاقي وهو الماء، والتغير علة لحدوث النجاسة، فلا يفرق بين أن يقول: الماء إذا تغير بأحد الأوصاف النجسة نجس، أو يقول: الماء المتغير في لونه وريحه وطعمه نجس.

فإذا وقع تغيير ما في الموضوع فإنه يوجب الشك في بقائه ابتداء، ومن ثم يشك في الحكم، ولكن ربما يزول بالنظر النهائي، أي بعد ملاحظة القرائن الداخلية والخارجية، وبعد مراعاتها تكون الصور ثلاثاً:

الأولى: أن يحرز بأن المتغير مقوم للموضوع، كالفقر في المثال المتقدم، وكالاجتهاد في قلّد المجتهد، وكالناظرية في الحلال والحرام في نفوذ حكم

الحاكم، وحينئذٍ يزول الحكم بزوال المقوم قطعاً.

الثانية: أن يحرز ـ بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع ـ بأن المتغير حالة من حالات الموضوع، وليس مقوّماً له، كالعنب في (العنب إذا غلى يحرم)، فإن الارتكاز العرفي يرى أن الفرق بين الزبيبية والعنبية في اليبوسة والرطوبة فقط، فلو صار العنب زبيباً وشككنا في الحكم يجري الاستصحاب، ولهذا أجرى الاستصحاب في المثال كل من يقول بجريان الاستصحاب التعليقي.

الثالثة: أن يشك في كون المتغير مقوماً للموضوع، أو حالة من حالاته، وهنا لا يجري الاستصحاب أيضاً؛ لأنه يشك في صدق نقض اليقين بالشك حينئذٍ، فإنه إن كان مقوماً للموضوع فليس نقضاً لليقين بالشك، وإن كان حالة من حالاته فعدم الأخذ بالحكم السابق نقض لليقين بالشك، فالتمسك بدليل الاستصحاب حينئذٍ تمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية للدليل، وهو غير صحيح، فالمرجع حينئذٍ هي الأصول العملية الجارية في مرحلة ما بعد الاستصحاب.

هذه عصارة ما في المقام من بحث، ونحن وإن ذكرنا في الدورة السابقة رأي المحققين النائيني والأصفهاني ﷺ في المقام ومناقشتهما، إلا أن ما ذكرناه هنا كافٍ؛ إذ هو عصارة الأبحاث، وبهذا يتم الكلام حول الاستصحاب، ويبقى الكلام في تعارض الاستصحاب مع غيره من الاستصحابات أو القواعد والأمارات.

الأمر الثاني: تعارض الاستصحاب مع نفسه ومع غيره

ربما يجتمع الاستصحاب والأمارة في مورد واحد، أو يجتمع استصحابان مختلفان، أو استصحاب وأحد الأصول العملية الأخرى، فما هي الوظيفة حينئذٍ؟

ولا يخفى أن البحث يقع في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: تعارض الأمارة والاستصحاب

لا خلاف بينهم في تقديم الأمارة على الاستصحاب، مخالفاً كان أو موافقاً، والمهم في البحث بيان الوجه في ذلك؛ فإنهم اختلفوا على أقوال:

الأول: أن تقديم الأمارة على الاستصحاب بمناط الورود، وممن ذهب إلى ذلك المحقق الخراساني ﷺ.

الثاني: أنه بمناط الحكومة وذهب إليه الشيخ ﷺ وجماعة.

الثالث: أنه بمناط التخصيص، أي تخصيص أدلة الاستصحاب بأدلة حجية الأمارات.

الرابع: أنه بمناط التوفيق العرفي.

ولا بدّ لإيضاح المطلب من بيان الفرق بين هذه الوجوه الأربعة.

أما التخصص فهو خروج الفرد من تحت الحكم خروجاً تكوينياً بالوجدان.

وأما الورود فهو خروج الفرد من تحت الحكم وجداناً ببركة التعبد، لا تكويناً، أي لولا تعبد الشارع لكان الفرد داخلاً تحت الحكم، كتقديم موارد الأدلة على الأصول العقلية.

توضيح ذلك: أن للعقل أحكاماً منها:

قبح العقاب بلا بيان، والاشتغال، والتخيير، فموضوع الحكم الأول هو عدم البيان، أعم من البيان الوجداني، وهو العلم، والتعبدي، وهو قيام الحجة، فمتى ما قامت الأمارة التي هي حجة تعبدية انتفى موضوع القاعدة بالوجدان، ولكن ببركة التعبد الشرعي.

وموضوع الحكم الثاني ـ وهو الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ـ مقيّد بعدم وجود المؤمّن الشرعي، فإذا قام المؤمّن الشرعي انتفى موضوع الاشتغال وجداناً ببركة التعبد.

وموضوع الحكم الثالث ـ وهو حكم العقل بالتخيير ـ متقوم بدوران الأمر بين المحذورين، بحيث لا مرجّح في البين، ولا يمكن امتثالهما معاً، فإذا وجد المرجح لأحدهما انتفى موضوع الحكم بالتخيير وجداناً ببركة التعبد.

فتقديم الأدلة على الأصول العقلية في هذه الموارد يسمى ورود، والفرق بينه وبين التخصص أن الخروج في التخصص تكويني بالوجدان، والخروج في الورود تكويني ببركة التعبد.

وأما الحكومة فاختلف الأعلام في تعريفها وبيانها، وسنذكر الوجوه مجردة، وأما بيان الحق منها ففي بحث التعارض إن شاء الله تعالى:

الأول: أن الحكومة عبارة عن تفسير أحد الدليلين بدليل آخر، فالدليل المفسِّر حاكم على الدليل المفسَّر.

والقائلون بهذا التعريف اختلفوا على قولين:

١. أن يكون التفسير لفظياً، ككلمة أعني وأريد، كأن يكون الدليل الأول: (أكرم

العادل)، ولسان الدليل الثاني: (أعني بالعادل من لم يرتكب كبيرة ولا صغيرة).

٢. لا يشترط التفسير اللفظي، بل يكفي ما يراه العرف تفسيراً وبياناً للدليل الأول، كأن يكون ناظراً له وشارحاً للمراد منه، سواء أكان بنحو التوسعة أم التضييق، وهذا هو المحقق، ومثال المفسر بنحو التوسعة أدلة أحكام الصلاة التي من بينها الطهارة، والدليل الآخر (الطواف بالبيت صلاة)؛ فإن الدليل الثاني ناظر للدليل الأول وشارح له.

ومثال التفسير بنحو التضييق أحكام الشك مثل (من شك بين الثلاث والأربع يبني على الأربع)، والدليل الثاني: (لا شك لكثير الشك)، فإن الدليل الثاني مضيق للدليل الأول، وإذا ألقي الدليلان إلى العرف اعتبر أحدهما مبيناً للآخر.

ولا يخفى أن البيان تارة يكون في دائرة الموضوع كالمثالين السابقين، وأخرى في دائرة الحكم كالنسبة بين أدلة الأحكام الشرعية ودليل (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)، و(ما جعل عليكم في الدين من حرج)، فإنهما لا شأن لهما بالموضوع، بل أن الأحكام الشرعية وإن كانت مطلقة إلا أنها محدودة بموارد عدم الضرر والحرج، وهذا معنى ما يقوله الأعلام: من أن الحكومة تارة في عقد الوضع، وأخرى في عقد الحمل.

الثاني: إن المعيار في الحكومة هو أن يثبت الحكم أو ينتفي بنفس المتعبد به لا بالتعبد، بمعنى أن موضوع الحكم إن توسع أو تضيق بنفس التعبد فهو ورود، وإن كان بالمتعبد به فهو حكومة، فعدم البيان الذي هو موضوع (قبح العقاب بلا بيان) ينتفي بنفس خبر الثقة، وأما (الطواف بالبيت صلاة) فالموضوع تحقق بنفس المتعبد به وهو الطواف، يعني توسع موضوع

الصلاة بنفس الفرد المتعبد به، وهكذا في (لا شك لكثير الشك) فإنه بنفس الموضوع التعبدي ترتفع أحكام الشك.

وأما التخصيص فحقيقته رفع الحكم عن الموضوع المحفوظ، مثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم زيداً العالم)، فليس فيه تصرف في الموضوع تكويناً ولا تعبداً، وليس فيه نفي للمتعبد به أيضاً، وبهذا يتضح افتراقه عن الحكومة فإنها رفع للحكم برفع موضوعه.

وأما التوفيق العرفي، وهو ما أفاده المحقق الخراساني ﷺ، فمراده منه أن الدليلين بحالة لو ألقيا إلى العرف لوفّق بينهما، وهو في موارد ثلاثة:

١. أن يكون أحد الدليلين نصاً والآخر ظاهراً، كأن يرد (افعل كذا)، و يرد (لا بأس بتركه)، فإن الأول ظاهر في وجوبه، والآخر نص في عدم وجوبه، فيقدم النص على الظاهر عرفاً فيرفع اليد عن ظهوره عندهم.

٢. أن يكون أحدهما ظاهراً والآخر أظهر فيقدم الأظهر عرفاً.

٣. أن يتعلق الحكم في الدليل الأول بالعنوان الأولي، وفي الدليل الثاني بالعنوان الثانوي، فيرد مثلاً: (يجب الوضوء)، ويرد (الحرج مرفوع)، فيوفق العرف بينهما بوجوب الوضوء بعنوانه الأولي، وبعدم وجوبه بالعنوان الثانوي.

إذا اتضحت هذه المفاهيم فلنعطف عنان الكلام إلى بيان الأنظار في المسألة:

الوجه الأول: رأي المحقق الخراساني وهو الورود

ذهب المحقق الخراساني ﷺ إلى أن تقديم الأمارة على الاستصحاب

بالورود؛ إذ بنفس دليل التعبد بالأمارة ينتفي الشك، الذي هو موضوع الاستصحاب، وتوضيح ذلك:

أن الأمارة في مورد الاستصحاب على ضربين: مختلفة معه، وموافقة له، أما في الضرب الأول فيحصل اليقين بقيام الأمارة، ببركة دليل اعتبارها، وحينئذٍ ينتفي الشك ـ الذي هو موضوع الاستصحاب ـ وجداناً.

وأما في الضرب الثاني فليس العمل بالمستصحب مستنداً إلى اليقين السابق، بل مستند إلى قيام الحجة عليه، فيرتفع الشك بها.

وشرح كلامه كما يستفاد من عباراته في الكفاية، وحاشيته على الرسائل: أن له دليلين، لكل واحد من القسمين دليل:

أما القسم الأول؛ فإن للموضوع حكماً واحداً واقعياً، وهو ـ مثلاً ـ الحكم بطهارة الماء، من حيث إنه ماء، وله حكم آخر، وهو الحكم بنجاسته، من حيث قيام الأمارة على نجاسته، فالحكم الواقعي متعلق بالموضوع الواقعي، والحكم الآخر متعلق بالموضوع من حيث تعنونه بعنوان قيام الأمارة عليه، فإذا قامت البينة على نجاسته، فبدليل اعتبار الأمارة يحصل عندنا يقين بالنجاسة، بعنوان ما قامت عليه البينة، فينتفي موضوع (لا تنقض اليقين بالشك)؛ لأن الماء مشكوك الطهارة بعنوان أنه ماء، ومتيقن النجاسة بعنوان ما قامت الأمارة عليه.

وأما القسم الثاني، فبيان الورود فيه، من جهة أن اليقين المأخوذ في دليل الاستصحاب ليس من حيث إنه يقين، بل من حيث إنه حجة، فإن كل حجة تأخذ حكم اليقين، كما يشهد لذلك كلمة (الشك) في (لا تنقض اليقين

بالشك)؛ فإن المراد به غير الحجة، إذ لو قام الظن غير المعتبر يأتي (لا تنقض اليقين بالشك)، فكذلك الحال في (بل انقضه بيقين آخر)؛ فإن المراد من اليقين هو مطلق الحجة، فإذا قامت الأمارة ـ التي هي حجة ـ ينتفي موضوع (لا تنقض اليقين بالشك).

ولقائل أن يقول: إن هنا دليلين: دليل الأمارة، ودليل الاستصحاب، فما هو المرجح لتقديم دليل الأمارة على دليل الاستصحاب؟

فنقول: إن مقتضي تقديم الأمارة على دليل الاستصحاب موجود، ومانعه مفقود، بخلاف العكس؛ أما المقتضي فهو ما تقدم من أن دليل الأمارة يصحح كونها يقيناً، أو حجة، فينتفي موضوع الاستصحاب، وأما المانع فالمتصور تقديم دليل الاستصحاب على دليل الأمارة، وتقديمه على دليلها يلزم منه إما التخصيص بلا مخصص، أو التخصيص على وجه دائر.

أما الأول فلو قلنا بتقديم دليل الاستصحاب على دليل الأمارة ـ بدون أن يرد مخصص على دليل الأمارة، الشامل بعمومه لمورد الاستصحاب ـ لزم التخصيص بلا مخصص، وهو محال؛ لأخذ المخصص في مفهوم التخصيص.

وأما الثاني؛ فلأن المخصص، إما أن يكون من غير ناحية دليل الاستصحاب، أو من ناحيته، فالأول منتفٍ بالوجدان، وأما الثاني فلأن تخصيص دليل الاستصحاب لدليل الأمارة يتوقف على اعتباره مع وجودها؛ إذ لو لم يكن معتبراً حينئذٍ لما تعقلت مخصصيته لدليل الأمارة، واعتباره كذلك يتوقف على تخصيص دليله لدليلها؛ إذ لو لم يخصص دليلها لكان

عمومه باقياً، فيلزم توقف تخصيص دليل الاستصحاب لدليل الأمارة على نفسه، وهو دور محال.

فاتضح أن مقتضي تقديم الأمارة على الاستصحاب موجود، ومانعه مفقود، بخلاف تقديم الاستصحاب على الأمارة، هذا كلامه رفع مقامه[1].

مناقشة كلام المحقق الخراساني

وتحقيق المطلب: أما دليله الأول فحاصله أن في مورد الأمارة يوجد يقين آخر، فهو من باب نقض اليقين باليقين، لا بالشك.

والجواب عنه: أن اليقين الذي هو في مورد الأمارة لا يخلو من أحد احتمالات باطلة:

الاحتمال الأول: أنه من باب انقلاب الحكم الواقعي إلى آخر، وهو باطل عندنا بالضرورة؛ لكونه من التصويب الباطل.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد به اليقين بحجية الأمارة؛ لأن البرهان قائم على رجوع كل علمي إلى العلم، والأمارة أمر علمي وترجع إلى العلم الذي هو اليقين بالحجية.

وهو باطل أيضاً؛ لأن المستفاد من دليل الاستصحاب وحدة متعلق اليقين الأول واليقين الثاني، بينما متعلق اليقين الأول على هذا الاحتمال هو الحكم أو الموضوع، ومتعلق اليقين الثاني هو حجية الأمارة.

---

١. كفاية الأصول: ٤٨٨، الحاشية على الرسائل: ٣٩١.

الاحتمال الثالث: أن متعلق اليقين هو ما قامت عليه الأمارة، وهو حكم شرعي أيضاً.

وهو باطل أيضاً لأمرين:

الأول: أنه إذا كان اليقين بحدوث الحكم يقيناً وجدانياً تعلق بالحكم الواقعي، فيلزم أن يتعلق اليقين الأول بالحكم الواقعي، واليقين الثاني بما قامت عليه الأمارة، وما قامت عليه الأمارة، إما أن يكون حكماً واقعياً أو ظاهرياً، فإن كان الأول لزم الالتزام بأن المجعول في مورد الأمارة أحكام واقعية ثانوية، ولا يلتزم به المحقق الخراساني ﷺ، ولا غيره من فقهائنا، وإن كان الثاني ـ أي حكماً ظاهرياً ـ فيلزم اختلاف متعلق اليقين الأول واليقين الثاني، بينما يشترط في الاستصحاب اتحاد متعلق اليقين الناقض واليقين المنقوض.

الثاني: أن ما قامت عليه الأمارة حكم ظاهري قطعاً، والمباني في حجية الأمارات خمسة وهي:

١. جعل الأمارة طريقاً للواقع.

٢. المجعول في الأمارة الحجية، بمعنى ما يصح الاحتجاج به.

٣. المجعول الحجية، بمعنى المعذرية والمنجزية.

٤. بنحو جعل المؤدى.

٥. المجعول في الأمارات الحكم المماثل للواقع.

وما أفاده المحقق الخراساني ﷺ، من حدوث يقين بالحكم، بالنسبة إلى ما قامت عليه الأمارة عند قيامها، يتناسب مع مبنى كون المجعول هو الحكم المماثل، وهو باطل في نفسه، كما أبطله المحقق الخراساني ﷺ نفسه، أما

بطلانه في نفسه؛ فلعدم استفادته من أدلة اعتبار الأمارة، وهي المستند في ذلك؛ فإن كلاً من: (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم)، و(خذ من زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا)، و(لا عذر في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا) لا يدل على كون المجعول هو الحكم المماثل، فهذا المبنى لا دليل عليه إثباتاً وإن أمكن ثبوتاً.

تقريب آخر لدليل المحقق الخراساني الثاني

وأما الدليل الثاني للمحقق الخراساني ﷺ على الورود فيمكن تقريبه بشكل برهاني يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن للاستصحاب كبرى وتطبيقاً، أما الكبرى فهي ارتكازية وهي: (ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً)، وأما التطبيق فهو تطبيق القضية الارتكازية على اليقين بالحدوث والشك في البقاء، والتطبيق أمر تعبدي، وأما الكبرى فهي ارتكازية عقلية، وعليها عمل العقلاء في سيرتهم، وما عندهم هو لا ينبغي رفع اليد عن الأمر المبرم بالأمر غير المبرم، فالقضية الارتكازية لا تنحصر في عدم رفع اليد عن اليقين بالشك، بل كل حجة فهو أمر مبرم، فالمرتكز عند العقلاء ـ وهو الذي يحكم به العقل ـ هو عدم رفع اليد عن الحجة بغير الحجة، فالمناط هي الحجة سواء أكانت يقيناً أم غيره.

المقدمة الثانية: أن قاعدة (التناسب بين الحكم والموضوع) توجب توسعة دائرة الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، فمثلاً لو كان السؤال عن إصابة الدم للثوب فجاء الحكم بوجوب غسله، فإن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع هو التعدي لغير الثوب؛ فإن السر في سريان النجاسة هي الملاقاة لها، ولا

خصوصية للثوب، والأمر في أدلة الاستصحاب كذلك، فإن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي التعميم، فعدم رفع اليد عن اليقين في (لا تنقض اليقين بالشك) ليس لخصوصية فيه، بل لكونه حجة قاطعاً للعذر فيشمل غيره.

