

بَيِّنَاتُ الْأَصْحَابِ

الْأَسْتَصْحَابُ

سَيِّدُ أَيْمَنَ اللَّهِ الْمُطَهَّرِ
السَّيِّدِ صَادِقِ الْحُسَيْنِيِّ الشَّهِيدِ زِيَّ اللَّهِ

الْجُزْءُ الثَّامِنُ

بيان الأصوات

الاستصحاب

الجزء السابع

تأليف

الميرزا محمد باقر الشيرازي

السيد صادق الحسيني الشيرازي

« دَامَ ظِلُّهُ »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين

وصلّى الله على خير الخلق أجمعين محمّد المصطفى

وعترته الطيّبين الطّاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«الإستصحاب»

والبحث فيه، يستدعي مقدّمات، وفصولاً، وتنبيهات، وخاتمة.

أمّا المقدّمات فكالآتالي:

- ١- في تعريف الإستصحاب.
- ٢- هل الإستصحاب مسألة أصولية؟
- ٣- هل الإستصحاب أمانة أم أصل عملي؟
- ٤- في الفرق بين قاعدة الإستصحاب وقاعدتي: اليقين، والمقتضى والمانع.
- ٥- في أنّ الإستصحاب تابع لدليل حجّيته إطلاقاً وتقييداً.
- ٦- في تقسيمات الإستصحاب.

المقدمة الأولى

في تعريف الإستصحاب

قال في الكفاية: «ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى، إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء...».

وهنا مطالب:

الحاجة إلى التعريف

أحدها: هل نحن بحاجة إلى تعريف الإستصحاب الشرعي تعريفاً دقيقاً؟
والجواب: نعم، فنيّاً، لا واقعياً، لعدم ترتّب أثر عملي على هذا التعريف
 غير ما يترتب على ما ينقل من الأقوال وأدلّتها، وإختيار أحدها من بينها، ولذا
 فإن تصدّيئنا للتعريف الدقي إنّما هو لمتابعة القوم لا أكثر.

هل التعريفات لفظيّة؟

ثانيها: هل تعريفات القوم لفظيّة - كما صرّح به صاحب الكفاية في موارد
 عديدة - أم دقّة بنظرهم؟ الظاهر: الثاني، لإتباعهم أنفسهم في إثبات كون
 تعريفاتهم جامعة ومانعة، مطردة ومنعكسة.

الإستصحاب والأدلة الأربعة

ثالثها: هل ورد لفظ الإستصحاب بهذا المعنى في الأدلة الأربعة؟ مع ان الظاهر عدم لزومه، وذلك:

- ١ - لكفاية إستنباط لفظ جامع من الأدلة، لتسهيل التعبير.
- ٢ - وجود نظائر له في الفقه والأصول مما إستنبطه الفقهاء، كالبراءة والإشتغال، والعلم الإجمالي، والصلاة لا تترك بحال، والطبواف بالبيت صلاة، والكفر كله ملة واحدة، ونحو ذلك.

هذا ولكن يرد على كليهما:

- ١ - أنه لا داعي له، إذ كثيراً ما سهولة التعبير تؤدي إلى خلاف المستفاد من الدليل، لو شمل الدليل مورداً لم يشمله اللفظ المستنبط أو بالعكس، فيكون أعم وأخص من وجه.

- ٢ - وثبوت نفس الإشكال في النظائر، يزيد الموضوع إشكالاً، ولا يرفعه.

والحاصل: هل ورد في شيء من الأدلة، لفظ الإستصحاب بهذا المعنى؟

أما الكتاب: فليس فيه.

وأما السنة: فلم أجده في نصوصنا.

وأما العقل: فلا ربط له بالألفاظ، وإنما هو بالنسبة إليها، كالمستفيد من القنطرة آلياً لا أكثر، ولذا قالوا في المعقول: «الألفاظ قنطرة المعاني» بالمعنى الفلسفي لا العرفاني والصوفي، وكون دليل حجية الإستصحاب العقل - عند بعضهم - ليس معناه قيام الدليل العقلي على حجة ما أفاده

لفظ (الإستصحاب) سعة وضيقاً، كما لا يخفى.

وأما الإجماع: فإن إنعقد إجماع كلي، حجة على لفظ (الإستصحاب) فهو، واستبعده حتى الذين نقلوا الإجماع على (حجية إستصحاب الحال) - بعد ثبوت الإجماع فيه موضوعاً.

لا شك أنهم يريدون به عدم نقض اليقين بالشك سعة وضيقاً، فالأفضل إذن: تسميته بقاعدة: «عدم نقض اليقين بالشك».

والإيراد بطول لفظه يدفعه - مضافاً إلى إمكان الإعتماد عليه سعة وضيقاً - وجود نظائر له كـ «قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» و «قاعدة العقود تابعة للقصد» وغيرهما.

المعنى اللغوي للإستصحاب

رابعها: الإستصحاب لغة ومن حيث المعنى اللغوي غير صريح فيما نحن فيه، ففي أقرب الموارد: «إستصحبه: لازمه ولاينه ودعاه إلى الصحة، وجعله في صحبته، و - زيداً الكتاب وغيره سأل أن يجعله في صحبته».

لكن «إصطحبه» أقرب إلى المعنى المقصود، ففي أقرب الموارد: «إصطحب القوم، صحب بعضهم بعضاً، و - فلاناً حفظه».

قالوا في كتب التصريف، أمثال شرح النظام، وشرح التصريف وفي الباب الرابع من المغني في مواضع متفرقة منه: «ينقل الفعل المجزء إلى وزن إستفعل لأمر»:

١ - للطلب، نحو (استغفر) أي: طلب المغفرة.

٢ - لوجدان المفعول على صفة: نحو (استعظم الأمر واستحسنه) أي:

وجده عظيماً وحسناً.

٣- لنقل ذي المفعول الواحد الى اثنين: نحو (استكتبته الكتاب)

٤- للتحوّل: نحو (استحجر الطين) أي: تحوّل حجراً.

٥- للتكلّف: نحو (استجراً) أي: تكلّف الجراً.

٦- للمطاوعة: نحو (أراحه فاستراح) أي: قبل الراحة.

٧- وقد يكون إستفعل بمعنى فَعَّل المجرد: نحو (استقرّ) أي: قرّ.

وقال في القاموس: «استصحبه: دعاه إلى الصحبة ولازمه».

وكلّ هذه المعاني ليست صريحة في (الإستصحاب) الشرعي المبحوث عنه، وهو: «الحكم ببقاء اليقين السابق إعتباراً لا حقيقة».

ولعلّه لذا قال المحقّق العراقي في المقالات: «وهو في اللغة: طلب الصحبة، وأطلق بالعناية إبقاء ما كان».

وأما اصطحب، فقال في القاموس: «أصحبته الشيء، جعلته له صاحباً، وفلاناً حفظه كإصطحبه».

إذن: فالمعنى الشرعي لعدم نقض اليقين بالشكّ، أقرب إلى لفظ الإصطحاب منه إلى الإستصحاب، والأمر سهل.

هذا كلّه مضافاً إلى الشكّ في شمول مادّة الإستصحاب بصيغه المختلفة للأمر غير المادّي، كاليقين، في إستعمال العرف العربي. ولعلّه غير مألوف، والله العالم.

الاستصحاب وتعريفه الاصطلاحي

خامسها: ما هو تعريف الإستصحاب - وجرياً على ما جرى عليه القوم

نذكره :-

عرّف بتعاريف كثيرة، ذكر بعضها الشيخ، وذكر أكثر من الشيخ غيره ممن تقدّم أو تأخّر عنه، فقال الشيخ: «أسدّها وأخصرها: إبقاء ما كان».

وقد ورد هذا التعريف - ضمن تعاريف أخرى - في تقرير بحث أستاذ الشيخ، شريف العلماء، وهو مخطوط عندي نسخة منه، ولا يخفى أنّ أخصر بمعنى التفضيل على خلاف باب إسم التفضيل، لما ذكره ابن مالك في باب التعجب وذكر صيغتيه: ما فعله، وافعل به، قال:

«وصيغهما من ذي ثلاث صرفاً قابل فضل تمّ غير ذي انتفا
وغير ذي وصف يضاهي أشهلاً وغير سالك سبيل فُعلاً»
ثمّ قال في باب اسم التفضيل:

«صِغ من مصوغ منه للتعجب أفعَل للتفضيل وأب اللذْ أبي»

يعني: شروط صيغتي التعجب، لازمة في صياغة إسم التفضيل، ومن الشروط كونه ثلاثياً مجرداً، واختصر، حيث أنّه مزيد فيه من باب الإفعال، فلا يصاغ منه إسم التفضيل.

نعم، قال في السيوطي في أول باب اسم التفضيل «وشدّ: أخصر منه» وظاهره: ورود ذلك على خلاف القاعدة.

أما «أسدّ» فهو أيضاً على خلاف الباب لكونه مأخوذاً من الثلاثي المزيد فيه «سدّه» من باب التفعيل، ولم أجد أنّه ورد «أسدّ» شذوذاً.

فالصحيح أن يقال: «أشدّها سداداً، وأكثرها إختصاراً أو أخصرها» فتأمل.

وورد خصر - كعلم - ثلاثياً ليس بمعنى الإختصار، بل بمعنى البرد، يقال:

خصر يومنا إذا برد.

ثمّ أنّه أشكل على هذا التعريف إشكالات:

الإشكال على: «إبقاء» في تعريف الشيخ

أحدها: - للعراقي وغيره مزجاً مني - ان (إبقاء) يحتمل وجوهاً أربعة:

١ - إبقاء المكلف عملاً.

٢ - إبقاء الشارع بمعنى الإلزام على المكلف.

٣ - إبقاء الشارع بمعنى جعل الحكم المماثل للمتيقن السابق، الذي هو في الحقيقة إحداث، ولكنه إبقاء عنواناً.

٤ - إبقاء العقل بمعنى التصديق الظني بالبقاء الحقيقي، ليكون الإستصحاب بهذا المعنى من الأحكام العقلية غير المستقلة (أي: في سلسلة المعاليل).

ويرد عليها جميعاً، بعد أن يؤيدها أمور:

أما - ١ - فيؤيده: سائر اشتقاقات الإستصحاب، فالمستصحب - بالكسر - مثلاً هو المكلف، لا الشارع، ولا العقل.

ويرد عليه: أنه بقاء حقيقة، لا إبقاء، إذ المكلف يبقى على الحالة السابقة، لا أنه يُبقى شيئاً على الحالة السابقة.

ان قلت: المكلف كما يصح نسبة البقاء على السابق إليه، كذلك يصح نسبة الإبقاء إليه، لأنه يُبقى نفسه على السابق.

قلت: هذا ظاهراً مسامحة، وإلاً فالمكلف يبقى - بفتح الياء -.

وأما - ٢ و ٣ - فيؤيدهما: عدّ جمع من الفقهاء الإستصحاب من الأحكام الظاهرية، مقابل الأصول العملية، وهو يناسب الإبقاء الشرعي، أو الجعل الشرعي.

ويرد عليهما: ١ - أن الإلزام الشرعي أو الجعل الشرعي دليل الإستصحاب

لا نفس الإستصحاب و ٢- مع أن الجعل الشرعي إحداث لا إبقاء.
 وأما: ٤- فيناسبه ذكر القدماء، الإستصحاب من الأدلة العقلية غير
 المستقلة كالقياس والإستحسان التي هي عبارة عن الأحكام الظنية العقلية.
 ويرد عليه: ما ذكره بعض الحكماء من عدم حكم للعقل أصلاً، وإنما
 للعقل الرؤية فقط، لا أكثر فتأمل.

الاشكال الثاني

ثانيها: عدم الجهة الجامعة للإستصحاب على المباني الثلاثة في حجتيه،
 من الأخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل، وذلك:

١- انه إن كان المراد بـ (الإبقاء) الإبقاء العملي للمكلف، فهو وإن صحَّ
 تعلق الإلزام الشرعي بالأخبار، أو الإلزام العقلاني بينائهم عليه، لكنّه ليس
 مورداً لحكم العقل، لأنّ الإذعان العقلي الظني عبارة أخرى عن رؤية العقل
 بقاء الحالة السابقة، وليس للعقل إلزام إنشائي وشبهه.

أقول: فيه - مضافاً إلى ورود نفس الإشكال على بناء العقلاء، لأنّ بناء
 العقلاء إنّما يستقرّ على بقاء الحالة السابقة، وليس لبناء العقلاء إلزام إنشائي
 وشبهه -: أنّ المشهور المنصور بين أهل الحكمة أنّ للعقل حكماً، لا مجرد
 رؤية، ولذا اشتهر قولهم: «الأحكام الشرعية، والأحكام العقلية» وقولهم في
 باب وجوب الإطاعة: «الأوامر الشرعية إرشادات إلى أحكام العقل» ونحو
 ذلك.

٢- وان كان المراد بالإبقاء، إبقاء الشارع بالزام المكلف، أو إبقاء الشارع
 بجعل الحكم المماثل لحكم الحالة السابقة، فهو ينسجم مع مبني حجة

الإستصحاب من الأخبار، لأنَّ الأخبار تفيد إلزام الشارع للمكلَّف، أو جعل حكم مماثل للحالة السابقة.

وأما ان كان مبني الحجَّة بناء العقلاء، أو حكم العقل، فلا إلزام فيهما، بل للعقلاء بناء على البقاء، وللعقل رؤية البقاء.

وان تنازلنا والتزمنا بالإلزام للعقل، فلا إلزام لبناء العقلاء.

أقول فيه: أنَّه أي مانع من أن نستكشف من بناء العقلاء إلزام العقلاء بالبناء؟ ولذا نراهم يستدلُّون أحياناً بأمر العقلاء، أو نهيههم المستكشف من تحسينهم وتقبيحهم.

إذن: فالإشكال الثاني على الشيخ غير وارد، لثبوت الجهة الجامعة لحجَّة الإستصحاب على المباني الثلاثة، فتأمَّل.

الاشكال الثالث

ثالثها: عدم صحَّة توصيف الإستصحاب بالدليل والحجَّة على جميع المباني الثلاثة، وذلك:

- ١- أمَّا على تفسير (الإبقاء) بالإبقاء العملي من المكلَّف، فواضح أنَّ بناء المكلَّف على شيء، لا يوصف بالدليل الشرعي، ولا بالدليل العقلي، ولا بالدليل العقلاني، فان عمل شخص بشيء ليس حجَّة ولا دليلاً على شيء.
- ٢- وأمَّا على تفسير (الإبقاء) بالإلزام الشرعي، فأنَّه يصبح مدلولاً للدليل، لا نفس الدليل، وبعبارة أخرى: الإستصحاب دليل على الإلزام، لا نفس الإلزام، فإذا عرفنا الإستصحاب - الذي هو دليل على الإلزام الشرعي - بـ (الإلزام الشرعي)، فقد عرفناه بالمدلول.

وتصحيح الإشكال: بإرادة ثبوت هذا الإلزام وعدم ثبوته، من قولنا: حجَّة

الإستصحاب وعدمها كالمفاهيم، حيث نقول: «هل مفهوم الوصف حجة أم لا» نريد به: هل للوصف المفهوم ثابت أم لا؟ مخدوش: بأن النزاع في ثبوت كل شيء وعدمه، لا يصحح التعبير عنه بالحجة وعدمها، والمفاهيم حيث أنها ان ثبتت كانت حجة، وإلا فلا، فثبوتها غير حجيتها، صح إطلاق الحجة على ثبوتها.

أما ثبوت الإلزام الشرعي بإبقاء المتيقن السابق، فهو حكم تكليفي، وليس حجة ودليلاً على الحكم، وأجنبية تفسير (الإبقاء) بالإلزام الشرعي، من بناء العقلاء، وحكم العقل واضح.

٣- وأما على تفسير (الإبقاء) بجعل الشارع الحكم المماثل للسابق، فواضح أنه لا يتم على مبنى حجة الإستصحاب لبناء العقلاء، ولا الحكم العقلي، إذ حكم الشارع وجعله المماثل، غير حكم العقل والعقلاء.

وأما على مبنى حجة الإستصحاب بالأخبار، ففيه: أنه مر في أول البحث عن جعل الحجج والأمارات أنها ليست مجعولات، بل مجرد تنجيز وإعذار، والتنجيز، والإعذار وإن كان يمكن جعل الشارع لهما، إلا أنهما في صورة مصادفة الواقع لم يكن إبقاءً، بل بقاءً، وفي صورة مخالفة الواقع فبطريق أولى ليس إبقاءً، إذ ليس في مقام الواقع شيء، حتى يبقى أو لا يبقى.

أقول فيه: هذا كله صحيح في إطلاق الحجة بالدقة، والدليل الفلسفي، أما الإطلاق العرفي فيكفي فيه إطلاق الدليل والحجة على كل منجز ومعذر. ولذا قال في الكفاية: ورضيه أكثر من تأخر عنه: بأن كل الحجج والأمارات منجزات ومعذرات صرفة، لا أكثر.

الإشكال الرابع

رابعها: من أن إعتبار الإستصحاب دليلاً، لا يناسب نسبته إلى المكلف فيقال: (زيد إستصحب طهارته) أو (أنا أستصحب حياة زيد) ونحو ذلك، إذ الدليل لا يُنسب إلى الشخص، وما ينسب إلى فعل الشخص لا يكون دليلاً، فكيف التوفيق مع أنه (إبقاء) لا أكثر، كما لا يقال في البراءة والإشتغال: (أبرأت) بمعنى: إستدلت بالبراءة، ولا (إشتغلت) بمعنى: إستدلت بالإشتغال.

أقول فيه: أن كل هذا صحيح ان كان المراد بـ (الإبقاء) الدقي، لكنه عرفني بالرغم من كونه التعريف الحقيقي للإستصحاب. هذا كله فيما يرد على كلمة: «إبقاء». وأما ما يرد على كلمة: «ما كان» فأمرور:

الاشكال على: «ما كان» في تعريف الشيخ

أحدها: أنه مستدرك غير محتاج إليه، إذ مادة البقاء دالة على كون شيء كان سابقاً، وإلا لما سمي إبقاءً. فلو قال الشيخ: أخصر التعريفات للإستصحاب: (الإبقاء) لكان وافياً بما يعطيه (إبقاء ما كان)، مضافاً إلى عدم ورود الإشكالات الثلاثة التالية عليه أيضاً.

ثاني الاشكالات

ثانيتها: ما التزمه بعضهم من جريان الإستصحاب في اليقين الحالي، والشك في المستقبل - كما لو كان المكلف أول الزوال معذوراً عن الطهارة

المائية وشك في أنه هل يرتفع عذره قبل آخر الوقت، فإنه لا ينقض بالشك في إرتفاع العذر في المستقبل اليقين الحالي بوجود العذر، فيجري إستصحاب عدم اتفاق إرتفاع العذر في المستقبل لليقين الحالي بوجود العذر، فيجري إستصحاب عدم اتفاق إرتفاع العذر، ويجوز له البدار بالصلاة العذرية أول الوقت.

ومنهم صاحب المختارات - الشيخ محمد علي القمي^(١) قال: «إنّ المهم في الإستصحاب كون المتيقن سابقاً على المشكوك، سواء كان المكلف المجري للإستصحاب، في زمان المشكوك، أم في زمان المتيقن، أم قبلهما، أم بعدهما، أم بينهما، بشرط أن يكون الأثر للمتيقن وحده، فيستصحب. أما لو كان الأثر للمشكوك وحده، كالبناء على الرابع الذي هو أثر للركعة المشكوك فيها أنها الثالثة أم الرابعة، فلا يجري فيه الإستصحاب للمتيقن السابق، وهو القطع بالثلاث.

أو كان الأثر للمتيقن والمشكوك جميعاً، كالسافر إذا نزل بمكان يعلم ببقائه فيه تسعة أيام، ويشك في أنه هل سيبقى اليوم العاشر أم لا، فإنه لا يجري الإستصحاب، لأن الأثر - وهو إتمام الصلاة والصوم - إنما هو لمن يقيم التسعة مضافاً إلى يوم آخر، لا لمن يبقى تسعة سواء أقام يوماً آخر أم لا. وكالمرأة ذات العادة يستمر بها الحيض بعد العادة، وهي لا تعلم هل ينقطع الدم على العاشر أو قبله ليكون كله حيضاً، أم يستمر إلى بعد العاشر حتى يكون الزائد عن العادة إستحاضة؟ فإنه لا يصح لها إستصحاب الدم إلى ما بعد العاشر، إذ أثر الإستحاضة مترتب على مجموع أمرين:

أحدهما: وجود الدم إلى آخر العادة.

ثانيهما: استمرار الدم بعد العادة إلى بعد العشرة - وهي الأيام المشكوكة -.

فلا يجري إستصحاب بقاء الدم إلى بعد العاشر، حتّى يحكم عليها بالإستحاضة بمجرد تمام العادة مع بقاء الدم».

وسياتي ان شاء الله تعالى مزيد بحث لذلك في المباحث الآتية.

واما مثال كون المتيقّن والمشكوك كلاهما في المستقبل فهو: كما لو علم زيد يوم الخميس أنّ فجر الجمعة طالع في الساعة الخامسة بعد منتصف الليل، ويشكّ في طلوعه قبل ذلك، فيحكم - من يوم الخميس - بجواز الأكل والشرب لمن يريد صوم الجمعة إلى قبل الخامسة، مع أنّ المتيقّن وهو ليلة الجمعة، والمشكوك وهو فجر الجمعة، كلاهما مستقبلان.

وممّن صرّح بذلك المحقّق الأشتياني في حاشية الرسائل^(١) من الإستصحاب، قال: «كالإستصحاب في الأمور المستقبلية فإنّه لا إشكال في جريانه وإعتباره فيما يترتب أثر شرعي على الوجود المتأخّر» يعني: مثل الأمثلة التي ذكرناها.

فعلى هذا ليس ذلك (إبقاء ما كان) بل هو (إبقاء للمستقبل مثلاً، ما هو ثابت الآن).

نعم، لو فسرنا الإستصحاب بـ (الإبقاء) بدون التقييد بما كان، شمل ذلك أيضاً.

الاشكال الثالث

ثالثها: عدم شمول (ما كان) الإستصحاب القهقري الذي قال بعضهم بحجتيه، بل بنى أصالة عدم النقل - العمدية في حجية الظواهر - عليه (وان كان فيه ما فيه) إذ الإستصحاب القهقري، هو سحب اليقين الحالي إلى السابق، فليس (ما كان) بل اليقين الآن متحقق.

أما لو قلنا بأن الإستصحاب هو (الإبقاء) فهو يعم من السابق إلى الحاضر، أو العكس فتأمل.

رابع الاشكالات

رابعها: قيد (ما كان) للإبقاء يوجب عدم تمامية التعريف على بعض الأقوال في الإستصحاب.

١ - مثلاً من يقول بجريان الإستصحاب في العدميات - ولعلهم المشهور - لا يكون (ما كان) في التعريف شاملاً للعدميات، إذ العدم لا يطلق عليه (كان) بل هو: (لم يكن).

نعم، لو قالوا: (إبقاء السابق) شمل العدم أيضاً.

ان قلت: (كان) أيضاً يشمل العدم، إذ المراد به الحال التي كان المكلف عليها، والحال تشمل العدم.

قلت: - مضافاً إلى أن الألفاظ سعة وضيقاً في الدلالة تختلف، وشمول (الحال) المراد من لفظ (كان) لا يلزم منه شمول لفظ (كان) أيضاً، فليبدل (كان) بـ (الحال) ويقال: (إبقاء الحال) كما عبّر به المتقدمون ونقل الشيخ بعض عباراتهم - أن الحال مسبب عن العدم، والنسبة - بالإبقاء - إلى السبب ما دام لا مانع منه، لا ينتقل معه إلى النسبة إلى المسبب، فتأمل.

ولو قلنا في تعريف الإستصحاب: (الإبقاء) فقط، لم يرد عليه هذه الإشكالات الأربعة.

نعم، يرد عليه: أنه تعريف بالأعم، عند من لا يرى حجّة التمسك بالإستصحاب لأصل عدم النقل، أو لا يرى حجّة الإستصحاب القهقري، ونحو ذلك، فليس التعريف مانعاً للغير.

وفيه: - مضافاً إلى ورود نفس الإشكال لو قلنا: (إبقاء ما كان) فإنه أعم من الشك في المقتضي الذي لا يرى الشيخ تبعاً لغيره حجّة الإستصحاب فيه، لأنه أيضاً إبقاء لما كان، وأعم من فعلية اليقين والشك، لشمول التعريف لليقين والشك غير الملتفت إليهما، لأنه أيضاً إبقاء ما كان - أنه تعريف بالأعم، وأقل إشكالاً من غيره.

والظاهر: عدم المناس في التعريف بالألفاظ القليلة من التزام صيرورته تعريفاً بالأعم، أو بالأخص، والتعريف بالأعم أولى من التعريف بالأخص، وبالأقل إشكالاً أولى من التعريف بالأكثر إشكالاً.

نعم، إذا جمعنا كل شروط الإستصحاب، ونفيها كل الموانع، وصغنا عبارة مطوّلة أمكن صياغة التعريف الأقل إشكالاً، لكنه أيضاً لا يمكن جمع كل خصوصيات المباني في حجّة الإستصحاب وصّبها في صيغة واحدة، للتنافر بين الشروط، والموانع أحياناً، كما نقلنا - قبل قليل - من التزام جمع من المعاصرين تبعاً لغيرهم بعدم اشتراط كون المتيقن ماضياً. والمشكوك حالاً، بل يجري الإستصحاب حتى ولو كان المتيقن حالاً، والمشكوك مستقبلاً وغير ذلك.

والحاصل: أن أخصر وأشدّ سداداً في تعريف الإستصحاب هو كلمة (الإبقاء) والله العالم.

ثُمَّ إِنَّ هَاهُنَا أَمُورًا:

«الأمْرُ الْأَوَّلُ»

الاشكال على تعريف الآخوند

صَرَّحَ بعض المحققين تبعاً للآخرين: بأنَّ تعريف الآخوند للإستصحاب إنّما هو شرح لتعريف الشيخ، حيث قال الآخوند: «أنَّ الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه...» بالتزام أنَّه يمكن أن يكون مراده من لفظ (الحكم) هو الرابط المرسوم في التعبيرات، مثل قولهم: «الحكم بقيام زيد، والحكم بحرارة الهواء» في قولنا: زيد قائم، والهواء حارّ، ففي الإستصحاب يكون معنى «الحكم ببقاء حكم أو موضوع...» هو: «إستصحاب بقاء حكم أو موضوع...».

أقول: فيه أولاً: كون الحكم في مقام التعريف عبارة عن مجرد الرابط وإيقاع النسبة بين المسند والمسند إليه فقط بعيد، بل ظاهره هو الحكم بمعناه الظاهر، وهو المقابل للموضوع.

وثانياً: لو كان الحكم هنا بمعنى الرابط، فلا يناسب كون تعريف الكفاية شرحاً لتعريف الشيخ بـ (إبقاء ما كان) إذ الإبقاء عبارة عن (الحكم بالبقاء).

وثالثاً: يرد على كون الإستصحاب بمعنى الحكم بالبقاء ما ذكره الشيخ نفسه في تقرير درسه المخطوط عندي^(١) من ذكره تعريف (الحكم) مقابل تعريف (إبقاء ما كان) فأنَّه قال في تعداد تعريفات الإستصحاب: «منها: الحكم ببقاء ما كان على ما كان عليه» و «منها: إبقاء ما كان على ما كان عليه» ولو كان «إبقاء ما كان» هو «الحكم ببقاء ما كان» لم يجعلهما الشيخ إثنيين.

ورابعاً: ما أورده الشيخ في نفس المصدر: من أنَّ تفسير الإستصحاب بـ

«الحكم ببقاء ما كان ...» ينافي إطلاق الحجة على الإستصحاب، إذ الحجة تكون مستنداً للحكم، لا نفس الحكم.

تعريف آخر للشيخ

ثمَّ أنَّ الشيخ في تقرير البحث المنسوب إليه قال: أنَّ تعاريف الإستصحاب كُلُّها ترجع إلى ثلاث كلمات: «الإبقاء» و «الحكم بالبقاء» و «ثبوت حال شكٍّ بمثل ما كان حال اليقين».

ثم قال بعد ذلك: وهذه التعاريف كُلُّها ليست تعريفاً للإستصحاب، ثمَّ عرّفه هو: بأنَّ الإستصحاب، «هي القاعدة التي مقتضاها الإبقاء، أو الحكم بالبقاء، أو الثبوت حال الشكِّ ...».

أقول: لا يبعد كون هذا التعريف أحسن من بقيّة التعريفات، لأقلية ما فيه من الإشكال، ولو أردنا تقليل ألفاظه قلنا: «الإستصحاب قاعدة تقتضي الإبقاء الاعتباري».

وهذا التعريف لا ينافيه ما كان ينافي التعريفات الأخرى.

فهو لا ينافي إطلاق: «حجية الإستصحاب» ولا «العمل بالإستصحاب» ولا «صحة هذا الإستصحاب» ولا «فساد هذا الإستصحاب» ولا «بطلان هذا الإستصحاب» ولا «جريان هذا الإستصحاب» ولا «عدم جريانه» ولا «جريانه في المانع دون المقتضي» ولا «جريانه في الوجود دون العدم» ولا «جريانه في إبقاء ما دون الزمان والزمان» ولا «يجب العمل بالإستصحاب» وهكذا وهلم جرّاً، لصحة رفع كلمة «الإستصحاب» ووضع «قاعدة تقتضي ...» محلّها، فتأمل.

ثمَّ أنَّ الشيخ في تقرير درسه أيّد كون تعريف الإستصحاب بالقاعدة حقيقة بأمرين:

أحدهما: التبادر.

ثانيهما: عدم المنافرة بين تفسير الإستصحاب بالقاعدة، وبين ما هو مقطوع به، من استعمال الإستصحاب فيه لدى الأصحاب، مثل: «الإستصحاب حجة» و «يجب العمل بالإستصحاب» ونحوهما، وعدم المنافرة علامة الحقيقة.

بخلاف المعاني الثلاثة الأخرى للإستصحاب من «الإبقاء» و «الحكم بالبقاء» و «إثبات السابق في اللاحق» فإنّ المنافرة بينها وبين «الإستصحاب حجة» و «يجب العمل بالإستصحاب» واضحة.

«الأمر الثاني»

هل هناك تعريف يجمع كل المباني ؟

صرّح جمع بأنّه لا يمكن تعريف الإستصحاب بتعريف يكون جامعاً على جميع المباني، لأنّها عديدة ومتخالفة.

والمحتملات في مقام الثبوت هي كالتالي:

١ - يحتمل كون الإستصحاب أصلاً عملياً، كأصالتيّ الحلّ، والطهارة.
٢ - ويحتمل كونه أصلاً شرعياً جعل للتحفّظ على الواقع، ويكون حجة للبعد وعليه عند الإصابة والخطأ كأصالة الإحتياط في الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص.

٣ - ويحتمل أن يكون أمانة شرعية، كالبيّنة، ونحوها.

٤ - ويحتمل كونه أمانة عقلانية، كخبر الثقة على المشهور.

٥ - ويحتمل كونه أصلاً عقلياً، كأصالة الصّحة - بناءً على كونها أصلاً

عقلانياً -.

والفرق بين الأمانة العقلانية والأصل العقلاني، هو أنّ الأمانة إنّما إعتبرها العقلاء لأجل كاشفيته النسبية عن الواقع، والأصل إنّما إعتبره العقلاء لأجل كاشفيته - حتى ولو كانت لها كاشفية نسبية - بل لأجل مصلحة أخرى، كدفع الحرج، وتسهيل معاش الناس، وتدارك تلف العمر والوقت، ونحوها.

٦- ويحتمل كونه دليلاً عقلياً من العقليات غير المستقلة - وهي التي تنتهي إلى الحكم الشرعي لا بالاستقلال، بل بضمّ مقدّمة شرعية، تكون صغرى لكبرى عقلية - بأن يقال مثلاً: «زيد مستصحب الطهارة، وكلّ مستصحب له حكم اليقين السابق، فزيد متطهر».

وينقسم الأصل الشرعي والعقلاني، إلى تنزيلي، وغير تنزيلي، وإلى ما هنالك من التقسيمات التي يحتمل في مقام الثبوت كون الإستصحاب منها. فكيف يمكن فرض تعريف للإستصحاب، جامع لهذه المباني كلّها؟

مثلاً: القائل بكون الإستصحاب أصلاً عملياً، يعتبر الشكّ فيه موضوعاً للإبقاء، والقائل بكونه أمانة، يعتبر الشكّ فيه ظرفاً، فكيف يمكن فرض الشكّ موضوعاً وظرفاً في آن واحد؟.

أقول: لا يبعد صحّة فرض تعريف تقريبي يمكن تطبيقه على جميع المباني والم احتمالات، وهو: (الإبقاء) وذلك كما يلي:

١- بناءً على كون الإستصحاب أصلاً عملياً نقول هكذا: «إنّ وظيفة الشاكّ في بقاء الحكم أو الموضوع السابق وعدمه هو الإبقاء».

٢- وبناءً على كونه أصلاً شرعياً للتحقّظ على الواقع نقول هكذا: «إنّ وظيفة الشاكّ لكي يتحقّظ على الواقع هو الإبقاء».

٣- وبناءً على كونه أمانة شرعية نقول: «إبقاء المتيقّن السابق أمانة على الواقع شرعاً».

٤- وبناءً على كونه أمانة عقلانية نقول: «إبقاء المتيقن السابق أمانة عقلانية على الواقع».

٥- وبناءً على كونه أصلاً عقلانياً نقول: «الإبقاء أصل لدى العقلاء».

٦- وبناءً على كونه دليلاً عقلياً نقول: «العقل يحكم بالإبقاء لدى الشك». وهكذا دواليك.

والحاصل: أن الخلاف في المباني إنما هو في أمرين: (اللاحظ) و(الظهور) لكن أصل كون الإستصحاب هو (الإبقاء) لا خلاف فيه.

وبعبارة أخرى: مثلاً: القائل بأمارية الإستصحاب يقول: بالإبقاء في ظرف الشك، والقائل بكونه أصلاً يقول: المشكوك يبقى، وهكذا.

فالجامع هو (الإبقاء) في الكل كما أن التعريف الذي استجدناه تبعاً للشيخ - ره - في تقرير درسه من كونه «قاعدة...» جامع أيضاً، والله العالم.

«الأمر الثالث»

الاشكال على بعض مباني الاستصحاب

قال المحقق العراقي في المقالات^(١) ما حاصله: أن القائل بحجية الإستصحاب من باب الظن بالدليل العقلي له احتمالان، وكلاهما محل إشكال :-

الاحتمال الأول: كونه ظناً شخصياً، ويرد عليه أمور:

١- كونه موجباً لتعلق ظن شخصي بظرفي نقيض بمجرد اختلاف حالته السابقة، كالماء البالغ إلى حد خاص يشك في كبريته - كثلث مائة كيلو - فان كان مسبوقاً بالكبرية يظن بكبريته، وان كان مسبوقاً بالقلة يظن بعدم كبريته،

وهو خلاف الوجدان.

٢ - لا معنى لإطلاق التعارض على الإستصحابات المتعارضة، لكون الحجّة منهما المظنون شخصاً.

٣ - لا معنى لحكومة الإستصحاب السببي على الإستصحاب المسببي دائماً، لجواز حصول الظنّ من المسببي دون السببي.

٤ - عدم صحّة إطلاق حجّية الإستصحاب في العدميات، أو في الشكّ في الراجع، أو في الأحكام الشرعية، أو في التدريجيّات، أو.. ولا إطلاق في عدم حجّيتها، لتبعية الإستصحاب في جميعها للظنّ الفعلي الشخصي، فتطرح الأقوال نهائياً.

٥ - الغاء شروط الإستصحاب، من وحدة الموضوع عرفاً، وفعلية اليقين والشكّ، ونحوهما، إذ قد يظنّ فعلاً مع هذه الشروط، وقد يظنّ مع عدم الشروط.

الإحتمال الثاني: كونه ظناً نوعياً، ويوهنه أنّه لا دليل على حجّية هذا الظنّ النوعي إلاّ السيرة، وهي - مضافاً إلى عدم ثبوتها موضوعاً - توجب دخول حجّية الإستصحاب في أدلّة السيرة، لا دليل العقل، وهو خلف.

أقول: قد يورد على هذا الكلام في الظنّ النوعي:

١ - أنّه يرد على الظنّ النوعي كلّ ما يرد على الظنّ الشخصي - المذكور آنفاً من الظن بطرفي النقيض وغيره، دون خصوص ما ذكره المحقّق العراقي من صيرورة حجّية الإستصحاب من باب السيرة، لا دليل العقل.

٢ - لا تلازم بين كون حجّية الإستصحاب من باب الظنّ النوعي، وبين كونه من باب دليل السيرة، بل - يمكن كونه ظناً نوعياً مع التزام حجّيته من باب بناء العقلاء، أو دليل العقل، أو الأخبار، أو الإجماع... بادّعاء ظهور هذه الأدلّة أو المتيقن منها في حجّية الإستصحاب في الموارد التي يظنّ فيها - نوعاً - ببقاء الحالة السابقة.

«الأمر الرابع»

التوفيق بين التعاريف المختلفة

إنَّ المحقِّق الرشتي «الميرزا حبيب الله» في تقرير درسه المخطوط، حاول المصالحة ورفع المنافرة بين التعاريف المختلفة للإستصحاب، بالتزام أنَّ للإستصحاب معنيين:

أحدهما: ما أسماه بالمعنى الحدثي الوصفى الإشتقاقي، الذي هو تعريف للحال.

ثانيهما: ما أسماه بالمعنى الإسمي الجامد الرسمي، الذي هو تعريف للمحل.

ومراداه من المعنيين - كما هو ظاهر عبارته - هو معنى الإستصحاب، وتعريف الإستصحاب. ولذا قال: بأنَّ الإستصحاب سبيله سبيل أشباهه ونظائره، كالأمر، والقياس، وأصول الفقه، وغير ذلك، ثم قال: «كما أنَّ الأمر باعتبار المعنى الحدثي هو الطلب وباعتبار المعنى الإسمي هو القول الصادر من العالي» قال: «الإستصحاب باعتبار المعنى الحدثي هو البقاء والإبقاء، وباعتبار المعنى الإسمي قاعدة من القواعد».

وبهذا جمع بين التعاريف، وقال بعد ذكر ستّة تعاريف: «إلى غير ذلك الذي يبلغ كلّها إلى عشرة بل فصاعداً ثمَّ أنّه هل التعاريف كلّها صواب، أم لا بل بعضها صحيح وبعضها فاسد؟ الظاهر هو الأوّل».

وفيه: أنَّ الأصحاب - ظاهر بعضهم وصريح آخر منهم - إنّما هم بصدد تعريف الإستصحاب، لا بيان معنى الإستصحاب، وكم فرق بينهما؟.

فان أراد - كما هو ظاهره بل صريحه - أنَّ الأصحاب بعضهم ذكر معنى الإستصحاب وبعضهم ذكر تعريفه، وبعضهم ذكرهما فهو خلاف ظاهر أو صريح الأصحاب، وإن أراد بيان أن لا تنافي بين معنى الإستصحاب وبين

تعريفه، لكونهما أمرين فهو في محلّه، ولكنّه لا شاهد له فيما نحن فيه، والله العالم.

«الأمر الخامس»

التعاريف المختلفة والاشكال عليها

إنّ المحقّق العراقي في تقرير تلميذه البروجردى^(١) وبعد إيراد إشكالات على تعاريف الإستصحاب إختار هو تعريفاً آخر، قال: «أنّه عبارة عن حرمة نقض اليقين بثبوت شيء سابقاً بالشكّ في بقائه لاحقاً».

لكنّه أيضاً يرد عليه - مضافاً إلى ما ورد على التعاريف الأخرى - أنّ أخذ (الحرمة) في التعريف يجعله أخصّ من المدّعى، إذ حجّية الإستصحاب أعمّ من الأحكام الإلزامية، كإستصحاب إستحباب الفضيلة بعد سقوط الشفق، وكراهة النوم قبل إحراز طلوع الشمس، وإباحة الأكل والشرب قبل إحراز طلوع الفجر من يوم الصوم.

وأما على ما اخترناه من تعريف الإستصحاب تبعاً للشيخ في تقرير درسه من أنّه: «قاعدة تقتضي الإبقاء الإعتباري» فإنّه لا يرد عليه ذلك، إذ مادّة الإبقاء تدلّ على كون ما أبقي على ما كان سابقاً، وإلّا لم يصحّ إطلاق الإبقاء عليه، والله العالم.

«الأمر السادس»

الاشكال على مختلف التعريفات

قال المحقّق النائيني - بعد الإيراد على تعريف الإستصحاب بأسدّ

ما قيل :- «فالأولى في تعريفه أن يقال: أنَّ الإستصحاب عبارة عن عدم إنتقاض اليقين السابق المتعلّق بالحكم، أو الموضوع من حيث الأثر والجري العملي بالشكّ في بقاء متعلّق اليقين».

ثمّ قال: «وليس حقيقة الإستصحاب إلّا ذلك».

أقول: قد يرد عليه - مضافاً إلى ما ورد على بعض التعاريف الأخرى - ما يلي:

أولاً: بطول التعريف، واعتذر له هو: بأنّه «لإخراج قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع، بل وإخراج الشكّ في المقتضي أيضاً».

وفيه: أنّ تعريف الشيخ في التقرير بتصرّف منّا، طارد لهذه القواعد الثلاث إذ (الإبقاء الإعتباري) يطرّد كلّ ما لم يعتبر، من: قاعدة اليقين وغيرها.

وثانياً: ما أورده عليه مقرّره الكاظمي: من أنّ هذا مقتضى الإستصحاب، لا تعريف نفس الإستصحاب، ولذا لا يصحّ - بالحمل الشائع - إطلاق الحجّة عليه، فلا يقال: عدم إنتقاض اليقين السابق حجّة، بل يقال: ما يقتضي عدم إنتقاض اليقين السابق حجّة».

وثالثاً: لا ينسجم هذا التعريف مع مشتقات الإستصحاب المتسالم على إطلاقها بين الأصحاب، فلا يصحّ إطلاق المستصحب، المستصحب بالكسر والفتح، وهنا يجري الإستصحاب وهنا لا يجري، وهكذا.

مع أنّه لو كان ما ذكر حدّاً للإستصحاب وجب صحّة الحمل، لصحّة حمل الحدّ على المحدود وبالعكس، لترادفهما، كالإنسان والحيوان الناطق، فيصحّ أن يقال: الإنسان حيوان ناطق، والحيوان الناطق هو الإنسان، فتأمل.

هذا تمام الكلام في تعريف الإستصحاب، وقد تركنا الكثير ممّا ذكر في المقام خوف التطويل أكثر من ذلك، والله الموفق المستعان.

المقدمة الثانية

« هل الإستصحاب مسألة أصولية؟ »

فصل المحقق الرشتي في ذلك أكثر من عشرين صفحة، وبحث الأقوال والمحتملات في ذلك، وترك شريف العلماء أصل البحث إطلاقاً، فلم يتعرّض له، وتعرّض له الشيخ وزميله النظام الاسترابادي في تبيان الأصول، وتبعه من تأخر عنهما، لكن لا بتطوير الرشتي، ونحن نقتفي أثرهم في أصل الذكر لكن باختصار.

أقوال المسألة هي:

١- الإستصحاب مسألة أصولية مطلقاً.

٢- قاعدة فقهية مطلقاً.

٣- التفصيل بين الشبهات الحكمية فأصولية، والشبهات الموضوعية ففقهية - للنائيني وجمع -.

٤- التفصيل بين إعتباره من دليل العقل أو بناء العقلاء فأصولية، وبين إعتباره بدليل الشرع فقاعدة فقهية على إشكال - للعراقي تبعاً للكفاية -.

٥- التفصيل بين تعريف الإستصحاب بالحال - يعني الحكم والإلزام والإثبات ونحوها - فهو قاعدة فقهية، وبين تعريفه بالمحلّ والمورد وهو المتيقّن سابقاً والمشكوك لاحقاً، فهو مسألة أصولية - ذكرها الرشتي في التقرير المخطوط^(١).

٦- التفصيل بين كون المستصحب فقهياً - كالحكم التكليفي والوضعي -

فهو مسألة فقهية، وبين كونه أصولياً كجواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص وعدمه، فهو مسألة أصولية^(١).

٧- التفصيل - أ - بين الشبهات الموضوعية، ففقهية، كالثانيني وجمع.

ب - وبين الشبهات الحكمية ان إعتبرنا الإستصحاب من دليل العقل لإفادته الظن فأصولية.

ج - وبين الحكمية ان إعتبرنا الإستصحاب من باب الأخبار ففقهية، على إشكال في الأخير، لأنه يقتضي خروج البراءة والإشتغال ونحوهما عن الأصول إذا أخذت من الأخبار - وهو للشيخ في الرسائل، وقريب منه للعراقي -.

ولعلّ قوله الذي جعلناه رابعاً، وهذا القول السابع، قول واحد، لا قولين وان اختلفا في بعض الأدلة، والظاهر أنّ الخلاف في ذلك يرجع إلى الخلاف في تعريف علم الأصول، وأنّ ملاك كون المسألة أصولية ماذا؟.

ولذلك نراهم يرجعون القول في ذلك إلى مباحث الألفاظ، وأنهم ماذا اختاروا في كون المسألة أصولية، ثمّ يشرعون في النقض والإبرام في أنّ ما التزموه في ملاك علم الأصول هل ينطبق على بحث الإستصحاب في علم الأصول أم لا؟.

وحيث إختارنا في موضوع علم الأصول: أنّه معرفة ما يصلح وقوعه في طريق الإستنباط قريباً - لا بعيداً كالعلوم العربية - ممّا لم يبحث برأسه - كعلم الرجال والقواعد الفقهية، والدراية - ممّا يتوقّف عليه الإستدلال في كلّ الفقه. والمقصود بالإستنباط، الأعمّ من إستنباط الحكم الشرعي، وإستنباط المنجز والمعذر، أي: إستنباط التكليف الأعمّ من الشرعي والعقلي، ليشمل

الإلزامات العقلية، كالعلم الإجمالي، والوظائف المقررة، كالأصول العملية شرعيها وعقليتها
اذن: فعَدَّ الإستصحاب من علم الأصول، واضح لا غبار عليه.

أدلة أخرى أو مؤيدات

وقد إستدلَّ عليه أو أُيدَ بأمور:-

أحدها: ذكر الفقهاء له في الأصول منذ عهد الشيخ الطوسي حتَّى اليوم من غير تكبر، وإنَّما نشأ هذا البحث - فيما أعلم - من عهد شريف العلماء وأصحاب الفصول والقوانين والإشارات وحاشية المعالم، ولم أر من تعرَّض له قبل ذلك.

ومن المستبعد جدًّا أن يدرجوا في الأصول مسألة من مهمَّات مسائله وليست منه.

وهذا أيضاً يدلُّ على أنَّ تعريف الأصوليين للأصول تعريفاً لا يشمل مثل الإستصحاب، في غير محلِّه.

ثانيها: ذكر الفقهاء في عنوان الإستصحاب بأنَّه حجة أم لا؟ والبحث عن الحجَّة وعدمها بحث عن المسألة الأصولية.

ثالثها: ما ذكره بعضهم - ومنهم المحقِّق القمِّي - من أنَّ الإستصحاب أمَّا مدركه العقل أو السنَّة، فهو أمَّا داخل في السنَّة، أو في دليل العقل، وواضح أنَّ البحث عن الكتاب والسنَّة والإجماع والعقل، بحث أصولي.

رابعها: أنَّ المايز بين المسألة أصولية والمسألة فقهية، هو أنَّ الأصولية عمل المجتهد فقط، والفقهية عمل عامَّة المكلِّفين، ووضوح كون الإستصحاب في الشبهات الحكمية، وكذا في الشبهات الموضوعية ومقدار

وحدود جريانه فيها من عمل المجتهد لا كلّ المكلفين.
خامسها: إنّ الإستصحاب قد يعاضد الدليل ومعاضد الدليل - كالدليل نفسه - مسألة أصولية، كما لو شك في النسخ، أو وجود المعارض، ونحوهما، فينفي كلّ ذلك باستصحاب العدم، فيعاضد الإستصحاب إطلاق وعموم الأدلة.

نقض الأدلة وإبرامها

لقد تصدّى المحقق الرشتي لردّ الأدلة المذكورة جميعها، لكن الردّ غالباً قابل للخذشة.

أما الأوّل: وهو تدوين الإستصحاب في الأصول منذ عهد الشيخ الطوسي حتّى اليوم، فقال فيه: «أنّه بديهي البطلان بحيث لا يحتاج إلى البيان». أقول فيه: أنّه ان أراد بداهة بطلان الصغرى، فقله يكون بديهي البطلان، لأنّنا لم نجد كتاباً في الأصول خالياً عن بحث الإستصحاب.

وان أراد إنكار الكبرى، وهي دلالة تدوين الكلّ للإستصحاب في الأصول، على أنّه منه، ففيه: ما سبق من أنّ تمايز العلوم إنّما هو أمر إعتباري يرجع فيه إلى إعتبار أهل ذاك الفنّ، فلو لم يدلّ اتّفاق أهل فنّ على إعتبار مسألة من مسائل ذلك الفنّ، على أنّها منه، فما الذي يدلّ عليه؟.

وأما الثانی: وهو: ذكر الفقهاء في الإستصحاب أنّه حجّة أم لا، والبحث عن الحجّة بحث عن المسألة الأصولية، فأورد عليه: بأنّ إطلاق الحجّة أعمّ من المسألة الفقهية، كما يقال: قاعدة (لا ضرر) حجّة، قاعدة (الشرط) حجّة، ونحو ذلك.

وفيه: أنّ المصطلح غالباً هو التعبير عن القواعد الفقهية بالثبوت وعدم

الثبوت، وعن المسائل الأصولية بالحجة وعدمها، وهذا شائع بين الأعلام.
وأما الثالث: وهو: أنَّ مدرك الإستصحاب أما الأخبار أو العقل، وكلاهما
من موضوع علم الأصول، فأورد عليه: بأنَّ القواعد الفقهية أيضاً مدركها أما
العقل، أو السنّة، أو الكتاب، أو الإجماع، وكذا كلُّ مسائل الفقه الفرعية أيضاً.
أقول: هذا الإيراد وارد ظاهراً.

وأما الرابع: وهو: كون إختصاص مسألة بالتحقيق والإجتihad دليل كونها
أصولية لا فقهية، فأورد عليه: بالنقض بالقواعد الفقهية، فإنها أيضاً بحاجة
إلى التحقيق والإجتihad، وليست عملاً لعامة المكلّفين.

أقول: فيه - مضافاً إلى أنَّ فرز علم الأصول عن القواعد الفقهية إنّما نشأ -
فيما أعلم - من الشيخ الأنصاري وأنَّ معاصري الشيخ، ومن تقدّمهم إلى
الشيخ الطوسي كانوا قد حشروا القواعد الفقهية مع الأصول في كتاب
واحد -: أنَّ تقييدنا موضوع علم الأصول بـ «ما لم يبحث عنه في مكان آخر»
خصَّ الإستصحاب ونحوه بالأصول، وأفرزه عن القواعد الفقهية.

وأما الخامس: وهو: أنَّ معاضد الدليل كالدليل، فكما يكون المعاضد -
بالفتح - أحياناً مسألة أصولية كحجّة الظواهر، كذلك معاضدها -
كاستصحاب عدم النسخ - يكون مسألة أصولية، فأورد عليه:

نقضاً: بقاعدة الحرج والضرر ونحوها التي قد تكون معاضدة للظواهر
فيجب كون تلك القواعد أيضاً من مسائل علم الأصول.

وحلاً: بأنَّ هذه الإستصحابات العدمية، كعدم النسخ، ونحوه، خارجة عن
محلّ الكلام، لتسالم الشرع والعقل والعقلاء عليها، وليس دليلها خبر (لا
تنقض) ولذا تكون لوازمها العقلية والعادية أيضاً ثابتة، بخلاف بقية
الإستصحابات التي لا تثبت إلّا لوازمها الشرعية فقط دون العقلية والعادية.

أقول: فيه أمّا نقضاً: فيما مرّ من أنّ الذي أفرز قاعدة الحرج ونحوها، عن مسائل الأصول هو الشيخ الأنصاري ومن تبعه، وأنّ اضافتنا جملة: «مما لم يبحث عنه في مكان آخر» في تعريف علم الأصول دفع هذا الإيراد النقضي، للبحث عن قواعد لا حرج، ولا ضرر، ونحوهما، في الفقه مفصلاً، أو في القواعد الفقهية.

وأما حلاً: فبأنّ التسالم الشرعي والعقلي والعقلاني على بعض افراد الإستصحاب - كاستصحاب عدم النسخ - لا يخرج الإستصحاب عن كونه - إجمالاً وجزئياً - معاضداً لمسألة أصولية، وموجباً لثبوت المسألة الأصولية عند تردّد الفقيه فيها بدون معاضدة الإستصحاب.

والحاصل: أنّ هذه الإيرادات على الوجوه الخمسة لإثبات كون الإستصحاب مسألة أصولية، ان تمّ بعضها فلا يتمّ كلّها، وثبوت أحد الوجوه الخمسة على سبيل منع الخلو كافٍ في إثبات كون الإستصحاب مسألة أصولية، والله العالم.

«القول الثاني»

«كون الإستصحاب قاعدة فقهية فقط»

فقد استدلّ له: «بانطباق تعريف الفقه على الإستصحاب، لأنّه «العلم بالأحكام الفرعية عن أدلّتها التفصيلية» إذ بالإستصحاب يحصل العلم بالأحكام الشرعية الفرعية ...».

وفيه: أمّا نقضاً: فبكلّ مسائل علم الأصول، فبالخبر الواحد، وبالتعادل والترجيح، وبالظواهر، وبالبراءة، والإشتغال، وغيرها يحصل العلم بالأحكام الفرعية الخ، فيلزم خروج كلّ مسائل علم الأصول عنه.

وأما حلاً: فبأن العلم بالأحكام عن الأدلة مسبب عن تنقيح الأدلة قبل ذلك، وتنقيح الأدلة إنما هو في علمي: «الأصول» و «القواعد الفقهية» وبحث الاستصحاب تنقيح للدليل واحد من الأدلة.

«القول الثالث»

«التفصيل بين الشبهات الحكمية فأصولية، والموضوعية ففقهية»

فقد استدلل له جمعٌ - تبعاً للمحقق النائيني، وكذا الشيخ فيما ربما يستظهر من الرسائل - بأن ملاك المسألة الأصولية: هو كون إجرائها خاصاً بالمجتهد، وملاك القاعدة الفقهية: هو كون إجرائها خاصاً بالمكلف مطلقاً مجتهداً أم مقلداً.

فقاعدة الطهارة في مشكوك الطهارة والنجاسة قاعدة فقهية، إذ ركنه الذي هو الشك في الطهارة والنجاسة منوط بالمكلف، فلو راجع المقلد مجتهد في مثله أفتى له طبق شك المقلد، لا شك نفسه وإن تخالفاً، فلو علم المجتهد بالنجاسة ولكن لم يحصل للمقلد إطمئنان بعلم المجتهد، وقلنا بعدم كفاية شهادة العدل الواحد في الموضوعات، وجب على المجتهد أن يفتي بالطهارة لأن المقلد شاك.

هذا في الأحكام الشرعية الجزئية الخارجية، وكذا في الموضوعات الخارجية، فلو كان زيد وصياً لعمرو، وشك في موته، واستفتى مجتهد المتيقن بموت عمرو، وجب عليه الفتوى لزيد بإجراء الأحكام المترتبة على حياة عمرو، فيحرم عليه تسليم أمواله لورثته، وهكذا.

وأما في الأحكام الكلية، فحيث أن علم المجتهد وظنه أو شكّه هو الملاك، فهو مسألة أصولية، كما لو شك المجتهد في كلّي نجاسة الماء النجس المتمم

كرّاً، فإنّ المعتر يقين المجتهد بالنجاسة السابقة، وشكّه في الطهارة الحاصلة بالكُرّة، ولا إعتبار بيقين وشكّ المقلّد إلّا في الجزئيات الخارجية، كهذا الماء، وذاك الطعام.

وعليه: فقد التزم البعض بكون الإستصحاب نوعين، ففي الأحكام الكلية مسألة أصولية، وفي الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية، قاعدة فقهية.

قال: ولا ضير في إستفادة القاعدتين من دليل واحد: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لشمول إطلاقه لهما، كما في حجّة الخبر الواحد ان قلنا بها في الموضوعات أيضاً، فإنّ حجّيته في الأحكام مسألة أصولية، وفي الموضوعات قاعدة فقهية، مع أنّ الدليل واحد، وهو: أمّا «صدق العادل» المفهوم من آية النبأ، أو بناء العقلاء، أو غير ذلك.

ثمّ أنّ من حيث لا يرى حجّة الإستصحاب في الأحكام الشرعية الكلية - لإبتلائه دائماً بمعارضة إستصحاب سببي هو إستصحاب عدم سعة الجعل - فقد التزم بكون الإستصحاب مطلقاً قاعدة فقهية حشرت في الأصول، ولم يجب على ذلك.

أقول: يرد عليه أمران:

أحدهما: التزام كون الإستصحاب مطلقاً وبرمته قاعدة فقهية مع التزام الكلّ البحث عنه في الأصول صعب.

ثانيهما: لازم ذلك التزام الإستطراد في بحث الأحكام الشرعية الجزئية، والموضوعات الخارجية، في كثير من مسائل الأصول، كالبراءة، والإشتغال، والتخيير، والخبر الواحد، والظنّ الإنسدادي، وهو أيضاً صعب.

«القول الرابع»

«التفصيل بين إعتباره بدليل العقل فأصولية، والشرع ففقهيّة»

أما إعتباره بدليل العقل، فالوفاق يغنينا عن بحثه.
 وأما إعتباره بدليل الشرع، فقال: «فإن مضامينها (أي: الأخبار) لا تكون إلا قاعدة فقهية ظاهرة منطقاً على موارد كسائر القواعد الفقهية، كقاعدة لا ضرر، وقاعدة لا حرج، وقاعدة الطهارة، ونحوها...».

أقول: قد يرد عليه - مضافاً إلى أنه مصادرة، لعدم الاستدلال للمدعى بشيء غير تكرار نفس المدعى بتعبير آخر -: أن هناك فرقاً بيناً وهو جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية، وعدم تعقل الحرج والضرر فيها.

فالمتيقن السابق والشك اللاحق، قد يكونان في حكم إلهي كلي، فكيف يرتبط بالمقلد؟ بخلاف لا ضرر ولا حرج، فإن موضوعاتهما مرتبطة بالمقلد، وإحرازه شخصاً بالضرر والحرج فتأمل.

وهنا ننهي البحث عن هذه المقدمة التي لم يظهر لها فائدة عملية، ولعله يكفي في إستكشاف أدلة بقية الأقوال وما فيها من المناقشات، والله الموفق.

المقدمة الثالثة

« هل الإستصحاب امارة او اصل عملي ؟ »

اختلفت كلمات الأعلام فيه، ومن الثمار المهمة لذلك هو حجّة ميثباته وعدمها.

فعلى القول بأماريته تكون ميثباته حجّة، كالخبر والظواهر ونحوهما. وعلى القول بكونه أصلاً عملياً، فلا حجّة لميثباته كالبراءة، والإشتغال، ونحوهما.

وكيف كان: فإن العلماء قد اختلفت كلماتهم فيه الى ما يلي :

١ - ظاهر الشيخ التفصيل بين إعتبار الإستصحاب من دليل العقل، أو بناء العقلاء، فهو دليل ظنيّ إجتهادي، فيكون أمارة، وبين إعتباره من دليل الشرع والأخبار، فهو أصل عملي نظير البراءة، قال: «وحيث إعتبرناه من الأخبار ذكرناه في الأصول العملية».

٢ - ما نسبته الشيخ إلى ظاهر كلمات الأكثر، كالشيخ والسيد والفاضلين والتهذيب وصاحب المعالم: من أنّ الإستصحاب حكم عقلي، قال: «ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار...» وهو ينبّه على أنهم اعتبروا الاستصحاب امارة وقد صرح بعضهم: بأنّ الإستصحاب أمارة مطلقاً، سواء كان دليل إعتباره الأخبار أم العقل أم بناء العقلاء.