ونتيجة المقدمتين: أن المراد من (لا تنقض اليقين بالشك) هو لا تنقض الحجة باللاحجة، ولهذا لو وجد ظن لا ينقض به اليقين، والسر في ذلك: أن عدم نقض الشك لليقين، من جهة كون الشك ليس بحجة، فمتى ما وجدت اللاحجة فهي غير صالحة للنقض، وكما ترفع اليد عن خصوصية الشك فكذلك ترفع اليد عن خصوصية اليقين، وعليه فالنتيجة لا تنقض الحجة باللاحجة، والأمارة حجة فالنقض بها نقض للحجة بالحجة، وليس باللاحجة.

مناقشة الدليل الثاني للمحقق الخراساني

وهذا الدليل أقوى من الدليل السابق، ولكنه مخدوش بعد التأمل في نكتتين:

الأولى: أن ملاكات الأحكام الشرعية أمور غيبية ليست في أيدينا، فالقياس الاستحساني في السير الصعودي تام عند العقلاء، فإذا كانت دية قطع الإصبع عشرة، فدية قطع الإصبعين عشرون، والثلاثة ثلاثون وهكذا..، ولكن باب السير الصعودي منسد في الشريعة، «إن دين الله لا يصاب بالعقول»[1]، والعقول الناقصة لا تصل إلى ملاكات خالق الكون.

---

١. في كمال الدين ١: ٣٥٢: (وبهذا الإسناد قال: قال علي بن الحسين عليه السلام: إن دين الله عزّوجلّ لا يصاب بالعقول الناقصة، والآراء الباطلة، والمقائيس الفاسدة، ولا يصاب إلا بالتسليم، فمن

الثانية: إن الأصل في العناوين المأخوذة في الأدلة أن تكون بنحو الموضوعية لا المشيرية، فلا تكون تلك العناوين طريقاً لإرائة أمر آخر، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا بدليل.

وعليه فما أخذ في دليل الاستصحاب هو اليقين فلا بدّ من حفظه بخصوصيته، وما سلكه المحقق الخراساني ﷺ، من كون المراد به الحجة، على خلاف القاعدة؛ فإن الحجة أعم منه، ورفع اليد عن الخاص، وإرادة العام يحتاج إلى دليل.

نعم، الارتكاز العقلائي قائم على عدم رفع اليد عن الأمر المبرم بالأمر غير المبرم، ولا رفع اليد عن الحجة بغير الحجة، وهذا الأمر تام كبروياً، ولكن مع احتمال وجود خصوصية في اليقين لا يرفع اليد عنه، فلو وجد ظن ومعه احتمال الخلاف فـ ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، فإذن الكبرى تامة، ولكن إلغاء خصوصية اليقين غير ثابت فأصل الموضوعية محكم.

الوجه الثاني: التخصيص

بمعنى أن أدلة الأمارات تخصص أدلة الأصول، فإن النسبة بينهما وإن كانت هي العموم والخصوص من وجه ـ فإن أدلة الاستصحاب تشمل موارد وجود الأمارة وغيرها، وأدلة الأمارات تشمل موارد وجود الاستصحاب وغيرها ـ

→

سلّم لنا سلم، ومن اقتدى بنا هدي، ومن كان يعمل بالقياس والرأي هلك، ومن وجد في نفسه شيئاً ـ مما نقوله، أو نقضي به ـ حرجاً كفر بالذي أنزل السبع المثاني والقرآن العظيم وهو لا يعلم).

إلا أن أدلة الأمارات هي المقدمة؛ لأن القاعدة في العموم من وجه هي التساقط إلا أن يلزم من رفع اليد عن كلا الدليلين في محل الاجتماع، أو عن أحدهما لغوية أحدهما، فإن لزم ذلك أخذ بالدليل الذي يلغى لو لم يعمل به، والأمارة هنا من هذا الباب، فإن النسبة بين دليل الأمارة ودليل الاستصحاب هي العموم من وجه، وهي نفس النسبة بين دليلها ودليل البراءة، وكذا بقية الأصول، فلو أخذ بدليل الاستصحاب في مورد اجتماعه مع الأمارة، لزم الأخذ بدليل بقية الأصول في مورد اجتماعها مع الأمارة، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، فيلزم لغوية دليل الأمارة، ودفعاً للغويته يخصص دليل الاستصحاب بدليل الأمارة.

المناقشة في وجه التخصيص

وفيه أولاً: أن القاعدة في التخصيص أن يكون لسان المخصَّص قابلاً للتخصيص، ولا يكون آبياً عنه، ولسان أدلة الاستصحاب آبية عن التخصيص؛ لأنه معلل بأمر ارتكازي وهو: (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً)، فاليقين أمر محكم مبرم، وهو نور، والشك ظلمة، وليس بمبرم، ولا معنى للقول: لا ترفع اليد عن النور بالظلمة إلا في هذا المورد، أو لا ترفع اليد عن الأمر المبرم بغير الأمر المبرم إلا في المورد الفلاني.

كما أن العلة تجعل دليل الاستصحاب نصاً في مورد اليقين والشك، وفي كل مورد يتعارض النص بالظاهر يرفع اليد عن الظاهر.

ثانياً: أن حقيقة التخصيص هو رفع اليد عن الحكم مع حفظ الموضوع،

وأما مع ارتفاع الموضوع وجداناً كما في الورود، أو تعبداً كما في الحكومة لا يعقل التخصيص، ومع قيامهما لا تصل النوبة إليه.

الوجه الثالث: الحكومة

بمعنى حكومة أدلة الأمارات على أدلة الأصول، ومنها الاستصحاب، وهو مختار الشيخ ﷺ وعدة من الأعاظم، ولم يرتضه المحقق الخراساني ﷺ، وأورد على الشيخ ﷺ، فالبحث يقع في ثلاث مراحل:

١. كلام الشيخ ﷺ.

٢. إشكال المحقق الخراساني ﷺ على الشيخ ﷺ.

٣. الجواب عن الإشكال.

بيان الشيخ للحكومة

أما كلام الشيخ ﷺ فمحصله: أن نسبة أدلة الأمارات لأدلة الأصول نسبة المفسِّر ـ بالكسر ـ للمفسَّر ـ بالفتح ـ فهي بمدلولها شارحة لأدلة الأصول فتكون حاكمة عليها، ويكون التصرف فيها شرعياً لا عقلياً، كما في التخصيص[1].

ومراده من هذه الجملة أن تقديم أحد الدليلين على الآخر تارة يكون بحكم الشارع، وأخرى بحكم العقل، فتقديم الخاص على العام إنما هو بحكم العقل، فإذا قال المولى: (أكرم العلماء) وقال: (لا تكرم الفساق منهم)، فإن

---

١. فرائد الأصول ٣: ٣١٤.

الثاني لا يشرح الأول، ولكن العقل يرى عدم إمكان اجتماع كلا المدلولين فيرفع اليد عن العام في مورد الخاص بحكم العقل.

وأما تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم فهو من الشارع لا العقل، فإن الشارع في الدليل الثاني يشرح مراده من الدليل الأول، سواء أكان بنحو التوسعة كما في (الطواف بالبيت صلاة) الموسع لموضوع حكم الطهارة في الصلاة، أم بنحو التضييق كما في (لا شك لكثير الشك)، الشارح للمراد من (من شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع)، وأنه في غير مورد كثير الشك.

إشكال المحقق الخراساني على الشيخ ودفعه

وأما إشكال المحقق الخراساني ﷺ فحاصله: أن دليل الأمارة غير ناظر لدليل الاستصحاب، ولا شارح له، بينما يشترط في الحكومة أن يكون الدليل الحاكم مفسِّراً للدليل المحكوم[1].

والجواب عنه: أن مراد الشيخ ﷺ من التفسير هنا ليس التفسير اللفظي، كالذي يكون بـ(أي وأعني وأقصد)، بل مراده به التفسير الواقعي، فإنه لو ألقي الدليلان للعرف لقال: بأن أحدهما مبين للآخر، فيرى العرف بأن النسبة بين أدلة الأحكام ودليل (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) أن الثاني مفسر للمراد من الأول، فلو وجد حكم ضرري في الإسلام للزم أن يوجد ضرر في الإسلام، فلا ضرر مبين لأدلة الأحكام.

وبالجملة فحقيقة الحكومة: أن يكون أحد الدليلين ناظراً لمدلول الدليل

---

١. كفاية الأصول: ٤٨٩.

الآخر، ومبيناً له بالتوسعة أو بالتضييق، في الموضوع أو الحكم فتكون الأقسام ثلاثة:

١. التوسعة في موضوع الحكم مثل: (زيد عالم)، و(الطواف بالبيت صلاة)، الموسع لموضوع (أكرم العلماء)، وحكم الطهارة في الصلاة.

٢. التضييق في موضوعه، مثل: (زيد ليس بعالم)، و(لا شك لكثير الشك) بالنسبة إلى (أكرم العلماء)، و(من شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع).

٣. التضييق في الحكم، مثل (لا ضرر ولا ضرار) و ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] بالنسبة إلى أدلة الأحكام الواقعية؛ فإنها مطلقة من ناحية الضرر والحرج، ولكن أدلة نفي الضرر والحرج تضيقها.

هذه هي حقيقة الحكومة، وهناك تعابير أخرى في كلمات الأعلام لا تخلو من إشكال، والجامع لبيانها ما ذكرناه، وبعد أن تتضح حقيقة الحكومة، يأتي الكلام في بيان النسبة بين أدلة الأمارات وأدلة الاستصحاب.

حقيقة الحال في بيان النسبة بين أدلة الأمارات وأدلة الاستصحاب

وتحقيق المسألة يحتاج إلى بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن المبنى في الاستصحاب مختلف بين القول بأنه أمارة، كما ذهب إليه بعض الأعاظم، كالمحقق السيد الخوئي ﵀، والقول بأنه أصل كما هو المشهور بين الأعلام، والنسبة بين الأمارات والاستصحاب تختلف باختلاف هذين المبنيين.

---

١. سورة الحج: ٧٨.

كما أن المبنى في المجعول في الأمارات مختلف أيضاً على أقوال:

١. أن المجعول في الأمارة هي الطريقية.

٢. جعل المؤدى.

٣. جعل الحجية، بمعنى المنجزية والمعذرية.

٤. جعل الحجية، بمعنى ما يصح الاحتجاج به.

٥. جعل الحكم المماثل للواقع، والمجعول حكم ظاهري.

والمسألة تختلف باختلاف هذه الأنظار، ونحن وإن أبطلنا الورود والتخصيص ـ فينحصر الأمر في الحكومة ـ إلا أنه ليس جزافياً.

المقدمة الثانية: في تعريف الأصل والأمارة والفرق بينهما.

أما الأصل فالمعيار فيه أن يؤخذ في موضوعه الشك في مقام الإثبات، وأن لا يتعلق الاعتبار الشرعي بجهة الكشف عن الواقع إن وجدت، بل المجعول عبارة عن الوظيفة الشرعية في حالة التحير وعدم العلم بالحكم الواقعي، كما في (رفع ما لا يعلمون) و(لا تنقض اليقين بالشك).

ولا يخفى أن الأصول على قسمين: ما لا يكون فيها جهة كشف كالبراءة، وما يكون فيها جهة كشف، ولا تلاحظ في مقام الجعل، كقاعدة الفراغ على القول بأنها أصل، فإن فيها جهة كشف باعتبار أن طبيعة المكلف في مقام الامتثال أن يلتفت إلى جميع أجزاء المأتي به وشرائطه، ولهذا ورد التعبير: (هو حين العمل أذكر منه حين يشك)[1]، ولكن لم تلاحظ فيها هذه الجهة، ولهذا

---

١. الوسائل، الباب٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث٧: وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن بكير بن أعين قال: قلت: له الرجل يشك بعدما يتوضأ؟ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك».

صححت الصلاة المشكوك في كونها عن وضوء، إذا كان الشك بعد الفراغ، ولكن يجب الوضوء للصلوات الآتية.

وأما الأمارات فالمسالك فيها خمسة والعمدة منها ثلاثة:

١. أن المجعول في الأمارات الحجية، وهو مبنى المحقق الخراساني ﷺ.

٢. المجعول فيها هي الطريقية، وهو المستفاد من كلمات الشيخ ﷺ، ومختار الكثير من الأعلام، كالمحقق النائيني ﷺ، وهو الحق.

٣. جعل المؤدى، يعني اعتبر مؤدى الأمارة واقعاً.

وفهم الحكومة يتوقف على تعيين المبنى في الأمارة والاستصحاب، فإن قلنا: بأن الاستصحاب أصل، وأن المجعول في الأمارة هي الحجية، فلا مجال للحكومة؛ لأخذ الشك في لسان الاستصحاب، والمجعول في الأمارة المنجزية والمعذرية، فلا رافع للشك وجداناً، ولا تعبداً، وعليه فلا بدّ من التصرف في دليل الاستصحاب، فيكون عدم نقض اليقين بالشك في (لا تنقض اليقين بالشك)، ليس من جهة كونه يقيناً، بل لكونه حجة، والنتيجة هي القول بالورود، وهذا هو الباعث لاختيار المحقق الخراساني ﷺ القول بالورود، وقد أبطلنا هذه النظرية، وأثبتنا أن المجعول في الأمارات ليست هي الحجية، وأن اليقين هنا ليس بمعنى الحجية.

وإن قلنا بالطريقية فالنتيجة القول بالحكومة بلا إشكال؛ لأخذ الشك في دليل الاستصحاب، ودليل الأمارة يلغي احتمال الخلاف فيها؛ إذ هو معنى الطريقية، فإن السيرة العقلائية الممضاة شرعاً قائمة على إلغاء احتمال الخلاف في مورد الأمارة، فلو حدث الثقة الواقعي بخبر، فاحتمال الخلاف وإن

وجد عقلاً ووجداناً إلا أنه ملغى عند العقلاء، فيتحرك السامع على طبق خبره بلا توقف، وقد أمضى الشارع ذلك كما في (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال عليه السلام: نعم)، و(لا عذر في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا)، فالطريقية المجعولة في الأمارات هي كشف الواقع، فيكون يقيناً تنزيلياً تعبدياً، فترفع الشك المأخوذ في الاستصحاب تعبداً، وهو معنى الحكومة.

وإن قلنا بجعل المؤدى استناداً إلى الرواية الصحيحة: (فما أديا فعني يؤديان، وما قالا فعني يقولان)؛ فإنها تنزل مؤدى الأمارة منزلة الواقع، وهو خلاف الطريقية التي تنزل الأمارة منزلة العلم، فقد ذهب المحققان العراقي والأصفهاني قدس سرهما إلى انتفاء الحكومة حينئذٍ؛ لأن قوام موضوع الحكومة على إلغاء الشك، وهذا تام على مسلك الطريقية؛ لأن دليل الأمارة على هذا المسلك يجعل الأمارة علماً تعبدياً، فينتفي الشك الذي هو موضوع الاستصحاب، وأما على مسلك جعل المؤدى فالشك محفوظ وجداناً، ولم يلغ تعبداً؛ لأن غاية ما يدل عليه الدليل أن قوله قولي فلا معنى للحكومة[1].

والحق تمامية الحكومة على هذا المسلك أيضاً؛ لأنا لو اقتصرنا على الدلالة المطابقية لتم كلامهما، فإن قوله قولي لا يلغي الشك بحسبها، ولكن بما أن الدليل لفظي فله دلالة التزامية أيضاً وهي حجة، ومفادها إلغاء الشك فتتم الحكومة؛ فإن الدلالة المطابقية هي أن قول الثقة قول الإمام، والدلالة الالتزامية هي إلغاء احتمال الخلاف في خبره، والدليل على ذلك فهم العرف؛ فإنه لو ألقي إلى طرف المعاملة أن قول فلان قولي لما كان عنده شك

---

١. نهاية الأفكار ٤: ق٢ ص١٨، نهاية الدراية ٥: ٢٤١.

في صحة قوله، والجمع بين كون قوله هو الواقع، وحفظ الشك، جمع بين المتناقضين؛ إذ من جهة يقول: إن قول زرارة مثلاً هو الواقع؛ لأن قوله قول الإمام المطابق للواقع، ومن جهة أخرى يحفظ الشك في الواقع، وهذا تناقض، فجعل المؤدى يصحح موضوع الحكومة.

وليتضح الأمر بصورة أجلى نقول: إن الأدلة الشرعية أمضاء لما عند العقلاء، وليس عندهم إلا اعتبار واحد، وهو أنه إذا أخبر الثقة عمل به، ولو لم يعمل به ـ استناداً إلى الشك والترديد في خبره ـ لكان محلاً للوم العقلاء وذمهم، وكان الشك عندهم غير عقلائي، فسواء أقلنا بجعل المؤدى، أم قلنا بالطريقية فما عند العقلاء واحد، وهو لا يجتمع مع حفظ الشك، فلا يرد إشكال العلمين.

وأما إن قلنا بأن الاستصحاب أمارة فيشكل؛ لأن كلا من المتعارضين أمارة، فالاستصحاب أمارة كاشفة عن طهارة الجسم، عندما تكون الحالة السابقة هي الطهارة، والبينة أمارة كاشفة عن النجاسة، عندما تخبر عن نجاسة الجسم، فيقع التعارض.

ولكن الحق عدم الإشكال في الحكومة حتى على هذا المبنى؛ لأنا إن قلنا بأماريته فلا بدّ أن ننظر هل أنه أخذ في مورد الأمارات الأخرى الشك ثبوتاً وإثباتاً أو لا، والمحتملات ثلاثة:

١. أن مورد الأمارة مقيد بالشك ثبوتاً وإثباتاً.

٢. أنه غير مقيد ثبوتاً ولا إثباتاً.

٣. أنه مقيد ثبوتاً غير مقيد إثباتاً.

ذهب البعض إلى أن الشك لم يؤخذ في الأمارة ثبوتاً ولا إثباتاً، وإنما هو

مورد لها، وفرق بين كون أخذ الشك في موضوع الأمارة وبين كونه مورداً.

والحق في المقام أن الإهمال في مقام الثبوت محال، فإما أن يكون مجعول الحاكم مقيداً بالشك، أو مطلقاً بالنسبة إليه، والإطلاق محال؛ لأن معناه حجية الأمارة في موردي الشك والعلم، وبما أن اعتبارها في مورد العلم مستلزم للغويتها فالإطلاق محال أيضاً، فيكون التقييد به ضرورياً، فإذن موضوع الأمارات مقيد عقلاً بالجهل والشك، إلا أنه لم يؤخذ في موضوعها إثباتاً، وعليه فالفرق بين الاستصحاب وإن كان أمارة، وبين بقية الأمارات أنه لم يؤخذ الشك في موضوعها إثباتاً، ولكنه أخذ في موضوعه إثباتاً، وبما أنه أخذ في موضوعه الشك ـ وحفظ الموضوع ضروري لثبوت الحكم ـ فلا بدّ من وجود الشك في الاستصحاب، فتكون الأمارة حاكمة عليه؛ لعدم أخذ الشك في موضوعها إثباتاً، والمعيار على مقام الإثبات.

نعم، ربما يشكل على مبنى من يرى أخذ عدم العلم في موضوع الأمارات إثباتاً؛ استناداً لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1].