٣ - الامر الذي لا يستبعد أنّه أصل عملي مطلقاً، سواء اعتبر من الأخبار، أم العقل، أم بناء العقلاء. أقول: هنا مطالب:

«المطلب الأول»

المائز بين الامارة والأصل العملي

إنَّ الإستصحاب أصل عملي مطلقاً، وذلك لأنَّ المائز بين الامارة والأصل العملي، ليس مجرد الفرق اللفظي، وإنما الأثر هو الفارق بينهما، وقد صرح الشيخ بذلك في الأمر الثالث من خاتمة الإستصحاب فقال: «فما كان ممَّا نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظراً لكن فرض أنَّ الشارع إعتبره لا من هذه الحيثية، بل من حيث مجرد احتمال مطابقتها للواقع، فليس إجتهادياً، بل من الأصول وإن كان مقدماً على بعض الأصول الأخر، والظاهر أنَّ الإستصحاب والقرعة من هذا القبيل ...».

إذن فملاك الامارة: هو جعل الحجية لها لكاشفتها، ولحاظ هذه الكاشفية عند جعل الحجية، وملاك الأصل العملي هو مجرد بيان الوظيفة، سواء لم تكن كاشفية كالبراءة، أم كانت ولم تلحظ، كقاعدة الفراغ على أحد القولين فيها.

الاستصحاب في عالم الثبوت

إذا تقرر ذلك، فاعلم أنَّه يمكن - في عالم الثبوت - أن يكون الإستصحاب أصلاً عملياً حتَّى ولو كان دليل حجتيته العقل أو بناء العقلاء، ويمكن أن يكون الإستصحاب أمانة، ولو كان دليلها الأخبار.

أما الأوَّل: فلأنَّ الجعل العقلي، والجعل العقلاني - الكاشف سيرتهم عنه -

على قسمين:

١ - جعل الشيء لمكان كاشفيته عن الواقع، كإخبار خبراء فنَّ ثقات عن

شيء، في الجعل العقلي، وكإخبار مطلق الثقة ولو واحداً كان، وكان غير خبير عن شيء في الجعل العقلاني.

٢ - جعل الشيء لمجرد الوظيفة والخروج عن المأزق، كالبراءة العقلية، والعقلانية والإشغال العقلي والعقلاني في أطراف العلم الإجمالي، والتخيير العقلي والعقلاني في الدوران بين المحذورين، فإن جعل العقل وكذا استقرار سيرة العقلاء على البراءة، والإشغال، والتخيير، ليس له أية كاشفية في عالم الثبوت ولا الإثبات، وإنما في البراءة والتخيير لمجرد الخروج عن التحير، وفي الإشغال لإحتياط على الواقع. فهل يحتمل أحد كون البراءة العقلية أو العقلانية أمانة - بما لها من الآثار - لمجرد أن دليلها العقل، أو بناء العقلاء؟.

والإستصحاب وان كان له نوع كاشفية، ولكن يمكن عدم ملاحظة العقل أو العقلاء حجتيه من باب كاشفيته، بل بعنوان أصل عملي ووظيفة في حال الجهل بارتفاع المتيقن السابق وعدم إرتفاعه، إذ في الأحكام العقلية وبناء العقلاء أصول عملية، وجعل وظيفة، كما في الشرع.

وإدعاء أنه ليس في الأحكام العقلية، ولا في سيرة العقلاء إلا أمارات، غير واضح الدليل.

وأما الثاني: - وهو إمكان ان يكون الإستصحاب أمانة حتى ولو أخذ من الأخبار -: فلائته من الممكن ان جعل الشارع الحجية للإستصحاب لكاشفية اليقين السابق عن بقاءه حال الشك، ولو لاحظ الشارع هذه الكاشفية، صار الإستصحاب أمانة.

نظير حجية الخبر الواحد، والظواهر، ونحوهما، ان أخذناهما من الأخبار.

الاستصحاب في مقام الإثبات

هذا كله في مقام الإمكان والثبوت، وقد ظهر أنه لا تلازم بين كون ملاك الاستصحاب الأخبار وبين كونه أصلاً عملياً.

ولا تلازم أيضاً بين كون مدركه العقل أو بناء العقلاء، وبين كونه أمانة، بل يمكن هذا ويمكن ذاك، على كل المباني.

وأما مقام الإثبات، وأن جعل الحجية للاستصحاب بأي نحو؟ فهو تابع للاستظهار، وإذا استظهر كونه جعل الحجية لا الكاشفية، فهو أصل عملي وإن استظهر جعلها للكاشفية كان أمانة بلا إشكال.

ولو شك في ذلك، فمقتضى القاعدة: التعامل معه معاملة الأصل العملي، لعدم ثبوت أكثر من التعبد - العقلي، أو العقلاني، أو الشرعي - باستصحاب المتيقن السابق، والله العالم.

«المطلب الثاني»

ظاهر كلمات الاصحاب لا يلزم امارية الاستصحاب

إن ظاهر كلمات الشيخ والسيد والفاضلين وغيرهم من أن حجية الاستصحاب من دليل العقل، لا يلزم التزامهم بكونه أمانة، لما ذكرناه مفصلاً آنفاً، فما يعطيه سياق كلام الرسائل من أن هؤلاء قائلون بكون الاستصحاب أمانة، غير واضح.

«المطلب الثالث»

لا دلالة للاخبار على ان الاستصحاب امانة

إن تصريح بعضهم: بأن الاستصحاب أمانة مطلقاً - ولو أخذ من الأخبار - فهو في مقام الثبوت ممكن، لإمكان كون الجعل لكاشفيتها، وأما في مقام

الإثبات فهو محل إشكال، إذ الملاك للأمارية كون ظاهر الأخبار أن جعل الإستصحاب ليس لمجرد جعل الوظيفة حال الشك في بقاء المتيقن السابق، بل لكون اليقين السابق كاشفاً عن بقاءه حال الشك، وظهور الأخبار في ذلك محل تأمل بل إشكال، ولا أقل من الشك في الظهور في ذلك، فينفى بالأصل، والله العالم.

«المطلب الرابع»

التفريق بين الاستصحاب والاصول العملية الاخرى

إنّ الاشتياني في حاشية الرسائل فرّق بين الإستصحاب وبين الأصول الثلاثة الأخرى: (البراءة والإشغال والتخيير) بأنّ الإستصحاب لو اعتبر من دليل العقل أو بناء العقلاء فهو أمانة، حتّى استصحاب البراءة، واستصحاب الشغل.

(أقول: ومثلهما استصحاب التخيير.

مثال استصحاب البراءة: لو لم يتمكّن الإبن من الإنفاق على أبيه، وإستدان الأب لنفقة نفسه، ثمّ تمكّن الإبن، فيستصحب براءة ذمّته عن الإنفاق على أبيه لأداء دينه.

ومثال استصحاب الشغل: لو انكفأ أحد طرفي الشبهة المحصورة، فيبقى وجوب الإجتنب عن الآخر مع فقد العلم بوجود النجس في البين، إستصحاباً للشغل.

ومثال إستصحاب التخيير، كالدوران بين المحذورين لو شك بعد ذلك في إرتفاع أحد المحذورين فإنّه يستصحب التخيير فيما لم يجر إستصحاب موضوع المحذور).

وأما الأصول الثلاثة فهي أصول - لا أمارات - حتّى لو إعتبرت من دليل العقل، قال: «فأنّه لا فرق في عدّها «الأصول الثلاثة» من الأصول بين الإستناد فيها إلى الأدلّة الشرعية أو العقل، حيث أنّ الثابت بالعقل فيها حكم ظاهري...»^(١).

أقول: ان كان مراده بالتفريق بين الإستصحاب وبين الأصول الثلاثة، بأنّها مطلقاً ولو عقليها أصول لا أمارات، بخلافه فأنّه أمارّة ان أخذ من دليل العقل، فان كان مراده مقام الإثبات - كما هو ظاهر كلامه - وأنّ الظاهر من حكم العقل وبناء العقلاء التفرقة في المقامين، فهو مصادرة وإستدلال بعين المدعى، وان كان مراده مقام الثبوت، وإمكان هذه التفرقة بين الإستصحاب وبين الأصول الثلاثة، فهو غير نافع، إذ الكلام في ظهور الدليل وهو مقام الإثبات.

كما أنّ ظاهر كلامه بل صريحه يعطي أنّ لدليل العقل وبناء العقلاء أيضاً أصولاً، كما لهما أمارات، كالدليل الشرعي.

ومنه يظهر عدم الملازمة بين الإستدلال للإستصحاب بدليل العقل أو بناء العقلاء، وبين كونه أمارّة الذي صرّح به الشيخ، فتأمّل.

ثمّ إنّ الآشتياني قال: بأنّ الإشتباه في حجّة، أنّه أمارّة أو أصل، إنّما ينشأ من عدم العلم بأنّ الشارع إعتبر تلك الحجّة من حيث كونه كاشفاً ولو بالنوع، أو إعتبره لا من حيث كشفه، سواء كان كاشفاً أم لا؟.

المقدّمة الرابعة

في الفرق بين القواعد الثلاث

والقواعد الثلاث هي عبارة عن: «قاعدة الإستصحاب» و «قاعدة اليقين» و «قاعدة المقتضي والمانع».

وانا تبعاً للشيخ ومن بعده سنبحث مقام الإثبات في ذلك بعد تنبيهات الإستصحاب ان شاء الله تعالى، ونبحث مقام الثبوت وأصل الفرق هنا بحول الله وقوته، وان كان الأخرى بحث المقامين كليهما في محل واحد.

أقول: لا يمكن إجتماع اليقين والشك لشخص واحد بالنسبة إلى شيء واحد، للتضاد أو التناقض بينهما إلا في موارد نذكر ثلاثة منها:

١ - فيما اذا اختلفا زماناً من حيث متعلق اليقين والشك، بان كان متعلق اليقين عدالة زيد يوم الخميس، ومتعلق الشك عدالته يوم الجمعة، وهذا هو الإستصحاب، ويسمى بالشك الطاريء.

٢ - فيما اذا اختلفا زماناً من حيث زمان الشخص المتيقن الشاك، كما لو تيقن يوم الخميس بعدالة زيد، وشك يوم الجمعة في عدالته يوم الخميس نفسه، وهذا يسمى بقاعدة اليقين والشك الساري، لسريان الشك إلى اليقين بلحاظ المتيقن وقلبه إلى الشك بلحاظ المشكوك.

٣ - أن يكون لشيء جزءان: مقتض ومانع، وتيقن بوجود المقتضي، وشك في وجود المانع وعدم وجوده، وبالنتيجة: شك في تحقق المقتضى -

بالتفتح - في الخارج، كالكرية المقتضية للتطهير، بشرط عدم المانع، وهو تغير الماء، فلو علم بالكرية، وشك في التغير، فهل يحكم بطهارة ما غسل به أم لا؟.

وسياتي أن قاعدة المقتضي والمانع وقاعدة اليقين عندهم - غالباً - غير حجة، وأن الحجة فقط، قاعدة الإستصحاب.

ثم أن بعضهم فرق بين الإستصحاب وقاعدة اليقين في مبالك الإعتبار والحجة فقال: بأن الملاك في الإستصحاب - بناءً على أماريته - هو الملازمة الغالبة بين نفس الحدوث والبقاء، بينما الملاك في قاعدة اليقين غلبة مطابقة اليقين السابق للواقع، وعدم الإعتناء بالتشكيكات اللاحقة الطارئة عليه.

وفيه: - مضافاً إلى عدم اختصاص الفرق بالبناء على الأمارية - أنه لم يتضح الفرق المذكور، إذ «الملازمة الغالبة بين نفس الحدوث والبقاء» و «غلبة مطابقة اليقين السابق للواقع» تعطي مفهوماً واحداً، فتأمل.

ثم أن المحقق النائيني صرح بعدم إمكان جمع القواعد الثلاث، ولا إثنين منها في دليل واحد، لأن لكل واحدة منها قيداً يوجب التباين بينها، فلا يمكن أن يتكفل لإعتبارها دليل واحد.

ثم قال: إذن فشمول «لا تنقض اليقين بالشك» للإستصحاب يكفي في نفي شموله «قاعدة اليقين، وقاعدة المقتضي والمانع».

أقول: لنا هاهنا مقامان:

أحدهما: نفي الظهور، بمعنى إنصراف «لا تنقض ...» إلى الإستصحاب.

ثانيهما: نفي الإمكان الذي إدعاه المحقق النائيني، وتبعه عليه غيره.

أما نفي الظهور، فسيأتي الكلام عليه في خاتمة الاستصحاب ان شاء الله تعالى.

وأما نفي الإمكان فقد يتأمل في صحته من أجل إمكان تصوّر الجامع بينها جميعاً، ولا أقلّ بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، وإعتبار القيود حالات مختلفة، نظير الغني والفقير، والعالم والجاهل، والكريم والبخل، والشجاع والجبان، ونحو ذلك المندرجة في إطلاق «الإنسان» على الرجل والمرأة، وزيد وبكر وعمرو مثلاً.

اليقين والشك يشملان الاستصحاب وقاعدة اليقين

ربما يقال - وقد قيل -: لفظ مطلق يشمل اليقين الذي شكّ - بعد ذلك - في صحته، فهو يقين في حينه، شكّ بعد ذلك في صحته، واليقين الذي شكّ في استمراره، وكذلك (الشك) لفظ مطلق يشمل الشكّ الساري والطاريء جميعاً، فمن حيث كونهما يقيناً، ومن حيث كونهما شكّاً واحد.

نظير اختلاف اليقين والشكّ في الشكّ في المقتضي، والشكّ في الراجع. ونظير اليقين والشكّ في استصحاب الأمور القارة، والأمور المتدرّجة في الوجود.

فكما أنّ اختلاف اليقين والشكّ فيهما بالحالات، لا بذاتيهما، كذلك في الاستصحاب وقاعدة اليقين على الأقل، وسيأتي ان شاء الله تعالى في خاتمة الاستصحاب تفصيل ذلك، وكذلك النقل عن جمع من الأعلام حجّة قاعدة اليقين بنفس أدلّة الاستصحاب «لا تنقض اليقين بالشكّ».

ما المراد من الشك في المقتضي؟

قال المحقق النائيني: ما سيأتي من الشيخ: من عدم حجبة الاستصحاب في الشك في المقتضي وحجته في الشك في الرفع فقط، لا يريد به المقتضي في قاعدة: المقتضي والمانع، إذ قاعدة المقتضي والمانع معناها: عند تحقق المقتضي - بالكسر - والشك في أصل تحقق المقتضي - بالفتح - هل يثبت المقتضي - بالفتح - أم لا؟.

والشك في المقتضي - الذي لا يجري الشيخ معه الاستصحاب - معناه: بعد تحقق المقتضي - بالكسر - والمقتضي - بالفتح - جميعاً، لو حصل شك في بقاء المقتضي - بالفتح - لأجل الشك في بقاء مقتضيه، هل يحكم بالبقاء أم لا؟.

ثم إن النائيني قال: المراد من المقتضي والمانع في قاعدة المقتضي والمانع أحد وجوه ثلاثة: -

أحدها: المقتضي والمانع التكوينيان، كالنار، والرطوبة، بالنسبة إلى الإحراق.

ثانيها: المقتضي والمانع الشرعيان بجعل الشارع، كالملاقات للنجس المقتضي للنجاسة، والكزية المانعة عنها.

ثالثها: المقتضي والمانع الملاكيان، كالعلم المقتضي لصدور التشريع بالإكرام، والفسق المانع عن صدور تشريع الإكرام.

ولا إشكال في أن الشك في المقتضي الذي جعل الأخوند الاستصحاب حجة فيه، ومنع منها الشيخ، ليس شيئاً من هذه الوجوه الثلاثة كما لا يخفى.

المقدمة الخامسة

في ان الاستصحاب تابع لدليل حجته اطلاقاً وتقييداً

سبق في أول الاستصحاب عدم ورود دليل خاص يجعل الاستصحاب - بهذه اللفظة - حجة، فيجب التقيّد بالدليل الذي نراه معتبراً يجعل الاستصحاب حجة، فحيث شمله ذاك الدليل كان حجة وان لم يشمله لفظ الاستصحاب أو شك في صدقه عليه، وحيث لم يشمله ذاك الدليل، أو شك في شموله له لم يكن حجة وان صدق عليه لفظ الاستصحاب.

مثلاً: لو كان الملاك عندنا لحجية الاستصحاب الإجماع، وجب التقيّد بما أجمعوا عليه من حجة الاستصحاب فيه، وهو أخصّ الأقوال، من كون الشك في الرافع دون المقتضي، وفي الأمر الوجودي دون العدمي، وفي القار دون المتدرّج في الوجود، وهكذا دواليك، وان صدق الاستصحاب على الشك في المقتضي، والعدمي، والمتدرّج في الوجود.

وهكذا من اطمئنّ إلى حجية الاستصحاب من مجموع ما أقيم عليه من الأدلة، كان الحجة - كذلك - أخصّ الأقوال فيها، لأنّه هو الذي اتّفقت عليه كلّ الأدلة.

ومن جعله حجة من باب «لا تنقض اليقين بالشك» حكم بالإطلاق، ولم يتقيّد بالظنّ بالوفاق، ولا الظنّ بالخلاف، وهلمّ جرّاً.

المقدمة السادسة

« في تقسيمات الإستصحاب »

ينقسم الإستصحاب باعتبارات ثلاثة:

الأول: باعتبار المستصحب - بالفتح - ينقسم إلى الأمر الوجودي والعدمي، وكلّ منهما إلى الحكم الشرعي، والموضوع ذي حكم شرعي، والحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي، وكلّ منهما إلى الحكم الكلّي، والحكم الجزئي، فهذه عشرة أقسام.

الثاني: باعتبار الدليل الدالّ عليه، فهو أماً العقل، أو الشرع، والشرع أماً لفظي، كالكتاب والسنة، أو لبّي، كالإجماع والسيرة وبناء العقلاء، وهذه ثلاثة أقسام.

الثالث: باعتبار الشكّ، فإنّ الشكّ في بقاء المستصحب أماً للشكّ في المقتضي، أو في الرفع، والشكّ في الرفع، أماً في وجود الرفع، أو في رافعية الموجود، وهذه أيضاً ثلاثة أقسام.

فالأقسام - كما ذكره المحقّق العراقي في تقرير درسه - ستّة عشر قسمًا وقال: «والظاهر هو وقوع الخلاف بين الأعلام في كلّ هذه الأقسام...».

وسيطر التحقّق بحجّة الإستصحاب في جميعها، وسيظهر ما فيه من الكلام عند التعرّض لبيان أدلّة الإستصحاب ان شاء الله تعالى.

تأمل الشيخ

إنما الكلام هنا فيما ذكره الشيخ في رسائله من التأمل في جريان الإستصحاب اذا كان الدليل الدالّ على الحكم الشرعي هو العقل، كما لو كان في سلسلة العلل، مثل حرمة الكذب الضارّ، الذي يحكم العقل بقبحه، وحيث أنّه في سلسلة العلل يحكم شرعاً بحرمة، فاذا شك في بقاء هذا الحكم الشرعي المستند الى حكم عقلي، فاستصحابه - كما قال - فيه تأمل. وتقريب كلامه: إنّ الأحكام العقلية كلّها مبيّنة لا إبهام فيها، والشك في الحكم العقلي ان كان، فإنّما هو للشك في موضوعه، وبقاء الموضوع من الشروط لجريان الإستصحاب - كما سيجيء -.

وبعبارة أخرى: ان كان موضوع حكم العقل محرزاً، فلا معنى للإستصحاب، لكون المورد مصداقاً لحكم العقل فلا شك، وان كان موضوع حكم العقل غير محرز، فلا إستصحاب للشك في الموضوع. ومثّل لذلك: بما لو حكم العقل بقبح الصدق الضارّ، وحكمنا شرعاً بحرمة للقبح العقلي، فلو شك في بقاء الضرر وعدمه، فلا يجري الإستصحاب، لتبدّل موضوع الحكم من (الصدق الضارّ) إلى (الصدق المشكوك الضرر) قال: وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، لأنّ ملاك لا يعلم ماذا، فيمكن إنتفاؤه ويمكن بقاؤه فيستصحب. انتهى بتصرّف.

الاشكال عليه

وقد أشكل على تأمل الشيخ جمع من الاعلام، منهم الآخوند، والمحقّق العراقي، والمحقّق النائيني، بما حاصل كلامهم ببيان العراقي:-

إن التأمل في جريان الإستصحاب في الحكم العقلي المستكشف به حكم شرعي يرجع الى أحد وجهين :-

الوجه الأول لتأمل الشيخ

أحدهما: انه يرجع إلى شبهة عدم إحراز بقاء الموضوع، بدعوى أن القيود في الأحكام العقلية كلها ترجع إلى الموضوع الذي هو فعل المكلف (كالكذب الضار).

وفيه أولاً: منع هذه الكلية، لإمكان أخذ بعض القيود في موضوع الأحكام العقلية على نحو الجهة التعليقية، لا التقييدية، كما لعلّه من ذلك قبح الصدق الضار، وحسن الكذب النافع، بأن يكون موضوع حكم العقل بالحسن والقبح هو: ذات الصدق والكذب، والضرّ والنافع يكونان جهتين تعليليتين، لطرو الحسن على الكذب، والقبح على الصدق، لا تقييديتين، يدور الحسن والقبح مدارهما، نظير عنوان المؤثرية في الإضرار والإنتفاع الذي هو من الجهات التعليقية لطرو الحسن والقبح على ذات المؤثر، لا التقييدية التي يدور الحسن والقبح مدارها.

ونظير المقدمة التي هي جهة تعليلية لطرو الوجوب على ذات المقدمة، دون تقيّد تلك الذات بعنوان المقدمة.

إذن: فلا قصور في إستصحاب الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، لكون الموضوع للحكم نفس الذات، وهو متيقّن البقاء في الزمان الثاني حتّى مع العلم بانتفاء قيده، فكيف بالشك فيه؟.

وثانياً - على فرض تسليم الكلية المزبورة، وهي: أن القيود المأخوذة في الأحكام العقلية ليست هي تعليلية، بل كلها تقييدية، بحيث ينتفي موضوع

الحكم العقلي بالشك في أحد قيوده - نقول: إن الإشكال إنما يتم لو كان اللازم إتحاد موضوع القضية المتيقنة والمشكوكة إتحاداً دقيماً عقلياً، ومعه لا يبقى مجال للإستصحاب في الأحكام الشرعية التي أدلتها شرعية أيضاً، لأنّ الشك إنما يطرأ إذا صار تغير ما في موضوع الحكم، ومعه لا إحراز للموضوع حتّى يستصحب، لإحتمال كون ما يفقده حصل التغير علة تامة للحكم.

نعم، يبقى الإستصحاب في موارد نادرة، علمنا من الخارج عدم كون ما يفقده حصل الشك، قيداً ركنياً.

وأما ان اكتفينا في وحدة الموضوع في الإستصحاب بالوحدة العرفية - كما سيأتي قبول الشيخ له - فلا قصور في جريان الإستصحاب، فكما يجري الإستصحاب مع الوحدة العرفية في موضوع الدليل الشرعي (كالماء المتغير) كذلك يجري في الحكم الشرعي المستكشف من الدليل العقلي.

ان قلت: كيف يجري الحكم الشرعي بحرمة الصدق المستصحب ضارته، مع أنه مستكشف من الحكم العقلي بقبح الصدق الضار، الذي انتفى هذا الحكم العقلي للشك في أن مناطه الضارية على وجه التقييد، أو التعليل؟ وبعبارة أخرى: حكم العقل بالقبح كان علة لحكم الشرع بالحرمة، فإذا انتفى حكم العقل وهو السبب، فكيف يبقى حكم الشرع وهو المسبب؟.

قلت: تبعية حكم الشرع بالحرمة لحكم العقل بالقبح، إنما هي في مقام الإثبات والكشف، لا الثبوت والواقع.

وبعبارة أخرى: من تقبيح العقل كشفنا الحرمة الشرعية، فإذا شككنا في بقاء هذه الحرمة الشرعية، كان دليل الإستصحاب كفيلاً بتوسعتها.

نعم، قد يقال: - بناءً على كون دليل الإستصحاب الأخبار، وظهورها في

أخذ الموضوع من ظاهر لفظ الدليل، لا ممّا يفهمه العرف بمرتكزاته من الجهات والمناسبات - بجريان الإستصحاب في غير الحكم الذي دليله العقل، لعدم معرفة موضوعه سعة وضيّقاً، لعدم إنفكاك الشكّ في بقاء الحكم عن الشكّ في بقاء موضوعه.

لكن يقال عليه: بأنّ لازم ذلك تعميم هذا الإشكال على كلّ حكم كان دليله غير لفظ من إجماع، أو سيرة، أو بناء عقلاء، ونحو ذلك، ولا يخصّ بالحكم الذي دليله العقل فقط.

فكلّ حكم كان دليله السيرة، أو الإجماع، أو نحوهما، لو كان متيقّناً في زمان، وشكّ في بقاءه، لزم عدم جريان الإستصحاب فيه، مع أنّ الشيخ لم يلتزم بذلك.

الوجه الثاني لتأمّل الشيخ

ثانيهما: انه يرجع إلى عدم تطرّق الشكّ في الأحكام العقلية، لأنّها من حيث المناط والموضوع واضحة ومبيّنة، لعدم حكم العقل إلّا بعد معرفة كامل الخصوصيات، فلا يعقل تطرّق الشكّ في الحكم العقلي حتّى يستصحب، ولما كان مناط الحكم الشرعي - على الفرض - هو الحكم العقلي، فلا يتصوّر فيه أيضاً الشكّ حتّى يستصحب.

وفيه أولاً: منع كلية كون حكم العقل بالحسن والقبح عن مناط محرز تفصيلاً دائماً، بل قد يكون كذلك، وقد يكون أيضاً عن مناط محرز إجمالاً، بالحكم بالحسن فيما هو حسن قطعاً، أو بالقبح فيما هو قبيح قطعاً، لكنّه يشكّ مع إنتفاء بعض الخصوصيات في أنّه هل باقٍ على حسنه، أو على قبحه، أم لا؟ فيستصحب الحسن العقلي، والقبح العقلي لليقين السابق بهما والشكّ اللاحق في بقاءهما.

فحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضارّ، لو زال عنهما النفع والضرر، وان زال الحكم العقلي الجازم بالحسن والقبح فيهما، لكن يبقى الشكّ في أنّ الصدق - غير النافع - هل هو باقٍ على الحسن؟ والكذب - غير الضارّ - هل هو باقٍ على القبح، نظير بقاء اللون الأحمر إذا صبّ فيه شيء من الماء، وشكّ في بقاء الحمرة أم لا؟.

ومعه يشكّ في بقاء وزوال الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي، فيستصحب الحكم الشرعي لإحتمال بقاء المناط الواقعي في الحكم الشرعي الذي كان كاشفه الحكم العقلي، إذ لا جزم بزواله.

وثانياً - لو سلّمنا كون الحكم العقلي عن مناط تفصيلي محرز بخصوصياته - لكن قد يشكّ في بقاء ما كان معلوم المناط، كالشكّ في بقاء الكذب على ضرره، وبقاء الصدق على نفعه، وكثيراً ما يقع مثل هذا الشكّ. وفي مثله وان ارتفع الحكم العقلي بالحسن أو القبح، إلّا أنّ الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي لا علم بزواله، بل يشكّ فيه، فيستصحب الحكم الشرعي.

مع إمكان دعوى تطرّق الشكّ في الحكم الشرعي من أوّل الأمر، بإحتمال أوسعية مناطه من مناط الحكم العقلي، لقيام الحكم الشرعي بالأعم من الواجد لبعض الخصوصيات والفاقد لها.

أو إحتمال قيام مناط آخر مقام المناط الزائل بحيث يبقى معه أصل الحكم الشرعي، نظير القسم الثالث من إستصحاب الكلّي على القول بجريان الإستصحاب فيه بلا حصول تغيير في الحكم الشرعي، كما في عمود الخيمة، الذي ان زال يحتمل قيام عمود آخر مقام العمود الأوّل، بحيث لا يتغيّر شيء

من هيئة الخيمة أصلاً. ومع احتمال بقاء الحكم الشرعي بأي من هذين الوجهين، يتم أركان الاستصحاب من: «اليقين السابق، والشك اللاحق» فيجري.

والحاصل: أنه يمكن إستصحاب الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي.

انتهى كلام الآخوند والمحقق العراقي والمحقق النائيني وغيرهم في كتبهم وتقارير دروسهم بتلخيص.

وهو في أصله متين، وإن كان قد يחדش في بعض جزئياته ممّا لا داعي للتطوير بذكرها والله العالم.

ثم قال المحقق النائيني: «فظهر أنه لا مجال للفرق بين كون الدليل الدالّ على ثبوت المستصحب هو العقل أو الكتاب أو السنّة».

الإشكال على تأمل الشيخ بتقرير آخر

ثم أنه قد يقرّر كلام المحققين المستشكلين على تأمل الشيخ بما يلي:
قد يصدق عنوان حسن محض على موجود خارجي، فيكتشف العقل منه الوجوب الشرعي، ثم يشكّ في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح عقلاً على العنوان الحسن بنفسه، فيقع حينئذ الشكّ في الموضوع الخارجي أنه حسن أم قبيح، وقد يكون بالعكس.

مثال الأول: إنقاذ الغريق المؤمن حسن محض، فلو غرق مؤمن ووجب إنقاذه، ثم شكّ في صدق عنوان السابّ لله والرسول ﷺ عليه في حال الغرق - على فرض أنه لو صدق عليه لقبح إنقاذه - حينئذ يشكّ العقل في بقاء هذا

الحسن، وبتبعه يشك في بقاء الوجوب الشرعي.

ومثال الثاني: قتل الحيوان الضعيف غير المؤذي يقبح عقلاً، وبتبعه يحرم شرعاً، فلو استقوى وشك في صيرورته مؤذياً، فيشك العقل في تبدل القبح، وبتبعه يشك شرعاً في تبدل الحرمة.

فيصح إستصحاب الوجوب الشرعي للإنقاذ، ويصح إستصحاب الحرمة الشرعية لقتل الحيوان لتامة أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق.

ثم إن الشيخ فصل في الرسائل قرابة عشر صفحات في بيان تقسيمات الإستصحاب، وإثبات أن أغلبها محل خلاف بين الفقهاء، ورد من أنكر الخلاف في بعضها، وقد ذكر ذلك تمهيداً لبيان الأقوال في الإستصحاب. غير أن الآخوند في الكفاية وتلاميذه تركوا ذكر هذه التفصيلات إستغناءً بما يذكرونه في بيان الأقوال عن مثل هذا التمهيد، ولعله الأولى، ولذا جرينا في ذلك على ما جروا عليه والله ولي الهداية.

تقسيم الاستصحاب باعتبار ثلاثه اخرى

ثم إن الشيخ وغيره أغفلوا ذكر تقسيمات ثلاثة أخرى وهي: التقسيم باعتبار المورد، وباعتبار اليقين السابق، وباعتبار مجري الإستصحاب.

أما الأول: فلأن مورد الاستصحاب مختلف باختلاف أبواب الفقه، لكن الظاهر عدم الفرق بين موارد في كل أبواب الفقه، من عبادات ومعاملات، وأحكام سياسات، وغيرها، إذ لم أجد خلافاً ولا اشكالاً في جريانه - على القول به -

وأما الثاني: فلأن اليقين السابق قد يكون علماً وجدانياً، وقد يكون علمياً

تنزيلياً كالبيئنة، وقول العادل الواحد، والثقة في موارد إعتبارهما، والظاهر عدم الفرق بينهما، وعدم الخلاف أيضاً.

وأما الثالث: فلأن مجري الإستصحاب أما المجتهد، أو مطلق المكلف، أما المجتهد فيجري الإستصحاب في الأحكام الكلية، كوجوب صلاة الجمعة، والموضوعات المستنبطة، كحدود المسجد الحرام، ومسجد الرسول ﷺ، ومسجد الكوفة، لترتب احكامها الشرعية على تلك الحدود فقط، فيجري الإستصحاب لنفسه ولغيره ممن يكون قوله حجة له.

وأما المكلف مطلقاً مجتهداً أم مقلداً، فيجري الإستصحاب لنفسه فقط في الأحكام الجزئية والموضوعات الصرفة، كحياة زيد، وطهارة ثوبه، وطهارته من الحدث، ونحو ذلك.

والموضوعات الصرفة حسب اختلاف الأنظار على أنواع:-

أحدها: المجمع على عدم اشتراط إجراء الإستصحاب فيها إلى الفحص، كبابي الطهارة والنجاسة، والحل والحرم في المأكل والمشروب.

ثانيها: المجمع على اشتراط إجراء الإستصحاب فيها إلى الفحص والياس عن الظفر بخلاف اليقين السابق، وهو في الأموال العظيمة، والاعراض، والدماء، وحقوق الناس، وحقوق الله، ونحوها في الجملة.

ثالثها: ما نتأمل فيه - تبعاً لجمع من الأعيان، كشریف العلماء، والمحقق صاحب الحاشية على المعالم، وغيرهما - من لزوم الفحص خلافاً للمنسوب إلى المشهور ممن تأخر عن الشيخ الأنصاري من عدم لزوم الفحص وإجراء الإستصحاب في الموضوعات الصرفة، غير النوعين الأولين.

كالفحص عن الفجر في صوم شهر رمضان، وعن طلوع الشمس في
تضييق صلاة الصبح، وعن أمارات الموت في تضييق أداء ديون الله وديون
الناس، ونحو ذلك، والله العالم.

إذا تمهّدت هذه المقدمات الستّ، فلنشرع في فصول الإستصحاب: -

الفصل الأول

« أدلة الاستصحاب »

« الفصل الأول : أدلة الاستصحاب »

ما ذكر أو يمكن أن يذكر دليلاً لحجية الاستصحاب هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، وهناك أدلة أخرى ترجع إلى هذه الأربعة، وهي: بناء العقلاء، والسيرة، والفطرة، والاستقراء، ونحن نذكرها تباعاً، مؤخرين السنة لطول بحثها، ومقدمين عليها بالترتيب: الكتاب، والفطرة، والعقل، والاستصحاب، وبناء العقلاء، والسيرة، والإجماع، والاستقراء، وعلى الله الإنكال.

١- الاستدلال بالكتاب

أما الكتاب: فلم أجد من إستدل به للاستصحاب، لكنني أحتمل إمكان الإستدلال ببعض الآيات، إلا أنه بحاجة إلى التأمل التام في ذلك. وقد وقفت على بعض الآيات التي ربما يمكن أن يستدل بها على الإستصحاب إجمالاً.

منها: قوله تعالى في سورة يونس - آية ١٦ - : «فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» قال علي بن إبراهيم في تفسيره: «أي: قد لبثت فيكم أربعين سنة قبل أن يوحى إليّ، لم آتكم بشيء منه حتى أوحى إليّ» نور الثقلين ج ٢ ص ٢٩٦.

ولازمه أن يقال: إن المقصود بذلك أن الرسول ﷺ يقول لهم: «أنا عشت بينكم، أربعين سنة وكنت صادقاً أميناً عندكم، فكيف إنقلب كاذباً بعد أن علمتم مني الأمانة والصدق؟».

ومنها: قوله تعالى في سورة يونس - آية ٣٦ :-

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» بناءً على تفسير الحق باليقين، لتقابله مع الظن، فيكون المعنى: إن الحق (أي: اليقين) السابق لا يدفع بالظن، وبالأولوية يشمل: لا يدفع بالشك أيضاً.

أقول: الاستدلال بالآية الأولى للاستصحاب ظاهر الوجه، وموافق لما في مجمع البيان ونور الثقلين.

إذ ظاهر: «فقد لبثت فيكم عمراً من قبله» بقرينة السياق هو - والله أعلم -: «أنّي لو كنت كاذباً لكذبت قبل ذلك، فعدم كذبي أربعين سنة، دليل على عدم كذبي اليوم» وهذا يدل على الاستصحاب.

بخلاف الآية الثانية: لظهورها بالعدم إذ بالظن لا يصل الإنسان إلى الحق، ولا يكون الظن بديلاً عن الحق، فيجب العلم بالحق، وهذا على خلاف الاستصحاب أدل.

٢ - الاستدلال بالفطرة

وأما الفطرة فقد استدل بها عدد من المحققين بهذه اللفظة وبغيرها، منهم الميرزا مهدي الاصفهاني.

وهي فطرتان :-

١ - فطرة الإنسان «التي فطر (الله تعالى) الناس عليها».

٢ - فطرة كلّ ذي شعور الأعم من الانسان.

والفطرة بكل من المعنيين مستقرّة على العمل بالاستصحاب، والبقاء على اليقين السابق، والجري عليه حتّى يثبت زواله.

فالظاهر: ان الناس يبنون امرهم بفطرتهم، في الحضر والسفر، والبرد

والحرز، على بقاء أقربانهم، وأصدقائهم وأعدائهم، ودورهم، ومتاعهم، وأموالهم، وغير ذلك، فيرسلون الرسائل، ويوصون الوصايا، ويعقدون العقود للمستقبل ونحو ذلك، كلّه بفطرتهم العفوية من غير التفات إلى احتمال نقضها.

ويدلّ على كون ذلك بالفطرة، ما يفعله الأطفال والمجانين، بل الرضع من البحث عن الأكل، والشرب، والدّف، ونحوها في أماكنها التي كانت فيها، مع أنّهم لا عقل لهم.

وكذا كلّ ذي شعور من الحيوانات يجري على الإستصحاب بفطرتة، فالطير ترجع إلى مكان بيضها وفراخها، والدواب ترجع في الليل إلى مراتبها السابقة، حتّى الحشرات تجري وفق قاعدة عدم نقض اليقين السابق.

وهذا ثابت لا إشكال فيه، وإنما فيه: أنّ ذلك دليل على حجّية الإستصحاب في الجملة لا مطلقاً، حتّى في الشكّ في المقتضي، مقابل السلب الكلّي. وما فيه أيضاً من اشتراط ذلك بعدم الردع الشرعي، بل الإمضاء الشرعي، ويأتي بحثه عند مناقشة بناء العقلاء، ان شاء الله تعالى.

٣- الإستدلال بالعقل

وأما العقل فقد إستدلّ به لحجّية الإستصحاب معظم العلماء من الشيخ المفيد حتّى الأخ الأكبر في هذا اليوم، وقد قرّر بوجوه أنهاها بعضهم إلى بضع عشرة وجهاً، نذكر ثلاثة وجوه منها: -

الوجه الأول

ما ذكره المحقق الخراساني في الكفاية: من أن «الثبوت في السابق، موجب للظن به في اللاحق».

وأورد عليه نفسه أولاً: بأن مجرد الثبوت بما هو، لا يوجب الظن بالبقاء لا فعلاً ولا نوعاً، إلا غلبة الخارج أنه أغلب ما ثبت دام، مع احتمال العدم في كل فرد فرد.

وثانياً: لا دليل على حجية هذا الظن بالبقاء بالخصوص.

وثالثاً: دلّ الدليل العام على عدم حجية الظن مطلقاً، وهذا الظن منه - انتهى بتصرف.

وعن بعضهم زيادة إيراد رابع، اخذه من الشيخ الانصاري واكّده هو في كتبه بما حاصله: - أن غلبة بقاء ما ثبت - وإن كانت مسلّمة - إلا أنها لا توجب الظن بالبقاء، لعدم جامع رابط بين الموجودات يتولّد منها الظن، إذ بقاء كل موجود في الزمان الثاني إنما هو ببقاء علته الخاصة المفقودة في غيره.

ونوقش الإيرادان: الأول والرابع.

أما مناقشة الإيراد الأول: فبأن الثبوت في السابق لا يعدو أحد وجهين:

١ - أما بنفسه ملازم للظن بالبقاء.

٢ - وأما بواسطة غلبة بقاء ما ثبت سابقاً، المستلزمة هذه الغلبة للظن

بالبقاء.

والأول: لأن الثبوت الخارجي يولّد في النفس الإرتكاز بترجيح جانب

الوجود على العدم في اللاحق، إذ الخروج عن التوسط بين الوجود والعدم

يكفي في رجحانه أدنى خصوصية مفقودة في الطرف الآخر، والثبوت السابق - بما هو - يكفي في إيجاد هذا الرجحان.

وليس رجحان البقاء معلولاً لنفس الثبوت السابق لعدم المساخنة بين ما في النفس وما في الخارج، بل هو معلول لإرتكاز الثبوت، والإرتكاز مساخنة للرجحان في النفس في البقاء، لأنَّ مركز الرجحان والإرتكاز كليهما، النفس. والثاني: يكفي في إثباته ظناً، تصفَّح الموجودات، وملاحظة بقائها غالباً، والغلبة توجب إلحاق المشكوك بالغالب، دون النادر.

وأما مناقشة الإيراد الرابع: فبأنَّ الغلبة لا توجب الظنَّ من جهة الحكم على الكلِّي حتَّى نحتاج إلى تصوّر رابط جامع بين أفراد ما ثبت وبقي، بل إفادة الغلبة للظنَّ إنّما هو من حيث تردّد أمر المشكوك البقاء والزوال بين الدخول في الغالب وهو البقاء، وبين الدخول في النادر وهو الزوال، فيظنُّ بالغالب. أقول - مضافاً إلى أنّه يكفي جامعاً أن كلَّ العلل المختلفة الموجبة للحدوث، مقتضية للبقاء - ان إقتضاء البقاء هذا جامع رابط بين الموجودات، يتولّد منه الظنُّ بالبقاء.

هذا وأما الإيرادان: الثاني والثالث، فهما واردان ظاهراً، فلا ينفعنا هذا الدليل كما لا يخفى، ولا يثبت لنا حجّية الاستصحاب حتَّى جزئياً وفي الجملة.

«الوجه الثاني»

ما ذكره القوم تبعاً للسيد بحر العلوم - قده - في مصابيح الأصول: من «الفرق الضروري بين الشك في الابتداء والإستمرار»^(١) والمقصود: أن

العقل يحكم بالبقاء عند الشك في الإستمرار، وإلا لتساوى هو والشك في الإبتداء.

وفيه نقضاً وحلاً:

أما نقضاً: فبالظن الضعيف والظن القوي، مع أن كليهما حجة من باب حجية مطلق الظن - مع ضرورة الفرق بينهما - وبالظنين - في مقابل الدليل المعتمد - مع عدم حجيتهما مطلقاً، فهل ضرورية الفرق بين شيئين أحدهما غير حجة تجعل الثاني حجة؟.

وأما حلاً: فبأن الشك في الإستمرار وإن كان يجعله أقرب إلى الواقع من الشك في الإبتداء، إلا أن مطلق الأقربى ليست حجة، نعم لو دار الأمر بينهما، كان الأقرب أقرب.

«الوجه الثالث»

ما ذكره الشيخ حسن كاشف الغطاء في شرح مقدمة كشف الغطاء وحاصله: أن الإستصحاب لا يتخطى أموراً قام الدليل على حجيتها جميعاً، فهو حجة^(١).

قال: أما الكبرى، فواضحة.

وأما الصغرى: فلأن المستصحب بحسب السبر والتقسيم يكون أحد أمور ثلاثة:

١- أما هو نفي الأحكام، فيدخل في أصل البراءة، وأصل الإباحة، ونحوهما، ولا شك في حجية هذه الأصول.

٢- وأما هو الموضوعات اللفظية، والموضوعات العرفية، وصفاتها

وأحوالها، فهي مظنونة البقاء حتّى يثبت المزيل، وحجّة هذا الظنّ - وإن لم نقل بحجّة كلّ ظنّ - ممّا تطابق عليها العقل والعقلاء.

٣- وأما هو الأحكام الشرعية من تكليفية ووضعية، فهو ممّا يشملُه إطلاق دليل الحكم، لو ترك الإستفصال فيه عند الأمر به أو النهي عنه، وكلّما شمله الدليل كان حجّة.

أقول: يرد عليه أمور:

أولاً: إنّ التقسيم ان لم يكن دائراً بين الإثبات والنفي، فهو إعتباري إستقرائي، وذكر ثلاثة أنواع للإستصحاب من غير دليل على حصره فيها، لا يكفي لإثبات حجّة مطلق الإستصحاب.

وثانياً: لنا مستصحابات غير هذه الأنواع الثلاثة، كالمستصحب من الحكم العقلي، والموضوع العقلي، مثل: (الظلم قبيح) و (العدل حسن).

وثالثاً: إنّ أصل البراءة وأصل الإباحة، غير إستصباحهما، لإختلاف الدليل والآثار فيهما وفيه، لإحتمال حجّة المثبتات - وقول بها أيضاً - في الإستصحاب دون الأصل العملي، فلا ينبغي التمسك لإثبات الإستصحاب بهما.

ورابعاً: إنّ الإستصحاب إنّما يجري فيما لا يشملُه إطلاقات الأدلّة أو عموماتها، وإلا فالإستصحاب بجنبهما كالحجر في جنب الإنسان، لأنّ ظرف الإستصحاب - أو موضوعه على الأصحّ الأشهر بل المشهور - هو الشكّ في الدليل، فلا يجتمع مع الدليل، والله العالم.

٤ - الاستدلال بعدم النقل

وأما استصحاب عدم النقل فهو ما ذكره جمع من المحقّقين منهم السيّد

بحر العلوم في مصابيح الأصول وهو: توقّف الاستدلال بالأدلة اللفظية من الكتاب والسنة وغيرهما على حجّة الاستصحاب.

والظاهر: أنّ مرادهم بذلك، إستصحاب عدم النقل، فإنّا لو رأينا ظهور الماء في الكتاب والسنة في هذا السائل المعين، وشككنا في أنّه هل كان المراد به هو هذا، أم كان المراد به الأعمّ أم الأخصّ؟ ثمّ نقل في إمتداد الزمان - ولو نقلاً تعييناً، لا تعيينياً - نستصحب عدم النقل.

وفيه أولاً: أنّ هذا الفرد من الإستصحاب بالخصوص مسلّم عند الجميع، ولكن الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً.

وثانياً: هذا ظهور عقلائي، ويعدّ من الأمارات بلا إشكال، ومثبتاته حجة بلا خلاف، وأين هذا من الإستصحاب الذي هو أصل عملي؟ أو لا أقلّ من الشكّ في أماريته، والله العالم.

٥ - الاستدلال ببناء العقلاء

وأما بناء العقلاء فقد استدلّ به أيضاً لحجّة الاستصحاب، قال في الكفاية: «الوجه الأوّل: إستقرار بناء العقلاء من الإنسان، بل ذوي الشعور من كافّة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً».

أقول: - قبل الخوض في ردّ الكفاية نفسه لهذا البناء - ليعلم: أنّ هناك فرقاً بين إستقرار الفطرة على شيء، وبين إستقرار البناء من العقلاء.

فالفطرة: أمر إرثكازي عفوي غير ملتفت إليه.

والبناء: أمر إختياري ملتفت إليه.

فعطف الحيوان - الذي لا بناء إختياري ملتفتاً إليه عنده، خصوصاً البناء النوعي، إلا نادراً في بعض انواع الحيوان، وفي بعض الأمور خاصة، كالطيور التي تطير بنحو جماعي في حالات خاصة - على الإنسان الذي يتصور فيه الفطرة، والبناء الإختياري كليهما، غير جلبي الوجه.

ثم أن الكفاية أورد على هذا البناء بأمرين:

١ - منع التعبد في هذا البناء .

٢ - وعلى فرض تسليمه لم يمضه الشارع.

اشكال الكفاية الأول

وحاصله منع التعبد في هذا البناء، في مقابل الإحتياط، والبراءة، بل لكونه إمارة جاءاً، أو إطمئناناً، أو ظناً ولو نوعاً بالبقاء، أو غفلة.

ومع هذه الإحتمالات، كيف يمكن إعتبار الإستصحاب قاعدة مقابل البراءة والإشتغال والتخير؟.

أقول: بناء العقلاء بما هو لا يكون دليلاً على حكم شرعي، إلا إذا كشف هذا البناء عن تقرير الشارع حتى يكون دليلاً إمضائياً، فعليه يتوقف صحة الإستدلال بالبناء على مقدمات ثلاث:

١ - ثبوت البناء خارجاً تعبداً وبما هو هو، حتى في الأمور الشرعية لو كانوا من أهل الشرع، إذ ثبوت البناء في الأمور العرفية فقط لا يثبت الحكم الشرعي.

٢ - عدم الردع من الشارع.

٣ - عدم المانع له، ذكره بعضهم، والمقصود به كشف أن عدم الردع

الشرعي لم يكن لمانع من تقيّة وغيرها، وإلا لم ينفع مجرّد عدم الردع.
ولعلّ المقدّمة الثالثة مستدرّكة، إذ المراد بعدم الردع الشرعي، هو عدم
الملّكة، لا مطلق العدم كما لا يخفى.

قال المحقّق الهمداني في حاشية الرسائل: «أنّ العلماء يعتبرون
الإستصحاب من باب بناء العقلاء»^(١) وقال: «العمدة في الإستصحاب بناء
العقلاء، والأخبار منزلة عليه وإمضاء له ... فلو كانوا يقلّدون شخصاً لا
يرفعون اليد عن تقليده بمجرّد احتمال موته، أو كان شخصاً وكيلاً عن آخر
لا ينغزل لإحتمال موته ... والحجّة إنّما تعرف من هذه العادات»^(٢).
وقد سبقه إلى ذلك شريف العلماء حيث قال: «الأخبار على طبق بناء
العقلاء»^(٣).

وبهذا خصّص المحقّق الهمداني حجّة الإستصحاب بالشكّ في الرافع
فقط، لأنّه اعتبر الشكّ في المقتضي ممّا لم يستقرّ عليه بناء العقلاء،
فالروايات وإن كانت مطلقة، إلّا أنّها منصرفة إلى البناء العقلاني، وسيأتي
البحث عن ذلك عند تفصيل حجّة الإستصحاب بين الشكّ في الرافع وبين
الشكّ في المقتضي إن شاء الله تعالى.

ان قلت: إنّ بناء العقلاء إنّما هو لحكم عقولهم بالإستصحاب، وحكم
العقل بشيء بدون دركه علماً أو ظناً لا يكون، فمرجع بناء العقلاء إلى حكم
العقل بالبقاء، للظنّ الناشيء من اليقين السابق، فليس بناء العقلاء دليلاً آخر
غير العقل.

١- حاشية الرسائل للمحقّق الهمداني ص ٤٦.

٢- حاشية الرسائل للمحقّق الهمداني ص ١٥٣.

٣- انظر القواعد الشريفة، لتلميذه: السيّد محمّد بن شفيع البروجرديّ - ص ٤١٠.

قلت: بناء العقل على شيء عملاً والتزامهم به، ليس ملازماً لحكم العقل بمعنى إذعان العقل به، وهما: الإذعان والجري، شيان لا شيء واحد. مضافاً إلى أنه قد يكون سبب بناء العقل التحفظ على المصالح الواقعية، التي تتعلق بالتحفظ عليها الأغراض العقلانية. والحاصل: أن تحقق بناء العقل على الجري على الحالة السابقة - إجمالاً - ممّا لا ينكر، لكنّه غير مفيد للإلزام، لإحتمال كون هذا البناء إحتياطاً على الواقع، أو ظناً، أو غفلة. مضافاً إلى أن الحجية الإجمالية لا تنفع الفقيه لإجراء الإستصحاب في موارد الشك.

إشكال الكفاية الثاني

وحاصله: تسليم التعبد في هذا البناء، لكنه غير مجد لامرين : أحدهما: أنه لم يحرز رضا الشارع بهذا البناء العقلاني، حتّى يكون الإستصحاب دليلاً شرعاً.

وثانيهما: إحراز عدم رضا الشارع وذلك:

١ - لظهور ما دلّ من الطرق على النهي عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة، مثل: «أن الظن لا يغني من الحق شيئاً» ومثل: «من دان بغير سماع عن صادق، ألزمه الله التيه إلى يوم القيامة».

٢ - وشمول ما دلّ على البراءة والإحتياط لمورد الشك المسبوق باليقين، فلو علم نجاسة ماء قبل ساعة، وشك في طهارته بعد ذلك، فهو ممّا لا يعلم وقد شمله «رفع ما لا يعلمون» فلا يستصحب النجاسة، ولو علم طهارة إناء،

ثم قامت البيّنة على تنجّس اما ذاك الإناء أو إناء آخر، فمقتضى الإستصحاب وان كان طهارة ذاك الإناء، إلّا أنّ عموم حجّية البيّنة تصلح لإيجاب الإحتياط هنا حتّى في ذاك الإناء - انتهى بتصرّف.

أقول: هنا عدّة مطالب:

بناء العقلاء لا يصلح دليلاً

الأوّل: أنّ بناء العقلاء لا يصلح دليلاً لإثبات قاعدة شرعية، ملاكها أمور متعدّدة دنيوية وأخروية وماديّة وروحية، وغير ذلك، إذ نسبة بناء العقلاء إلى الشرع، كنسبته إلى القوانين الدولية، فكما أنّه لا يمكن كشف قانون دولة صحيحة ببناء العقلاء على شيء، كذلك لا يمكن كشف القانون الشرعي ببناء العقلاء.

ووجهه: أنّ جعل القانون الشرعي مبتنٍ على عدّة أمور، ومن تلك الامور: بناء العقلاء، فليس بناء العقلاء هو الملاك الوحيد لجعل أي إعتبار، سواء الإعتبار الشرعي أم غيره، «كالقياس» و«الإستحسان» والألويات الظنيّة، بل مطلق الظنّ التي لها بناء العقلاء ولكنها منهي عنها فاذا قرّر المعصوم عليه السلام هذا البناء كان حجة شرعاً.

بناء العقلاء ليس مطلقاً

الثاني: أنّ ثبوت بناء من العقلاء خارجاً، على العمل بالإستصحاب مطلقاً، حتّى مع عدم الظن بالوافق للحالة السابقة، بل مع الظنّ بالخلاف غير تامّ، والذي ينفع في المقام هو البناء المطلق، وهذا هو عمدة الإشكال هنا.

وأكد بعض تلاميذ شريف العلماء، وهو السيّد محمّد بن شفيع

البروجردى في كتابه «القواعد الشريفة»^(١) - بعد ان ذكر فيها: بآته إِنَّمَا سَمَّاهُ بهذا الاسم، لَأَنَّهُ أَخَذَ مَطَالِبَهُ مِنْ أَسَاتِذِهِ شَرِيفِ الْعُلَمَاءِ - مَصْرَحاً بِثبُوتِ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ عَلَى الْعَمَلِ بِالْيَقِينِ السَّابِقِ حَتَّى مَعَ الظَّنِّ غَيْرِ الْمَعْتَبَرِ عَلَى خِلَافِهِ. لَكُنْهُ: خِلَافَ الْوَاقِعِ الْخَارِجِيِّ إِلَّا بِعَنْوَانِ الْإِحْتِيَاطِ عَلَى تَحْصِيلِ الْوَاقِعِ.

ردع بناء العقلاء وامضائه

الثالث: إذا ثبت خارجاً ببناء من العقلاء، على شيء في عصر المعصومين عليه السلام، فهل يكفي في ردعه صدور بيان محتمل الرادعية، أم يلزم ظهور الردع، وإثبات كون المعصوم عليه السلام في مقام بيان الردع عن ذلك البناء؟. الظاهر: أَنَّهُ قِسْمَانِ:

١ - قسم يصلح في الردع عنه صدور بيان محتمل الرادعية، وذلك في الأمور النادرة الإبتلاء، التي لا تصح نسبتها - تقريراً - إلى المعصوم بمجرد عدم وضوح صدور ردع عنه لعدم كشفه عن التقرير.

٢ - وقسم لا يصلح، وذلك في الأمور العامة الإبتلاء، التي يصح نسبتها - تقريراً - إلى المعصوم عليه السلام بمجرد عدم وضوح صدور ردع عنه.

وحيث أن الإستصحاب من القسم الثاني، لعمل عامة الأصحاب عليه منذ عهد الرسول صلى الله عليه وآله في ترتيب الآثار الشرعية على الوكالات، والإذن، وغيرهما حتى بعد مضي زمان.

فعدم وضوح شمول ردع الآيات والأخبار الناهية عن العمل بغير العلم للإستصحاب كافٍ في صحّة نسبته - تقريراً - إلى المعصومين عليهم السلام.

مضافاً إلى أنه لو كان ردع لظهر في أعمال مثل أبي ذرٍّ، وسلمان، ومقداد، وعَمَّار، ونحوهم لأنهم أولى بفهم هذا الردع.

التفصيل في بناء العقلاء

الرابع: ما أورده شريف العلماء على هذا البناء: من أنه ثابت في أمور دنيا العقلاء، لا في أمور دينهم^(١) وأكدّه المحقق العراقي بما يأتي من كلامه وما فيه، وردّه هو.

وفيه: أولاً: جريان بناء العقلاء على شيء لا مجال فيه للتفريق بين أمور المعاش والمعاد، إذ متديّنهم يجريه في أمور معاده، لا لأنّه متديّن بل لأنّه من العقلاء، وغير المتديّن يجريه في أمور معاشه لأنّه من العقلاء أيضاً.

وثانياً: ثبوت بناء العقلاء في أمور المعاش فقط، يكفي لإثبات حجّة الإِستصحاب، إذ لو كان البناء نال تقرير المعصومين عليه السلام - كما هو المدعى - فثبوته في أمور المعاش يدلّ على تقرير الآثار الشرعية للموضوعات المعاشية التي أجرى العقلاء الإِستصحاب فيها.

مثلاً لو أجرى العقلاء إِستصحاب حياة زيد، فتصرّف وكيله في أمواله، ومنع ورّائه من التصرّف فيها، وإِستصحاب الولي عدم بلوغ الصبي، وتصرّف في أمواله، وإِستصحاب المريض مرضه وترك الصوم، وإِستصحاب صحّته وصام، وهكذا، وكان في ذلك بمنظر ومسمع من المعصوم عليه السلام، وأقرّه على ذلك، دلّ على حجّة الإِستصحاب، إذ أمور المعاش كلاً أو جلاً، لها آثار شرعية تختلف باختلاف التزام إبقاء تلك الأمور أو عدم الحكم ببقائها.

وثالثاً: قد يتوقّف العقلاء في إجراء الإستصحاب في شيء من أمور الدين، لإحتمال ورود نصّ شرعي خاصّ على خلافه، أو يتوقّفون في إجرائه في أمور الدنيا لإحتمال وجود نصّ خاصّ مولوي على الخلاف.

المحقق العراقي يرتضي التفصيل

ثمّ إنّ المحقّق العراقي إرتضى هذا التفصيل بين الأمور الدنيوية والدينية، باستقرار بناء العقلاء على الإستصحاب في الأولى دون الثانية، قال في تقرير درسه المسمّى بنهاية الأفكار: «وعلى فرض ثبوت البناء المزبور منهم، يمنع تحقّقه في مطلق الأمور حتّى الرجعة إلى معادهم وما يتدبّنون به، من أحكام دينهم، بل المتيقّن منه كونه في الأمور الرجعة إلى معاشهم وأحكامهم العرفية...»^(١).

وإستدلّ لمدّعا: بوجود الخلاف العظيم بين الأعظم خلفاً عن سلف، وذهاب جمع منهم إلى عدم الحجّية مع أنّهم من العقلاء بل كلّ واحد منهم بمثابة الف عاقل، واعتبر ذلك الخلاف كاشفاً عن عدم بناء العقلاء في الأمور الدينية.

ثمّ تردّد حيث قال بعد ذلك: «لولا دعوى وضوح أنّه لا يكون لهم اي: العقلاء طريقة خاصّة في الأمور الدينية وراء ما يسلكونه بإرتكازهم في أمورهم الدنيوية، ممّا يرجع إلى معاشهم ونظامهم ... فتكون دليلاً على حجّية الإستصحاب...»^(٢).

١- نهاية الأفكار / ج ٤ / القسم الأول / ص ٣٤.

٢- نهاية الأفكار / ص ٣٥.

أقول: قد يورد عليه - مضافاً إلى تردده الأخير، ومضافاً إلى ما أوردناه على أصل التفصيل الذي نقلناه عن شريف العلماء آنفاً - أنَّ الخلاف بين العلماء في حجّية الإستصحاب لا يكشف عن تحقّق بناء العقلاء في الأمور الدنيوية.

بل لعلّ الإستصحاب حجّيته عند العقلاء ليست مطلقة، كما اخترناه سابقاً، والله العالم.

نعم، لو فصل في الإستصحاب بين الأمور المهمّة وغيرها بإجراء الإستصحاب في الثاني دون الأوّل ونسب ذلك إلى بناء العقلاء كان في محله، لكنّه - مضافاً إلى عدم معلومية حدود المهمّة وغيرها، ولا دليل على تحديدها - لم أر من قال به، بل ولا من احتمله.