ولكن يرده أولاً: أن المبنى باطل في نفسه؛ لأن المراد من الآية هو فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون حتى تعلموا، وليس المراد حتى تأخذوا منهم تعبداً، ويشهد له تمسك الإمام عليه السلام بها في مورد الإمامة، التي هي من أصول الدين ويشترط فيها العلم واليقين، ولا يكتفى فيها بخبر الثقة فإنه حجة في الأحكام فقط.

وثانياً: سلمنا المبنى إلا أن التعارض مرتفع؛ لأن الأمارات ذات مراتب عرفاً

---

١. سورة النحل: ٤٣.

وشرعاً وليست كلها على نسق واحد، فاليد أمارة على الملكية، ولكنها ليست في عرض البينة، فلا تعارضها، فكذلك الاستصحاب وخبر الواحد؛ فإن الاستصحاب وإن كان أمارة إلا أنه ليس في عرض خبر الواحد الثقة، بل الخبر مقدم عليه ورافع لموضوعه عرفاً، بمعنى أن العرف عندما يلقى لهم كلا الأمرين لا يقفون متحيرين، بل يقدمون الخبر على الاستصحاب.

فتحصل مما سبق حكومة الأمارات على الاستصحاب بالحكومة العرفية على جميع المباني.

المقام الثاني: في تعارض الاستصحاب مع بقية الأصول

لا يخفى أن الأصول العملية على قسمين:

١. أصول عملية عقلية.

٢. أصول عملية شرعية.

أما نسبة الاستصحاب إلى الأصول العملية العقلية فهي نسبة الوارد للمورود بالاتفاق، وأما نسبته إلى الأصول العملية الشرعية فمحل خلاف بين المحقق الخراساني ﷺ، وبقية الأعلام، فذهب المحقق الخراساني ﷺ إلى أن النسبة هي الورود، وذهب غيره إلى أن النسبة هي الحكومة.

ورود الاستصحاب على الأصول العملية العقلية

وتوضيح الورود في القسم الأول بهذا النحو:

إن الأصول العملية العقلية ثلاثة وهي: البراءة العقلية، أي قبح العقاب بلا بيان، وقاعدة الاشتغال العقلي، والتخيير العقلي عند دوران الأمر بين

المحذورين، والاستصحاب وارد عليها كلها.

أما وروده على قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)؛ فلأن موضوعها عدم البيان، ومحمولها قبح العقاب، والمراد من عدم البيان عدم تعيين الوظيفة بجميع أنحائها، فمتى لم يوجد بيان على التكليف جرت القاعدة، وبمجرد جريان الاستصحاب يكون بياناً شرعياً على الوظيفة العملية؛ إذ بالتعبد به في الشبهات الحكمية يحصل البيان، فينتفي موضوع البراءة العقلية وجداناً، وهذه هي حقيقة الورود.

وأما وروده على قاعدة الاشتغال؛ فلأن حقيقة الاشتغال هو لزوم إفراغ الذمة ـ بعد قيام الحجة على التكليف ـ لزوماً عقلياً، وموضوع القاعدة مقيد بعدم المؤمّن الشرعي، ومع وجود المؤمّن ينتفي حكم العقل؛ لأن أساس الاشتغال هو احتمال العقاب، ومع المؤمّن الشرعي ينتفي احتمال العقاب وجداناً، والاستصحاب مؤمّن شرعي، فمع وجوده ينتفي موضوع حكم العقل بالاشتغال وجداناً بنفس التعبد به.

وأما وروده على التخيير العقلي؛ فلأن موضوعه دوران الأمر بين محذورين، ولا مرجّح في البين، ولا دليل على أولوية تقديم دفع المفسدة الملزمة على جلب المنفعة الملزمة، ومع قيام الاستصحاب على أحد الطرفين يثبت المرجّح له، فينتفي موضوع حكم العقل بالتخيير.

فتحصل إلى هنا:

أولاً: تقديم الاستصحاب على الأصول العملية العقلية.

وثانياً: أن ملاك التقديم هو الورود.

نسبة الاستصحاب إلى الأصول العملية الشرعية

وأما الورود الذي اختاره المحقق الخراساني في القسم الثاني أيضاً فيقرب ببيانين:

مسلك المحقق الخراساني: الورود

البيان الأول: أن الموضوع في الأصول العملية الشرعية هو المشكوك من جميع الجهات، واقعاً وظاهراً، فهي مغياة بحصول العلم من جهة من الجهات، فمتى ما ارتفع الشك من جهة من الجهات لم تجرِ الأصول، ومفاد الاستصحاب جعل الحكم المماثل للواقع، فنتيجة مدلول أدلة الاستصحاب هو العلم بالحكم من جهة من الجهات، أي بحسب الظاهر، فيرتفع موضوع الأصول وجداناً ببركة التعبد.

البيان الثاني: ما أفاده في وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب وحاصله: بما أن بين مفاد الاستصحاب، ومفاد الأصل العملي تنافياً في مورد الاجتماع[1]، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، ورفع اليد عن دليل الاستصحاب بدليل الأصل يستلزم التخصيص بلا مخصص، أو التخصيص على وجه دائر، فلا يصار إليه؛ لأن تخصيص دليل الاستصحاب إن لم يكن له وجه فهو تخصيص بلا مخصص، وإن كان لتقديم دليل الأصل عليه فهو دوري؛ لأن تخصيص دليل

---

١. بيّن الأستاذ هنا وجه التنافي على المبنيين في النسبة بين الأحكام، فعلى مبنى المحقق الخراساني ﷺ أن الأحكام متضادة في نفسها، وعلى المبنى المحقق أن التنافي في مرحلة الامتثال، فاستصحاب بقاء الحرمة منافٍ للحكم بالحلية في مرحلة الامتثال، بحيث لا يمكنه أن يمتثل كليهما.

الاستصحاب بدليل الأصل متوقف على جريانه مع وجود الاستصحاب، وهو متوقف على حفظ موضوعه مع وجود الاستصحاب، وحفظه كذلك متوقف على عدم رفع دليل الاستصحاب له، وعدم رفع دليله له متوقف على تخصيص الأصل لدليل الاستصحاب، فيتوقف التخصيص على نفسه وهو دور، بخلاف ما لو قدم دليل الاستصحاب فإنه لا محذور فيه؛ لأن دليل الاستصحاب يرفع الشك الذي هو موضوع الأصل الشرعي، من جهة كونه حكماً ظاهرياً، وعندما ينتفي الموضوع لا محذور في رفع اليد عنه، فيقدم دليل الاستصحاب على الأصل بالورود[1].

المناقشة فيما ما أفاده المحقق الخراساني

والحق عدم تمامية ما أفاده ﷺ ـ وإن كان متيناً في نفسه، وافتخر به في حاشيته ـ وذلك بعد وضوح هذه المقدمة:

إن رفع موضوع أحد الدليلين بالدليل الآخر بنسبة الورود، يكشف عن عدم كونهما ـ من حيث الموضوع ـ في عرض واحد، وأما إذا كان موضوعهما في عرض واحد، ومحمولهما من سنخ واحد، فتقديم أحدهما على الآخر محال في حال التنافي بينهما، فلا بدّ من الاختلاف بينهما في الموضوع أو المحمول برهاناً، فمحمول دليل حجية البينة ـ مثلاً ـ اعتبار البينة، وموضوعها، أو موردها الشك في الواقع، فإذا اختلفت البينتان في المؤدّى كان التعارض بينهما قطعياً، وهذه القاعدة لا تقبل التخصيص.

---

١. كفاية الأصول: ٤٩٠.

إذا اتضح هذا، فموضوع الاستصحاب كما صرح به هو الشك من جميع الجهات، وهو موضوع الأصول الشرعية أيضاً، كما هو الفرض، والمحمول في الاستصحاب، وقاعدتي الطهارة والحلية ـ كما صرح به في مبحث الإجزاء ـ هو جعل الحكم الظاهري، فالاستصحاب متحدٍ معها في الموضوع والمحمول، فمع التنافي في المؤدى يقع التعارض القطعي، فيكون الورود محالاً.

مسلك الشيخ ومن تابعه: الحكومة

وأما الشيخ ﷺ ومن تبعه فاختاروا كون النسبة بينهما نسبة الحكومة، وتقريب الشيخ ﷺ لذلك: أن الموضوع المأخوذ في الأصل الشرعي هو عدم ورود النهي، كما في: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[1]، ومؤدى استصحاب بقاء الحرمة هو وجود النهي تعبداً، فمع الاستصحاب يرتفع موضوع الأصل تعبداً، وهو معنى الحكومة[2].

إشكال المحقق الأصفهاني على تقريب الشيخ ودفعه

وأورد عليه المحقق الأصفهاني ﷺ: بأن موضوع الأصل هو الشك، فإذا انتفى تعبداً حصلت الحكومة وإلا فلا، والاستصحاب لا ينفي الشك وجداناً، ولا تعبداً، وإنما يثبت وجود النهي تعبداً، أي بقاء الحرمة، فلا حكومة في البين[3].

---

١. من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧.

٢. فرائد الأصول ٣: ٣٨٩.

٣. نهاية الدراية ٥: ٢٤٣.

وهو غير وارد؛ لأن الخطابات الشرعية ملقاة إلى العرف، والمعيار فيها الانسباق إلى ذهن العرف، من جهة المدلول المطابقي والالتزامي، وإذا جرى الاستصحاب فمؤداه بقاء النهي، أي المتيقن سابقاً ـ حسب الفرض ـ ومع ثبوت النهي ـ كما يعترف به أيضاً ـ ينتفي الشك في النهي وعدمه عرفاً.

الصحيح في الإشكال على الشيخ وبيان الحق في الحكومة

هذا، ولكن لا يصح كلام الشيخ ﷺ أيضاً؛ لأنه أخص من المدعى، فإن النسبة بين «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» وبين الاستصحاب، وإن كان كما قال الشيخ ﷺ، إلا أن النسبة ليست كذلك بين الاستصحاب وبين «رفع ما لا يعلمون».

والحق في الحكومة أن يقال: إن الموضوع في الأصول الشرعية مطلقاً هو الشك في الواقع، وأما الاستصحاب، وإن أخذ في موضوعه الشك في البقاء مع اليقين بالحدوث، إلا أن المجعول فيه هو عدم نقض اليقين بالشك، فيكون مدلوله إبقاء اليقين، إلا أنه عملاً لا واقعاً، ومع وجود اليقين التعبدي ينتفي الشك تعبداً.

نعم، هنا نكتة وهي: أن المجعول في الأمارات في ظرف الشك عبارة عن الكاشفية والطريقية واليقين التعبدي، وأما في الاستصحاب فالمجعول عدم نقض اليقين بالشك، والفرق بينهما أن المجعول في الأمارات هو إلغاء الشك، وتتميم الكشف تعبداً، من جميع الجهات، لا من جهة خاصة، ويشهد لهِ انتفاء احتمال الخلاف ـ وجداناً ـ عند العقلاء، لا العقل؛ ليختلف عن العلم؛

فإنه معه ينتفي الشك وجداناً عقلاً، أي أن العقلاء يلغون الشك في مورد خبر الثقة وقد أمضى الشارع ذلك، ولهذا كانت مثبتاته حجة، وأما في الاستصحاب فالشك غير ساقط عقلاء، ولهذا لا يعمل العقلاء بمجرد اليقين بالحدوث مع الشك في البقاء.

نعم، يعملون على طبق اليقين السابق، فيما لو كان موافقاً للاحتياط، أو مع حصول الاطمئنان ببقائه.

والحاصل: أن العقلاء لا يعملون باليقين السابق مع حفظ الشك فيه، ولكن الشارع تعبدنا بالعمل على طبقه، بحيث نرتب أثر المتيقن، ولهذا لم تكن مثبتاته حجة، وعلى هذا فاليقين محفوظ عملاً، فينتفي الشك الذي هو موضوع الأصول، بخلاف خبر الثقة؛ فإن الشك ملغى عند العقلاء.

أقسام تمانع الاستصحابات

ينقسم تمانع الاستصحاب إلى قسمين:

الأول: أن يكون التمانع بينهما في مرحلة الامتثال، مع إمكان جعل كل منهما.

الثاني: أن يكون التمانع بينهما في مرحلة الجعل.

وينقسم الثاني إلى قسمين أيضاً:

أ ـ أن يكون التمانع بالذات.

ب ـ أن يكون التمانع بالعرض.

ثم إنه قد يكون بين الاستصحابين طولية، وقد يكونان في عرض واحد.

أما الأول، فمثاله ما لو شك في بقاء وقت الصلاة، وفي بقاء النجاسة في المسجد، فإن جعل كل من استصحاب بقاء الأمر بالصلاة لكل من شك في بقاء الوقت، واستصحاب بقاء النجاسة لمن شك في بقائها في المسجد أمر ممكن، ولكنه لا يمكن امتثالهما معاً، أي يستحيل فعليتهما، فإن مقتضى الاستصحاب الأول صرف القدرة في امتثال أمر الصلاة، ومقتضى الثاني صرف القدرة في تطهير المسجد، ولا يمكن امتثالهما معاً في ضيق الوقت، فيندرج الاستصحابان في باب التزاحم، وتأتي أحكامه، فيقدم الأهم منهما، أو ما ليس له البدل على ما له البدل، أو ما تضيق وقته على الآخر الموسع، أو ما أخذ فيه القدرة العقلية على ما أخذ فيه القدرة الشرعية.

ثم لا يخفى أن التزاحم تارة ينشأ من جعلين، كما لو ورد: يجب إنقاذ الغريق، وتجب الصلاة، فإن جعل كل منهما ممكن، ولكنهما ربما يتوجهان للمكلف في وقت واحد فيتزاحمان؛ لعدم القدرة على امتثالهما معاً.

وأخرى ينشأ من انحلال جعل واحد، كما في البحث، فإن دليل الاستصحاب واحد، إلا أن متعلق اليقين والشك متعدد، فربما يتعلقان بالصلاة، وربما بإنقاذ الغريق، وربما بالتطهير وهكذا..

وأما الثاني، فمثاله ما لو علم بنجاسة أحد الإنائين، وكانت الحالة السابقة في كل منهما الطهارة، فيندرج الاستصحابان في باب التعارض، ولا يمكن جعل كليهما؛ إذ جعل كليهما يعني بقاء طهارة كل منهما مع العلم بنجاسة أحدهما، وهو يستلزم المخالفة العملية للتكليف الإلزامي.

تعارض الاستصحاب السببي والمسببي

ثم إن الاستصحابين، تارة يكونان في عرض واحد، كالمثال المتقدم، والحكم ما تقدم، وأخرى يكون أحدهما في طول الآخر، كما لو كانت الحالة السابقة للماء هي الطهارة، وشك في نجاسته، وكانت الحالة السابقة في الثوب هي النجاسة، فغُسِل الثوب بالماء المستصحب طهارته، فأوجب الشك في بقاء نجاسته، فإن استصحاب نجاسة الثوب في طول استصحاب طهارة الماء، وجريانه يرفع الشك في نجاسة الثوب، فلهذا سمي استصحاب طهارة الماء أصلاً سببياً، واستصحاب نجاسة الثوب مسبباً، ولا شكَّ في تقديم جريان الأصل السببي على الأصل المسببي، ولكن البحث في جهة ذلك.

وهنا طريقان: الأول الورود، والآخر الحكومة.

الطريق الأول: تقديم الأصل السببي على المسببي بالورود

ذهب المحقق الخراساني ﷺ، والمحقق الأصفهاني ﷺ إلى كونه بالورود، وأتى كل منهما بوجه غير وجه الآخر.

بيان المحقق الخراساني ومناقشته

أما الوجه الذي أتى به المحقق الخراساني ﷺ فهو أن استصحاب بقاء الطهارة في الماء ـ أي الأصل السببي ـ لا محذور في جريانه، وهو يولّد يقيناً بطهارة الثوب وإن كانت ظاهرية، فينتفي موضوع الأصل المسببي.

وأما تقديم الأصل المسببي على الأصل السببي فهو إما أن يكون بلا وجه، أو على وجه دائر، وكلاهما محالان، فإن رفع اليد عن الأصل السببي، إن كان

بدون سبب لزم التخصيص بلا مخصص ـ أي تخصيص عموم دليل الاستصحاب عن شموله له ـ وهو محال، وإن كان السبب هو جريان الأصل في المسبب لزم التخصيص على وجه دائر، فإن رفع اليد عن جريان الأصل في الماء يتوقف على شمول دليل الاستصحاب للثوب، وشموله له يتوقف على حفظ موضوعه فيه، وبقاء موضوعه يتوقف على عدم جريان استصحاب طهارة الماء، وعدم جريانه يتوقف على تخصيص دليل الاستصحاب في المسبب لدليل الاستصحاب في السبب، وهو دور.

ويرد على ما أفاده المحقق الخراساني ﷺ بعد معرفة أمرين:

الأول: أنه لا بدّ في جريان الاستصحاب من اتحاد متعلق اليقين الناقض واليقين المنقوض، كما يشترط اتحاد متعلق اليقين والشك، فالقاعدة هي: (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر).

الثاني: أنه على مسلك الموضوعية في الأمارات والأصول هو انقلاب الواقع إلى ما عليه الأمارة، وأما على مسلك الطريقية فالواقع محفوظ، فإذا قامت الأمارة فالواقع محفوظ، وإذا قام الأصل فهو حجة على الواقع[1].

إذا اتضح هذا نقول: إن متعلق اليقين المنقوض هنا غير متعلق اليقين الناقض؛ فإن متعلق الأول هي النجاسة الواقعية في المسبب، أي الثوب في

---

١. ولما سألت بأنه لم يتضح لنا وجه الحاجة إلى الأمر الثاني.

جاء الجواب: بأن المقصود من هذه المقدمة كون الطهارة الثابتة للماء، وبالتالي الطهارة الثابتة للثوب المغسول بذلك الماء طهارة ظاهرية، وأما النجاسة الثابتة للثوب ـ لما كان بالعلم أو بالبينة مثلاً في المثال المعروف ـ فنجاسة واقعية، ولا ينقض النجاسة الواقعية بالطهارة الظاهرية.

المثال، ومتعلق اليقين الثاني هي الطهارة الظاهرية، وهي الحاصلة من غسل الثوب بماء مستصحب الطهارة، واليقين بالطهارة الظاهرية لا ينقض اليقين بالنجاسة الواقعية، وإنما ينقضها الطهارة الواقعية وهي غير حاصلة[1].