وهذا ليس خدشاً في عملهم بالإستصحاب، بل هو بحث عن عدم الدليل على الخلاف، الذي معه تثبت حجّية الإستصحاب، إذ مع عدم الفحص لا يثبت موضوعه وهو عدم الدليل الخاصّ.

بناء العقلاء واختلاف كلمات صاحب الكفاية

الخامس: ذكر بعضهم اختلاف كلمات المحقّق الخراساني في تقديم بناء العقلاء، أو الأدلّة الشرعية الناهية عن العمل بغير العلم في الكفاية وحاشية الرسائل وحاشية الكفاية في عدّة مباحث:

١ - في بناء العقلاء على العمل بالإستصحاب.

٢ - في مبحث الخبر الواحد، وثبوت حجّيته ببناء العقلاء.

وقد إلترزم في بعضها بالدور، لتوقّف حجّية الإستصحاب - ببناء العقلاء

وسيرتهم - على عدم الردع عنه، وتوقف عدم شمول إطلاقات الردع لهذه السيرة العقلانية على حجيتها.

وفي بعضها قدم بناء العقلاء بإدعاء إستحالة رادعية الأدلة الناهية لبناء العقلاء.

وفي بعضها ادّعى عدم الشمول من دون إدعاء الإستحالة، بل لتقديمه تخصيص بناء العقلاء للإطلاقات على ردعها عن بناء العقلاء.

ثم أنه ذكر: أنه يكفي في حجية بناء العقلاء عدم إحراز الردع الشرعي، ولا يجب إحراز عدم الردع الشرعي، وإستدل لذلك: بأن الشارع بما هو عاقل بل رئيس العقلاء يسلك مسلكهم إلا إذا ثبت إختلاف مسلكه عن مسلك العقلاء، كما في الردع عن القياس، والرأي، والإستحسان، فكل بناء عقلائي لم يظهر ردع شرعي عنه، كشف عن رضا الشارع بذلك البناء.

وفيه: أن ملاك الحكم الشرعي ليس مجرد بناء العقلاء، بل مصالح أخرى مضافة إلى بناء العقلاء ومصالح أخرى مزاحمة لملاكات بناء العقلاء، وعليه فلا كشف عن رضا الشارع بمجرد بناء العقلاء إلا في موارد إنضم إليه: (لو كان لبان) وهي فيما كان من الأمور المتعارفة الكثيرة الإبتلاء التي يبعد عادة - غاية البعد - نهى الأئمة عليهم السلام عنه وعدم وصول نهيمهم إلينا، كالإستصحاب، لا مطلقاً حتى فيما كان قليل الإبتلاء بحيث يمكن عادة صدور النهي الشرعي عنه، وخفاء ذلك النهي علينا، كتسخير الجن، فإن العقلاء يعملون عليه، مع أن عدم صدور الردع عن ذلك بالخصوص لا يكشف عن رضا الشارع به.

وما ادعى هنا من لزوم الدور صحيح لو قلنا بلزوم إحراز عدم شمول عمومات الردع الشرعي، ولأجل الدور لا يمكن جواز مثل

تسخير الجنّ، وإن بنى عليه العقلاء .

بيان الدور: أنّ حجّة بناء العقلاء على تسخير الجنّ متوقّفة على عدم شمول: «ولا تقف...» لمثله، وعدم شمول «لا تقف...» متوقّف على حجّة بناء العقلاء على التسخير.

لكن الدور غير آتٍ فيما يكفي في حجّة بناء العقلاء فيه، عدم إحراز الردع الشرعي عنه، كبناء العقلاء في الإستصحاب.
إذن: فإطلاق إشكال المحقّق الاصفهاني غير ظاهر الوجه، فتأمّل.

الكفاية واشكال بعض الاعاظم

ثمّ إنّ المحقّق العراقي نقل عمّن وصفه ببعض الأعاظم - ردّاً على الكفاية - بأنّ جميع موارد السيرة العقلانية خارجة عن ما دلّ على المنع عن العمل بغير العلم بالتخصيص، لإقتضاء سيرة العقلاء خروج مواردها من موضوع تلك الأدلّة.

ورده: بأنّه من الغرابة بمكان، بتقريب: أنّ الخروج الموضوعي عن نواهي العمل بغير العلم مختصّ بباب الأدلّة والأمارات، لأنّ دليل تتميم كشفها عن الواقع يجعلها علماً بالإعتبار الشرعي، وهذا بخلاف الأصول العملية - التي منها الإستصحاب - فإنّها وضعت وموضوعها الجهل بالواقع، فهو مجرد وظيفة، وليس علماً اعتبارياً.

نعم، لو اعتبرنا الإستصحاب من الأمارات صحّ ورود دليله - من سيرة العقلاء وبنائهم عليه - على أدلّة المنع عن العمل بغير العلم، لكنّه غير صحيح ولم يدعه المشهور.

وبهذا البيان إنتصر المحقق العراقي للكفاية راداً على البعض (في تفريق الكفاية بين بناء العقلاء في الإستصحاب، وبنائهم في الخبر الواحد، لصلاحية النواهي العامة، مثل: «لا تقف» على الردع عن الأول، دون الثاني). ورد هذا البعض هو: أن بناء العقلاء شيء بسيط منتزع من سيرتهم، فكيف يختلف هذا البناء هنا وهناك؟.

ووجه الرد: هو أن بناء العقلاء في الإستصحاب أصل عملي وظيفي لموضوع الجهل بالواقع، وبنائهم في الخبر الواحد، أمانة كاشفة عن الواقع أتم الشارح كشفها فصار علماً اعتبارياً.

وبعبارة أخرى: بناء العقلاء في الأمارات علم إعتباري، فلا يشمل «ولا تقف ما ليس لك به علم» لأنه علم ولو بمعونة الإعتبار الشرعي. وفي باب الإستصحاب وظيفة وغير علم، فيشملة إطلاق «ولا تقف ما ليس لك به علم».

ثم قال العراقي: بأنه لو قلنا بأن «ما ليس لك به علم» المراد به الأعم من العلم بالواقع والعلم بالوظيفة، لا خصوص العلم بالواقع، لأمكن المصير إلى عدم رادعية النواهي عن بناء العقلاء في الإستصحاب أيضاً، لكنه خلاف المتبادر من الآية الكريمة وغيرها من النواهي.

ثم أنه يظهر (من بيان أن بناء العقلاء في باب الإستصحاب أصل عملي وظيفي، وفي باب الخبر الواحد، أمانة كاشفة عن الواقع).

أن الأول محكوم للأدلة الناهية، وإن كان أقوى في مجال البناء العقلاني، وإن الثاني غير محكوم للأدلة الناهية، وإن كان في مجال البناء العقلاني

أضعف، إذ لا أثر لحيث الإقوائية والأضعفية في المقام، والله العالم.
وفيه: أنه لا يمكن إقوائية البناء العقلاني في الأصل عنه في الأمانة، فتأمل.

إشكال وجواب

ثم إنه أشكل عليه وأجيب عنه في تعارض بناء العقلاء مع العمومات
الناحية بما يلي وحاصله:

ان قلت: إن معارضة بناء العقلاء مع العمومات لا مكافئة في الظهور بينهما
حتى يتعارضان، بل البناء أضعف ظهوراً فيسقط في مقابل العمومات
الناحية، وذلك: لأن بناء العقلاء وسيرتهم على العمل بالإستصحاب غير تام
الإقتضاء، لتوقف حجيتها على عدم الردع عنها، والعمومات الناحية تام
الإقتضاء، لأن حجيتها ذاتية - إذ العام عند تعارضه مع الخاص، إنما يسقط عن
الحجية الفعلية لا عن ذاتية الحجية في العموم - وبناء العقلاء إنما يعارض
حجة أخرى بعد الفراغ عن حجيته بعدم الردع الشرعي عنه.

قلت: فيه أولاً: أن هذه الكلية - وهي عدم قابلية ما ليس بتام الإقتضاء
للمعارضة مع تام الإقتضاء - إنما تصح فيما كان (غير تام الإقتضاء) بنفسه
كذلك وذاتاً، لا بملاحظة تام الإقتضاء وتأثيره، وما نحن فيه من قبيل الثاني،
إذ لولا تأثير العمومات في الردع عن السيرة (أي بناء العقلاء على العمل
بالإستصحاب) لكان نفس عدم ثبوت الردع كافياً في حجيتها وتعمامية
إقتضائها، فعدم تعامية إقتضاء السيرة مستند إلى تأثير العلم في الردع،
فتعارض السيرة مع العمومات، لأنهما في مرتبة واحدة، لأن شرط حجية
العام فعلاً لا ذاتاً هو عدم مخصصية السيرة له، ومقوم حجية السيرة عدم

شمول العام لموردها، فكلّ منهما (العام والسيرة) فاقد للحجّة الفعلية، لكن أحدهما - وهو العام - فاقد للشرط، والآخر - وهو السيرة - فاقد للمقوم.

وفيه ثانياً: أنّ البيان المزبور (وهو كون العام تامّ الإقتضاء، والسيرة غير تامّ الإقتضاء) خلط بين المقتضي في مقام الثبوت مع المقتضي في مقام الإثبات. فإنّ تمامية إقتضاء العام من حيث كشفه النوعي من باب تمامية المقتضي ثبوتاً، ومثله موجود في السيرة لوجود الحكمة المصحّحة لجري العقلاء على الحالة السابقة، والشارع بما هو سيّد العقلاء متّحد المسلك فيهم ثبوتاً، فالعام والسيرة كلاهما تامّ الإقتضاء ثبوتاً.

وأما مقام الإثبات: فلأنّ حجّة العام وظهوره في العموم إنّما هو ببناء العقلاء على ذلك - على الأصحّ المعروف والمنصور في حجّة ذلك - .
والظهور الذاتي للعام المعتمد على بناء العقلاء لا يكون أقوى من الإستصحاب المعتمد على بناء العقلاء^(١).

١- وهنا إنطفئت المصاييح في ليلة الأربعاء - ٢٠ / جمادى الأولى / ١٤٠٧ هجرية - في الساعة الرابعة والنصف تقريباً من بعد منتصف الليل، وأنا أكتب هذه الأوراق في الطابق الاول من الحسينية الكربلائية بمدينة قم المشرفة في إيران، حيث كنّا قد لجأنا إليها منذ أربعة أيّام على أثر القصف المتتالي على المدينة المقدسة من قبل البعث العراقي، وكان سبب إنطفاء المصاييح هو: حملة طائرات قاذفة للقنابل والصواريخ في تلك الساعة على مدينة قم المشرفة، مدينة العلم والعلماء وعلى أثر ذلك قمت وإشتغلت بصلاة الليل، حيث كان قد بقي بعض الوقت إلى فجر الأربعاء.

ثمّ أنّ في صبيحة يوم الأربعاء وعند الساعة الخامسة تقريباً بعد الظهر، قصفت الطائرات المقابلة أطراف الحسينية ممّا سبّب تكسّر وتحطّم معظم زجاجات الحسينية في طوابقها الأربعة، وقتل - على ما نقل - أكثر من مائة إنسان بريء بين طفل وشاب وشيخ ورجل وامرأة في أطراف الحسينية، وجرح المئات، وفي القتلى والجرحى العديد من الأخيار المؤمنين من أصدقائنا ممّن أعرفهم

انتصار الآخوند لبناء العقلاء

ثم إنَّ المشكيني نقل عن الآخوند في الدرس في الدورة الأخيرة تأييداً لبناء العقلاء على العمل بالإستصحاب مقابل الآيات والأخبار الناهية عن العمل بغير العلم «بأنه لو سقط بناء العقلاء بالآيات والأخبار، لم يبق للبناء مورد إلا نادراً».

أقول: ولعله أراد بالنادر موارد تطمئن إليه النفس من بناء العقلاء، حتى يكون خروجها عن «غير العلم» بالتخصّص.

ويرد عليه أولاً: فليكن نادراً، وهل هذا إلا إستبعاد؟ إذ مع فرض ظهور الآيات والأخبار في النهي عن غير العلم الشامل لبناء العقلاء، أي مانع في التزام سقوط معظم ما بناه العقلاء؟ أليس في أصول الدين كلها ساقطة؟ ونظير ذلك عبادة غير الله، التي جبل الناس عليها، ومع ذلك نهى الشارع عنها بجميع أقسامها حتى الرياء.

وثانياً: الندرة ممنوعة لكثرة موارد بناء العقلاء ممّا يعدّ علماً عرفياً، فيكون أمّا خارجاً بالتخصّص، أو بقرينة: «لو كان لبان».

وثالثاً: قد تعكس الدعوى بأن يقال: إنَّ عدم شمول الآيات والأخبار

بالصلاح والتقوى وخدمة المؤمنين، ولكن في الحسينية لم يصب أحداً بشيء والحمد لله. وفي عشية ليلة الخميس خرجنا بصحبة الاخ الاكبر دام ظله من قم إلى طهران ومنها إلى مشهد الإمام الرضا عليه السلام بخراسان، حقناً لدماء الألوفا من المؤمنين العزل الذين كانوا لا يخرجون ما دنا باقين، ولا يزال القصف الوحشي على قم المشرفة مستمراً ليلاً ونهاراً، وأنا لله وأنا إليه راجعون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الناحية عن غير العلم لموارد الإستصحاب يجعلهما قليلي المورد، إذ غالب موارد غير العلم مسبوق بوجود شيء، أو عدم شيء، وندرة توجد موارد ليست مسبقة بحالة معلومة.

لكن الإيراد الثالث محل تأمل، إذ المهم في الإستصحاب إحراز الحالة السابقة، لا مجرد وجودها وموارد غير العلم مآل يحرز فيها الحالة السابقة ليست نادرة.

خروج بناء العقلاء على الأدلة الناهية

ثم جمعاً إلتزموا بخروج بناء العقلاء عن الأدلة الناهية عن غير العلم بالتخصّص، بتقريب: إن الآيات والأخبار الناهية - مضافاً إلى كونها في أصول الدين على ما قاله في الكفاية في حجية الخبر الواحد ببناء العقلاء - إرشاد إلى عدم العلم، لإحتمال مخالفة الواقع والإبتلاء بالعقاب «كما في حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل» فلا يشمل الظنّ الحجة ببناء العقلاء، لعدم احتمال العقاب، إذ بناء العقلاء مؤمن.

وفيه أولاً: هل يقال مثل ذلك في العمل بما يلقي إليه الجنّ في التسخير، ونحو ذلك، مع بناء العقلاء عليه؟

وثانياً: الإبتلاء بالعقاب مسبب عن مخالفة الواقع، التي لها آثار وضعيّة - ولو احتمالاً - وإحتماله موجود حتى مع بناء العقلاء، لكنّه احتمال أضعف، أمام أصل وجود احتمال المخالفة.

وثالثاً: بناء العقلاء على شيء مؤمن عقلاني، وليس مطلقاً مؤمناً شرعياً، والنافع لنا هو المؤمن الشرعي لا مطلق العقلاني.

بناء العقلاء بتقرير آخر

ثم إنَّ المحقِّق النَّائِبِي قرَّر السيرة العقلانيَّة بما يلي:
«إنَّ عمل العقلاء على طبق الحالة السابقة إنَّما هو بإلهام إلهي حفظاً للنظام».

ثم قال: فلو شكَّ في أصل بناء العقلاء أو في شيء من تفصيلاته الآتية:

١ - كالبناء في الأمور الدنيوية فقط.

٢ - أو البناء في ما وافق الظنَّ، أو لم يخالف الظنَّ، فالأصل عدم الحجِّية.

٣ - لكن لو شكَّ في أنَّ النواهي العامَّة صالحة للردع عن هذا البناء؟.

٤ - أو شكَّ في أنَّ الصالح للردع، كافٍ أم لا؟ فحجِّية البناء.

وأشكل عليه بعض من عاصرناهم بأنَّ المنكرين لحجِّية الإستصحاب لم يختلَّ النظام عليهم بعد، ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك لأختلَّ على المنكرين.

أقول: قوله «بالهام إلهي» فيه أولاً: ما هو المثبت لذلك؟ وهل يمكن إدعاؤه في كلِّ سيرة عقلانيَّة؟ وهل القياس الذي اتَّفقت كلمة العقلاء على العمل به في معاشهم إلهام إلهي؟

وثانياً: إن كانت سيرة العقلاء حجة - مطلقاً أو لرجوعها وكشفها عن تقرير المعصوم عليه السلام - فلا حاجة إلى إضافة كونها بإلهام إلهي أو غيره، وإن لم تكن حجة فشانها شأن سائر السير العقلانيَّة التي ليست بما هي حجة، بل بكشفها عن تقرير المعصوم عليه السلام.

وأما قول المستشكل: «إنَّ المنكرين لم يختلَّ عليهم النظام» فانه يجاب عليه: بأنَّ المنكرين للإستصحاب عاملون به غالباً، لا لصرف الإعتماد على

الحالة السابقة، بل للإطمئنان غالباً، أو الإحتياط والرجاء.

فالذي يختلّ به النظام الترك الشامل للعمل بالاستصحاب، وهذا لا يفعله المنكرون للإستصحاب.

والذي يقوله المنكرون: هو عدم حجّة الإستصحاب بما هو هو، وهذا لا يختلّ به النظام.

نعم، كلام المحقّق النائيني رحمته يكشف عن ثبوت بناء على الإعتماد على الحالة السابقة - إجمالاً لا مطلقاً - وهذا وحده لا ينفع بعد كونه للإطمئنان أو الإحتياط غالباً.

٦ - الاستدلال بسيرة المتشرعة

ومما استدلّ به لحجّة الإستصحاب سيرة المتشرعة - بما هم متشرعة - على العمل على الحالة السابقة في أمور الشريعة من أحكام أو موضوعات ذات أحكام.

وهذا غير الإجماع العملي الذي سيأتي الكلام عنه، إذ هي بمعنى الإرتكاز الثابت عند عموم المتشرعة عالمياً كان أم لا، وذلك يختصّ بالعلماء.

وسيرة المتشرعة - الكاشفة عن الإرتكاز الديني الكاشف عن تلقّيه خلعاً عن سلف، حتّى يصل إلى عصور المعصومين عليهم السلام، الكاشف عن تقريرهم له - حجة شرعية لدخولها بهذا التقريب في السّنة.

وقد يقال: بحجّة سيرة المتشرعة - مع قطع النظر عن هذا التقرير المعصومي - لكونها طريقاً عقلياً بنفسها إلى أحكام المولى، نظير خبر الثقة الذي هو طريق عقلائي للوصول إلى مقاصد الشرع.

والسيرة بكلا التقريبين صحيح، إنّما الكلام في تحقّقها خارجاً، ولم

يذكرها الكفاية ولا تلامذته الثلاثة من النائيني والعراقي والاصفهاني، وإنما ذكرها المحقق الرشتي مختصراً في تقرير بحثه ضمن ذكر بناء العقلاء وكذا ذكرها الشيخ.

ثم أن حجة سيرة المتسرعة يجب فيها تمامية أمور:

١- تحققها خارجاً.

٢- إحراز كونها لأجل تدينهم، لا لعدم المبالاة بالدين ونحوه، كما قيل في السيرة على النظر إلى وجه الأجنبية، من أن هذه السيرة سببها عدم المبالاة بالدين.

٣- عدم معلومية وجه آخر للسيرة، من الإحتياط، أو الإطمئنان الشخصي، ونحو ذلك.

والسيرة بهذه الشروط ربما لم تتحقق في المقام، إذ لو تم الأول لم يتم الثاني، ولو تمّا جميعاً لم يتم الثالث، لإحتمال الإطمئنان، أو الإحتياط غير اللازم للوصول إلى الواقع في الإستصحاب، فتأمل.

٧- الاستدلال بالاجماع

ومما استدل به لحجية الاستصحاب الاجماع، وقد قرّر بوجوه: القول، والعمل، وكل منهما محصل ومنقول.

وأشكل فيه: شريف العلماء، والآخوند، والعراقي، والنائيني، والحائري، وغيرهم (قدس سرهم) صغرى: بتحقيق الخلاف، وكبرى: بأنه معلوم الإستناد، لذكر كل طائفة مبناه ودليله فتأمل.

إلا أن العراقي والنائيني قالوا: «نعم لا بأس بإدعاء الشهرة أو ما يقرب من الإجماع إجمالاً في بعض الفروع الفقهية، مثل باب الطهارة والنجاسة،

والوضوء، فيما كان الشك في الرفع، أي: موارد ورود الروايات الخاصة.
أقول: ذكر الإجماع إجمالاً لا ينفع كمسألة أصولية، إنما ينفع في مقابل السلب الكلّي، إذا تمّ عدم كونه مدرَكياً.
وأما الشهرة، فإن تمّت موضوعاً، فهي نافعة في مقابل الشك والحيرة، لا ما إذا كان وجه غير المشهور معلوماً وراجحاً.
مثلاً: لو رأينا الخلاف بين أبناء طائفة، وكون شهرتهم متحقّقة على شيء، فإن لم نعلم وجه غير المشهور كان المشهور هو المتّبع عقلاً - وبناء العقلاء طريق للشرع فيما لم يذكر له طريق خاصّ -.
وأما إذا عرف وجه قول غير المشهور، وكان راجحاً فلا حاجة للشهرة فتأمّل وقد مضى البحث عنه في حجّية الشهرة.
وأما الإجماع المنقول، فقد مرّ في بحث الإجماع عدم ثبوت حجّيته على المشهور فتأمّل.

٨- الاستدلال بالاستقراء

ومما استدل به لحجية الاستصحاب: الاستقراء، ذكره شريف العلماء، وتلامذته: الدربندي، والاسترآبادي، ورحمة الله: في التقرير، والخزائن، والتبيان، وقواعد الشريف، والرسائل للشيخ الأنصاري (قدس سرّه).
فإنّ باستقراء أبواب الفقه نرى جريان الإستصحاب فيها من كتاب الطهارة إلى الديّات.

مثلاً: من علم بالحدث أو الطهارة يستصحبهما، ومن علم بإشتغال ذمّته بصلاة وشك في أدائها يستصحبها، ومن علم قضاء الصوم عليه يستصعبه، ومن علم بشعبان أو شهر رمضان، وشك في تمامهما يستصحبهما، ومن علم النكاح أو الفراق يستصحبهما، ومن تحمّل الشهادة في الإنتقال يشهد

به، ومن غاب وإنقطع خبره يستصحب حياته.

قالوا: والعلة هي الإستصحاب الجامع في الكل، والعمل بالإستصحاب في بعضها دون بعض، ترجيح بلا مرجح، هكذا قرّره.

وفيه: مضافاً إلى عدم ثبوت هذه الكلية بل ثبوت خلافها، كالشك في ركعات الصلاة، فإنّه يبني على الأكثر في الشكوك الصحيحة (على القول بأنّه خلاف الإستصحاب كما هو المنصور) وكالحكم بنجاسة البلل الخارج قبل الإستبراء، والشك بعد الفراغ، والغائب يحكم بموته بعد أربع سنين، والجلد المطروح في سوق المسلمين مع أصل عدم التذكية، وحمل فعل المسلم على الصحة، وغيرها - فتأمل .

إنّ النافع هو الإستقراء التام وهو غير ثابت، والثابت هو الإستقراء الناقص، وهو غير نافع لإثبات الكلية، وهذه العلة غير ثابتة أنّها الإستصحاب، والإعتماد على صرف اليقين السابق.

والترجيح إنّما هو بالمرجّحات من الأخبار الخاصة، والإجماع، والشهرة، والأولية القطعية وتنقيح المناط، ونحو ذلك، فليس بلا مرجح، والله العالم. نعم، مثل هذا الإستقراء يفيد الظنّ، لكنّه لا يغني من الحقّ شيئاً.

٩- الاستدلال بالأخبار

ومما استدل به لحجية الاستصحاب وهو العمدّة: الأخبار، وهي على قسمين: عامّة وخاصّة، وقد خلطهما غالب المؤلّفات، وأفرزهما بعض تلامذة شريف العلماء، وله الحقّ من الناحية الفنية، إلّا أنّ المهمّ في الأخبار الخاصّة هي العبارات الدالة على العموم، وهي عدّة أخبار:

صحيحة زرارة الاولى

أحدها - وبعبارة المحقق الرشتي أتمها سنداً وأوضحها دلالة - الصحيحة الأولى لزرارة:

«قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال عليه السلام: لا. يزرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب، وجب الوضوء.

قلت: فان حرك الي جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال عليه السلام: لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه بيقين آخر»^(١).

وأشكل فيها سنداً ودلالة.

الاشكال السندي الأول وجوابه

أما سنداً: فبالإضمار، إذ الرواة كلهم إماميون ثقات - على الأصح - وإن أشكل في رجلين منهم كما سيأتي إن شاء الله تعالى:

وأجيب أولاً: بأنه مسند، رواه السيد بحر العلوم في فوائده عن الامام الباقر عليه السلام، ويستبعد جداً، نقل مثله مضمرة بعنوان المسند، ونقلها الشيخ عن النراقي أيضاً مسنداً إلى الامام الباقر عليه السلام، ونقلها المحقق الرشتي عن الفصول والقوانين مسنداً أيضاً إلى الامام الباقر عليه السلام، ولعلمهم عثروا على نفس أصل زرارة.

وثانياً: بأن كون المضمّر زرارة يوجب إعتبار الخبر، لأنّ نقل شيء عن غير المعصوم بعنوان الحكم الشرعي، بلا نصب قرينة خيانة وإغراء بجهل، وزرارة أجلّ من ذلك، فإضمار مثل زرارة يدلّ على كون المضمّر هو المعصوم، غاية الأمر أنّه لا يعلم هل هو الامام الباقر او الامام الصادق عليه السلام؟ وهو لا يضرّ.

ويؤيد ذلك: ما روي صحيحاً - على الصحيح من وثاقة إبراهيم بن هاشم - عن عمر بن أذينة أنّ زرارة نقل مناقشة مع العامة في مسألة التعصّب من الإرث ولم ينسبها إلى المعصوم عليه السلام فلما أكمل زرارة الكلام، قال عمر بن أذينة: فقلت لزرارة: تقول هذا برأيك؟ قال: أنا أقول هذا برأيي، أنّي إذا لفاجر، أشهد أنّه الحقّ من الله ومن رسوله^(١).

نعم، لو كان محتملاً - إحتمالاً عرفياً - أنّ زرارة لم يكن في مقام نقل حكم شرعي، وانما كان في مقام النقل عن أبي حنيفة ونحوه مثلاً للردّ، أو غيره، لم يكن حجة، ولا مضراً بمثل مقام زرارة، لكنّه بعيد غاية البعد، لظهور كيفية النقل في أنّه نقل الحكم الشرعي فتأمّل.

إذن لا إشكال في السند.

ما المراد من: الصحيحة لا يضرّها الإضمار؟

والظاهر أنّ مراد الشيخ بقوله: «ولا يضرّها الإضمار» هو ما ذكرناه: من أنّ جلالة شأن زرارة يأبى عن نقل حكم شرعي عن غير المعصوم.

نعم، لو شككنا في ذلك، فمقتضى الأصل عدم الحجّة، كما أنّه لو شككنا

في حجّة المضمرات أو هذه المضمرة بالخصوص، فالأصل عدم الحجّة. ثمّ أنّه ذكر وجوه أخرى لتفسير كلام الشيخ: «ولا يضرّها الإضمار» وليست بشيء، مع أنّها كلّها خلاف ظاهر عبارته. أحدها: أنّه كما لا يضرّ الإرسال من مثل زرارة، كذلك لا يضرّها الإضمار، وبعبارة أخرى: الإضمار كالإرسال.

وفيه: أنّه لم يثبت في أصحاب الإجماع - ومنهم زرارة - أنّ مراسيلهم حجة، فلعلّهم نقلوا عن غير الثقة - كما هو كذلك فيما أسندوه - وعلى فرض حجّة مراسيلهم، لم يثبت كون المضمرات كذلك، إذ كون أنّه لا يروي إلّا عن ثقة، لا يكشف عن أنّه لا يروي إلّا عن المعصوم إلّا إذا رجع إلى ما ذكرناه من إستبعاد نقل مثل زرارة حكماً شرعياً عن غير المعصوم عليه السلام.

ثانيها: أنّه لا يضرّ الإضمار بعد الإنجبار بالشهرة. وفيه: - مضافاً إلى ما في أصل إنجبار الخبر الضعيف بالشهرة من الاشكال، وإن كان غير تام عند المشهور والمنصور - أنّ المنجبر بالشهرة هو المروي عن المعصوم، والمضمرة لا يعلم أصل كونه مروياً عن المعصوم.

ثالثها: أنّ الإضمار على قسمين: ذاتي، وعرضي.

والأول: ما كان مضمراً من الراوي الأول.

والثاني: ما حدث فيه الإضمار من تقطيع الأحاديث وتدوينها في أبوابها.

والإضمار المضمر: هو القسم الأول، ومضمرة زرارة من القسم الثاني.

وفيه: أنّه من أين نكشف ذلك وما هو المثبت له؟

وليعلم أنّ الشريف - أيضاً - في تقرير درسه، نقل الحديث مسنداً عن

الامام الباقر عليه السلام، ولم يشر إلى كونه مضمراً.

الإشكال السندي الثاني وجوابه

ثمَّ أنّه أيضاً أشكل في سند الحديث - مع غُصّ النظر عن الإضمار - بأنَّ في السند رجلين:

أحدهما: أحمد بن محمد بن الوليد، الذي لم يصرِّح أحد فيه بأنَّه ثقة. ثانيهما: حريز بن عبدالله السجستاني، والمصرِّح بتوثيقه الصدوق والعلامة وآخرون، دون علماء الرجال الأولين، كالشيخ، والنجاشي، والكشي، وابن الغضائري، ونحوهم.

لكن الإشكال في غير محلّه، لو ناقتهما قطعاً، وعدم التوثيق إنّما هو لجلالتهما، كعدم توثيق الكليني والصدوق من قبل البعض، والشك في مثله أشبه بالوسوسة ويظهر ذلك جليّاً لمن راجع كتب الرجال. هذا كلّ في سند الحديث .

الدلالة

وأما الدلالة وفقه الحديث: فقد وجَّهه كلّ من المحقِّقين: النائيني والعراقي والاصفهانى بما أخرج الحديث عن الفهم العرفي، ونحن لا نستقصي ما ذكروه، وإنّما نذكر بعضه المهمّ ان شاء الله تعالى.

نعم، دلالة الحديث على إعتبار الإستصحاب مطلقاً، وفي جميع المسائل يتوقَّف على إلغاء خصوصية الموضوع، حتّى لا يكون «ال» في قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك» للعهد بل للجنس، ويكون الموضوع من المصاديق، مثلما يسأل العبد مولاه: هل أكرم أخاك؟ فيقول له المولى: نعم فإنَّ اللازم عليك إكرام الرحم لي.

والمتبادر هو كون «أل» للجنس، ويكفي هذا المقدار في باب الحجج، فإنَّ الظهور حجة بلا كلام.

مضافاً إلى عدم فهم خصوصية للوضوء، دون الغسل ونحوه في النهي عن نقضه دونه.

ويؤيده: فهم الفقهاء غالباً كون «أل» للجنس لا للعهد. والحاصل: أنَّ إضافة اليقين إلى الوضوء في قوله ﷺ: «فإنَّه على يقين من وضوئه» لا يجعل الحكم، وهو: حرمة النقض مختصاً به، كما لا يحتمل خصوصية النوم من بين نواقض الوضوء بحرمة نقض اليقين فيه، وإن كان هو المورد.

ثمَّ أنَّ في إيضاح دلالة الحديث مباحث تالية:

«المبحث الأول: تعيين جزاء الشرط»

في تعيين جزاء الشرط في قوله ﷺ: «وإلاَّ فإنَّه على يقين من وضوئه...» فإنَّ «إلاَّ» شرط، معناه: إن لم يستيقن أنَّه قد نام، وهل للجزاء دخل في الدلالة على الاستصحاب؟

أثبتته الشيخ ونفاه النائيني (قدس سرَّهم).

مقام الثبوت

قال النائيني: محتملات الجزاء ثلاثة، وعلى تقدير كل منها يصحَّ إستفادة إطلاق حجة الاستصحاب في غير باب الوضوء أيضاً.

١- نفس قوله ﷺ: «فإنَّه على يقين من وضوئه» بتأويل الجملة الخبرية إلى

الإنشائية، فمعناه: أنه يجب البناء والعمل على طبق اليقين السابق بالوضوء.
٢- كون قوله ﷺ: «فأنه على يقين من وضوئه» علة للجزاء المقدّر وهو:
فلا يجب عليه الوضوء، فيكون المعنى: وإلا فلا يجب عليه الوضوء، فإنه
على يقين من وضوئه.

٣- كون قوله ﷺ: «فأنه على يقين من وضوئه» توطئة ومقدمة للجزاء،
والجزاء هو: «ولا تنقض اليقين ابداً بالشك».

وإستفادة حجية الإستصحاب مطلقاً حتّى في غير باب الوضوء، إنّما
تكون بظهور الكلام في أنّ المحور في الحكم نفيّاً وإثباتاً هو اليقين، بما هو
يقين، لا اليقين بالوضوء بما هو يقين بالوضوء، ولا دليل على ذلك غير
التبادر.

هذا في مقام الثبوت.

مقام الإثبات

وأما في مقام الإثبات، فقد قوى الشيخ الإحتمال الثاني، وهو كون الجزء
مقدراً وهو: فلا يجب عليه الوضوء، وأنّ ما ذكره من قوله ﷺ: «فأنه على
يقين من وضوئه» علة للجزاء المقدّر لأنّ المفهوم العرفي من الكلام هو
ذلك.

وضعفّ النائي في هذا الإحتمال غاية التضعيف بتعليل أنّ ذلك موجب
للتكرار في الجواب وبيان حكم المسؤول عنه مرّتين بلا فائدة، فإنّ معنى
قوله ﷺ: «لا حتّى يستيقن» عقيب قول السائل: «فان حرّك الى جنبه شيء»
هو أنّه لا يجب عليه الوضوء.

أقول: يكفي فائدة سؤال السائل عن مصداق من مصاديق الشك، الذي هو

تكرار للسؤال عن الكلّي بالسؤال عن بعض مصاديقه، وما أكثر ذلك في الكلام العرفي، كما لو قيل لعالم: هل البئر تنجس بملاقاة النجاسة فقال لا، ثم سئل: هل تنجس البئر بصبّ البول فيها؟ فقال أيضاً: لا.

إذن، فليس الإحتمال الثاني ضعيفاً غاية الضعف كما قاله المحقّق النائيني. ثم قال: وأضعف منه الإحتمال الثالث وهو: أن يكون الجزاء قوله ﷺ: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» وكون: «فإنه على يقين من وضوئه» توطئة ومقدمة للجزاء.

واستدلّ لأضعفيته بأمرين:

أحدهما: كونه بعيداً عن المتبادر.

ثانيهما: أنه يلزم منه إختصاص «لا تنقض اليقين أبداً بالشك» بالوضوء، لكونه جزاءً لشرط فيه ذكر الوضوء، ولزوم إعتبار (أل) في (اليقين) للعهد، وهو اليقين المذكور في الكلام المرتبط بالوضوء، لا للجنس ومطلق اليقين. لكنّ الإحتمال ليس ضعيفاً، فكيف أضعفيته من الضعيف، نعم الإحتمال الأوّل أقوى منه.

وما ذكره من التبادر، ولزوم الإختصاص بالوضوء، غير تام.

لعدم التبادر.

وعدم لزوم الإختصاص، إذ المعنى يكون هكذا: وإلا يكن تيقّن بالنوم، فحيث أنه كان على يقين من وضوئه، فلا ينقض اليقين أبداً بالشك، بالغاء خصوصية الوضوء، لفهم عدم الخصوصية. والله العالم.

«المبحث الثاني»

في إضافة اليقين إلى الوضوء في قوله ﷺ: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» فإنه يحتمل كون الإستصحاب مختصاً باب الوضوء، لإضافة اليقين إلى الوضوء، ومع إحتماله كيف يرفع الاحتمال ويحرز الإطلاق؟ إذ الإحتمال للقرينة كافٍ في خرم الإطلاق، لأن من مقدّمات الحكمة عدم القدر المتيقّن، ومع إحتمال قرينة الإضافة للوضوء على إختصاص الإستصحاب بالوضوء كيف يحرز الإطلاق؟ بل قد يقال: بأن الإضافة إلى الوضوء دالة على الإختصاص - لا مجرد إحتماله - لأنه لو كان مطلقاً لا مختصاً بالإضافة لقليل: فإنه على يقين ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، وربما كان أجمل حذف كلمة الوضوء وكذلك هو أخصر.

الجواب على هذا الاحتمال

لكن ردّه المحقّق النائيني والعراقي والاصفهاني وغيرهم بما حاصله: أن الإحتمال غير وارد، والإطلاق محرز لأمرين: - القرينة الخارجية والقرينة الداخلية.

أما القرينة الخارجية فهي ورود هذه الجملة: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» في أبواب متعدّدة غير باب الوضوء، وهذا يكشف عن عدم إختصاص قاعدة الإستصحاب بالوضوء.

وأما القرينة الداخلية فأمور:

١ - أن اللام للجنس لأنه الأصل إذا كان المدخول اسم جنس.

٢ - أن اليقين بما هو من الصفات الحقيقيّة ذات إضافة إلى الخارج، وحيث

كان مورد السؤال الموضوع ذكر هذا المتعلق في الجواب، تطابقاً للجواب على السؤال، ولا فرق في ذلك بين تأخير: «من وضوئه» عن اليقين - كما في نص الرواية - وبين تقديمه عليه، فسواء قيل: فإنه من وضوئه على يقين، أو كما في النص «فإنه على يقين من وضوئه» لا يدل على الإختصاص.

٣- أن مناسبة التعبير بالنقض تقتضي الإطلاق إذ القابل للنقض هو مطلق اليقين بما هو يقين، لا بما هو متعلق بالموضوع.

٤- أن التعقيب ب: «ولا تنقض اليقين...» وتأكيده بـ «أبدأ» ظاهر في أنه إشارة إلى ما هو المرتكز في أذهان العقلاء من عدم الإعتناء بالشك في مقابل اليقين السابق مطلقاً.

أقول: لولا الظهور وهو الجواب الرابع، لما كانت الأجوبة الثلاثة كافية لرفع احتمال الإختصاص بالموضوع، الذي ينهدم به - لمجرد احتمال - الإطلاق، وذلك لما يلي:

١- أن قولهم: الأصل في اللام أن يكون للجنس إذا كان المدخول اسم جنس، لا يدفع احتمال كونه للعهد. لما ذكر قبله مباشرة من لفظ الموضوع.

٢- أن قولهم: ذكر الموضوع جاء في الجواب ليطابق الجواب السؤال، لا يرفع احتمال كون الذكر للإختصاص بباب الموضوع.

٣- أن قولهم: مناسبة التعبير بالنقض لمطلق اليقين، لا يرفع مناسبه لمصداق من مصاديقه وهو باب الموضوع، فإنه ليس غير مناسب لليقين بالموضوع، نعم لا يختص به.

«المبحث الثالث»

قال المحقق العراقي: قول السائل: «فان حرّك الى جنبه شيء ولم يعلم به...»^(١)، هل هو سؤال عن الشبهة الموضوعية، أم عن حكمها، أم المفهومية؟ احتمالات:

١- أن يكون سؤالاً عن الشبهة الموضوعية، بمعنى: أن عدم علمه بالحركة الى جنبه هل يكشف عن النوم.

٢- أن يكون سؤالاً عن حكم الشبهة الموضوعية، بمعنى: أنه مع الشك في تحقّق النوم هل الحكم: الناقضية أم لا؟.

٣- أن يكون سؤالاً عن الشبهة المفهومية، بمعنى: أن معنى النوم ماذا؟ هل هو فقدان الحسّ بحيث يصدق على من حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ أم أكثر من ذلك؟.

وعلى الإحتمالين الأولين، يكون الجواب هو كليّ الإستصحاب، إذ السؤال عن تحقّق النوم، أو حكم الشكّ في تحقّق النوم، يكون جوابه: إبقاء ما كان، من عدم تحقّق النوم، وإجراء حكم عدم تحقّق النوم.

وأما على الإحتمال الثالث، فلا يكون الجواب الإستصحاب، لكونه سؤالاً وجواباً عن مسألة فرعية، وهي: أن النوم الموجب لنقض الطهارة ماذا؟.

وإستظهر المحقق العراقي كون السؤال والجواب عن الشبهة الموضوعية، أو عن حكمها، إذ لو كان سؤالاً عن الشبهة المفهومية، لاقتضى الإجابة بحكم الشك في المفهوم وهو: أن النوم الناقض للطهارة ماذا؟.

ثم قال: نعم، الذي يبعد كونه سؤالاً عن الشبهة المصادقية هو جواب

الإمام عليه السلام بإستصحاب الوضوء: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه» مع أنَّ الشكَّ في الوضوء مسبَّب عن الشكَّ في تحقُّق النوم، وعدم النوم سبب لبقاء الوضوء، فكان ينبغي الجواب بعدم النوم بأن يقال: وإلا فإنه لم يكن نائماً الخ. ولا يرد مثل هذا الإشكال فيما لو كان السؤال عن الشبهة المفهومية -أي: مفهوم النوم ماذا؟- إذ لا يجري الإستصحاب حينئذ في طرف السبب وهو النوم، لتردده بين متيقِّن التحقُّق وهو: لو كان النوم شاملاً لنوم الإحساس مع عدم نوم القلب، وبين متحقِّق عدمه، وهو: ما لو كان مفهوم النوم غير شامل لنوم الإحساس مع عدم نوم القلب.

إذن: لا شكَّ حتَّى يجري الإستصحاب في السبب.

مناقشة احتمالات المبحث الثالث

أقول: الذي نستظهره تبعاً للأعلام، هو كون السؤال عن الشبهة الموضوعية أو عن حكمها.

وأما قول العراقي: والذي يبعده جواب الإمام عليه السلام عن المسبَّب وهو: إستصحاب الوضوء، دون السبب المسؤول عنه وهو: إستصحاب عدم النوم، فربما يناقش بما يلي:

أولاً: أجاب الإمام عليه السلام بالسبب أولاً، ثمَّ أجاب بالمسبَّب لمزيد التوضيح، إذ قوله عليه السلام: «لا حتَّى يستيقن أنه قد نام» معناه: إستصحاب عدم النوم، ثمَّ أجاب عليه السلام بإستصحاب الوضوء الذي هو المسبَّب.

وثانياً: حيث أنَّ الهدف الأساسي الذي هو مورد السؤال من أوَّل الأمر هو وجوب إعادة الوضوء وعدم وجوبها، لذا أجاب عليه السلام بإستصحاب الوضوء، وكم لذلك من نظائر في الفقه، والحديث، والعرف.

مثلاً: لو سئل فقيه عن وجوب الحجّ بالبذل والهدية، فأجاب بوجوب الحجّ بالبذل، وبعدم وجوبه بالهدية قبل القبول هل يصحّ الإستشكال: بأنّ وجوب الحجّ مسبّب عن الإستطاعة، فلماذا لم يكن الجواب بالإستطاعة وعدمها؟.

إذن: فالظاهر من سياق صحيح زرارة أنّه سؤال عن الشبهة الموضوعية (المصدقية) وهو أنّ الخفقة نوم أم لا؟ أو سؤال عن حكمها بعد الشكّ في كونها نوماً، فأجاب ﷺ بالإستصحاب، فيكون دليلاً على كلّ الإستصحاب في تمام أبواب الفقه.

فذلّة

أنّ عدداً من كتب الأصول نقلت الصحيحة بعضها عن بعض خطأ، فلم تنقل كلمة «القلب» عند: «فإذا نامت العين والأذن» فقد تصدّى البعض لتصحيح ذلك بالتلازم بين نوم الأذن والقلب، ثمّ قال: على ما ذكره بعضهم. اقول: - مضافاً إلى ان هذا سهو نشأ من عدم ملاحظة كتابي التهذيب والوسائل، لوجود كلمة «القلب» مع الاذن مرّتين - أنّه لم نعرف التلازم خارجاً، فربّما نامت العين والأذن قبل نوم القلب. والله العالم.

«المبحث الرابع»

ذكر جمع من الفقهاء: أنّ قوله ﷺ: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ وانما تنقضه بيقين آخر» إشارة إلى أنّ الإستصحاب قاعدة كلّية إرتكازية عقلانية. وهو ينافي ما سبق من أنّ بناء العقلاء ليس على الإستصحاب بما هو يقين سابق وشكّ لاحق، بل هو أمّا للإطمئنان، أو الإحتياط، أو الغفلة. وأجاب عن المنافاة: بأنّه لا منافاة، إذ ما أنكر، هو بناء العقلاء على

الإستصحاب - مع عدم الإطمئنان، وعدم الإحتياط، وعدم الغفلة - مع الغُص عن دليل شرعي.

وما أثبتناه هنا: هو توسعة الشرع للدليل العقلي والعقلاني، الذي هو أنَّ اليقين مقدّم على الشكّ، بتطبيق هذا الدليل على اليقين السابق والشكّ في البقاء - لا الشكّ في نفس اليقين السابق -.

فكأنّه قيل هكذا: حيث أنَّ اليقين مبرم والشكّ ضعيف، ولا يقاوم الشكّ مع اليقين، فلذلك في البقاء والإستمرار أيضاً لا تجعل الشكّ ناقضاً لليقين، لأنّه - بالإعتبار الشرعي - نوع نقض لليقين.

ولا مانع من كون الكبرى مسلّمة، وتطبيقها، على بعض الصغريات بالإعتبار الشرعي.

وذلك نظير إجتماع الضدّين الذي هو محال - كبرى - بلا إشكال، وإن وقع الخلاف في أنَّ إجتماع الأمر والنهي هل هو من إجتماع الضدّين أم لا؟.

«المبحث الخامس»

قال جمع من تلاميذ الآخوند منهم الشيخ محمّد علي القمّي والنائيني وغيرهما (قدس سرّهم): - ربّما يتوهّم أنَّ غاية ما تدلّ عليه الصحيحة هي سلب العموم، لا عموم السلب في: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ» لأنّ «اليقين» عام والنهي عن العام سلب للعام المتحقّق في سلب بعض افراده، فإنّ «ال» نظير (كلّ) فكما لو قيل: لا تنقض كلّ يقين، كذلك «لا تنقض اليقين».

وفيه: أنَّ العموم قسمان:

١ - معنى إسمي، مثل: كلّ، وأجمع، وجميع، ونحوها.

٢ - معنى حرفي، مثل النكرة في سياق النفي والنهي، والمفرد المحلى باللام، بل الجمع المحلى باللام.

ففي الأول: العموم ملاحظ من نفس لفظ: كل، وجميع، وأجمع، ولذا قبل النفي والنهي يدل لفظ كل ونحوه على العموم في أية جملة كانت، فإذا ورد النفي أو النهي أو نحوهما عليه، أفاد سلب هذا العموم المتقدم رتبة على ورود النفي ونحوه.

وفي الثاني: - النكرة في سياق النفي، والمفرد والجمع المحلى بأل - العموم يستفاد معنى حرفياً غير ملاحظ معنى إسمياً.

أما النكرة في سياق النفي فواضح، أنها لا تدل على العموم بل على صرف الطبيعة بما هي طبيعة، فإذا دخل النفي عليها كان لازم نفي الطبيعة هو العموم، فالعموم مستفاد من تعلق النفي بالطبيعة، لا من الطبيعة نفسها، ولا من النفي نفسه، لعدم صدق نفي الطبيعة مع ثبوت الحكم في بعض افرادها، وإستفادة العموم متأخرة رتبة عن نفس النكرة وعن نفس السلب فلم يرد النفي على العموم حتى يفيد سلب العموم، بل العموم مستفاد من السياق.

وأما المفرد المحلى بأل، فهو كذلك لم يوضع للعموم، حتى يكون ورود النفي ونحوه عليه سلباً ونهياً للعموم، بل استفيد العموم من مقدمات الحكمة، فلا يدل على نفي العموم.

وأما الجمع المحلى بأل، ففي كيفية إفادته العموم وجهان بل قولان:

١ - أنه بهيئته التركيبية موضوع للعموم، نظير وضع كل ونحوه للعموم، فكلمة: (العلماء) مرادفة لـ (كل عالم) و (جميع العلماء).

٢ - أنه بهيئته التركيبية لم يوضع للعموم، بل إن أداة العموم فيه، إنما تكون مرآة لملاحظة المصاديق والافراد المقدرة وجودها، فلم يلحظ العموم فيه ليصح سلبه.

وذهب المحقق النائيني إلى القول الثاني، وإستدلّ عليه:
بأنّ العموم إذا لوحظ معنى إسمياً، دلّ على العموم قبل ورود النفي والنهي
عليه، فورود النفي عليه يكون سلباً للعموم، ولا يدلّ على عموم السلب، وإذا
لوحظ العموم معنى حرفياً - فحيث أنّه لا يمكن لحاظ المعنى الحرفي
إسمياً، لتضادّهما أو تناقضهما - فلم يكن النفي وارداً على العموم، حتّى
يسلب العموم المورد عليه.

مناقشات

هنا أمور قابلة للمناقشة:

أحدها: أنّ النفي إذا ورد على العموم أفاد نفي العموم، لا عموم النفي
لقصور الدلالة، وإذا استفيد العموم من ورود النفي على كلمة مجملة، أفاد
عموم النفي للظهور العرفي المسبّب عن الوضع التعيني أو التعيني.
هذا صحيح، أمّا لزوم كون العموم الذي ورد النفي عليه، ملحوظاً بالمعنى
الإسمي دون المعنى الحرفي فهو بلا دليل، إذ مجرّد الفرق بين المعنى
الإسمي والحرفي، لا يكفي فارقاً بعد تسليم عدم الفرق في إفادتهما العموم.
ثانيها: كون العموم قسمين، قسم معنى حرفي، وقسم معنى إسمي أمر
غير مفهوم، إذ المعنى الحرفي هو ما كان تصوّره بحاجة إلى غيره - كما في
معنى الابتدائية والإنتهائية ونحوها - وقد يوضع له إسم (كل) وقد يوضع له
حرف (أل) الجنس، وقد لا يوضع مطلقاً كالإطلاق.

ثالثها: تعبير المحقق النائيني بأداة العموم في الجمع المحلّي باللام محلّ
تأمل، إذ العموم ان كان فهو مستفاد أو موضوع لمجموع أل والجمع، وليس
هناك أداة خاصّة إستفيد منها العموم، كلّ ما في الباب: أنّ العموم إذا كان

مستفاداً من اللفظ قبل ورود النفي ونحوه، أفاد نفي العموم، دون عموم النفي، وإن استفيد العموم من ورود النفي أفاد عموم النفي.

رابعها: أنَّ التحقيق في المقام هو أنَّ العموم وإن كان معنىً إسمياً مثل لفظة (كل) فليس دائماً ورود النفي عليه نفيّاً للعموم فقط، بل قد يكون دالاً على عموم النفي، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ﴾.

وقد يكون كذلك دالاً على نفي العموم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ بمعنى: أبسطها بعض البسط، فإن دلَّ ظاهر الكلام - ولو بالقرائن الحالية أو المقالية - على أنَّه نفي العموم، أو عموم النفي، فيها ونعمت، وإلَّا فلعله ليس من أصل يعين أحدهما موضوعاً، فتصل النوبة إلى الأصول العملية، والأصل البراءة عن تعلّق النهي بأكثر من نفي العموم.

خامسها: في نفي الجنس مثل: «لا تنقض اليقين» ولا تكرم الفاسق، ولا تؤذي العالم، لا شك في الظهور في عموم النهي، إنَّما التأمل في أنَّ إستفادة العموم هل لأجل تأخر الرتبة في العموم عن النهي، كما أصرَّ عليه المحقّق النائيني، أم لظهور نفي الجنس - بما هو نفي جنس - في العموم؟.

الظاهر الثاني: ويدل عليه الوجدان في المحاورات نظير ما يقوله الأصوليون في الفرق بين الأمر والنهي، وإنَّ طاعة الأمر تتحقّق بالمرّة، وطاعة النهي لا تتحقّق إلَّا بالترك إلى الأبد، وهل هذا إلَّا لظهور النهي عن الجنس في العموم؟.

« تنبيه »

ذكر المحقّق العراقي ما أسماه بإزاحة شبهة، وقال في الشبهة وإزاحتها ما حاصلهما:

قد يورد على دلالة هذه الصحيحة على الإستصحاب، بأنها دالة على قاعدة المقتضي والمانع لا الإستصحاب، والقاعدة ليست حجة، فما تدلّ الصحيحة عليه معرض عنها، وما يفيد وهو الإستصحاب لا دلالة لها عليه، فالرواية ساقطة.

بيان ذلك: إنّ المستصحب يلزم كونه قابلاً للبقاء حتّى يعقل الشكّ في بقاءه، والوضوء - الذي هو الغسلات والمسحات - ليس قابلاً للبقاء، حتّى يمكن إستصحابه، وإنّما الوضوء (الغسلات والمسحات) مقتضى للآثار، التي منها: جواز الدخول في الصلاة، ومسّ كتابة القرآن ونحوهما، والنوم وأمثاله تكون مانعة عنه، والسائل كان قد تيقّن بالمقتضي وهو الوضوء، وشكّ في المانع وهو النوم، فأجابه ﷺ بالحكم بالمقتضي وعدم المانع. وأجاب: بأنّ المراد بالوضوء ليس الغسلات والمسحات، بل مسببه وهو الطهارة، التي هي قابلة للبقاء ما لم يحدث المانع.

والمصحح لذكر السبب وإرادة المسبّب في السؤال والجواب تعارف التعبير عن الطهارة بسببها وهو الوضوء لدى المتشرّعة، ولذا جاء في لسان الروايات: «نواقض الوضوء» مع أنّها نواقض المسبّب لا السبب. مضافاً إلى خفاء الطهارة الحديثة عن الأذهان، وطريق معرفتها سببها وهو الوضوء.

قال: ويؤيّد: التعبير بنفس المسبّب في الطهارة الخبيثة في الصحيحة الثانية لزرارة الآتية: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

مادة النقض ودلالاتها

ثمّ إنّ الشيخ إستفاد من مادّة (النقض) في الصحيحة وغيرها لزوم كون

الشك في الرفع حتى تتم حجّة الإستصحاب، وتبعه عليه جمع منهم المحقق النائيني.

وخالفه الآخوند، وتبعه عليه بعضهم.

ومركز البحث في أنّ النقض الوارد في الصحيحة وغيرها يصدق مع الشك في المقتضي أم لا يصدق.

قال بعضهم: النقض نقيض الإبرام، وتقابلهما ليس تقابل التضاد، ولا السلب والإيجاب.

١- اما انه ليس بالسلب والإيجاب: فلأن ما ليس من شأنه الإبرام والإستحكام - كالقطن والصوف - لا منقوض ولا مبرم.

٢- واما انه ليس بنحو التضاد، فلأنّهما ليسا صفتين ثبوتيتين متعاقبتين على موضوع واحد، كالألوان، بل الإبرام هيئة خاصّة في الحبل والغزل، والنقض زوال تلك الهيئة.

وتوهم كون النقض فتور الغزل - ليتضادّا - مدفوع، بأنّ الفتور مساوق للضعف المقابل للقوة، والقوة نتيجة الإبرام، لا نفسه.

النقض في اللغة

قال في لسان العرب: «ناقضه خالفه... قال الشاعر: «أني أرى الدهر ذانقض وإمرار» أي: ما أمر عاد عليه فنقضه ... نقاض جرير والفرزدق، أي: مخالفة كلّ للآخر فيما قاله^(١).

النقض في الكتاب والسنة

أما الآيات في القرآن التي جاء فيها مادة (النقض) فمنها ما يلي:

﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾^(١).

﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾^(٢).

﴿الَّذِينَ يُوَفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾^(٣).

﴿وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾^(٤).

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا﴾^(٥).

﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾^(٦).

إلى غيرها من الآيات الأخر.

وأما السنة، فالروايات التي ورد فيها مادة (النقض) كثيرة بعضها كالتالي:

«رجل تهيأ للإحرام وفرغ من كل شيء إلا الصلاة وجميع الشروط، إلا أنه

لم يلب، أله أن ينقض ذلك ويواقع النساء؟ فقال: نعم»^(٧).

«إن للرجل أن ينقض وصيته، فيزيد فيها وينقص منها»^(٨).

١- المائدة: آية / ١٣.

٢- الشرح: آية / ٢ و ٣.

٣- الرعد: آية / ٢٠.

٤- النحل: آية / ٩١.

٥- النحل: آية / ٩٢.

٦- البقرة: آية / ٢٧.

٧- الوسائل ج ٩ / ص ١٩ / ح ١٠.

٨- الوسائل ج ١٣ / ص ٣٨٥ / ح ١.

«لا ينقض النكاح إلا الأب»^(١).

«لا تنقض المرأة شعرها إذا اغتسلت من الجنابة»^(٢).

«لا تنقض القبلة الصوم»^(٣).

شروط صدق النقض

وإشترط البعض لصدق النقض شروطاً خمسة:

- ١ - كونه مركباً حقيقياً أو اعتبارياً، كالحيوان، والصلاة، وإطلاقه على اليقين، واليمين، والعهد، والعقد من البسائط، مجاز بلحاظ ترابط آثاره.
ان قلت: كيف ورد في الخبر: «وانما تنقضه (أي: الشك) بيقين آخر»؟
قلت: لمجرد الجنس والتقابل.
- ٢ - كونه من شأنه الإبرام والإستحكام، كالحبل المفتول.
- ٣ - كونه له هيئة تماسك، لا مجرد الإتصال - كما قاله الشيخ - ولا الإتقان والإحكام.
- ٤ - تقابل النقض والإبرام تقابل العدم والملكة، وخصوص ملكة، وعدم خاص يساوق الرفع، لا السلب والإيجاب، ولا التضاد.
- ٥ - الثبوت الدائم، حتى يصدق النقض، فما لا ثبوت له إلا أحياناً لا يصدق فيه النقض حتى مع فعلية الثبوت.

١ - الوسائل ج ١٤ / ص ٢٠٥ / ح ١.

٢ - الوسائل ج ١ / ص ٥٢١ / ح ٣.

٣ - الوسائل ج ٧ / ص ٧٠ / ح ١٢.

ظواهر النقض وواقعه

أقول: ظاهر النقض - وبمعونة موارد الإستعمال - هو مجرد الإزالة (فالنقيضان) يطلق على كلّ مزيل للآخر، ولا يشترط فيه أي شرط، لإجتماعه مع واجد الشروط وفاقدها.

ثمّ أنّه يرد على المحقّق الاصفهاني في هذه الشروط الخمسة أمور: أحدها: عدم الدليل على هذه الشروط، من تبادر عند أهل اللسان، أو نصّ من اللغويين.

ثانيها: إطلاق التبادر وكلام اللغوي يدلّ على عدم هذه الشروط.

ثالثها: الردّ النقضي لكلّ واحد من الشروط الخمسة بمراد الإستعمال - وإدعاء كونها مجازات ممنوع بعدم ظهور قرينة في البين -.

أمّا الأول: وهو لزوم كونه مركّباً حقيقياً أو اعتبارياً كالحيوان والصلاة، ففيه: قول لسان العرب: «ناقضه خالفه» ولم يقيده، و«نقائض جرير والفرزدق» ليست مقيدة بما كانت مركبة.

وأما قوله: إطلاق النقض على العهد واليمين واليقين ونحوها لترابط آثاره، وعلى الشكّ للجناس، فهو فتح باب لا يدع حجراً على حجر.

نعم، لو ثبت بالتبادر القطعي عند أهل اللسان، أو نصّ اللغويين، شيء، ثمّ رأينا الإستعمال المخالف، اضطررنا ذلك إلى التأويل بالمجازية، وإلا فلا.

وأما الثاني: وهو كون النقض من شأنه الإبرام والإستحكام، فيرده الحديث الشريف: «لا تنقض المرأة شعرها إذا اغتسلت من الجنابة».

وأما الثالث: وهو كون النقض له هيئة تماسك، فيرده قول لسان العرب: «ناقضه خالفه» فلم يشترط التماسك في المخالفة.

وأما الرابع: وهو كون النقص مقابل الإبرام، وأن التقابل بينهما عدم وملكة، لا السلب والإيجاب، ولا التضاد فيرده مايلي:

أولاً: لم يثبت لزوم كون النقص مقابل الإبرام، بل النقص مقابل الإبقاء، سواء كان الإبقاء هو الإبرام، أم غيره، ويؤيده نقل المعنيين له في كتب اللغة.