بيان المحقق الأصفهاني ومناقشته

وأما ما أفاده المحقق الأصفهاني ﷺ من الوجه فيحتاج إلى ذكر مقدمة وهي: أن حجية كل حجة مقيدة بعدم قيام حجة على خلافها، وهذا مما لا إشكال فيه، وحينئذٍ فالاستصحاب في السبب عند التحليل يكون حجة على أمرين: على طهارة الماء في المثال، وطهارة الثوب المغسول به، وأما الاستصحاب في المسبب فهو حجة على حكم واحد فقط وهي نجاسة الثوب، والسر في ذلك: أن طهارة الثوب من الآثار الشرعية لطهارة الماء، وأما نجاسة الماء فهي ليست من الآثار الشرعية لنجاسة الثوب، وعليه فبما أن حجية الاستصحاب في المسبب ـ أعني نجاسة الثوب ـ مقيدة بعدم قيام حجة على خلافها؛ بمقتضى المقدمة السابقة، وقد قامت الحجة على طهارة الثوب، وهو استصحاب طهارة الماء، الذي هو حجة في طهارة الثوب أيضاً، فينتفي ببركته موضوع الاستصحاب في المسبب، وهو الورود.

---

١. هذا الإشكال غير فني؛ لأنه يرد على المثال فقط، فلو فرضنا أن الثوب كان مستصحب النجاسة فالنجاسة فيه ظاهرية لا واقعية، فلو غسل بماء مستصحب الطهارة فما تقول فيه؟ هل تسلم برأي المحقق الخراساني ﷺ؟
فلما سألت بذلك جاء الجواب: لما كان المدعى تقدم الأصل السببي على المسببي مطلقاً على نحو الموجبة الكلية، فالنقض ببعض الموارد ينتج عدم مطابقة الدليل للمدعى.

وأما استصحاب طهارة الماء فلم تقم حجة على خلافه؛ لأن نجاسة الماء ليست أثراً لنجاسة الثوب حتى يكون استصحاب نجاسة الثوب رافعاً لموضوعه.

وأما في غير مورد الاستصحاب، من موارد الشك السببي والمسببي لا يجري ما ذكرناه، فلو كان الدال على طهارة الماء هي قاعدة الطهارة، لا استصحابها، وكان الثوب مستصحب النجاسة لم تكن قاعدة الطهارة واردة على الاستصحاب، والسر في ذلك أن الاستصحاب حجة على طهارة الماء، وأما قاعدة الطهارة فهي ليست حجة عليها، بل هي وظيفة عملية في ظرف الشك.

والحاصل: أنه لا بدّ من التفصيل ـ في السببي والمسببي ـ بين تعارض الاستصحابين، وتعارض غيرهما، فالاستصحاب في السبب وارد على الاستصحاب في المسبب، وأما قاعدة الطهارة في السبب لا تكون واردة على الاستصحاب في المسبب[1].

ويرد عليه: أولاً: أن ما أفاده من التقريب يبتني على مختاره، من أن المراد من عدم نقض اليقين باليقين هو عدم نقض الحجة باللاحجة، فإنه على هذا المبنى إذا وجدت حجة على أمرين في السبب، وكانت بلا منافٍ، وحجة في المسبب مع ما ينافيها؛ فإنه لا إشكال في رفع اليد عن الحجة في المسبب.

ولكن المبنى مخدوش؛ لأنه ـ وإن اشتركت الحجة مع اليقين، في أن كليهما لا ينبغي رفع اليد عنه بالشك وباللاحجة؛ بمقتضى الارتكاز العقلائي ـ إلا أن الحجة واللاحجة لم تؤخذا في عنوان الدليل، والأصل في العناوين

---

١. نهاية الدراية ٥: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

المأخوذة في أدلة الأحكام الشرعية هي الموضوعية؛ لأنا لا نعلم ملاكات الأحكام الغيبية، فربما تكون هناك خصوصية في اليقين والشك لم توجد في مطلق الحجة واللاحجة، ومع الاحتمال الوجداني بذلك لا نرفع اليد عن العنوان المأخوذ في الدليل، فالاحتياط الشرعي مثلاً حجة على الواقع، ومنجز له، كما أن اليقين حجة، ولكن في اليقين خصوصية ـ وهي انكشاف الواقع ـ لا توجد في الاحتياط، فمع أخذ اليقين في دليل الاستصحاب لا نسرّي الأمر إلى الاحتياط.

نعم، لو قام دليل على كون شيء يقيناً لكان ذلك بالتوسعة من جهة الحكومة.

ثانياً: أن تفريقه بين البابين بلا وجه؛ إذ كما أن الاستصحاب حجة على الطهارة، فكذلك قاعدة الطهارة، فيشترط مثلاً في ثوب المصلي وبدنه الطهارة، بحيث لو لم يصلِّ عن طهارة لانتفى المشروط لانتفاء شرطه، ويمكن إحراز هذا الشرط بقاعدة الطهارة، كما تحرز بالاستصحاب، فإن المراد بالحجة ـ كما هو واقع الأمر ـ عبارة عن ما يصح الاحتجاج به بين العبد ومولاه، وهي متحققة في قاعدة الطهارة؛ إذ لو صلّى في الثوب استناداً إلى قاعدة الطهارة، وكان في الواقع نجساً أمكن للعبد أن يحتج بها، كما يحتج بالاستصحاب لو قام على طهارة الثوب، وكان في الواقع نجساً، فلا فرق بين الأمرين من هذه الجهة.

نعم، هناك فرق بينهما، من جهة كون الاستصحاب محرزاً دون قاعدة الطهارة، ولكنه غير فارق في محل البحث.

الطريق الثاني: التقديم بالحكومة

ذهب لهذا الرأي الشيخ ﷺ، وجماعة من الأعلام، كالمحققين النائيني والحائري ﷺ، ونحن وإن فصلنا الكلام في الدورة السابقة، وبيّنا الأوجه المحتملة في كلام الشيخ ﷺ، إلا أننا في هذه الدورة سوف نقتصر على ذكر عصارة ما أفاده الأعلام وإن وجد اختلاف يسير بين بياناتهم، وتقريب ذلك يحتاج إلى بيان أمرين:

الأول: أن الشك في المسبب معلول للشك في السبب، في الاستصحاب السببي والمسببي، ولهذا عبّر عنهما بهذا التعبير، وبما أن العلاقة بينهما هي علاقة السبب والمسبب، فقهراً لا بدّ أن يكون أحدهما في رتبة متقدمة على رتبة الآخر.

الثاني: أن (لا تنقض اليقين بالشك) يشتمل على أمرين: موضوع، وحكم، فالموضوع هو اليقين والشك، والحكم هو عدم جواز نقض اليقين بالشك عملاً، والأحكام الشرعية وردت بنحو القضايا الحقيقية، فهي متحدة عنواناً، ومتعددة معنوناً، أي أنه وإن كان الموضوع والحكم في لسان الدليل واحداً إلا أنهما متعددان بتعدد الموضوعات في الخارج، فيأتي في كل شبهة حكمية وموضوعية يكون فيها يقين وشك، ولكل يقين وشك حكم غير حكم اليقين والشك الآخرين.

إذا اتضح هذا، فاليقين والشك في السبب موضوع مستقل عن موضوع اليقين والشك في المسبب، فاليقين والشك في طهارة الماء موضوع، واليقين والشك في نجاسة الثوب موضوع آخر، والشك في الأول صار سبباً للشك في

الثاني، فهو في مرتبة سابقة عليه، ففي المرتبة الأولى يأتي الشك في طهارة الماء، وفي المرتبة الثانية يأتي الشك في نجاسة الثوب، وفي هذه المرتبة يترتب الحكم على الشك الأول، فيرد (لا تنقض اليقين بالشك)، بحكم أن كل حكم متأخر عن موضوعه، بينما الحكم بعدم نقض اليقين بالشك، المتعلق بالشك الثاني ـ أي الشك في نجاسة الثوب ـ في مرتبة متأخرة عن موضوعه، فيكون في المرتبة الثالثة، فعندنا ـ إذن ـ مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: مرتبة اليقين والشك في طهارة الماء.

المرتبة الثانية: مرتبة الحكم المترتب على المرتبة الأولى، وهي نفسها مرتبة اليقين والشك في نجاسة الثوب.

المرتبة الثالثة: مرتبة الحكم المترتب على اليقين والشك الموجودين في المرتبة الثانية.

وحينئذٍ ففي وقت تحقق اليقين والشك في المرتبة الأولى يترتب الحكم بعدم نقض اليقين بالشك، قبل أن تصل النوبة إلى مرتبة الحكم بعدم نقض اليقين بالشك، الموجودين في المرتبة الثانية، فحينئذٍ استصحاب طهارة الماء ـ بحكم البرهان ـ تام الموضوع والمحمول، ولا معارض له.

وبالجملة: إن كبرى (لا تنقض) تنحل إلى أحكام متعددة بحسب تعدد الموضوعات، فيجري الحكم بـ(لا تنقض) بالنسبة إلى الشك في طهارة الماء، بدون أن يعارضه حكم (لا تنقض) في الشك في نجاسة الثوب؛ لأن مرتبة الحكم بـ(لا تنقض) في الأول في مرتبة سابقة على مرتبة (لا تنقض) الثاني، ولا يتحقق التعارض إلا إذا كانا في مرتبة واحدة، فالمقتضي بالنسبة

إلى الحكم بطهارة الماء موجود، والمانع مفقود، وحينئذٍ يرتفع الشك في نجاسة الثوب تعبداً، لا وجداناً، فيكون الأصل السببي حاكماً على الأصل المسببي[١].

المناقشة في هذا الوجه

ويرد على هذا الوجه:

أولاً: ما ذهب إليه المحققان الأصفهاني والعراقي ﷺ، من بطلان السببية والمسببية بين الشكين؛ فإن الشك في بقاء نجاسة الثوب ليس مسبباً عن الشك في طهارة الماء، وإنما منشأ الشك فيه هو احتمال غسله بالطاهر، كما أن منشأ الشك في بقاء طهارة الماء هو احتمال ملاقاته للنجس[٢].

ثانياً: سلمنا بالسببية بين الشك في طهارة الماء والشك في نجاسة الثوب، إلا أن المرتبة بين الحكمين غير مختلفة، أعني بين الحكم بعدم نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى طهارة الماء، وبين عدم نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى نجاسة الثوب، فإن اختلاف المرتبة لا يكون إلا بملاك، وهو مفقود بينهما؛ لأنه إما كون أحدهما سبباً للآخر، أو موضوعاً له، وليس بين هذين الحكمين علاقة السببية، وليس أحدهما موضوعاً للآخر[٣].

---

١. فرائد الأصول ٣: ٣٩٥، فوائد الأصول ٤: ٦٨٢ وما بعدها، درر الفوائد الموجود في ضمن إفاضة العوائد ٢: ٣٤١.

٢. نهاية الأفكار ٤: ق٢: ١١٥، نهاية الدراية ٥: ٢٥٠ ـ ٢٥١.

٣. سلمنا أن المرتبة بين الحكمين غير مختلفة؛ لما ذكر في المتن ولكنا لا نحتاج إلى ذلك، بل نقول: بأنه في المرتبة الثانية يوجد الحكم بلا تنقض اليقين بالشك بالنسبة إلى الشك الأول

وبعبارة جامعة: أنه كلما كان أحد الأمرين متوقفاً على الآخر بوجه، فالمتوقف متأخر رتبة عن المتوقف عليه، وليس الحكم بـ(لا تنقض) الثاني متوقفاً على الحكم بـ(لا تنقض) الأول.

نعم، هنا شق ثالث، وهو كون طهارة الماء موضوعاً لطهارة الثوب؛ فإن الشارع جعل من آثار طهارة الماء طهارة المغسول به فيكون طهارة الماء موضوعاً، وطهارة الثوب حكماً، وبين هذين اختلاف في الرتبة؛ فإن الحكم بطهارة الثوب متأخر رتبة عن الحكم بطهارة الماء، وليس الشك في طهارة الثوب متأخراً رتبة عن الشك في طهارة الماء، وليس حكم (لا تنقض) فيه متأخراً عن الحكم بلا تنقض في الأول، وسيأتي أثر هذا الكلام.

ثالثاً: سلّمنا اختلاف الرتبة بينهما، إلا أن اختلاف الرتبة من أحكام عالم الأمر، وأما تحققهما في وعاء الخارج فهو في زمان واحد، ولا اختلاف بينهما من هذه الناحية، فبين النار وحرارتها اختلاف رتبي إلا أن وجودهما في زمان واحد، وإن كان أحدهما مستغنياً في وجوده عن الآخر، والآخر محتاجاً إليه، وموضوع الأحكام الشرعية ما في الخارج، لا ما في الرتبة، فنحن وإن قبلنا

→

قطعاً، وإلا لزم تخلف الحكم عن موضوعه، وهذه المرتبة هي مرتبة الشك الثاني، وفي هذه المرتبة لا يوجد الحكم الثاني بعدم نقض اليقين بالشك، وإلا لكان في مرتبة موضوعه، وهو قطعي البطلان، فعليه يجري الحكم الأول بعدم نقض اليقين بالشك بلا مانع وهو المطلوب.

ويمكن أن يجاب: بأن موضوع الاستصحاب في مرتبة الشك الثاني موجود، وهو اليقين بنجاسة الثوب، والشك في بقائه، فيجري فيه الاستصحاب، كما أن موضوع الاستصحاب في الماء أيضاً متحقق.

الاختلاف الرتبي إلا أن المدار على الوجود الزماني، ولا اختلاف بينهما فيه.

مناقشة ما أورده المحققان العراقي والأصفهاني على المحقق النائيني

ثم إنه لا بدّ من العود إلى إشكال المحققين العراقي والأصفهاني ﷺ على ما أفاده المحقق النائيني ﷺ، وعمدة إشكالهما هو نفي السببية بين الشكين، إلا أن التحقيق في المسألة أن يقال: إن في المقام شكين ومشكوكين، ولا بدّ من ملاحظة النسبة بين كل منهما، أما المشكوك في ناحية السبب فهو طهارة الماء، وهي التي كانت متعلقاً لليقين، ويشك الآن في بقائها، والمشكوك في ناحية المسبب هي نجاسة الثوب، وهي التي كانت متعلقاً لليقين، ويشك الآن في بقائها، بعد غسله بالماء مشكوك الطهارة، وبهذا يتضح وجود شك في ناحية السبب، وشك في ناحية المسبب، والبحث في النسبة بينهما وهل هي السببية أو لا.

أما بالنسبة إلى المشكوكين، فلا يخفى أولاً أن معنى السببية هو كون أحدهما ناشئاً من الآخر، ومعلولاً له، كسببية النار للحرارة، والشمس للضوء، وهذه النسبة غير موجودة بين طهارة الماء ونجاسة الثوب؛ لأن أحد الحكمين غير ناشئ من الآخر قطعاً، فإن علة الحكم هي إرادة الحاكم واعتباره، سواء أكان عرفياً أم شرعياً، فإذن بين المتعلقين ـ المشكوكين ـ لا توجد أية سببية، بل هي قطعية البطلان.

نعم، النسبة بينهما نسبة الموضوع للحكم، بمعنى أن أحد الحكمين موضوع للآخر، والآخر حكم مترتب على الأول، فطهارة الماء موضوع لطهارة ما

يغسل به، ونجاسته موضوع لنجاسته، وعلاقة الموضوع والحكم في موضوعات الأحكام الشرعية ليست علاقة السببية والمسببية، نعم بينهما ترتب وطولية، ويستحيل أن يكون الحكم في عرض الموضوع، وهذا الترتب طبعي لا علّي ومعلولي.

توضيح ذلك: أن للحكم وموضوعه لحاظين:

١. ملاحظة كل منهما بعنوان الموضوعية والحكمية، بمعنى ملاحظة طهارة الماء ـ بما هو موضوع لطهارة الثوب المغسول به ـ وملاحظة طهارة الثوب ـ بما هو حكم له ـ مثل ملاحظة العادل بما هو موضوع لجواز الاقتداء به، وملاحظة جواز الاقتداء به بما هو أثر للحكم بعدالة الإمام.

٢. ملاحظة ذات الموضوع ـ بما هو، لا بما هو موضوع لذلك الحكم ـ وذات الحكم ـ بما هو لا بما هو حكم لذلك الموضوع ـ فيلاحظ طهارة الماء والثوب في نفسهما، كملاحظة ذات العدالة، وذات جواز الاقتداء في نفسهما.

أما على اللحاظ الأول، فالنسبة بين الحكم والموضوع هي نسبة التضايف، ولا اختلاف بين المتضايفين في الرتبة، بل هما في عرض واحد، كالأبوة والبنوة؛ فإن النسبة بين زيد ـ بما هو أب لعمرو ـ وعمرو ـ بما هو ابن له ـ نسبة التضايف، وهما في عرض واحد، والموضوع والحكم بما هما موضوع وحكم كذلك.

وأما على اللحاظ الثاني، فأحدهما متقدم على الآخر بالتقدم الطبعي؛ فإن ذات طهارة الثوب المغسول بالماء تتوقف في وجودها على طهارة الماء

المغسول به، وأما ذات طهارة الماء فلا يتوقف وجودها على طهارة الثوب المغسول به، وملاك التقدم والتأخر الطبعي هو توقف تحقق المتأخر على تحقق المتقدم دون العكس، كالواحد والاثنين بحسب ذاتهما، لا بما هما واحد واثنان؛ فإن تحقق الاثنين في الوجود الخارجي متوقف على تحقق الواحد دون العكس.

فتحصل إلى هنا أن النسبة بين المشكوكين بحسب ذاتهما هي نسبة الموضوع والحكم، وهو يستلزم التقدم والتأخر الطبعي.

وأما بين الشكين فالنسبة بينهما هي نسبة السببية بالضرورة، ويتضح ذلك بعد ملاحظة هذه الجهة: أن الثوب كان متيقن النجاسة قبل غسله بالماء مستصحب الطهارة، وبعد غسله به حصل عندنا تردد؛ فإن الماء إن كان طاهراً في الواقع فقد طهر الثوب قطعاً، وإن كان في الواقع نجساً فالثوب باقٍ على النجاسة، فهذا التردد صار منشأ للشك في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها.

وبعبارة أخرى: إن الثوب ـ قبل غسله بالماء مستصحب الطهارة ـ كنا على يقين من نجاسته، وبعد غسله به شككنا في بقاء النجاسة، والشك أمر حادث، وكل حادث يحتاج إلى سبب، وسببه هو غسله بهذا الماء مستصحب الطهارة، وإنما كان سبباً له لأنا نشك في بقاء الماء على الطهارة فأوجب الشك في ارتفاع نجاسة الثوب.

فاتضح إلى هنا أن بين الشكين سببية بالضرورة، وأما بين المشكوكين فلا توجد سببية أصلاً، والخلط بين المقامين هو الذي أوجب إعضال المطلب.

التحقيق في مناط تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي

أما ما هو المناط في تقديم استصحاب طهارة الماء على استصحاب نجاسة الثوب؟ فالتحقيق يقتضي بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن في الأصول العملية مرحلتين: مرحلة الموضوع والحكم، ومرحلة ملاك الجعل، وتوضيح ذلك:

أنه عندنا في جميع موارد الأصول العملية حيرة وجهل:

١. الجهل بالواقع.