وثانياً: كونه عدماً وملكة - لا سلباً وإيجاباً ولا تضاداً - غير ثابت، إذ كما قال لسان العرب -: «ناقضه خالفه» فهو مقابل وافقه، أو هو بمعنى جامع يشمل ما يقابل وافقه.

فيحتمل كونه سلباً وإيجاباً، نظير الموافقة وعدمها.

ويحتمل كونه تضاداً، نظير الموافقة والمخالفة.

بل قد يقال: بكون النقص مختلفاً في موارد استعماله، ففي بعضها تقابله مع مقابله بالعدم والملكة (كالنقص والإبرام) وفي بعضها بالتضاد (كالمخالفة والموافقة) وفي بعضها بالسلب والإيجاب (كالموافقة وعدمها).

وأما الخامس: وهو الثبوت الدائم حتى يصدق النقص، فيرده: استعماله في الوصية التي لا ثبوت دائم لها حال حياة الموصي، ونقص الشعر الذي لا ثبوت له لإنفاله شيئاً فشيئاً، وقوله تعالى: «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ»^(١) فالجدار الذي يريد أن ينقض - يعني المشرف على الإهدام - ليس له ثبوت دائم لزوالة شيئاً فشيئاً، وغير ذلك من الأمثلة.

وليعلم: أن «إنقض ينقض» افعال من «نقض ينقض» وإنفعال من «قض يقض» وكلاهما بمعنى الهدم^(٢).

١ - الكهف: آية / ٧٧.

٢ - مجمع البيان في تفسير الآية ٧٧ من سورة الكهف.

المقتضي ومراد الشيخ منه

ثم إن هنا كلاماً في مراد الشيخ بالمقتضي الذي لم يعتبر الاستصحاب بالنسبة إليه، وفيه احتمالات:

أحدها: المقتضي التكويني الذي يعبر عنه بالسبب - الذي هو جزء للعلّة التامة - مقابل الشرط، والمانع.

والسبب: هو المؤثر الذي يلزم من وجوده وجود المعلول، ومن عدمه عدمه - إذا وجد الشرط وعدم المانع -.

والشرط: هو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود.

والمانع: هو بالعكس من الشرط، فهو الذي يلزم من وجوده العدم، ومن عدمه لا يلزم الوجود.

وأمثلتها: النار سبب الإحراق، والمماسّة شرط، والرطوبة مانع.

قالوا: وهذا المعنى ليس مراد الشيخ قطعاً، لأنّه قائل بجريان الاستصحاب في العدميات، والعدم لا مقتضي له، وفي الأحكام الشرعية، وهي لا مقتضي تكويني له، والسالبة بانتفاء الموضوع لا ينفي الاستصحاب فيه في المقتضي ويثبت في الرفع.

ثانيها: المراد بالمقتضي الموضوع، لثبوت إصطلاح من بعض الفقهاء في التعبير عن الموضوع بالمقتضي، فيقال: المقتضي لوجوب الحجّ المكلف، يعني: الموضوع هو المكلف.

ففي موارد الشكّ في بقاء الموضوع لا يجري الاستصحاب، وفي موارد إحرازه والشكّ في المانع والرفع يجري الاستصحاب، لأنّ الكلّ قائلون

بإشتراط بقاء الموضوع في جريان الإستصحاب، وليس هذا تفصيلاً للشيخ أو المحقق أو من قال بمقالتهم، فإذن: ليس مراد الشيخ بالمقتضي الموضوع. ثالثها: أن يكون مراد الشيخ بالمقتضي ملاكات الأحكام من المصالح والمفاسد، ففي موارد الشك في بقاء الملاك لا يجري الإستصحاب، وفي موارد إحراز بقاء الملاك والشك في وجود ما يزاحم تأثير الملاك المسمى بالرافع يجري الإستصحاب.

ولا يصح إرادة الشيخ من المقتضي هذا المعنى لأمر:

الاول: انّ الشيخ قائل بجريان الإستصحاب في الموضوعات الخارجية، مع أنّها ليس لها ملاكات ومصالح ومفاسد، بل علل تامّة تبقى مع بقائها، وتفتى بعدمها، والملاك إنّما هو للأحكام.

الثاني: انّ هذا سدّ لباب الإستصحاب إلّا نادراً، لعدم العلم بقاء ملاكات الأحكام الشرعية وعدمها، إلّا الله تعالى العلام للغيوب، ولمن علّمه الله سبحانه، والنادر ثبت بأدلة خاصّة.

مع انّ الشيخ قائل بجريان إستصحاب الملكية في المعاطاة، بعد رجوع أحد المتعاطيين، لأنّه شك في الرافع، ولا يقول بالإستصحاب في بقاء الخيار في خيار الغبن، لأنّه شك في المقتضي.

فمن أين كشف الشيخ الملاك فيهما، فحكم ببقائه في الأوّل، دون الثاني؟.

الثالث: انّ هذا التفصيل بهذا المعنى، إنّما يتمّ على قول المشهور: من كون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، ولا يتمّ على القول الآخر: بكونها تابعة لمطلق المصلحة والمفسدة، سواء في المتعلّق أو في نفس الأمر والنهي، إذ لا ملاك حتّى يحرز أو لا يحرز.

المعنى المراد من المقتضي

إذن: فلا ينبغي كون مراد الشيخ بالمقتضي، المقتضي التكويني، ولا نفس موضوع الحكم، ولا ملاك الحكم، بل مراد الشيخ بالمقتضي، هو المقتضي للجري العملي على طبق المتيقن، وهو نفس المتيقن، فحق التعبير أن يقال: الشك من جهة المقتضي، لا الشك في المقتضي، يعني القابلية المحرزة للبقاء مع الشك في الرفع، والشك في أصل القابلية ومقدارها.

إذاً الأشياء تارة يكون لها قابلية في البقاء في عمود الزمان، لو لم يطرأ عليه رافع، كالملكية، والزوجية الدائمة، والطهارة، والنجاسة، ونحوها، فإنها باقية ما لم يطرأ رافع، كالبيع والهبة، وموت المالك، والطلاق، ونحو ذلك. وتارة يشك في نفس المتيقن من جهة مقتضيه في البقاء، كالزوجة المنقطعة، إذا شك في مقدار زمانها، وتفصيل الشيخ إنما هو لذلك.

ولذا جعل الشيخ الرجوع من أحد المتبايعين في المعاطاة من الشك في الرفع، والخيار في الآن الثاني من ظهور الغبن، من الشك في المقتضي، لإحتمال كون الخيار مجعولاً في الآن الأول فقط، فلا يكون له إستعداد البقاء بنفسه.

وإشكال صاحب العروة على الشيخ: بأن الشك في بقاء الملكية في مسألة المعاطاة من الشك في المقتضي في غير محله.

هذا تمام الكلام في مراد الشيخ بالشك في المقتضي، أما تحقيق الإستدلال له، فسيأتي إن شاء الله تعالى في نقل الأقوال وأدلتها.

«صحيحة زرارة الثانية»

ثانيها: ما رواه زرارة أيضاً، قال: قلت: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو

شيء من مني، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت، ثم أني ذكرت بعد ذلك؟ قال ﷺ: تعيد الصلاة، وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبتَه فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟.

قال ﷺ: تغسله، وتعيد (الصلاة خ).

قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه، ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثم صلّيت فرأيت فيه؟

قال ﷺ: تغسله، ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟.

قال ﷺ: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فأنني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو فأغسله؟.

قال ﷺ: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك (ته خ).

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

قال ﷺ: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

قلت: ان رأيتَه في ثوبي وأنا في الصلاة؟.

قال ﷺ: تنقض الصلاة، وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيتَه، وان لم

تشكّ ثم رأيتَه رطباً، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك»^(١).

الكلام في أمور أربعة

ثم إنَّ الكلام هنا في أمور أربعة:

أحدها: في متن الحديث.

ثانيها: في سنده.

ثالثها: في فقه الحديث.

رابعها: في الإستدلال به للإستصحاب.

الأمر الأول في متن الحديث

أما متن الصحيحة فبالمقابلة مع «جامع أحاديث الشيعة»^(١) ظهر أنَّه لا فرق فارق في المتن في المنقول.

الأمر الثاني في سند الحديث

وأما سند الصحيحة: فالظاهر صحَّته، لأنَّه رواها الشيخ في كتابيه: التهذيب والإستبصار، بسنده عن الحسين بن سعيد عن حمَّاد عن حريز عن زرارة، وسند الشيخ إلى الحسين بن سعيد صحيح، وكذلك الحسين نفسه وحمَّاد وحريز وزرارة ثقات، وليس في السند إلَّا بعض مناقشة مرَّت في الصحيحة الأولى ولا نعيدها، والله العالم.

الأمر الثالث في فقه الحديث

وأما فقه الصحيحة: فهو أنَّ زرارة سأَل الإمام عليه السلام مسائل ست ضمن

١- جامع أحاديث الشيعة ج ٢ / ص ١٣٦ كتاب الطهارة أبواب النجاسات باب ٢٣.

فقرات ست:

الفقرة الأولى: السؤال عن حكم الإتيان بالصلاة مع النجاسة نسياناً، فأجاب رحمته بوجوب الإعادة، وورد في بعض روايات المسألة: أن الناسي تهاون في التطهير دون الجاهل، والحكم من المسلمات ظاهراً.

الفقرة الثانية: السؤال عن الصلاة مع العلم الإجمالي بنجاسة الثوب، فأجاب رحمته بوجوب الإعادة، الظاهر في عدم الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي.

الفقرة الثالثة: السؤال عن الظنّ بالنجاسة والصلاة معه، فأجاب رحمته: بوجوب الغسل، وعدم إعادة الصلاة، لكونه على يقين من الطهارة ثم شك، وليس ينبغي له النقض لليقين بالشك، وهذا يدلّ على أن الشك أعمّ من الظنّ - كما سيأتي في أواخر الإستصحاب ان شاء الله تعالى -.

الفقرة الرابعة: السؤال عن كيفية التطهير مع العلم الإجمالي بالنجاسة؟ فأجاب رحمته: بوجوب تطهير كلّ الناحية التي علم إجمالاً بنجاسة شيء منها، حتّى يحصل له العلم بالطهارة.

الفقرة الخامسة: السؤال عن وجوب الفحص مع الشك في إصابة النجاسة للثوب، فأجاب رحمته بعدم وجوب الفحص بل بعدم وجوب النظر فضلاً عن وجوب الفحص.

الفقرة السادسة: السؤال عن رؤية النجاسة وهو في الصلاة؟ فأجاب رحمته: بأنّه ان شك قبل الصلاة في نجاسة ثوبه ودخل الصلاة بعد هذا الشك، ثم رأى النجاسة وهو في الصلاة، قطعها وأعادها بعد تطهير الثوب أو تبديله بطاهر.

وان لم يشك في النجاسة ودخل الصلاة ثم رآها رطوبة وهو في الصلاة،

قطع الصلاة وغسلها، وبني عليها.

وظاهر الجواب: أنَّ الدخول في الصلاة مع النجاسة موجب لإعادة وان لم يعلم بها أول الصلاة وأنَّ طرؤ النجاسة بعد إفتتاحها (أي: الصلاة) لا توجب الإعادة.

والفقرات الخمس الأول، لا كلام فيها في الفقه، وأمّا الفقرة السادسة ففيها كلام، محلّه الفقه.

الأمر الرابع في دلالة الحديث على الاستصحاب

وأما الإستدلال بهذه الصحيحة للاستصحاب، ففي ثلاثة موارد منها وهي: أجوبة الإمام عليه السلام على الفقرات: الثالثة، والرابعة، والسادسة.

المورد الاول: الفقرة الثالثة

أمّا المورد الاول الدال على الاستصحاب وهي الفقرة الثالثة من الصحيحة: فقوله عليه السلام - بعد السؤال عن الظنّ بالنجاسة وعدم رؤيتها -: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

ومورد الإستدلال بهذه الفقرة إثنان:

١ - قوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» فإنّها كبرى كلية تشمل جميع الموارد.

والإشكال بكون «أل» في اليقين يحتمل العهدية لليقين بالطهارة لا كلّ يقين، قد مضى الحديث عنه وجوابه في صحيحة زرارة الأولى.

والإشكال الآخر: بكون «فليس ينبغي لك» للتزويه وليس للحكم

الإلزامي، فجوابه من جهتين:

الجهة الأولى: أننا هنا لا نحتاج إلى أكثر من جواز إجراء الإستصحاب، لا وجوبه، ووجوبه في بعض الموارد التي كان المتيقن السابق واجب العمل إنما يستفاد من دليل الإقتضاء، وهو التلازم بين وجوب العمل وبين كون المتيقن السابق واجب العمل.

الجهة الثانية: أنه تعليل للنهي عن إعادة الصلاة، فكلمة كان معنى النهي يكون معنى لا ينبغي، مضافاً إلى ظهور لا ينبغي هنا في عدم الصحة وعدم الإستقامة ونحو ذلك مما ينسجم مع الإلزام والتنزيه جميعاً كل في موره.

٢- التعليل بـ «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» فإنه ظاهر في كون اليقين بالطهارة بما هو موجب لإستصحابها، والتعليل يعم جميع الموارد في الفقه.

والتقييد بـ «من طهارتك» لا يقيّد حجّة الإستصحاب بباب الطهارة، لما مرّ في الصحيحة الأولى في قوله ﷺ: «لأنك كنت على يقين من وضوئك» من أنه:

اولاً: ظهوره في كونه بيان مورد من الموارد، لا لإحتراز عن غير باب الطهارة.

وثانياً: إحتمال كون «من طهارتك» متعلقاً بالظرف «على يقين» لا باليقين وحده، فليس المعنى: لأنك كنت على يقين طهاري، بل المعنى: لأنك كنت من طهارتك على يقين.

ومع هذين الإحتمالين لا يبقى ظهور في كون: «من طهارتك» قيداً إحترازياً، فلا يخصّ الإستصحاب بباب الطهارة، ولا يصلح صارفاً (لأل) عن الجنس إلى العهد، فتأمل.

الإشكال في التطبيق

إنما الإشكال هنا في كيفية تطبيق الكبرى على الصغرى.
 فالصغرى هي: «كنت على يقين من طهارتك فشككت».
 والكبرى هي: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».
 حيث أنه عند إنكشاف نجاسة الثوب بعد الصلاة، يكون نقضاً لشك
 النجاسة باليقين بها، لا نقضاً ليقين النجاسة بالشك فيها.

أجوبة خمسة عن الاشكال التطبيقي

وقد نقل المحقق العراقي في المقام أجوبة خمسة، إختار هو أحدها،
 وفند الباقي.

الجواب الأول

وهو ما في رسائل الشيخ الأنصاري: أن حسن التعليل إنما هو من جهة
 إقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء، فإنه لما كان مستصحباً للطهارة إلى فراغ
 الصلاة، كانت صلاته مجزية ولو بعد تبين الخلاف. وردّه العراقي بما يلي:
 ١ - بعده في نفسه، فإن الأصل في الأمر الظاهري عدم الأجزاء مع تبين
 الخلاف، إذ لا موضوع للأمر الظاهري مع تبين الخلاف، وقد اتفق المعظم
 عليه، عدا قليل من المتأخرين كالآخوند والاصفهاني، فقالا بالأجزاء حتى
 مع تبين الخلاف، ولكن في خصوص الأصول الجارية لتنفيع موضوع
 التكليف فقط، كقاعدتي الطهارة والحل وإستصحابهما.

٢- وبأنه كان ينبغي التعليل بنفس أن الأمر الظاهري موجب للاجزاء لا بالاستصحاب.

وإحتمال كون أجزاء الأمر الظاهري واضحاً عند الراوي، فلم يذكره عليه السلام وإنما ذكر وجود الأمر الظاهري باستصحاب الطهارة، مدفوع لما يأتي:
أولاً: يبعد - كل البعد - كون أجزاء الأمر الظاهري من المراتبات عند الراوي، التي لا تحتاج إلى البيان مع ذهاب المعظم إلى عدم الإجزاء.
ثانياً: أنه لا يناسب تعليل عدم الإعادة بحرمة نقض اليقين بالشك، إذ بعد إنكشاف الخلاف تكون الإعادة من نقض اليقين باليقين.

الجواب الثاني

وهو ما عن المحقق الخراساني: أن الشرط الواقعي في الطهارة الخبثية حال الإلتفات إليها هو إحرازها مطلقاً - ولو بالأصل العملي - والراوي كان محرزاً للطهارة باستصحابها.
ورده العراقي: بأنه حينئذ كان ينبغي تعليل عدم الإعادة بنفس إحراز الطهارة قبل الصلاة، لا باستصحابها في ظرف إنكشاف الخلاف الظاهر في كونه تمام العلة لصحة الصلاة.

الجواب الثالث

وهو ما عن المحقق النائيني: أن الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية، وباستصحاب الطهارة يتحقق أحد فردي الجامع: الموضوع للتكليف أو الوضع، فيترتب عليه عدم وجوب إعادة الصلاة، لكونها واجدة لما هو شرط واقعي لصحتها.

ورده البعض : بأنه نفس جواب الشيخ القائل: بأن الأمر الظاهري موجب للأجزاء، وإنما الخلاف في التعبير، إذ معنى كون الأمر الظاهري موجباً للأجزاء هو كون الشرط أعم من الطهارة الظاهرية إذ بعد إنكشاف الخلاف لا أمر ظاهري، فمعنى الأجزاء هو أعمية الشرط من الطهارة الظاهرية.

الجواب الرابع

وهو أن وجه حسن التعليل هو أن المانع عن صحة الصلاة هو العلم بالنجاسة، لكون العلم هو المنجز لأحكام النجاسة، فيكون المقصود من التعليل التوطئة لذكر العلة، وتنبه السائل على أنه لم يتنجز عليه أحكام النجاسة لمكان جهله بها.

ورده العراقي بما يلي:

١ - بأنه كان المناسب تعليل عدم الإعادة بعدم العلم بالنجاسة - لا باستصحابها - خصوصاً وأن عدم العلم هو سبب الاستصحاب.

٢ - لا أثر للطهارة حتى تستصحب، إذ الأثر لعدم العلم بالنجاسة - على هذا المبنى -.

اللهم إلا إذا قالوا: بأن الإكتفاء بعدم العلم بالنجاسة إنما هو مع الغفلة، وأما مع الإلتفات والشك في الطهارة، فيجب إحرازها ولو بالاستصحاب.

لكنه خارج عن الفرض، وهو كون الشرط لصحة الصلاة عدم العلم بالنجاسة فقط.

الجواب الخامس

وهو جواب العراقي نفسه، وهو: العجز عن جواب صحيح، لكنه لا يضّر

بالكبرى الدالة على صحة الإستصحاب وهو «لا ينبغي أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

وربما يقال: أن أنه علم بعد الصلاة (صليت فرأيتُ) ولكن لم يعلم أن التنجس كان قبل الصلاة، أو في اثنائها، أو بعدها، فلا تنقض اليقين بالشك. فتأمل.

الرواية وقاعدة اليقين

ثم أن جمعاً كما في الكفاية^(١) تبعاً لتقرير المحقق الرشتي^(٢) وغيرهما - حملوا الرواية على قاعدة اليقين، بعد ما ثبت - عنده - الإشكال في حملها على الإستصحاب.

وفيه: أن قاعدة اليقين قوامها بأمرين:

١ - اليقين السابق.

٢ - الشك الساري اللاحق.

كما لو علمنا بعدالة زيد يوم الجمعة، ثم في يوم السبت إنقلب ذلك اليقين بالعدالة يوم الجمعة، إلى الشك فيها، لإحتمال كون اليقين جهلاً مركباً. وفي الرواية لا يوجد شيء من الأمرين: لا اليقين السابق ولا الشك الساري اللاحق.

أما عدم وجود الشك فهو واضح، إذ عند إنكشاف الخلاف - بعد الصلاة - لا شك، بل علم بالصلاة في النجس.

وأما عدم اليقين السابق، فإن كان المراد به اليقين بالطهارة للشوب قبل

عروض الظنّ بنجاسته، فهذا اليقين باقي - في موضعه - على حاله ولم يسر شكّ إليه.

وان كان المراد اليقين بالطهارة بعد عروض ظنّ النجاسة، بأن ظنّ النجاسة فنظر فلم يجدها فحصل له اليقين بالطهارة، فهذا اليقين غير مذكور في الرواية، ولا مفهوم من طيّاتها.

مضافاً إلى ورود نفس الإشكال الوارد على الإستصحاب - من عدم إنطباق الكبرى على الصغرى - وارد عليه لو كان المفاد قاعدة اليقين. فالصحيحة أجنبية عن قاعدة اليقين.

ثمّ إنّ المحقّق الرشتي في تقرير بحثه اعتبر الصحيحة مجملة، لأنّه قال: محتملاتها ثلاثة: الإستصحاب، وقاعدة اليقين، وقاعدة الأجزاء، وكلّها محلّ إشكال، فلذلك تكون مجملة.

وفيه: ما ذكره الكفاية والعراقي: من دلالة الكبرى على الإستصحاب، والإشكال والعجز عن فهم الإنطباق على الصغرى لا يهدم دلالة الكبرى. اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ قرينة الوجود، تهدم ظهور الكبرى في مفادها، فتأمل.

المورد الثاني: الفقرة الرابعة

وأما المورد الثاني الدال على الاستصحاب وهي الفقرة الرابعة من الصحيحة: فقوله عليه السلام - بعد السؤال عن العلم بالنجاسة وعدم المعرفة بمكانها: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها، حتّى تكون على يقين من طهارتك».

وجه الإستدلال: هو جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة بعد اليقين

بالنجاسة، ويظهر منه أنه مع عدم حصول اليقين بالطهارة، فهو محكوم بالنجاسة لأجل مجرد سبق بها.

وفيه ١- ليس في كلامه عليه السلام ما يدل على عموم حجية الاستصحاب حتى في غير هذا المورد لينفع في بحث الأصول. فتأمل .

٢- هذا الاستدلال مبني على إحراز الطهارة في اللباس ليس شرطاً لصحتها (أي الصلاة)، أما لو قلنا: بأن الإحراز شرط الصحة للصلاة، فلعله عليه السلام أوجب حصول اليقين بالطهارة لإحراز المذكور، لا لأن إستصحاب النجاسة يجري بدونه.

إذن: فلا ظهور لها في الإستصحاب رأساً. فتأمل .
ولعله لذلك لم يذكر الاستدلال بهذه الفقرة إلا بعضهم.

المورد الثالث: الفقرة السادسة

وأما المورد الثالث والأخير من الصحيحة، الدال على الاستصحاب وهي الفقرة السادسة منها: فقوله عليه السلام أخيراً - بعد السؤال الأخير عن رؤية النجاسة وهو في الصلاة - «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، والاستدلال بها على الإستصحاب أوضح من الإستدلال بالفقرة الأولى، إذ لا يأتي فيها إشكال تطبيق الكبرى على الصغرى الوارد على الفقرة الأولى - كما في الرسائل - غير أنه قال: «إلا أنه خلاف ظاهر السؤال».

أما المحقق الرشتي، فقد أيد كونه خلاف ظاهر السؤال، إذ ظاهر السؤال «قلت: ان رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة» بقرينة الأسئلة السابقة هو أن النجاسة المرئية في الصلاة هي التي كانت قبل الصلاة وخفيت عليه، فيكون

جواب الإمام عليه السلام: «لعلّه شيء أوقع عليك» خلاف ظاهر السؤال.
أقول: لا مانع من ذلك بعد تشقيق الإمام عليه السلام السؤال إلى فرعين، والجواب عن كليهما:

أحدهما: ما سأله زرارة، والثاني: ما لم يسأله، تعليماً للحكم الشرعي العام وهو: الإستصحاب.

وما أكثر نظائره في الروايات، بل في القرآن: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ: مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينِ وَالْأَقْرَبِينَ...»^(١).

المحقق الرشتي يستشكل

لكن المحقق الرشتي أشكل على دلالة هذه الفقرة بما يلي:
أولاً: بأن إستصحاب الطهارة بعد الصلاة لا يتم إلا على القول بحجية الأصل المثبت، إذ الصحة لا تكون من الآثار الشرعية للإستصحاب، بل من الآثار العقلية، فلا يثبت صحة الصلاة وعدم لزوم الإعادة.
وفيه: أن الأثر ليس لصحة الصلاة، بل لكون النجاسة من قبل الصلاة، وإذا نفي ذلك باستصحاب العدم، صحّت الصلاة لعدم دليل على بطلانها، لا لإثبات صحّتها بالإستصحاب.

ثانياً: أن إستصحاب طهارة الثوب قبل الصلاة (أي: اجراء هذا الاستصحاب بعد الصلاة) لازمه العادي كون الصلاة واقعة في الثوب الطاهر، والإستصحاب لا يثبت الأثر العادي، لأنّه حينئذ يكون مثبتاً.
وفيه: أن الأثر ليس لوقوع الصلاة في الثوب الطاهر، بل لعدم ثبوت

وقوعه في الثوب المتنجس، والعدم يثبت بالإستصحاب.

أقول: إنما الإشكال في أن ظاهر قوله ﷺ: «وان لم تشك ثم رأيتَه رطباً» أنه هو عدم فعليّة اليقين والشك قبل الصلاة، فكيف ينطبق عليه النهي عن نقض اليقين بالشك، اللازم كونهما فعليين؟.

والجواب عندنا: - كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى - أنه لا يلزم فعليّة اليقين والشك، وظاهر هذه الصحيحة من الأدلة على ذلك.

وأما الجواب عند القوم المشترطين لفعليّة اليقين والشك، فيشكل، فتأمل.

استفادة قواعد أخر

قال المحقق الرشتي في تقريره ^(١): ربّما استفيد من هذه الصحيحة قواعد عديدة، وكلّها مخدوشة:

١ - منها: كون الطهارة الخبثية من الشرائط الواقعية للصلاة لا العلمية، وإستفادة ذلك من جهة التمسك بالاستصحاب، لأنّه لا يجري إلّا في الشرائط الواقعية لما قرّر في محلّه من: أنّ اليقين لو كان مأخوذاً على وجه الموضوعية، فلا تقوم الأمارات والأصول مقامه.

وفيه: نقضاً بالستر، وإباحة المكان واللباس، ونحوهما من الشرائط العلمية، التي يجري الإستصحاب فيها.

وحلّا: - مضافاً إلى أن المشهور بل كاد أن يكون إجماعاً: أنّ الطهارة من الخبث علمي، لا واقعي - بأن أخذ اليقين في شيء على نحو الموضوعية غير كون الشرط علمياً، إذ معنى أخذ اليقين في حكم على نحو الموضوعية، إشتراط ذلك الحكم بالعلم واليقين، ومعنى كون الشرط علمياً: هو عدم الإشتراط إلّا إذا حصل العلم بنفسه وأتفاقاً.

ففي الأول: يكون العلم علّة تامّة.

وفي الثاني: يكون العلم مانعاً، وكم فرق بينهما؟.

٢ - ومنها: قاعدة الإجزاء.

وفيه: أنّه قد مرّ عدم تماميّتها.

٣ - ومنها: صحّة عبادة الجاهل بالحكم الوضعي، وإستفادته من جهة مورد

الرواية، وهو الطهارة من الخبث التي هي حكم وضعي.

وفيه: أنه لا عموم في الرواية يستفاد منها صحة عبادة الجاهل بكل حكم وضعي، وإنما يخص ذلك بالطهارة الخبثية فقط.

٤ - ومنها: أصالة تأخر الحادث، وإستفادتها من قوله ﷺ: «لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» بتقريب: أن الحادث وهو النجاسة المشكوك مصاحبتها من أول الصلاة، أو في أثنائها، يكون الأصل فيه التأخر وأنه شيء حدث في الأثناء.

وفيه: لو كان الأثر - وهو صحة الصلاة - مترتباً على إحراز التأخر (بوصفه ثبوتياً) كانت الرواية دالة على إثبات التأخر بالإستصحاب، أما الأثر مترتب على عدم إحراز التقدم فلا تدل الرواية على إثبات التأخر بالأصل العملي.

٥ - ومنها: أن النسيان لا يرفع الحكم الوضعي، وإنما الرفع في النسيان للحكم التكليفي فقط، وإستفادة ذلك من قوله ﷺ: «تعيد الصلاة وتغسله» بعد سؤال السائل عن نسيان النجاسة والصلاة معها.

وفيه: الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً، ولا عموم في الرواية يستفاد منه الكلية لغير الصلاة، ولغير النجاسة.

٦ - ومنها: كون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف كالتفصيلي وذلك من قوله ﷺ: «تغسله وتعيد» بعد قول السائل: «وعلمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلمأ صليت وجدته» وفي الفقرة الرابعة أيضاً: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها».

وفيه: ليس في الرواية ما يدل على الكلية. فتأمل .

٧ - ومنها: عدم التلازم بين الحكمين التكليفي والوضعي، وإستفادة ذلك

من الفقرة الأخيرة، ففي قبلها لم يوجب عليه - تكليفاً - النظر إذا احتمل تنجس الثوب، ولا زمه: جواز الدخول مع ذلك في الصلاة، وفي الأخيرة أوجب عليه الإعادة، لو تبينت النجاسة واقعاً.

وفيه أولاً: التهافت بين الحكم في هذه الفقرة بإعادة الصلاة مع الشك قبلها، وبين الحكم في الفقرة الثالثة بعدم الإعادة حتى مع الظن.
وثانياً: عدم كون هذه الفقرة الأخيرة مفتى بها، مما يجعلها غير صالحة للاستناد إليها.

صحيحة زرارة الثالثة

ثالثها: ما رواه زرارة أيضاً عن أحدهما عليه في حديث قال: «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها (ركعة) أخرى، ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه (ولكن) ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(١).

والبحث عنها أيضاً في أمور أربعة:

١ - في السند.

٢ - في المتن.

٣ - في المراد

٤ - في الدلالة على الاستصحاب العام.

١ - الوسائل ج ٨ / ض ٢١٦ و ٢١٧ / في أبواب الخلل الواقع في الصلاة باب ١٠ / ح ٣ طبعة آل البيت.

البحث في السند

أما الأمر الأول وهو السند: فهو صحيح عندنا بلا إشكال، وحسن بإبراهيم بن هاشم - على رأي - وقد نقله في جامع الأحاديث^(١) عن الكافي والتهذيب والإستبصار، لكنّه رواه في الكافي والتهذيب عن الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه (ومحمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً) عن حمّاد بن عيسى عن حريز عن زرارة.

ورواه في الإستبصار عن الكليني، عن علي، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى عن حريز عن زرارة.