٢. الحيرة في الوظيفة العملية، أي ماذا نعمل ونحن لا نعلم بالواقع؟

وملاك الجعل في الأصول العملية هو رفع الحيرة من الجهة الثانية، لا الحيرة من الجهة الأولى، بخلاف الأمارات؛ فإنها ترفع الحيرة من الجهة الأولى، وهذا سرّ رفع الشك في الواقع ـ إذا قامت الأمارة عليه ـ عند الشرع والعقلاء، وإن لم يرتفع وجداناً، أي يلغى احتمال الخلاف عندهم؛ فإن المستفاد من (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم) هو عدم الشك في أخذ معالم الدين عنه، بعد أن كان ثقة، وكذلك (لا عذر في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا).

وبعبارة أخرى: أنه عندنا ـ في موارد الأصول العملية ـ شك وجهل بالواقع، وهو يستلزم الشك والجهل بالوظيفة العملية، والأصل العملي لا يمكن أن يرفع الشك في الواقع؛ لأن الحكم لا ينفي موضوع حكمه، والشك في الواقع موضوع للحكم في الأصل العملي، فلو أريد بجعل الحكم الظاهري انتفاء الشك في الواقع للزم انتفاء الموضوع بثبوت الحكم، وهو محال، فالعمل

بالأصول العملية يكون مع حفظ الجهل والشك في الواقع، ولكن تنتفي به الحيرة والجهل في الوظيفة العملية، بمعنى أنه بعد جريان الأصل لا يبقى جهل بالوظيفة العملية، فمثلاً جعل الحلية في (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) مع حفظ الشك في الحرمة الواقعية، ولكن به يحصل العلم بالوظيفة العملية، من جهة الرخصة في العمل.

المقدمة الثانية: إنه في جميع الموارد التي يعبّر عنها بالشك السببي والمسببي، لا تكون النسبة هي نسبة السببية والمسببية بالمعنى الحقيقي لها، بل نسبة الموضوع والحكم، والنسبة بينهما وإن لم تكن نسبة السببية والمسببية إلا أنها تكون نسبة الموقوف والموقوف عليه، أو قل: نسبة المتقدم الطبعي، والمتأخر الطبعي.

وعليه، إذا جرى الأصل في الموضوع استحال تخلّف الحكم عنه؛ لاستحالة تخلّف الحكم عن موضوعه، فتحصل أن معنى الأصل السببي هو الأصل الجاري في الموضوع، والأصل المسببي هو الأصل الجاري في الحكم، وأن الشك في الحكم الواقعي لا ينتفي بجريان الأصل، بل يستحيل انتفاؤه.

وعليه فالحكومة والورود بالنسبة إلى الحكم الواقعي ممنوعان.

وأما بالنسبة إلى الوظيفة العملية، فالشك في مقام العمل يرتفع بجريان الأصل، بمعنى أنه مع جريان الأصل في الموضوع ترتفع الحيرة، فيبطل الأصل في الحكم؛ لأن المناط في جعل الأصول العملية ـ بحسب مقام الثبوت ـ هي الحيرة العملية، ومع جريان الأصل في الموضوع تنتفي الحيرة بالنسبة

للحكم، فإذا شك في طهارة الماء فمقتضي استصحاب طهارته موجود ـ وهو اليقين السابق والشك اللاحق ـ، ومانعه مفقود بحكم البرهان؛ لعدم المعارض في مرتبة الشك في الموضوع، فإن المانع ليس إلا من جهة التعارض، والتعارض من جهة الأصل الحكمي باطل بالضرورة؛ لاستلزامه التخصيص بلا مخصص، أو على وجه دائر.

والحاصل: أن المقتضي لجريان الأصل في الموضوع تام، والمانع منه مفقود، فيجري (لا تنقض اليقين بالشك)، ومدلوله بالنسبة لطهارة الماء عدم نقضها عملاً، لا وجداناً، ولا معنى لعدم نقضها كذلك إلا ترتيب آثار الموضوع وأحكامه، فيكون نفس مدلول دليل الاستصحاب في طهارة الماء هو ترتيب جميع آثار الطهارة عليه، أي صلِّ في الثوب المغسول به، وطف فيه وهكذا..

فالحق في الأصل السببي والمسببي ـ بما أن معنى الأول هو الأصل الموضوعي، والثاني هو الأصل الحكمي ـ هي استحالة التعارض بينهما فيجري الأصل الموضوعي بالضرورة، وبجريانه ترتفع الحيرة بالنسبة للوظيفة العملية، وهذا هو الورود، ولكن ليس بالتصرف في لفظ اليقين كما فعل المحقق الخراساني ﷺ من حمل اليقين على اليقين بالحكم الظاهري، ولا بمعنى الحجة كما صنع المحقق الأصفهاني ﷺ، بل عن طريق أن موضوع الأصل في الحكم ـ وإن كان إثباتاً هو الشك في الواقع ـ ولكنه ثبوتاً الحيرة بالوظيفة العملية، والأصل في الموضوع يرفع الحيرة وجداناً ببركة التعبد.

تعارض الاستصحابين العرضيين

هذا كله في ما إذا كان بين الاستصحابين طولية، وأما إذا كانا في عرض واحد ففيه صورتان:

الصورة الأولى: أن يستلزم جريان الاستصحاب في كل من الطرفين الترخيص في المخالفة العملية، كما لو كانت الحالة السابقة في الإنائين هي الطهارة، وعلمنا إجمالاً بنجاسة أحدهما، فإن جريان استصحاب الطهارة في كلا الإنائين يوجب الترخيص في المخالفة العملية للتكليف الإلزامي.

الصورة الثانية: أن لا يستلزم الترخيص في المخالفة العملية، بل الالتزامية، كأن تكون الحالة السابقة في الإنائين هي النجاسة، ثم علمنا بطهارة أحدهما؛ فإن جريان استصحاب النجاسة في كلا الإنائين لا تستلزم الترخيص في المخالفة العملية، ولكنها تستلزم المخالفة الإلتزامية.

والفرق بين الصورتين من جهتين:

الأولى: إن المخالفة في الصورة الأولى عملية، وفي الثانية التزامية.

الثانية: إن الملاقي لأحد الطرفين في الأولى محكوم بالطهارة بلا إشكال، وأما الملاقي لأحدهما في الثانية فهو محكوم بالنجاسة، على فرض جريان الاستصحاب فيهما، وبالطهارة على فرض عدم الجريان.

الحكم فيما لو استلزم الاستصحاب الترخيص في المخالفة العملية

أما الحكم في الأولى فهو عدم جريان الاستصحاب في كل منهما؛ لأن جريانه فيهما معاً يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلومَ، وهو قبيح عقلاً؛ لكونه ترخيصاً في مخالفة المولى الحقيقي، وقبح الترخيص

فيها من الأحكام العقلية التنجيزية التي لا تقبل الرفع؛ لكون نسبة القبح للمعصية نسبة العلة التامة للمعلول، لا نسبة المقتضي والمقتضى[1]، وجريانه في أحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وهو قبيح عقلاً أيضاً، وجريانه في أحدهما المخير لا دليل عليه، وإن أمكن في نفسه، وجريانه في أحدهما المردد محال؛ لكون الفرد المردد لا ذات له ولا وجود، بل هو مفهوم ذهني، لا مصداق له، ولا تحقق، وموضوع الحكم الشرعي لا بدّ أن يكون أمراً محقق الوجود، وأما المفاهيم الذهنية فلا تقع موضوعات للأحكام الشرعية.

الحكم فيما لو لم يستلزم الاستصحاب المخالفة العملية

وأما الحكم بالنسبة إلى الصورة الثانية فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

الأول: جريانه فيهما، وقد ذهب إليه المحقق الخراساني ﷺ.

الثاني: عدم جريانه فيهما؛ للمانع الثبوتي، وذهب له المحقق النائيني ﷺ.

الثالث: عدم جريانه فيهما؛ للمانع الإثباتي، وذهب له الشيخ ﷺ.

رأي المحقق الخراساني في الاستصحابين العرضيين

أما المحقق الخراساني ﷺ فقد استند في ذلك إلى وجود المقتضي

---

١. قال الأستاذ حفظه الله: إن الأحكام العقلية على قسمين: أحكام عقلية تعليقية، كالأحكام المعلقة على عدم البيان من الشارع، وأحكام عقلية تنجيزية، والحكم بقبح الترخيص في مخالفة المولى الحقيقي من الأحكام العقلية التنجيزية التي لا تقبل الرفع؛ فإن نسبة المعصية للقبح واستحقاق العقاب نسبة العلة التامة، لا نسبة المقتضي والمقتضى، فالترخيص فيها محال.

منه حفظه الله في أثناء الدرس آثرنا ذكره في الهامش لحفظ سلاسة الدليل في المتن.

للاستصحاب، وعدم المانع منه، أما وجود المقتضي؛ فلوجود اليقين السابق، والشك اللاحق، وترتب الأثر في كل طرف من أطراف العلم، وأما عدم المانع؛ فلعدم استلزام جريانه فيهما للترخيص في المخالفة العملية، بل جريانه فيهما موافق للاحتياط، وفيه تحفظ على الواقع، وأما العلم بمخالفة أحدهما للواقع فغير مضر، ولو كانت المخالفة الالتزامية مضرة لامتنع جريان الأصل العملي في جميع موارده؛ لعدم خلو ما نجريه من الأصول العملية من مخالفة الواقع، فنحن نقطع بمخالفة أصالة الطهارة التي نجريها للواقع في بعض مواردها، وليس كلها موافقاً للواقع[1].

رأي المحقق النائيني في المانع الثبوتي من جريان الأصلين المحرزين

وأورد المحقق النائيني ﷺ على جريان الاستصحاب في كليهما إشكالاً ثبوتياً حاصله: أنه فرق بين الأصول العملية المحرزة وغيرها، ففي غيرها ليس إلا وظيفة عملية، فلا مانع من جريان الأصلين في أطراف العلم الإجمالي، وأما الأصول المحرزة فلسانها ـ مضافاً إلى بيان الوظيفة العملية ـ هو إحراز الواقع، بمعنى أن البناء في الأصل هو أن الواقع مؤدى الأصل، وإحراز الواقع مع العلم بمخالفة أحدهما له لا يجتمعان[2].

---

١. كفاية الأصول: ٤٩٢.

٢. فوائد الأصول ٤: ٦٩٣.

الجواب عن كلام المحقق النائيني

ويجاب عنه نقضاً وحلاً:

أما الحل؛ فلعدم كون البناء مدلولاً لدليل الاستصحاب بكلا لسانيه: (لا تنقض اليقين بالشك)، و(ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، بل مدلولهما ـ هيئة ومادة ـ النهي عن نقض الحالة السابقة المتيقنة من حيث العمل، وهذا المدلول يتنافى مع العلم الوجداني بالخلاف في مورد كلا الأصلين من حيث المجموع، ولكن لا يتنافى معه في مورد العلم الإجمالي، فإن في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي يقيناً سابقاً، وشكاً لاحقاً، ولا علم في نفس مورد الأصل، من حيث الانفراد، فلا مانع ـ إذن ـ من الحكم بالعمل على طبق الحالة السابقة في هذا المورد، والعمل على طبقها في المورد الآخر، لا عقلاً، ولا عقلاء، ولا شرعاً.

والحاصل: أن المانع ـ عقلاً وعقلاء وشرعاً ـ من جريان الأصل، هو إحراز مخالفة الواقع، ولكن نتيجة الأصلين هي التحفظ على الواقع، لا مخالفته، فالمقتضي لشمول الدليل موجود، والمانع منه ـ بحسب الاستقراء ـ مفقود.

وأما النقض، فهو أن من كان على حدث قبل الصلاة، ثم صلى وشك بعد الفراغ في أنه هل تطهر من الحدث قبل الصلاة أو لا؟ فإنه يبني على صحة صلاته؛ لقاعدة الفراغ، ولكنه يتطهر للصلوات الآتية؛ عملاً باستصحاب بقاء الحدث، مع علمه بأن أحد الأصلين ـ الاستصحاب، وقاعدة الفراغ ـ على خلاف الواقع، وكلاهما أصلان محرزان.

رأي المحقق الأصفهاني في المانع الثبوتي من جريان الأصلين العرضيين

أما المحقق الأصفهاني ﷺ فقد ذهب إلى المانع الثبوتي من جريان الأصلين في المقام، ببيان آخر غير بيان المحقق النائيني ﷺ، وهو يحتاج إلى ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إنه وقع الاختلاف بين المحقق الخراساني ﷺ ومن تبعه من جهة، وبين المحقق الأصفهاني ﷺ، من جهة أخرى، في تضاد الأحكام وعدمه، فذهب المحقق الخراساني ﷺ إلى أن الأحكام الخمسة متضادة في ما بينها، وذهب المحقق الأصفهاني ﷺ إلى عدم التضاد في ما بينها؛ لأنها أمور اعتبارية، والاعتبار خفيف المؤونة، والتضاد من أحكام الأمور الخارجية، فيقع التضاد في المبدأ والمنتهى، أما في المبدأ؛ فلأن الوجوب يستلزم وجود مصلحة ملزمة في المتعلق، والحرمة تستلزم وجود مفسدة ملزمة فيه، ويستحيل اشتمال المتعلق الواحد على مصلحة ومفسدة ملزمتين؛ لأن المصالح والمفاسد من الأمور الواقعية، وبينها تضاد واقعي.

وأما في المنتهى؛ فلأن الوجوب يقتضي الإتيان، والحرمة تقتضي عدمه، وإتيان المتعلق وعدمه متناقضان.

المقدمة الثانية: إنه لا تضاد بين الأحكام الواقعية، والأحكام الظاهرية، لا في نفسها، ولا في المبدأ، ولا المنتهى.

أما عدم التضاد في نفسها؛ فلكونها أموراً اعتبارية، ولا تضاد بينها.

وأما عدم التضاد في المبدأ؛ فلأن متعلق كل من الملاكين مختلفٌ، فملاك الأحكام الواقعية في المتعلق، وفي الأحكام الظاهرية في الجعل،

فملاك حرمة شرب الخمر في نفس شربه، وملاك وجوب الصلاة في نفس الصلاة؛ فإنها (قربان كل تقي، ومعراج المؤمن، والناهية عن الفحشاء والمنكر)، وأما ملاك الحلية في قاعدة الحل ففي نفس جعل الحلية للمشكوك، والمصلحة في حديث الرفع في نفس تشريع الرفع.

وبعبارة مختصرة: إن الملاك في الحكم الواقعي في فعل العبد، والملاك في الحكم الظاهري في فعل المولى.

وأما عدم التضاد في المنتهى؛ فلأنه ـ وإن كان الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي، وبين نتيجة العملين تمانع؛ لأن الحرمة الواقعية للخمر مثلاً تقتضي الانزجار، والحلية الظاهرية في ظرف الشك في كونه خمراً أو شراباً تقتضي الترخيص، وهما متنافيان ـ إلا أن التمانع في مرحلة المنتهى يدور مدار العلم والوصول، فما لم يصل الحكم إلى العبد ـ واقعياً كان أو ظاهرياً ـ لم يكن مؤثراً، وموضوع الحكم الظاهري هو الجهل بالواقع، ومعناه عدم وصول الحكم الواقعي، ووصول الحكم الظاهري حينئذٍ، وما لم يصل الحكم الواقعي لا يقتضي الإنزجار، ومع وصول الحكم الظاهري فهو يقتضي الترخيص، فلا يتمانعان في هذه المرحلة أيضاً.

وبعبارة أخرى: أنه متى ما وصل الحكم الواقعي لا موضوع للحكم الظاهري، ومتى ما وجد موضوع الحكم الظاهري لا دور للحكم الواقعي.

وهذا أحسن وجوه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

النتيجة: إن الحكم في موارد العلم الإجمالي واصل، بخلاف موارد الشبهة البدوية، وعليه يقع التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري في مقام ترتيب الأثر،

فإن مقتضى العلم الإجمالي بطهارة أحد الإنائين هو الترخيص في الارتكاب، ومقتضى استصحاب النجاسة في كل منهما هو لزوم الاجتناب فيقع التنافي في هذه المرحلة وإن لم تحصل مخالفة عملية من جريانهما[1].

المناقشة في ما أفاده المحقق الأصفهاني

وكلامه مخدوش نقضاً وحلاً، أما النقض فبأمور:

الأول: بالنصوص الواردة في اختلاط المذكى بالميتة؛ فإنها نصت على وجوب الاجتناب عن كليهما، مع أن طهارة أحدهما وحليته الواقعية واصلتان بلا إشكال.

الثاني: إنه لا إشكال في وجوب الاحتياط شرعاً في موارد الفروج، عند دوران الأمر بين المحللة والمحرمة؛ بمقتضى النص الوارد في باب الفروج، مع قيام العلم الإجمالي على حلية الأخرى.

الثالث: إنه ورد في موثقة عمار ـ في ما لو اشتبه الماء الطاهر بالنجس ـ: «يهريقهما ويتيمم»[2]، مع قيام العلم الإجمالي على طهارة أحدهما، وأثر الطهارة الوضوء منه.

الرابع: لا شك ـ في ما لو توضأ المحدث بالسائل المردد بين الماء والبول ـ في الحكم ببقاء أعضاء وضوئه على الطهارة، وبقائه على الحدث، مع أن الواقع واصل بالعلم الإجمالي.

الخامس: وهو نقض عقلي وحاصله: أنه لا إشكال ـ في موارد العلم

---

١. نهاية الدراية ٥: ٢٥٤.

٢. وسائل الشيعة ب٨ من أبواب الماء المطلق حديث٢.

الإجمالي ـ في لزوم الموافقة القطعية، وحرمة المخالفة القطعية، والفرق بينهما أن اقتضاء العلم الإجمالي لحرمة المخالفة بنحو العلية، وأما اقتضاؤه لوجوب الموافقة فمحل خلاف بينهم، فذهب جماعة منهم المحقق الخراساني ﷺ إلى كونه بنحو الاقتضاء، وآخرون إلى كونه بنحو العلية، ومنهم المحقق الأصفهاني ﷺ، ويظهر أثر هذا الاختلاف في ما لو كان الأصل في أحد الأطراف بلا معارض، فإنه يجري فيه على القول بالإقتضاء، دون القول بالعلية، فلا يمكن الترخيص في أي منهما، وعليه ففي موارد وجوب الموافقة القطعية، يكون الأثر العقلي للعلم الإجمالي ـ بحرمة أحدهما وحلية الآخر ـ هو لزوم الاجتناب عن الطرفين، مع قيام العلم الإجمالي بحلية أحدهما، فالحلية لا أثر لها مع كونها واصلة بالعلم.

وأما الحل فإن ترك الحلال ـ مقدمةً لحفظ التجنب عن الحرام ـ لازم عقلاً، وعقلاء، وشرعاً، فإذا وجد حرام وحلال، ودار الأمر بين رفع اليد عن أحدهما، لزم رفع اليد عن الحلال، وعدم ترتيب أثره؛ للتحفظ على اجتناب الحرام، بحكم العقل والعقلاء والشارع، بحسب استقراء الموارد، فوقوع الترخيص عن الأثر على طبق القاعدة، فلا محذور ثبوتاً في جريان استصحابي النجاسة مع العلم بطهارة أحد الإنائين.

إشكال وجواب

نعم، هنا إشكال آخر وحاصله: أنه إذا جرى الاستصحاب في الطرفين أمكن الإخبار عن نجاسة كل منهما، وإسناد ذلك إلى الشارع، مع أن أحد الخبرين كذب بلا إشكال، ولا يجوز نسبته إلى الشارع، والدليل على صحة

الإخبار على طبق مؤدى الاستصحاب صدر معتبرة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في داره، ثم يغيب عنها ثلاثين سنة، ويدع فيها عياله، ثم يأتينا هلاكه، ونحن لا ندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما حدث له من الولد، إلا أنا لا نعلم نحن أنه أحدث في داره شيئاً، ولا حدث له ولد، ولا يقسم هذه الدار بين ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل أن هذه الدار دار فلان بن فلان، مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أفنشهد على هذا؟

قال: نعم.

قلت: الرجل يكون له العبد والأمة فيقول: أبق غلامي، وأبقت أمتي، فيوجد في البلد، فيكلفه القاضي البينة أن هذا غلام فلان، لم يبعه، ولم يهبه، أفنشهد على هذا إذا كلفناه، ونحن لم نعلم أحدث شيئاً؟

قال: فكلما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أمته أو غاب عنك لم تشهد عليه)[1].

فالذيل له ما يعارضه، فيسقط عن الاعتبار، ولكن الصدر يدل على صحة الإخبار على طبق مؤدى الاستصحاب، وما نحن فيه من هذا القبيل، فيصح الإخبار بنجاسة أحدهما، وإسناد ذلك إلى الشارع، مع أن أحد الخبرين كذب.

وربما يجاب عنه: بأن مقتضى القاعدة عدم جواز الإخبار إلا عن طريقين: العلم الوجداني والعلم التعبدي، ومع عدم وجودهما لا يجوز الإخبار حسب

---

١. وسائل الشيعة ب١٧ من أبواب الشهادات ح ٢.

مقتضى النهي عن القول بغير علم[1]، وأما إن وجد العلم الوجداني فهو مصداق للقول بالعلم واقعاً، وإن وجد العلم التعبدي فهو مصداق للقول بالعلم شرعاً، وأدلة الاستصحاب لا تصحح العلم بالواقع؛ لأن مدلولها عدم نقض اليقين بالشك من حيث العمل، وأخذ الشك في الموضوع، ويستحيل أن ينفي الحكم موضوعه، فمع وجود (لا تنقض اليقين بالشك) يحصل الشك في الواقع، فكيف يخبر عنه مع الشك فيه؟ فإذن مقتضى القاعدة عدم جواز الإخبار.

وغاية ما يمكن أن يقال في الإشكال: إن مدلول (لا تنقض اليقين بالشك) عدم جواز نقض اليقين بالشك عملاً، ومن جملة أعمال اليقين جواز الإخبار عن الواقع، ولـ(لا تنقض) إطلاق من حيث العمل، فيمكن من هذه الجهة الحكم بجواز الإخبار عن الواقع، وهذا أتقن وجه في المسألة، وإلا فمع البيان السابق ـ من حفظ الشك في الواقع حتى مع وجود لا تنقض اليقين بالشك ـ لا يجوز الإخبار عنه.

هذا هو مقتضى القاعدة، وعليه فإذا جرى استصحابا النجاسة في الطرفين كان الإخبار بهما إخباراً بالمتضادين.

وأما من جهة النص فالنص الوارد هي صحيحة معاوية المتقدمة.

هذا، ولكن لا يجري الوجهان في ما نحن فيه، أما الأول فمع التسليم بأن مقتضى إطلاق أخبار الاستصحاب هو جواز الإخبار عن الواقع، ولكن لا شك في أن القاعدة الأولية بهذا الحد: إذا قام الاستصحاب يجوز الإخبار بالواقع،

---

١. يشير الشيخ الأستاذ دام ظله إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ سورة الإسراء: ٣٦.

ولكن لا يشمل مورد التعارض قطعاً، ولا معنى لتصحيح الاستصحاب لكلا الإخبارين.

وأما النص فلا بدّ من ملاحظته من جهتين: جهة وجود المنازع وعدم وجوده؛ لأنه تارة يكون في مورد الاستصحاب نزاع واختلاف، وأخرى لا يوجد، ففي مورد وجود النزاع فبعض الروايات دالة على جواز الشهادة على طبق الاستصحاب، وبعضها دالة على عدم الجواز[1]، ففي هذا الفرض يقع التعارض والتساقط أو التخيير، وأما مع عدم المنازع فبمقتضى صحيحة معاوية يجوز الإخبار على طبق الاستصحاب، وهذه الرواية في مورد عدم المعارض، وعليه فالقاعدة والنص لا يشملان مورد التعارض.

فالنتيجة: أن لا تنقض اليقين بالشك عملاً مطلق، إلا أن هذا الإطلاق ـ بالنسبة إلى جواز الإخبار ـ ساقط في مورد التعارض، وأما بالنسبة لبقية الآثار الشرعية فالإطلاق محفوظ، فإذا وجد علم إجمالي بطهارة أحد المائين المسبوقين بالنجاسة وجد موضوع لا تنقض اليقين بالشك عملاً في كل واحد منهما؛ لتمامية المقتضي وعدم المانع، فيحكم بنجاسة الملاقي لأحدهما، وأما بالنسبة إلى جواز الإخبار عن نجاسة كل منهما، فإن أريد به الإخبار بالنجاسة الواقعية كان المورد مورد التعارض، فلا يمكن شمول لا تنقض لهما، وشموله لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، وأحدهما المردد ليس موضوعاً للأثر الشرعي. هذا هو الحق في المسألة.

---

١. وسائل الشيعة ب١٧ من أبواب الشهادات.

رأي الشيخ الأعظم في المانع الإثباتي

وأما المحذور الإثباتي، فحاصل ما أفاده الشيخ ﷺ قصور أدلة الاستصحاب عن شمولها لموارد العلم الإجمالي، وذلك للتنافي بين صدر رواية الاستصحاب وذيلها؛ فإن مقتضى إطلاق صدر الرواية ـ أي (لا تنقض اليقين بالشك) ـ شمولها للشبهات البدوية، والمقترنة بالعلم الإجمالي، وعليه فيجري الاستصحاب في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي؛ لليقين السابق والشك اللاحق، ومقتضى إطلاق ذيل الرواية (انقضه بيقين آخر) شموله لليقين التفصيلي والإجمالي، فلا يجري الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ لرفع اليد عن اليقين السابق بيقين لاحق، فيقع التعارض بينهما، والنتيجة هي التساقط[1].

المناقشة في رأي الشيخ الأعظم

ويشكل عليه أولاً: بالنقض بجريان الاستصحاب في موارد من العلم الإجمالي، مع نقض الحالة السابقة به، فيجري الاستصحاب في جميع موارد المتلازمين المختلفين في الحكم، كموارد قاعدة الفراغ، فيما لو شك في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة، فإنها تجري في الصلاة الفائتة، ويجري الاستصحاب بالنسبة إلى الصلوات الآتية.

ومثل حالة الوضوء بالمائع المردد؛ فإنه يستصحب بقاء الحدث، وبقاء طهارة البدن، وبين الاستصحابين تعارض، والتناقض بين الصدر والذيل ظاهر ومحكم.

---

١. فرائد الأصول ٣: ٤١٠.

وثانياً: بالحل؛ فإنه لا بدّ من اتحاد متعلق الناقض والمنقوض، فإن مقتضى الصدر هو عدم نقض اليقين بالشك في ما تعلق به اليقين، ومقتضى الذيل أن ينقض ذلك اليقين بيقين تعلّق بما تعلّق به الأول، وموارد العلم الإجمالي ليس من هذا القبيل؛ فإن الشك تعلق بالمتيقن التفصيلي، واليقين الإجمالي لم يتعلق بالمتيقن التفصيلي، بل تعلق بعنوان (أحد)، فاختلف متعلق اليقين التفصيلي، عن متعلق اليقين الإجمالي.

والحاصل: إن اليقين بنجاسة هذا الإناء لا تنقضه بالشك في طهارته نفسه، بل انقضه باليقين بطهارته نفسه، واليقين الإجمالي يقين بطهارة أحد الإنائين، وليس يقيناً بطهارة هذا الإناء بعينه، فيندفع التناقض[1].

---

١. قيل للشيخ الأستاذ ـ دام ظله ـ عن ما أجيب به عن الشيخ قدس سره: بأن الذيل المذكور لم يكن موجوداً في جميع الروايات، فيؤخذ بإطلاق تلك الروايات.
فقال الشيخ الأستاذ: نعم، ولكن إنما لم نذكره لأن للشيخ أن يقول: بأنه وإن لم يوجد الذيل في الروايات الأخرى إلا أن لسان الروايات واحد، فالعمدة في الجواب ما ذكرناه من النقض والحل.

خاتمة في قاعدة المقتضي والمانع وقاعدة اليقين

الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع

أما الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع ـ الذي اختارها المحقق الشيخ هادي الطهراني وتلامذته ـ فهو: أن قاعدة المقتضي والمانع تبتني على المغايرة بين المتيقن والمشكوك، بلا فرق بين اجتماع اليقين والشك في زمان، وعدم اجتماعهما فيه، فملاقاة النجاسة للماء مقتضٍ لتنجيسه، وكريته مانع منها، فإذا علمنا بالملاقاة وشككنا في كونه كراً كان المثال مصداقاً لهذه القاعدة؛ فإن اليقين تعلق بشيء وهو المقتضي ـ الملاقاة ـ، والشك بشيء آخر وهو المانع ـ الكرية ـ، وأما اليقين والشك، فربما يجتمعان في زمان واحد، فيكون متيقناً بالملاقاة، وشاكاً في الكرية فعلاً، وربما لا يجتمعان، فيكون متيقناً بالملاقاة، ولا شك له فعلاً بالكرية، أو العكس.

وأما الاستصحاب، فيعتبر فيه تعلق اليقين والشك بشيء واحد، فيتيقن بطهارة الماء سابقاً، ويشك فيها لاحقاً.

الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين

وأما الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين فمن وجوه ثلاثة:

الأول: أن المعتبر في الاستصحاب تعدد زماني المتيقن والمشكوك، فالمتيقن طهارة الماء يوم السبت مثلاً، والمشكوك طهارته يوم الأحد، وأما قاعدة اليقين، فزمان المتيقن والمشكوك فيها واحد، فالمتيقن طهارة الماء يوم السبت، والمشكوك طهارته يوم السبت، بمعنى أنه كان عندنا يقين بطهارة الماء يوم السبت، وفي يوم الأحد شككنا في طهارة الماء يوم السبت، ولهذا يكون الشك في قاعدة اليقين سارياً إلى اليقين دائماً.

الثاني: إن متعلق اليقين في الاستصحاب هو حدوث المتيقن، ومتعلق الشك بقاؤه، وأما قاعدة اليقين فليس فيها حدوث وبقاء، بل متعلق اليقين هو بنفسه متعلق للشك حقيقة.

الثالث: إن المعتبر في قاعدة اليقين تعدد زماني الشك واليقين، ويستحيل أن يكونا في زمان واحد، فهو متيقن يوم السبت بطهارة الماء، وشاك يوم الأحد في طهارته، وأما الأمر في الاستصحاب فعلى العكس، أي لا بدّ من اجتماع اليقين والشك في زمان واحد، فهو الآن متيقن بطهارة الماء يوم السبت، وهو الآن شاك في طهارته يوم الأحد.

والخلاصة: إن الفرق بين قاعدة المقتضي والمانع، وبين الاستصحاب، وقاعدة اليقين هو تعدد المتعلَّق في الأولى، واتحاده في الأخريين، وأن الفرق بين الاستصحاب، وقاعدة اليقين من وجوه ثلاثة.

المناقشة في قاعدة المقتضي والمانع

إذا اتضح الفرق بين القواعد الثلاث نقول: إن المدعى في قاعدة المقتضي والمانع هو ترتيب الأثر على المقتضي، وعدم ترتيب الأثر على الشك في

المانع، بمعنى عدم الاعتناء بهذا الشك بعد حصول اليقين بالمقتضي، وهو باطل؛ لأن المقتضي والمانع لا يخلو أمرهما من أن يكونا في الأمور التكوينية، أو في ملاكات الأحكام، أو في الأحكام الشرعية ولا تجري القاعدة فيها كلها:

أما في الأمور التكوينية، كما في النار والإحراق، فإنها مقتضية له، والمانع منه الرطوبة، فالمستند لجريان قاعدة المقتضي والمانع، إن كان هو دليل الاستصحاب فهو ـ على فرض شموله للمقتضي والمانع ـ لا يشمل إلا الأحكام الشرعية ومواضيعها.

وإن قيل: بجريان أصالة عدم المانع.

قلنا: إن هذا الأصل، لا أصل له؛ لأن الأصل إما أن يكون المراد به السيرة العقلائية ـ الأصل بالمعنى الأعم ـ، أو القاعدة الشرعية، أو الوظيفة العملية ـ الأصل بالمعنى الأخص ـ، وكلها غير تامة.

أما القاعدة الشرعية، فليس عندنا مثل هذه القاعدة.

وأما الاستصحاب، فإنه ـ وإن كان يجري في المتيقن سابقاً، والمشكوك لاحقاً ـ إلا أنه يختص بالأحكام الشرعية وأحكامها، وليس المانع التكويني منها.

وأما السيرة؛ فلأن العقلاء لا يرتبون الأثر على المقتضي بمجرد إحرازه والشك في المانع، بل بناؤهم على الفحص والبحث.

وأما في ملاكات الأحكام؛ فلأن مقتضى التحقيق أنها لا تصاب بالعقول، والقول بإصابتها بها من انحرافات أصحاب القياس، من فقهاء بني أمية، وبني العباس؛ فإن الملاكات فوق إدراك البشر؛ لارتباط الأحكام الشرعية بالشخص

وبالنوع، وبالجسم والروح، وبالحياة الدنيا، وعالم البرزخ والآخرة، وتصور هذا الأمر ملازم للتصديق به، وهذا معنى (إن دين الله لا يصاب بالعقول)؛ فإن ملاكات الأحكام لا تكون إلا عند من يحيط بجميع نشآت الإنسان، الدنيوية، والأخروية، وهو ليس إلا الله تعالى ومن أعطاهم ذلك، وهم حملة العلوم الإلهية وخزنتها، وأما عامة الناس فلا يدركون كنه المقتضي، ولا الشرائط، والموانع، فيمتنع جريان قاعدة المقتضي والمانع في الملاكات أيضاً.

وأما في الموضوعات الشرعية مثل ملاقاة النجاسة المقتضية للانفعال، والكرية التي هي مانع عن تأثير المقتضي على بعض الأقوال، ومثل صب الماء على البشرة المقتضي لتحقق الطهارة، والحاجب الذي هو مانع منها، وغير ذلك من الشبهات الحكمية والموضوعية.

فما يمكن أن يستدل به على جريان قاعدة المقتضي والمانع فيها ثلاثة وجوه، وكلها غير تامة:

الوجه الأول: التمسك بعموم أدلة الاستصحاب، وهو غير تام؛ لأن أدلة الاستصحاب ـ على جميع المباني في منشأ حجيته ـ قائمة على اتحاد متعلق اليقين والشك، وإن افترقا في كون اليقين متعلقاً بحدوثه، والشك ببقائه[1]، وليس الأمر كذلك في قاعدة المقتضي والمانع؛ فإن متعلق اليقين ـ وهو المقتضي ـ مختلف ذاتاً عن متعلق الشك ـ وهو المانع ـ.

---

١. نعم، ربما يكون منشأ الشك في البقاء هو الشك في وجود المقتضي، أو فَقْد الشرط، أو وجود المانع، وذاك أمر آخر. منه حفظه الله في جواب على سؤال.

الوجه الثاني: التمسك بأصالة عدم المانع بهذا البيان: أن المقتضي ـ وهو صب الماء على البشرة ـ متيقن، فهو محرز بالوجدان، والمانع ـ وهو الحاجب ـ مشكوك، فيحرز عدمه بالاستصحاب، فيتنقح موضوع الطهارة، بعد ضم الوجدان للأصل.

وهو مخدوش: للخلط بين الموضوعات المركبة، والموضوع البسيط، المحصل من المركب؛ فإن موضوع الحكم الشرعي، تارة يكون مركباً من جزئين أو أكثر، فيحرز كلاهما بالوجدان، أو بالتعبد، أو أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، مثل الإرث؛ فإن موضوعه مركب من موت المورث وإسلام الوارث، فيحرز الموضوع بأحد الوجوه الثلاثة، وأخرى لا يكون مركباً، كالغسل الذي هو موضوع للحكم؛ فإنه بسيط، ولكنه يحصل من صبّ الماء على البشرة، وعدم وجود الحاجب فيها، واستصحاب عدم الحاجب ـ بعد ضمه إلى اليقين بالصب ـ لا يحقق الغسل إلا بالأصل المثبت؛ لكونه لازماً عقلياً لهما.

الوجه الثالث: التمسك بسيرة العقلاء، بدعوى جريان سيرتهم على ترتيب الأثر، عند العلم بتحقق المقتضي تامِّ الاقتضاء، والشك في وجود المانع.

وفيه: أولاً: نمنع من قيام السيرة العقلائية عند تحقق المقتضي مع حصول الشك في وجود المانع؛ فإن سيرتهم قائمة على الفحص، ومع عدم حصول الوثوق والاطمئنان العقلائي باجتماع أجزاء العلة لا يرتبون أثر المعلول.

وثانياً: لا أقل من الشك في قيام سيرتهم على ذلك في حالة الشك العقلائي في وجود المانع، وبما أن السيرة دليل لبي يقتصر فيها ـ عند الشك ـ على القدر المتيقن.

وثالثاً: أن السيرة المدعاة عقلائية، فتحتاج إلى إمضاء الشارع ولم يتم، بل نقطع بعدمه، ولهذا لو علم برمي السهم، واحتمل وجود المانع عن إصابة النفس المحترمة، لا شك في عدم الحكم شرعاً بالقصاص، ولا بالدية.

المناقشة في جريان قاعدة اليقين

اتضح مما سبق أن الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، من جهة كون الشك في الاستصحاب طارئاً، وفي قاعدة اليقين سارياً، أي يسري إلى اليقين السابق ويرفعه، فلا يكون اليقين فيها محفوظاً، فإن جرت القاعدة رتبت آثار اليقين الزائل، وإلا فلا، فلو كان على يقين من عدالة زيد ـ يوم الجمعة ـ وجعل شاهداً على الطلاق، ثم شك ـ يوم السبت ـ في عدالته يوم الجمعة، فإن جرت القاعدة اعتبر الطلاق صحيحاً، وإلا لم يصح.

ولا يخفى أن الموارد المذكورة في الروايات التي استدل بها على الاستصحاب هي موارد للاستصحاب، فينبغي البحث في شمولها ـ بالإطلاق ـ لقاعدة اليقين وعدمه، فلهذا يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: مقام الثبوت، أي في إمكان تكفل أدلة الاستصحاب لكل من الاستصحاب وقاعدة اليقين.

المقام الثاني: في شمول أدلة الاستصحاب لكلتا القاعدتين.

المقام الأول: في مقام الثبوت

الإشكال الثبوتي للمحقق النائيني على شمول الروايات لقاعدة اليقين

أما المقام الأول، فعمدة الأنظار فيه ما أفاده المحقق النائيني ﷺ، وحاصله:

عدم إمكان تكفل أدلة الاستصحاب لحكم القاعدتين معاً؛ وذلك لأنه في كل من الاستصحاب وقاعدة اليقين أمور أربعة: اليقين، والمتيقن ـ وهو متعلق اليقين ـ، والنقض المستفاد من مادة (لا تنقض)، وحكم النقض المستفاد من هيئة (لا تنقض)، والاستصحاب يباين قاعدة اليقين فيها كلها، فلا يمكن لدليل واحد أن يتكفل لجعل متباينين، مع عدم جهة اشتراك بينهما، والدليل على هذا المدعى:

أما بالنسبة إلى اليقين، فاليقين في الاستصحاب مأخوذ بنحو الطريقية، فيكون النظر فيه متجهاً للمتيقن ليس إلا، واليقين في قاعدة اليقين مأخوذ على نحو الموضوعية، فالنظر له نفسه؛ إذ الفرض أنه معدوم وقت الشك فيه، فلا يمكن أن يؤخذ بما هو طريق إلى المتيقن؛ لبطلان كاشفيته حينئذٍ، وعليه فلا يمكن الجمع بين النظرين في دليل واحد.

وأما بالنسبة إلى المتيقن، فالزمان أخذ في المتيقن في الاستصحاب بنحو الظرفية، وأخذ في المتيقن في قاعدة اليقين بنحو القيدية، ففي الاستصحاب نتيقن فعلاً بوجود المتيقن في يوم الجمعة، على أن يكون يوم الجمعة ظرفاً له.

وأما في قاعدة اليقين، فلا يقين عندنا الآن، والمتيقن هي العدالة المتقيدة بيوم الجمعة، فمفادها عدم نقض المتيقن في الزمان الذي تعلق به اليقين، فلو تعلق اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة، وفي يوم السبت شك في عدالته يوم الجمعة، فمعنى عدم نقض اليقين بالشك هو عدم نقض اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة بالشك فيها، فلا بدّ في القاعدة من لحاظ زمان حصول

اليقين في الحكم بعدم انتقاض المتيقن في ذلك الزمان، بخلاف الاستصحاب؛ فإنه لا يلاحظ فيه زمان حصول اليقين.

وأما بالنسبة إلى النقض، فالمراد به هو الجري العملي على طبق اليقين السابق، فيكون المراد به في الاستصحاب هو ترتيب آثار المتيقن السابق، والجري على طبقه في حالة الشك وإن نسب النقض إلى اليقين.

وأما في قاعدة اليقين، فالمراد به عدم نقض اليقين نفسه، وترتيب آثاره عملاً؛ لانتفاء المتيقن فيه حسب الفرض.

وأما بالنسبة إلى الحكم؛ فلأن الحكم المجعول في القاعدة إنما هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان اليقين، وفي الاستصحاب هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان الشك.

فاتضح أن بين الاستصحاب وقاعدة اليقين تبايناً في الجهات الأربع، فلا يمكن أن يتكفل الدليل لكلتا القاعدتين مع هذا التباين[1].

الجواب عن إشكال المحقق النائيني

وحل المعضلة يبتني على معرفة حقيقة الإطلاق، فنقول: إن حقيقته أن يوجد مفهوم له أقسام، فيكون مقسماً لها، وهو متعلق الحكم، وأما خصوصيات الأقسام فخارجة عن الحكم، فمثلاً إذا قال: (اعتق رقبة)، فالرقبة مفهوم له قسمان: مؤمنة، وكافرة، وموضوع الوجوب هو طبيعي الرقبة، وأما الإيمان والكفر فخارجان عن موضوع الحكم، فكلما أمكن التصريح بعموم

---

١. فوائد الأصول ٤: ٥٨٩.

الحكم بالنسبة إلى الأقسام أمكن الإطلاق، وكلما لم يمكن التصريح لم يمكن الإطلاق، ففي المثال يمكن القول: أعتق رقبة، مؤمنة كانت أم كافرة، فيمكن الإطلاق.

إذا اتضح هذا فلنلاحظ محل البحث، فإنه عندنا يقين وله قسمان: يقين متعقب بالشك الساري، أي المزيل له، ويقين متعقب بالشك الطاري الذي لا يزيل اليقين، فيمكن ترتيب آثار المتيقن، وبالنسبة إلى الحاكم يمكنه أن يقول: لا تنقض اليقين الحاصل سابقاً بالشك فيه، سواء أكان شكاً سارياً أم طارئاً، والنظر إلى اليقين في كليهما بنحو الطريقية، لا الموضوعية، أي يكون النظر في الواقع إلى عدالة زيد، وطهارة الثوب، فيكون المعنى لا تنقض يقينك بعدالة زيد بالشك فيها، سواء أكان شكاً سارياً أم طارئاً، وعليه فإذا أمكن التصريح بالأقسام في الحكم أمكن الإطلاق.

المقام الثاني: في مقام الإثبات

الإشكال الإثباتي للمحقق العراقي على شمول الأدلة لقاعدة اليقين

وأورد المحقق العراقي ﷺ على شمول أدلة الاستصحاب لقاعدة اليقين ما حاصله: إن إسناد النقض الى اليقين في قاعدة اليقين إسناد حقيقي؛ لتعلق اليقين والشك بشيء واحد حقيقة؛ فإن الشك تعلق بعدالة زيد يوم الجمعة الذي هو متعلق اليقين، وأما إسناده إلى الاستصحاب فهو إسناد مجازي؛ فإن اليقين تعلق بعدالة زيد يوم الجمعة، والشك تعلق بعدالته يوم السبت، ومع تعدد المتعلق لا يكون إسناد النقض له إسناداً حقيقياً بل مجازياً، وبما أنه لا

يمكن أن يكون الإسناد الواحد حقيقياً ومجازياً فهو ـ في الأدلة ـ إما حقيقي أو مجازي، ولو خلينا وطبع الإسناد لحملنا الإسناد على الحقيقي؛ لأن مقتضى القاعدة عند دوران الأمر بين كون الإسناد حقيقياً أو مجازياً هو الإسناد الحقيقي، كما أن مقتضى أصالة الحقيقة في الألفاظ عندما يتردد الاستعمال بين كونه حقيقياً أو مجازياً هو الحمل على الحقيقي، ولكن في خصوص روايات الاستصحاب نرفع اليد عن هذا الأصل بتطبيق الإمام عليه السلام فإنه؛ طبق كبرى (لا تنقض اليقين بالشك) على مورد الاستصحاب، وهو اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، فيكشف عن كون الإسناد هنا مجازياً لا غير[1].

والحاصل أن الدعوى تتلخص في أمرين:

١. عدم شمول الأدلة للإسناد الحقيقي والمجازي معاً.

٢. تعين الإسناد المجازي بمقتضى التطبيق.

الإشكال الإثباتي للسيد الخوئي

وللمحقق السيد الخوئي قدس سره إشكال آخر، نطرحه أولاً؛ لاشتراكه مع إشكال المحقق العراقي قدس سره في بعض النقاط، وبيانه يتوقف على ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن العناوين الواقعة موضوعاً في الأحكام الشرعية ظاهرة في الفعلية، ولا يعقل تعلق الحكم بعنوان لا فعلية له، أو معدوم، بلا فرق بين الأحكام الواقعية والظاهرية، فإذا قال المولى: (الخمر حرام)، فالمراد أن الخمر الفعلي محكوم بالحرمة، لا ما كان خمراً وقد تبدّل، والمراد من قوله (رفع ما لا

---

١. نهاية الأفكار ٤: ق١: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

يعلمون) الحكم بالرفع على ما لا يعلمون الفعلي.

المقدمة الثانية: إن إسناد النقض لليقين في صورة كون المتعلق واحداً إسناد حقيقي، وفي صورة التعدد إسناد مجازي، ومقتضى القاعدة عند الدوران بينهما الحمل على الإسناد الحقيقي.

إذا اتضحت المقدمتان نقول: إن مقتضى المقدمة الأولى أن يكون المراد من اليقين والشك في (لا تنقض اليقين بالشك) الفعليين، وهذا يعني أن المراد بالجملة باب الاستصحاب؛ فإن اليقين والشك فيه فعليان، وإن تعلق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء.

ومقتضى المقدمة الثانية أن يكون الإسناد فيها حقيقياً، فيكون المراد بالجملة قاعدة اليقين؛ لأن متعلق اليقين والشك فيها واحد.

وبما أنه لا يمكن الجمع بين الإسناد الحقيقي، وفعلية اليقين في هذه الجملة؛ لأن معنى الإسناد الحقيقي فيها هو تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، واليقين غير فعلي الآن، ومقتضى فعلية اليقين أن يتعدد متعلق اليقين والشك، فلا يكون الإسناد حقيقياً، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، ولا يكون إلا بدليل، وبما أن الإمام عليه السلام طبق القاعدة على الاستصحاب، فهو المعين للمراد، وهو الدليل على إرادة الاستصحاب لا غير.

والنتيجة: أنه وإن أمكن ثبوتاً شمول الأدلة للاستصحاب وقاعدة اليقين معاً، إلا أن الأدلة تنحصر ـ من جهة إثباتية ـ في الاستصحاب[1].

---

١. مصباح الأصول ٣: ٢٩١.

الجواب عن إشكال المحقق الخوئي

والجواب عن الإشكال أن يقال: إنا نسلم بما أفاده، من لزوم كون موضوع الحكم فعلياً، ولكن في خصوص اليقين؛ إذ لا معنى لتعلق عدم النقض باليقين غير الموجود، وأما في الشك فلا نسلم بذلك، فيمكن أن يقال: لا تنقض هذا اليقين بالشك وإن جاء الشك بعد ذلك، والدليل عليه أن في الروايات: (ولكن انقضه بيقين آخر) ولا معنى لفعلية كلا اليقينين بشيء واحد، فإذن لا يلزم أن يكون اليقين الثاني فعلياً، بل اللازم عدمه، وعليه فما يلزم هو كون المنقوض فعلياً؛ لكونه موضوع الحكم، وأما الناقض فلا دليل على فعليته عقلاً، ولا عقلاء، ولا شرعاً، سواء أكان يقيناً أم شكاً، بل الدليل في اليقين على عدم إمكان فعليته.

وعليه فالإشكال إنما يرد فيما لو كانت القضية في (لا تنقض اليقين بالشك) بنحو القضية الخارجية، أو بنحو القضية الحقيقية ولوحظ الشك بالنسبة إلى الفرد، فإنه لا يخلو إما أن يكون شكاً في أصل الوجود، أو في بقاء الموجود، فيتعدد المتيقن والمشكوك في موارد تعلق اليقين بالحدوث، وتعلق الشك بالبقاء، ويتحدان في موارد كون المتيقن والمشكوك هو أصل الوجود.

وأما لو كانت القضية حقيقية ـ كما هي كذلك ـ بمعنى أنه كلما تحققت صفة نفسانية واتصفت بأنها يقين فلا تنقضها، وتعلق اليقين بالجامع فلا يرد الإشكال؛ لورود الحكم في ظرف فعلية اليقين، والجامع واحد غير متعدد، أي لا تنقض اليقين بشيء بالشك فيه، وللشك في ذلك الشيء قسمان: الشك

في أصل الوجود، والشك في بقاء الموجود، ولا بدّ في النصوص من ملاحظة الكبرى أعني: (من كان على يقين فشك فليس ينبغي أن ينقض اليقين بالشك)، والكبرى تشمل كلا الشكين: الشك في أصل الوجود، والشك في البقاء، والبرهان القاطع على صحة ذلك إمكان التصريح به فيقول: لا تنقض اليقين بالشيء بالشك فيه، سواء أكان الشك في أصل وجوده، أم في بقائه، وإذا أمكن التصريح أمكن الإطلاق، فيندفع المحذور الإثباتي المذكور.

الجواب عن إشكال المحقق العراقي

وأما إشكال المحقق العراقي ﷺ فيندفع أولاً: بلا بدّية رفع اليد عن ظهور النقض، سواء أكان في قاعدة اليقين أم في الاستصحاب؛ لأن متعلق النقض هو اليقين، والنهي ـ كالأمر ـ لا يتعلقان إلا بالمقدور، واليقين قد انتقض وجداناً بالشك في كلتا القاعدتين، فيستحيل بقاء النقض على معناه الحقيقي، بل إسناد النقض إنما هو بلحاظ العمل، بمعنى أن اليقين وإن انتقض وجداناً ولكن لا تنقضه من حيث العمل وترتيب الأثر، فيكون الإسناد في كل منهما مجازياً.

وثانياً: سلّمنا، ولكن لا ينبغي الخلط بين الفرد والجامع، فإن ما أفاده يرد على ما لو أخذ الفرد موضوعاً للحكم؛ فإن النقض في قاعدة اليقين حقيقي؛ لتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، وأما النقض في الاستصحاب فهو مسامحي؛ لتعلق اليقين بالحدوث والشك ببقاء المتيقن، ولكن لا وجود في كبرى الروايات لأصل الوجود وبقاء الموجود، وإنما وجد ذلك في التطبيق، وما

في الكبرى هو (ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، والشك جامع بين الشك الساري والطاري، فيشمل كلاً منهما، أحدهما يأتي في قاعدة اليقين، والآخر في الاستصحاب، وإذا كان المتعلق هو الجامع فلا يعقل أن يلاحظ فيه الخصوصية حتى يؤخذ النظر الحقيقي والمسامحي، فإن الخصوصية من شؤون الفرد، وعليه فالإسناد بالنسبة إلى الجامع لم يلحظ إلا بلحاظ واحد، فلا يلزم في مقام الإثبات حصول الجمع بين النظرين.

إشكال الشيخ على شمول الروايات لقاعدة اليقين

أما الشيخ ﷺ فقد استقر رأيه على هذا الإشكال وحاصله: أنه لو تمّ جريان قاعدة اليقين لتعارضت مع الاستصحاب دائماً بهذا البيان: أنه لو كنا نتيقن بعدالة زيد يوم الجمعة، وشككنا يوم السبت في عدالته يوم الجمعة، فمقتضى جريان قاعدة اليقين هو ترتيب الأثر على عدالته يوم الجمعة، ومن جهة أخرى كنا على يقين بعدم عدالته قبل يوم الجمعة، والآن نشك في عدمها، فمقتضاه عدم ترتيب أثر العدالة يوم الجمعة، فيلزم من التعبد بكليهما التعبد بالمتناقضين، وهو محال، والتعبد بأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وأحدهما المردد لا مصداق له بل هو مفهوم ذهني؛ لأن المصداق وجود، ولا يتعقل الإبهام في الوجود في أي صقع كان، فلا يمكن شمول الأدلة لكليهما، ولكن ببركة تطبيق الإمام عليه السلام للكبرى على الاستصحاب يترجح الاستصحاب وتسقط قاعدة اليقين[1].

---

١. فرائد الأصول ٣: ٣٠٩.

جواب المحقق الخراساني عن إشكال الشيخ ودفعه

وأجاب المحقق الخراساني ﷺ عنه: بأن التعارض إنما يتم فيما لو كان الاستصحاب والقاعدة في عرض واحد، وأما إذا كان بينهما طولية فلا.

توضيح ذلك: أن موضوع قاعدة اليقين متحقق على كل حال فلا يتوقف على أي أمر، فإن موضوعها اليقين والشك فيه، وهنا قد حصل اليقين يوم الجمعة بعدالة زيد، وشك يوم السبت في عدالته يوم الجمعة، فاليقين المتعقب بالشك حاصل، جرى الاستصحاب أم لم يجرِ.

وأما الاستصحاب فجريانه يتوقف على عدم جريان قاعدة اليقين، أما إذا جرت فلا يبقى شك حتى يتم موضوع أصل الاستصحاب؛ وذلك لأنا كنا على يقين يوم الجمعة بعدالة زيد، وبهذا اليقين انتقض اليقين بعدم عدالته قبل يوم الجمعة، فإذا حكم الشارع بعدم نقضه لم يبق الشك، الذي هو موضوع الاستصحاب حتى نتمسك به لبقاء اليقين بعدم عدالة زيد قبل يوم الجمعة، فجريان الاستصحاب ـ إذن ـ متوقف على عدم جريان قاعدة اليقين[1].

ويندفع ما أفاده: بأن المدار في جريان الأصول العملية ـ لو كان على الحدوث، بمعنى صرف وجود المنجز والمعذر حدوثاً لتمّ ما أراده، لأنه بمجرد حدوث اليقين يتم التنجيز، فلا يبقى موضوع للحجية الأخرى ـ ولكن مقتضى التحقيق أن المدار على تمامية المنجز والمعذر، حدوثاً وبقاء، والفرض أن اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة قد انتفى يوم السبت، ففي يوم

---

١. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٨٩.

السبت يرتفع المانع عن جريان الاستصحاب، فيتم موضوعه، أي أنه في يوم السبت ـ وهي مرحلة البقاء ـ تتم أركان الاستصحاب وأركان القاعدة معاً، بدون أن تكون هناك طولية في البين، فيبقى كلام الشيخ ﷺ متيناً.

تصوير المحقق العراقي لجريان القاعدة في بعض الموارد

بقي كلام للمحقق العراقي ﷺ في جريان القاعدة وحاصله: نسلم بالتمانع بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، ولكن هناك موارد خارجة عن التعارض، فيمكن التمسك فيها بقاعدة اليقين، ففي موارد توارد الحالتين، وعدم العلم بالحالة السابقة، وغفلة المكلف عن الحالة السابقة لا مجرى للاستصحاب؛ لعدم موضوعه، ولكن موضوع قاعدة اليقين متحقق، فتجري القاعدة؛ لوجود المقتضي وعدم المانع.

الجواب عن ما أفاده المحقق العراقي

وهو مخدوش: بأن الأحكام المجعولة بنحو القانون ينبغي عدم الاستثناء منها بحد يخدش قانونية القانون، فإذا جعل القانون وجعل ما ينافيه، بحيث يمنع من جريانه في أكثر موارده، فتخرج من تحته، يكون جعل القانون لغواً، والاستصحاب وقاعدة اليقين مجعولان بنحو القانون، بحيث يجريان في جميع الأبواب، فإذا خرجت أكثر موارد قاعدة اليقين من تحتها كان جعلها قانوناً لغواً.

والنتيجة إلى هنا: أن البحث في قاعدة اليقين قد وقع في ثلاث مراحل:

الأولى: في مقام الثبوت، وقد منع المحقق النائيني ﷺ من شمول أدلة

الاستصحاب لقاعدة اليقين، وقد أجبنا عنه.

الثانية: مقام الإثبات وقد أشكل في تماميتها، من جهة الاقتضاء، وقد دفعنا الإشكال أيضاً.

الثالثة: مرحلة المانع من جريان القاعدة، وهو إشكال الشيخ ﷺ، وهو متين، وقد دفعنا إشكال المحقق الخراساني ﷺ عليه.

فالحق في المسألة عدم شمول أخبار الاستصحاب لقاعدة اليقين، ولا دليل آخر في البين على اعتبارها.

وبهذا يتم الكلام حول الاستصحاب، ويليه البحث في تعارض الأدلة إن شاء الله تعالى[1]، وقد فرغت من كتابته في نفس اليوم الذي باحث فيه الشيخ الأستاذ ـ دام ظله ـ آخر درس من دروس الاستصحاب وهو يوم الأحد ٨ / ١١ / ١٤٢٦ هـ في جوار السيدة المعصومة عليها السلام، رزقنا الله في الدنيا حسن مجاورتها، وفي الآخرة شفاعتها، ووفقنا لما يحب ويرضى بجاه نبينا محمد وآله الطاهرين، وآخر دعوانا ﴿أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

---

١. قال الأستاذ حفظه الله تعالى: اعتاد الأصوليون أن يبحثوا ـ بعد الفراغ عن الاستصحاب ـ في قواعد أربع، وهي: قاعدة اليد، والفراغ، والتجاوز، والصحة، والنسبة بينها وبين الاستصحاب، والوجه في تقديمها عليه، وبما أنها قواعد مهمة فسوف نبحثها بالتفصيل بعد الفراغ من بحث التعارض إن شاء الله تعالى.

فهرس المحتويات

التنبيه الرابع: في جريان الاستصحاب في التدريجيات ٥
تحرير محل البحث ٥
جهة الإشكال في الاستصحاب في التدريجيات ٦
المقام الأول: في استصحاب الزمان ٧
المقام الثاني: في استصحاب الأمور التدريجية غير الزمان ١٤
التنبيه الخامس: في الاستصحاب التعليقي ٤٥
حقيقة الاستصحاب التعليقي ومحل البحث ٤٥
بيان المحقق الخوئي لمحل البحث ومناقشته ٤٥
الجهة الأولى: في استصحاب الحكم المشروط ٤٩
دليل المحقق الخراساني ورده ٥١
مناقشة دليل المحقق الخراساني ٥٢
دليل المحقق العراقي ٥٣
مناقشة ما أفاده المحقق العراقي ٥٩
تفصيل العراقي بين الأحكام التكليفية والوضعية في نوعها ومناقشته ٦١
دليل المحقق الحائري ٦٥
دليل المحقق الأصفهاني ٦٧
مناقشة دليل المحققين الحائري والأصفهاني ٦٧
بقي شيء: نقض العراقي على من ينكر جريان الاستصحاب التعليقي. ٧١
الجهة الثانية: في جريان الاستصحاب في الملازمة ٧٢

مناقشة ما أفاده الشيخ ومتابعوه ٧٣
في تصوير المانع من الاستصحاب التعليقي ٧٦
تصوير التعارض بين الاستصحاب التعليقي والتنجيزي ٧٦
إنكار الشيخ والمحقق النائيني للتعارض بين الاستصحابين للحكومة بينهما.... ٧٧
اعتراض المحقق الخوئي على الحكومة ٧٨
تصوير المحقق النائيني للحكومة بين الاستصحابين ٧٩
مناقشة ما أفاده المحقق النائيني ٨٢
كلام المحقق الخراساني في رفع المعارضة بين الاستصحابين ٨٣
اعتراض المحقق العراقي على المحقق الخراساني ٨٤
الإشكال على كلام العراقي ٨٥
اعتراض المحقق الأصفهاني على المحقق الخراساني ٨٥
الجواب عن اعتراض الأصفهاني ٨٦
المقام الثاني: جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ٨٨
الجهة الأولى: في المقتضي لجريان هذا الاستصحاب ٨٩
الجهة الثانية: في المانع ٩٠
التنبيه السادس: في استصحاب عدم النسخ ٩٣
المقام الأول: استصحاب عدم نسخ الشرائع السابقة ٩٣
الجهة الأولى: البحث في المقتضي لجريان عدم النسخ والإشكال فيه ٩٤
الجواب الأول للشيخ عن الإشكال في المقتضي ٩٤
الإشكال على جواب الشيخ ٩٥
دفاع المحقق الحائري عن الشيخ ٩٦
الإشكال على المحقق الحائري ٩٦
إشكال المحقق الخوئي على الشيخ ٩٨
الجواب عن إشكال المحقق الخوئي ٩٩

إشكال المحقق النائيني على استصحاب عدم النسخ ١٠٠
الجواب عن إشكال المحقق النائيني ١٠١
عمدة ما يرد على استصحاب عدم النسخ إشكالان ١٠١
الجواب عن الإشكال ١٠٥
الإشكال الثاني وهو المختار ١٠٦
المقام الثاني: استصحاب عدم النسخ أحكام الشريعة الإسلامية ١٠٨
الجهة الثانية: في المانع من جريان استصحاب عدم النسخ ١٠٩
المختار في استصحاب عدم النسخ ١٠٩
التنبيه السابع: في حجية الأصل المثبت ١١٥
تحرير محل النزاع ١١٧
الأقوال في المسألة ١١٨
رأي المشهور: عدم حجية الأصل المثبت مطلقاً ١١٨
أدلة المشهور ١١٩
الأول: مبنى المحقق النائيني ١١٩
إشكال السيد الخوئي على المحقق النائيني والجواب عنه ١٢٣
المختار في الإشكال على المحقق النائيني ١٢٥
إشكالات المحققين على المحقق النائيني ١٢٧
الجواب عن إشكال المحققين الأصفهاني والسيد الخوئي ١٢٩
الثاني: مبنى المحقق الخراساني ١٣١
مناقشة المحققين الأصفهاني والنائيني للمحقق الخراساني ١٣٣
دفاع المحقق العراقي عن رأيه ورأي المحقق الخراساني ورده ١٣٤
نقض المحقق العراقي وجوابه ١٣٦
الثالث: مبنى المحقق الأصفهاني ومناقشته ١٣٦
الوجه الرابع ومناقشته ١٣٧

الوجه الخامس..... ١٣٩
رأي المحقق الخوئي: الاستصحاب أمارة ومثبتاته ليست بحجة ١٤٢
مناقشة ما أفاده السيد الخوئي ١٤٣
في بيان المانع من جريان المقتضي..... ١٤٤
بيان المعارضة بين الاستصحاب في الملزوم والاستصحاب في اللازم ١٤٥
إشكال الشيخ على كاشف الغطاء ١٤٥
مناقشة المحقق الآشتياني للشيخ ١٤٧
جواب الآشتياني عن الإشكال ١٤٨
المناقشة في جواب الآشتياني..... ١٤٨
نتيجة البحث ١٤٩
تفصيلان في الأصل المثبت ١٥٠
فروع ذكرت للأصل المثبت..... ١٥١
الفرع الأول ١٥١
الفرع الثاني ١٥١
إشكال المحقق النائيني على تفصيل الشيخ..... ١٥٢
دفاع المحقق العراقي عن الشيخ ١٥٣
مناقشة ما أفاده المحقق العراقي..... ١٥٣
الإشكال في تطبيق الشيخ على الموردين الفقهيين ١٥٤
دفاع المحقق العراقي أيضاً ١٥٥
الإشكال على المحقق العراقي ١٥٥
الإشكال على التطبيق الثاني ١٥٥
جواب المحققين النائيني والعراقي عن التطبيق الثاني للشيخ..... ١٥٦
إشكال المحقق السيد الخوئي على المحققين النائيني والعراقي ١٥٦
بيان السيد الخوئي في التطبيق الثاني بدون الأصل المثبت ١٥٦

الإشكال في ما أفاده السيد الخوئي ١٥٧
أوجه القول بالصحة في الفرع الثالث ١٦٠
الوجه الثاني ورده ١٦١
الوجه الثالث ورده ١٦١
الوجه الرابع ورده ١٦٢
الحق في المسألة ١٦٤
الفرع الرابع: في موت الأب وإسلام الولد ١٦٤
الوجه الأول: تنصيف الميراث بين الولدين ١٦٧
الوجه الثاني: عدم تنصيف المال ١٦٧
الدليل الأول: ١٦٨
الدليل الثاني: ١٦٨
المناقشة في ما أفاده صاحب الجواهر ١٦٩
الفرع الخامس ١٦٩
الأقوال في المسألة ١٦٩
الفرع السادس: تلف مال شخص في يد آخر ١٧١
أدلة المشهور على عدم الضمان ١٧١
الفرع السابع: ما لو ادعى صاحب المال البيع ١٧٢
التفصيل الثاني: تفصيل المحقق الخراساني بين الملازمة التامة وغيرها ١٧٣
تذييل: في الإشكال على بعض الموارد ١٧٥
جواب المحقق الخراساني عن الإشكال في الكلي والفرد ١٧٦
إشكال بعض الأعاظم ورده ١٧٦
الحق في الإشكال على المحقق الخراساني ١٨٠
جواب المحقق الخوئي عن الإشكال في استصحاب الفرد وترتيب أثر الكلي ١٨١
الحق في الجواب ١٨١

استصحاب منشأ الانتزاع لترتيب آثار الأمر الانتزاعي ١٨١
إرشاد في الفرق بين الأمور الاعتبارية والانتزاعية ١٨٢
استصحاب الشرط لترتب الشرطية ١٨٣
الجواب المبنائي عن الإشكال ١٨٥
المناقشة فيما أفاده المحقق الخوئي ١٨٨
استصحاب عدم التكليف.....١٩١
كلمات الشيخ في ذلك ١٩١
كلام المحقق الأصفهاني ١٩٢
التنبيه الثامن: التفصيل بين الآثار العقلية المترتبة على الواقع والمترتبة على الأعم.....١٩٥
التنبيه التاسع: أن يكون للاستصحاب أثر بقاء وإن لم يكن له حدوثاً ١٩٩
التنبيه العاشر: أصالة تأخر الحادث ٢٠١
المقام الأول: ما لو أضيف الحادث أو عدمه إلى أجزاء الزمان ٢٠٢
كلام المحقق الخراساني في دعوى خفاء الواسطة أو التلازم عرفاً ٢٠٣
إشكال المحقق الأصفهاني ورده ٢٠٤
المقام الثاني: ما لو أضيف الحادث إلى حادث آخر.....٢٠٥
إشكال وجواب ٢٠٦
جواب المحقق النائيني عن الإشكال ومناقشته ٢٠٦
المقام الأول: في مجهولي التأريخ ٢٠٧
مسلك الشيخ ٢٠٧
مسلك المحقق الخراساني.....٢٠٩
إيقاظ مهم ٢١٢
وجه عدم جريان الاستصحاب في جانب العدم ورده.....٢١٤

بيان وجه جريان استصحاب العدم ٢١٥
إشكال المحقق الخوئي على المحقق الخراساني ورفعه ٢١٦
إشكال المحقق الخراساني في اتصال زمان الشك باليقين ٢١٧
تقريب المحقق النائيني لكلام المحقق الخراساني وما فيه ٢١٧
تقريب المحقق السيد الخوئي لإشكال المحقق الخراساني ٢١٨
بيان المحقق العراقي لإشكال المحقق الخراساني ٢١٩
بيان الأصفهاني لإشكال المحقق الخراساني ٢٢٤
الجواب عن شبهة المحقق الخراساني ٢٢٥
حاصل التحقيق في المقام ٢٢٦
بعض الثمرات الفقهية ٢٢٧
المقام الثاني: استصحاب معلوم التأريخ ٢٢٧
التقريب الأول لكلام الشيخ ٢٢٨
التقريب الثاني لكلام الشيخ ٢٢٨
مناقشة الأستاذ لرأي الشيخ ٢٢٩
رأي المحقق الخراساني في جريان الاستصحاب في معلوم التأريخ ومناقشته ... ٢٣٠
تقريب المحقق النائيني لعدم استصحاب معلوم التأريخ ومناقشته ٢٣٤
تقريب المحقق العراقي لعدم استصحاب معلوم التأريخ ٢٣٧
المناقشة في كلام المحقق العراقي ٢٣٩
تعاقب الحادثين ٢٤٠
النقطة الأولى: في الفرق بينه وبين البحث السابق ٢٤٠
وجه القول بجريان الاستصحاب ٢٤٢
وجه القول بعدم المقتضي لجريان الاستصحاب ٢٤٣
التقريب الأول: ما أفاده المحقق الخراساني ٢٤٣
التقريب الثاني: ما أفاده المحقق العراقي ٢٤٤

المناقشة في الوجه الأول من تقريب المحقق العراقي ٢٤٥
المناقشة في الوجه الثاني لتقريب المحقق العراقي ٢٤٧
المناقشة في الوجه الثالث لتقريب المحقق العراقي ٢٤٨
التنبيه الحادي عشر: في استصحاب الأمور الاعتقادية ٢٥١
جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية ٢٥٢
برهان المحقق الخراساني في منع جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية.....٢٥٣
برهان المحقق الأصفهاني لمنع جريان الاستصحاب ٢٥٤
المناقشة فيما أفاده العلمان ٢٥٥
تمسك الكتابي بالاستصحاب.....٢٦١
التنبيه الثاني عشر: في جريان الاستصحاب في المعاني اللغوية ٢٦٧
التنبيه الثالث عشر: التمسك بالاستصحاب مع العموم الأزماني ٢٧١
كلام الشيخ ٢٧٢
لفت نظر.....٢٧٥
كلام المحقق الخراساني.....٢٧٦
الإشكال في ما ذهب إليه الشيخ في المقدمة ٢٨٠
المناقشة في ما أفاده الشيخ والآخوند في أصل المبحث ٢٨١
توجيه المحقق النائيني لكلام الشيخ ٢٨٣
مناقشة ما أفاده المحقق النائيني.....٢٨٨
ثمرة البحث ٢٩٤
التنبيه الرابع عشر: في المراد من الشك في دليل الاستصحاب ٢٩٧
أدلة القول بتعميم الشك ٢٩٧
الوجه الأول: الإجماع ٢٩٨
المناقشة فيه ٢٩٨

الوجه الثاني: يبتني على الظن الحاصل والمناقشة فيه ٢٩٩
الوجه الثالث: الاستدلال باللغة. ٣٠١
الوجه الرابع: فيما يستفاد من الأخبار ٣٠٣
تتمة في بيان أمرين ٣٠٤
الأمر الأول: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ٣٠٤
المرحلة الأولى: في وحدة القضيتين ٣٠٥
الاستدلال الأول للشيخ على وحدة القضيتين ٣٠٥
الإشكال الثاني للمحقق الخراساني.....٣٠٧
الاستدلال الثاني للشيخ ٣٠٧
استدلال المحقق الخراساني ٣٠٨
المرحلة الثانية: في طريق إحراز وحدة القضيتين ٣٠٨
احراز وحدة القضيتين في الشبهات الموضوعية ٣٠٩
دفع دخل ٣١٢
احراز وحدة القضيتين في الشبهات الحكمية ٣١٣
صور الشبهة.....٣١٣
العرف هو المرجع في وحدة القضيتين ٣١٨
الأمر الثاني: تعارض الاستصحاب مع نفسه ومع غيره ٣٢٢
المقام الأول: تعارض الأمارة والاستصحاب ٣٢٢
الوجه الأول: رأي المحقق الخراساني وهو الورود ٣٢٥
مناقشة كلام المحقق الخراساني ٣٢٨
تقريب آخر لدليل المحقق الخراساني الثاني.....٣٣٠
مناقشة الدليل الثاني للمحقق الخراساني ٣٣١
الوجه الثاني: التخصيص ٣٣٢
المناقشة في وجه التخصيص.....٣٣٣

الوجه الثالث: الحكومة ٣٣٤
حقيقة الحال في بيان النسبة بين أدلة الأمارات وأدلة الاستصحاب ٣٣٦
المقام الثاني: في تعارض الاستصحاب مع بقية الأصول ٣٤٢
ورود الاستصحاب على الأصول العملية العقلية ٣٤٢
نسبة الاستصحاب إلى الأصول العملية الشرعية ٣٤٤
مسلك المحقق الخراساني: الورود ٣٤٤
المناقشة فيما ما أفاده المحقق الخراساني ٣٤٥
مسلك الشيخ ومن تابعه: الحكومة ٣٤٦
الصحيح في الإشكال على الشيخ وبيان الحق في الحكومة ٣٤٧
أقسام تمانع الاستصحابات ٣٤٨
تعارض الاستصحاب السببي والمسببي.....٣٥٠
الطريق الأول: تقديم الأصل السببي على المسببي بالورود ٣٥٠
بيان المحقق الخراساني ومناقشته ٣٥٠
بيان المحقق الأصفهاني ومناقشته ٣٥٢
الطريق الثاني: التقديم بالحكومة.....٣٥٥
مناقشة ما أورده المحققان العراقي والأصفهاني على المحقق النائيني ٣٥٩
التحقيق في مناط تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي.....٣٦٢
تعارض الاستصحابين العرضيين ٣٦٥
الحكم فيما لو استلزم الاستصحاب الترخيص في المخالفة العملية ٣٦٥
الحكم فيما لو لم يستلزم الاستصحاب المخالفة العملية ٣٦٦
رأي المحقق الخراساني في الاستصحابين العرضيين ٣٦٦
رأي المحقق النائيني في المانع الثبوتي من جريان الأصلين المحرزين ٣٦٧
الجواب عن كلام المحقق النائيني ٣٦٨
رأي المحقق الأصفهاني في المانع الثبوتي من جريان الأصلين العرضيين ٣٦٩

إشكال وجواب ٣٧٢
رأي الشيخ الأعظم في المانع الإثباتي ٣٧٦
خاتمة في قاعدة المقتضي والمانع وقاعدة اليقين ٣٧٩
الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع..... ٣٧٩
الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين ٣٧٩
المناقشة في قاعدة المقتضي والمانع ٣٨٠
المناقشة في جريان قاعدة اليقين ٣٨٤
المقام الأول: في مقام الثبوت ٣٨٤
الجواب عن إشكال المحقق النائيني ٣٨٦
المقام الثاني: في مقام الإثبات ٣٨٧
الإشكال الإثباتي للسيد الخوئي.....٣٨٨
الجواب عن إشكال المحقق الخوئي ٣٩٠
الجواب عن إشكال المحقق العراقي ٣٩١
إشكال الشيخ على شمول الروايات لقاعدة اليقين ٣٩٢
جواب المحقق الخراساني عن إشكال الشيخ ودفعه ٣٩٣
تصوير المحقق العراقي لجريان القاعدة في بعض الموارد ٣٩٤
الجواب عن ما أفاده المحقق العراقي.....٣٩٤
فهرس المحتويات ٣٩٧