والظاهر: السهو من قلم الشيخ عليه السلام في الإستبصار بإسقاط (ومحمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً) وذلك لرواية الشيخ الحديث عن الكليني الذي في سنده هذه الزيادة موجودة أولاً، ولنقل الشيخ نفسه الحديث في التهذيب مع الزيادة ثانياً، إلّا أنّ هذا السهو غير مخلّ بصحة السند لإعتبار الجميع.

ولا إشكال في رواية إبراهيم بن هاشم عن حمّاد لطول عمر حمّاد إلى التسعين، وتلاقيهما، بإبراهيم لقي الامام الرضا عليه السلام، وحمّاد مات في أيام الامام الجواد عليه السلام.

وظاهر السند أنّ الكليني عليه السلام روى الحديث عن علي عن أبيه عن حمّاد مرة ومرة أخرى بواسطة محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حمّاد.

١ - جامع احاديث الشيعة ج ٥ / ص ٦٠٦ / ح ٤٢١١ في ابواب الخلل في الصلاة، باب ٢٤ / ح ٤.

البحث في المتن

وأما المتن: فهو صحيح وقد ظهر بالمقابلة مع جامع الأحاديث مُطابقاً لما نقل فيه.

البحث في المراد

وأما المراد الظاهر من الرواية: فغير واضح حتى قيل أنها مجملة، ويظهر من الكفاية التردد في المراد، وإن رجح بالأخرة معنى من المعاني.

البحث في الدلالة

وأما الأمر الرابع: وهو الإستدلال بها للإستصحاب، فالمحتملات المذكورة من الفصول والشيخ والمحقق الرشتي وغيرهم خمسة في جملة: «ولا ينقض اليقين بالشك» على النحو التالي:

الاحتمال الأول

وهو: أن يكون «لا ينقض اليقين بالشك» بمعنى: لا ينقض اليقين بالثالثة بالشك في الرابعة يعني: ما دام هو متيقناً بالإتيان بالركعة الثالثة، وشاك في الإتيان بالركعة الرابعة، فليبن على الثالثة لأنها المتيقنة، ولا يبني على الرابعة لأنها المشكوكة، وحاصل هذا المعنى: البناء على الأقل، فيكون موافقاً لمذهب العامة، فلا بد من حمله على التقيّة.

والإستدلال حينئذ بها للإستصحاب مقتضى لفرض صغرى مطوية هي أنه متيقن بعدم إتيان الركعة المشكوكة وهي الرابعة. وفيه أولاً: أنه موافق للعامة ومخالف للشيعة.

وثانياً: أنه مخالف لظاهر صدر الرواية، الدالّ على إتيان الركعة مفصولة وهو قوله عليه السلام: «قام فاضاف اليها (ركعة) اخرى» من إرادة صلاة الإحتياط

منفصلة كما هو مذهب الشيعة.

وثالثاً: أنه مخالف لفهم الأصحاب حيث فهموا منه البناء على الأكثر.
ورابعاً: أنه يثبت الإستصحاب - فرضاً - لا مطلقاً، حتى الإستصحاب
الوجودي الذي هو محل الكلام، فتأمل.

الاحتمال الثاني

وهو ما نقل عن السيد المرتضى وجماعة: من أن المراد باليقين هو ما
يحصل به اليقين بالبراءة من صلاة الإحتياط، فيكون المراد وجوب
الإحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر، والإتيان بصلاة
الإحتياط، وعليه: فلا يدل الخبر على الإستصحاب.
ويؤيده: التعبير في الأخبار باليقين عن الإحتياط.
وفيه: أولاً أنه خلاف ظاهر اليقين، إذ ظاهره اليقين بالواقع، لا اليقين
بالبراءة، كناية عن وجوب الإحتياط، وثانياً مخالف لظاهر النقض، فإن اليقين
بعدم إتيان الركعة المشكوك لا يسمى نقضاً بإتيانها.
وأما التعبير عن الإحتياط باليقين في بعض الأخبار فهو إنما بلفظ «ابق»
ونحوه، لا ما كان بلفظ النقض وعدم النقض.

الاحتمال الثالث

وهو للفصول: من أن المراد بـ «لا ينقض اليقين بالشك»: هو عدم البناء
على الإتيان بالمشكوك لمجرد الشك كما هو مقتضى الإستصحاب، يعني:
عدم الإقتصار على الركعة المرددة، ومراده ﷺ بـ «لا يدخل الشك في اليقين»

يعني: «لا يدخل الركعة المشكوكة في الركعات المتيقنة»، فيدلّ على الإستصحاب، ويوافق مذهب الخاصّة.

وفيه: - مضافاً إلى أنّه غير ظاهر من مجموع الرواية بفقراتها الستّ أو السبع - أنّه يدلّ على حجّة الإستصحاب العدمي، لا مطلقاً.
لكن الانصاف أن: مقتضى ظهور (أل) في الجنس العموم للوجودي أيضاً.

الاحتمال الرابع

وهو الإحتمال الأوّل، بكون: «لا ينقض اليقين بالشك» مراداً به الإستصحاب بعدم إتيان الركعة الرابعة، وهو لبيان الواقع، وأمّا تطبيقه على المورد فهو تقيّة، حتّى لا يخالف ظاهره مذهب الخاصّة، نظير: «ذاك إلى الإمام عليه السلام ان صام صمنا، وان أفطر أفطرنا» فكأنّ الإمام عليه السلام قال: أليس الإستصحاب حجّة، وهذا المورد من الإستصحاب فالثاني تقيّة لا الأوّل، فيدلّ الخبر على حجّة الإستصحاب، كما إستدلّوا بنظيره «ذاك إلى الإمام عليه السلام»، على حجّة قول الفقيه في الهلال.

وفيه: - مضافاً إلى ما ذكر على الوجه الأوّل -: أنّه موجب لتخصيص العام وتقييد المطلق بالمورد، بإخراجه عن العام والمطلق، وهو قبيح لا يمكن صدوره عن عالم مطلقاً.

قال الشيخ في الرسائل: «إنّ تخصيص العام بالمورد خلاف الظاهر وإن كان ممكناً في نفسه» وأشكله المحقّق الرشتي: بأنّه غير ممكن من الحكيم.
لكن الظاهر أنّه ممكن إذا دعت الضرورة من تقيّة ونحوها، كما إدعى فيما نحن فيه.

الاحتمال الخامس

وهو أن يكون «لا ينقض اليقين بالشك» مجمعا لقاعدتين: الإستصحاب بعدم إتيان الرابعة، والإحتياط بإتيان الرابعة مفصولة، حتى لا توجب زيادة عمدية في المكتوبة.

ورده المحقق الرشتي: بأنه من استعمال اللفظ في معنيين.

وفيه: لو كان للجملة ظهور في اليقين والشك، فلا يكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى مانعا هنا، إذ ذاك في الإستعمال في كل من المعاني مستقلا، اما لو كان لجميع المعاني جامع، وكان إطلاق اللفظ يقتضي شمول كل تلك المعاني، فليس من الإستعمال في الأكثر.

وما نحن فيه من هذا القبيل، بل ربما أضيف إليهما قاعدة اليقين، لإطلاق اليقين والشك الشامل للقواعد الثلاث.

فمعنى «لا ينقض اليقين بالشك» أن كل يقين لا ينقضه بأي شك - لأجل الإطلاق - وفي كل من الإستصحاب، والإحتياط، وقاعدة اليقين، لو لم نعمل باليقين لانتقض بالشك.

وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى عند البحث عن قاعدة اليقين بعد تمام التنبيهات.

إشكالات أربعة على دلالة الصحيحة الثالثة

ثم أنه على تقدير دلالة الصحيحة وظهورها وعدم إجمالها، أشكل عليها بإشكالات:

الإشكال الأول

إنَّ الصحيحة مختصة بالشك في عدد الركعات بل بخصوص الشك بين الثلاث والأربع، لأنَّ ظاهر اليقين والشك هو العهد لا الجنس، ولا تعليل عام في هذه الصحيحة، كما كان في الصحيحتين السابقتين.

وأجيب: بأنَّ ورود «لا ينقض اليقين بالشك» بهذه اللفظة في غير الصلاة، يشهد بعدم اختصاص هذه الجملة بالصلاة، أو بالركعات، أو خصوص الشك بين الثلاث والأربع.

ورد: بأنَّه إن تَمَّت الروايات الأخرى في دلالتها على الإستصحاب فتلك هي المعتمد لا هذه الصحيحة، وإن لم تتم دلالتها فكيف تكون قرينة على عدم اختصاص هذه الصحيحة بالشك في الركعات؟

أقول: مع تمامية دلالة الروايات الأخرى على الإستصحاب تكون قرينة على أنَّ هذه الجملة «لا ينقض اليقين بالشك» التي إستعمل فيها جميعاً يراد بها في الكل معنى واحد، وهو عموم حجّة الإستصحاب، فيكون المعتمد للإستصحاب تلك الروايات وهذه الصحيحة جميعاً، إذ قد ينشأ الظهور من وحدة الجملة في مقامين كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّه قد: أيدَّ العموم بجملة «ولا يعتدّ بالشك في حال من الحالات». أقول: لو فتح باب الإشكال على مثل «لا ينقض اليقين بالشك» باختصاصه بالركعات، فيكون هذا الاختصاص قرينة على أنَّ «حال من الحالات» هو حالات الركعات، أو الصلاة.

نعم، لا إشكال في اقوائية ظهورها من ظهور «اليقين» و «الشك» والله العالم.

الاشكال الثاني

ما ذكره الشيخ رحمته الله ^(١): بأنه لا يمكن التمسك بهذه الصحيحة للإستصحاب، لورود الإشكال سواء أريد بـ: «قام فأضاف إليها ركعة أخرى» ^(٢) ركعة منفصلة، أم ركعة متصلة.

بيانه: أنه ان أريد به الركعة المنفصلة، كان البناء على الأكثر، لأنه ان كانت واقعاً أربعاً فلم يزد في الصلاة شيئاً، وكانت الركعة نافلة له ثوابها، وان كانت واقعاً ثلاثاً، فقد أتى بالربعة، ولا يضرّ التشهد والتسليم والتكبير الزائدة، وهو خلاف الإستصحاب.

وان أريد بإضافة الركعة: الركعة المتصلة، كانت دالة على الإستصحاب، ولكنها لا حجة لها لوروده تقيّة قطعاً لكونها على خلاف المذهب.

وان التزم بكون التقيّة في الصغرى وتطبيق الكبرى عليه، كان مخالفاً للأصل من جهة أنّ الأصل في التطبيق هو الحقيقي.

وأجاب في الكفاية ^(٣): بأنّ الصحيحة دالة على البناء على الثلاث، والإتيان بركعة مجملة من حيث الإتصال والإنفصال، فتدلّ على الإستصحاب، إلا أنّ إطلاق هذه الصحيحة، وتصريح الروايات الآخر بكون الركعة منفصلة أوجب الجمع بينهما بحمل الإطلاق هنا على التقييد في غيرها.

وأورد عليهما - أما صاحب الكفاية -: فبأن مقتضى الإستصحاب هو البناء على اليقين السابق وعدم الإعتناء بالشك الطاريء وفرض وجود الشك

١- فرائد الأصول / ج ٣ / ص ٦٢.

٢- الوسائل / الصلاة / أبواب الغلل / الباب ١٠ / الحديث ٣.

٣- كفاية الأصول / ص ٣٩٦.

بمنزلة العدم، ولازمه وجوب الإتيان بركعة متصلة بالبناء على الثلاث، وهذا مباين مع البناء على الأربع والإتيان بركعة منفصلة، فيتعارضان، وتسقط هذه الصحيحة لمخالفتها للمذهب، فلا دليelle لها على الإستصحاب.

وربما يقال: الإنصاف أن دلالتها على إستصحاب عدم الركعة الرابعة غير بعيدة.

- واما الشيخ - فقد اورد عليه جمع بالالتزام بدلالة الصحيحة على الإستصحاب دون لزوم مخالفتها للمذهب.

بيانه: أن موضوع وجوب الركعة المنفصلة: المكلف الشاك بين الأربع والثلاث المقيد بكونه في الواقع غير آت بالرابعة، إذ غير الشاك ليس تكليفه ركعة منفصلة، والشاك الآتي بالرابعة واقعاً ليس تكليفه الركعة الأخرى أصلاً، فيحرز كونه شاكاً بالوجدان، وغير آت بالرابعة واقعاً بالإستصحاب.

فتدل الصحيحة بالملازمة العرفية على حجة الإستصحاب، دون لزوم مخالفتها للمذهب.

أقول: فيه أولاً: أن هذا ليس استدلالاً بهذه الصحيحة على الإستصحاب، بل بها مع ضم بقية الأخبار إليها.

وثانياً: أن الإستصحاب لا يثبت أن الشاك غير آت واقعاً بالرابعة، إلا على حجة الأصل المثبت، إذ الأصل لا يثبت الواقع.

وان أريد عدم الإتيان ظاهراً، فهو ليس قيداً آخر غير الشك.

الاشكال الثالث

ما ذكره المحقق العراقي وهو: أن الإستصحاب في الركعات لا يجري - مع

قطع النظر عن الأخبار الخاصة الدالة على ركعات الإحتياط - على ما هو المعروف بين الفقهاء، ولذا استثنوا من موارد الإستصحاب بالأدلة الخاصة مسائل، ومنها الشك في ركعات الصلاة، فكيف يستدل على الإستصحاب برواية في مسألة لا يجري الفقهاء فيها الإستصحاب؟
اذن: فهي معرض عن دلالتها على فرض تمامية الدلالة.

الاشكال الرابع

ما ذكره المحقق العراقي أيضاً في نهاية الأفكار، ذكره بتفصيل كثير، نتعرض له باختصار وتوضيح، وهو مبني على مقدمات:
المقدمة الأولى: هناك فرق بين الشك في وجود الركعة الرابعة، وبين الشك في رابعة الركعة، الموجودة فعلاً، والأول مفاد كان التامة، والثاني مفاد كان الناقصة، كما أنه فرق بين الشك في عدم وجود الركعة الرابعة، وبين الشك في عدم كون الركعة الموجودة هي الرابعة، والأول مفاد ليس التامة، والثاني مفاد ليس الناقصة - كما هو واضح -.

المقدمة الثانية: ما هو مفاد ليس التامة - وهو: عدم الوجود - إنما ينفي مفاد كان التامة فقط ولا يمكن أن ينفي مفاد كان الناقصة، فعدم وجود الركعة الرابعة سابقاً المقطوع بهذا عدم في وقت لا يمكن أن يثبت به إلا عدم تحقق الوجود للركعة الرابعة إستصحاباً وإعتباراً، ولا ينفي مفاد كان الناقصة، بأن ينفي وصف الرابعة للركعة الموجودة فعلاً.

المقدمة الثالثة: المستفاد من أدلة الصلاة: أن الآثار الشرعية إنما تترتب على رابعة الموجودة، أو عدم رابعيتها - على مفاد كان وليس الناقصتين - لا

على وجودها وعدم وجودها (على مفاد كان وليس التامتين).

أقول: في هذه المقدمة إشكال، إذ لا ظهور لما دلّ على أنّ الذي في الركعة الثالثة يقوم ويأتي بالرابعة على إحراز ثالثة الركعة الموجودة في قبال إحراز وجود الركعة الثالثة، وكذلك ما دلّ على أنّ الذي في الركعة الرابعة يتشهد ويسلم، لا ظهور فيه على إحراز رابعة الركعة الموجودة مقابل إحراز وجود الرابعة.

بل أدلتها أعمّ من كليهما، ويكفي حينئذ إحراز أصل وجود الركعة، دون إحراز وصفها زيادة على أصل وجودها.

المقدمة الرابعة: الإستصحاب أصل لا أمانة، فمثبتاته ليست حجة، لقصور أدلته عن إفادة حجية المثبتات - كما هو المعروف والمنصور -.

الاشكال الرابع ونتيجة مقدماته الأربع

قال إذا تحققت هذه المقدمات فاعلم أنّ إجراء الإستصحاب في ركعات الصلاة غير تام حتّى على مذهب العامة بالبناء على الأقل والإتيان بركعة موصولة، وذلك من وجهين:

١ - عدم تمامية ركنه، وهو الشكّ اللاحق ذو الأثر الشرعي.

٢ - كونه مثبتاً.

قال: اما الوجه الأوّل: فلأنّ هذه الركعة المرددة بين كونها ثالثة ورابعة أمرها دائر بين معلوم الوجود، ومعلوم العدم، فلا شكّ لاحق حتّى يجري الإستصحاب، إذ قبل الشروع في هذه الركعة المرددة يقطع بعدم الرابعة، وبعد الشروع فيها وان كان يشكّ في الرابعة، لكنّه لا أثر شرعي لهذا الشكّ، إذ

الأثر الشرعي مترتب على ما هي رابعة واقعاً، أو ثالثة واقعاً، فالرابعة الواقعية أثرها الشرعي وجوب التشهد والتسليم فيها، والثالثة الواقعية أثرها الشرعي وجوب الإتيان بركعة أخرى.

فعلى تقدير كون الركعة المرددة رابعة، فهي مقطوع برابعيتها، وعلى تقدير عدم كونها رابعة، فهي مقطوع بعدم رابعيتها، فعلى كلا التقديرين لا شك حتى يستصحب اليقين السابق في حال الشك.

قال: ولذا منعنا إجراء الإستصحاب في الفرد المردد (القسم الثاني من إستصحاب الكلّي)، بين القصير والطويل (كالفيل والبق) لدورانه بين معلوم الوجود ومعلوم العدم.

إذن: فلا شك لعدم خروج الواقع عن طرفي التردد، فلا يجري الإستصحاب.

أقول: فيه: أن من الواضح أن كل أمر سواء كان تكوينياً، أم إنتزاعياً، أم اعتبارياً - بالنسبة إلى وعائه الواقعي مردد بين إثنيين لا ثالث لهما، أما الوجود أو العدم، وأما بالنسبة إلى العلم به فله ثلاث حالات: أما معلوم الوجود، أو معلوم العدم، أو مشكوك، والإستصحاب إنما يجري بالنسبة إلى الشك، لا بلحاظ الواقع، وإلا لوجب لغو الإستصحاب رأساً، لأن كل مشكوك فيه بالنظر إلى واقعه أما ثابت أو غير ثابت.

وما نحن فيه من الشك في الركعة الرابعة إنما يلاحظ فيها حالة المكلف وهي ثلاث، فاما عالم بالرابعة فيتشهد ويسلم، واما عالم بعدم الرابعة، فيأتي بالرابعة، واما شاك فيستصحب - ان لم يكن دليل على منع الإستصحاب فيها -

قال: وأما الوجه الثاني: - وهو كون الإستصحاب في ركعات الصلاة مثبتاً - فلأن الآثار الشرعية إنما تترتب على ثالثة أو رابعة الركعة الموجودة، فإن كانت ثالثة وجب الإتيان بالرابعة، وإن كانت رابعة وجب التشهد والتسليم - على ما هو مفاد كان الناقصة -.

ولا أثر شرعي لوجود الثالثة أو الرابعة، وعدم وجودهما - على ما هو مفاد كان وليس التامتين -.

وحصول اليقين بعدم وجود الرابعة في زمان لا يثبت بهذا اليقين عدم كون الركعة المرددة رابعة، ولا كونها ثالثة، حتى تترتب الآثار الشرعية عليهما.

نعم، على مذهب العامة في حجية الإستصحاب من كونه أمانة نظير القياس والإستحسان، يتم إثبات عدم الرابعة بالأمانة على عدم وجود الرابعة، كما لو كانت البيئة تقوم عندنا على عدم وجود الرابعة.

أقول: فيه: ما مرّ عند المقدّمة الثالثة من عدم قبول دلالة ظاهر الأدلة على لزوم إحراز رابعة الركعة، لترتيب الآثار الشرعية، مقابل وجود الرابعة.

جواب وإشكال

ثم إن المحقق العراقي، أجاب بنفسه عن هذا الإشكال: بالتزام حجية الأصل المثبت في ركعات الصلاة لأجل الأدلة الخاصة الدالة على أن الشاك بين الثلاث والأربع يتشهد ويسلم، فإنها تدلّ - بدلالة الإقتضاء - على أنه لما لم يكن أثر شرعي للشك في رابعة الموجود، جعل تنزيلاً آخر في المقام على رابعة الموجود في المرتبة السابقة على الرواية، إذ لولا هذا الجعل لغت

الرواية، وهذا الكشف دليله إيجاب التشهد والتسليم.

ثم ردّ هذا الجواب بنفسه: بأنّه محال، لأنّه ممّا يلزم من وجوده العدم. بيان ذلك: أنّ مقتضى الإستصحاب لعدم الرابعة، هو الإتيان بركعة أخرى، ويكشف تنزيل رابعة الركعة المردّدة في المرتبة السابقة على الأمر بالتشهد والتسليم، برفع الشكّ تعبّداً عن وجود الرابعة، فلا يبقى فيه شكّ حتّى يجري فيه الإستصحاب، فيلزم من جريان إستصحاب العدم في الركعة الرابعة عدم جريان الإستصحاب فيها وهو محال، لأنّ ما يلزم من وجوده عدمه محال لرجوعه إلى إجتماع النقيضين.

أقول: فيه: أنّ الإستصحاب لم يلزم من وجوده عدمه، إذ ليس مقتضى الإستصحاب، التشهد والتسليم حتّى يكون خلافاً للإستصحاب، وإنّما التنزيل الآخر هو الذي أوجب التشهد والتسليم، والجمع بين الدليلين: دليل الإستصحاب بإتيان ركعة أخرى، ودليل التنزيل الآخر بالتشهد والتسليم وإتيان تلك الركعة منفصلة، هو الذي أوجب هذه الكيفية.

وبعبارة أخرى: التنزيل الآخر قيّد الإستصحاب بكيفية خاصّة، بحيث لولا هذا التنزيل الآخر لكانت كيفية الإستصحاب متّصلة، وبلا تشهد وتسليم.

ما هو الأولى؟

ثمّ قال المحقّق العراقي: فالأولى حمل الرواية على إستصحاب الإشتغال، وحيث أنّ الكيفية لرفع الإشتغال كانت ممكنة بصور عديدة، بيّن الإمام عليه السلام كيفية من تلك الكيفيات، وإنّما كرّر الجملة بتعابير عديدة، لكي يتّقي ممّن لا

يَقْنُونَ الله تعالى، ولتنبيه الراوي - الذي هو مثل زرارة الملتفت إلى جراب النورة ونحوه بالقرائن - على ذلك.

أقول: فيه - مضافاً إلى ما في كلمتي: «حمل» و «الأولى» اللتين تدلّان على نوع تردّد للمحقّق العراقي، وعدم ظهور للرواية عنده يمكن التعويل عليه - أنّ مرجع كلامه إلى كلام الكفاية من: أنّ الرواية دالة على إستصحاب عدم الرابعة بإطلاق من جهة فصل الركعة أو وصلها، إلّا أنّ الروايات الأخر، وإستقرار المذهب، قيّدت إطلاق هذه الرواية بهذه الكيفية الخاصّة، والتقييد بكيفية خاصّة لا يقتضي نفي الإستصحاب.

ثمّ أنّه بعد ذلك كلّ، لم تخرج الرواية: بنظري عن الإجمال، فهي لا ظهور لها ظهوراً واضحاً يمكن الإعتماد عليه بحيث يكون حجة على العبد لدى الإصابة، وللعبد لدى الخطأ، فلو لم يكن عندنا دليل على الإستصحاب غير هذه الصحيحة لما كانت كافية من جهة الدلالة، والله العالم.

خبر الخصال

رابعها: ما عن الخصال بسنده عن محمّد بن مسلم وأبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: حدثني ابي، عن جدي، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام: ... «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»^(١).
أقول: هذا من حديث الأربعمائة الذي جاء في أوله: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد، أربعمائة باب ممّا يصلح للمسلم في دينه ودنياه» وسنده: «الصدوق، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن محمّد بن

عيسى بن عبيد اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم^(١).

وروى المفيد في الإرشاد رسالة عن علي عليه السلام نفس النص، إلا أنّ ذيله هكذا: «فانّ اليقين لا يدفع بالشك»^(٢) ولم يُصَبِّ الكلباسي في الإشارات^(٣) حيث قال: «وأسنده في البحار والوسائل إلى الصادق عليه السلام وهو غفلة». والبحث فيه سنداً ودلالة.

البحث في سند الخبر

أمّا السند: فالرجال كلّهم ثقات، إلا القاسم بن يحيى الذي ضعفه الغضائري، والعلامة، وابن داود، لكنّه معارض بتوثيق الصدوق له بتصحيحه زيارة للحسين عليه السلام وفي سنده القاسم بن يحيى، حيث قال: «لأنّها أصحّ الزيارات عندي من طريق الرواية»^(٤) وقوله: «من طريق الرواية» ظاهرة في الصحّة السندية لا صحّة المروي على طريقة القدماء.

ويؤيّد كونه من رجال ابن قولويه في كامل الزيارات.

والرجحان للصدوق وذلك أولاً: لضعف تضعيفات ابن الغضائري - كما حقّق في الدراية - وأخذ العلامة وابن داود التضعيف من ابن الغضائري - لعدم ظهور طريق لهما فيما نحن فيه غيره.

١- الخصال ج ٢ / ص ٦١٠ و ٦١١.

٢- جامع احاديث الشيعة ابواب نواقض الوضوء باب ١٢ / ح ٢.

٣- الاشارات ص ٢١٣ / ج ٢ مخطوط.

٤- من لا يحضره الفقيه ج ٢ / ص ٥٩٨ - زيارة قبر أبي عبد الله (عليه السلام) (١٦١٤ / ١٦١٥).

ويؤيده: شهادة خبيرين في الفن بأن العلامة أخذ ذلك هنا من ابن الغضائري، وهما: «صاحب التعليقة ونقد الرجال».

وثانياً: لضعف ما نسب من كتاب ابن الغضائري إليه، كما حقق في محله . قال في التعليقة: «ويؤيد فساد كلام ابن الغضائري في المقام، عدم تضعيف شيخ من المشايخ العظام الماهرين بأحوال الرجال إياه وعدم طعن من أحد ممن ذكره في مقام ذكره في ترجمته وترجمة جدّه وغيرها»^(١).

فما ذكره جمع من ضعف القاسم بن يحيى حيث لا طريق لإثبات وثاقته بل ضعفه العلامة «تبعاً للآخرين، حيث قالوا: «الرواية ضعيفة غير قابلة للاستدلال بها، لكون القاسم بن يحيى في سندها وعدم توثيق أهل الرجال إياه، بل ضعفه العلامة ...» غير تام، لما ذكرناه، مع أن بعض من ضعفه عدل منه الى التوثيق فلاحظ .

ثم إن الوحيد البهبهاني في الفائدة السابعة والعشرين من فوائده قال: «وذكر خالي العلامة المجلسي في البحار: أنه رأى رسالة قديمة مفردة فيها هذا الخبر بطريقتين صحيحين، في أحدهما البرقي مكان محمد بن عيسى، وفي الآخر: مشاركاً له عن القاسم بن يحيى ...»^(٢).

ونقل المحقق الأشتياني في حاشية الرسائل - في مقام ضعف تضعيف العلامة للقاسم بن يحيى - إشتهار الرواية، رواية وفتوى على ما ادّعاه بعض المحققين.

١ - خاتمة المستدرك ص ٥٨٧ / سطر ٣ قبل الأخير.

٢ - فوائد الوحيد ص ١٧٠، وحاشيته على منهج المقال / ص ٢٦٤ وانظر فرائد الأصول / ج ٣ / ص ٧١.

أقول: فيدخل في إطلاق «خذ بما إشتهر بين أصحابك» الموجب للحجة الترجيحية، فكيف بأصل الحجية. فتأمل .

ونقل أيضاً عن الفاضل النراقي: «أن أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والإعتبار على طريقة القدماء، واعتمد عليه الكليني».

أقول: يعني: أنه حائز على الوثاقة الخبرية، التي هي الملاك عند المشهور قديماً وحديثاً لحجة الخبر، فجبر العمل لسنده موجود فيه.

البحث في دلالة الخبر

واما الدلالة: ففيها وجوه، بل أقوال:

الوجه الأول

ظهور الرواية في الإستصحاب، وهو الذي إرتضاه المشهور من المتأخرين، وذكره شريف العلماء في درسه وتبعه عليه العديد من تلاميذه، وإحتمله الشيخ، وأكدّه في الكفاية، وهو الظاهر عندنا. ومعنى الخبر: من كان على يقين بشيء سابقاً، فشكّ فيه بقاءً، فليمض على يقينه السابق في الأزمنة اللاحقة.

الوجه الثاني

ظهورها في قاعدة اليقين، وهو الذي مال إليه الشيخ في الرسائل^(١) بل إستظهره.

ومعنى الخبر حينئذ: من كان على يقين بشيء في زمان، فشك في نفس يقينه السابق في نفس ذاك الزمان، فليمض على ذاك اليقين السابق في الأزمنة اللاحقة أيضاً.

ولو كان هذا معنى الخبر، فلا ربط له بالاستصحاب، بل يكون ساقطاً عن الحجية مطلقاً بناءً على المشهور بين المتأخرين من عدم حجية قاعدة اليقين.

الوجه الثالث

الرواية مجملة ولا ظهور لها لا في الإستصحاب ولا في القاعدة، فتكون أيضاً ساقطة عن الحجية، وهذا القول للمحقق العراقي.

الوجه الرابع

الرواية لها إطلاق يشمل الإستصحاب والقاعدة جميعاً، وهنا لا نستبعده نحن إلا أنه يصعب علينا التزامه لما يبيأتي في آخر مبحث الإستصحاب، من الإشكال العقلي في هذا الإطلاق، للتناقض الذي ادعوه بين يقيني وشكني الإستصحاب والقاعدة.

ولعل الشيخ في الرسائل أشار إلى هذا الإطلاق حيث قال: «ثم لو سلم أن هذه الرواية بإطلاقها مخالفة للإجماع...».

وعلى هذا الإحتمال الرابع يصح الإستدلال بالرواية على الإستصحاب، حتى لو قلنا بعدم حجية قاعدة اليقين، لأن الإطلاق إذا سقط بعض افراده لمانع تبقى الحجية في افراده الأخرى - كما حقق ذلك في مباحث الألفاظ -.

الوجه الخامس

الرواية ظاهرة في قاعدة اليقين، وإطلاقها يقضي بتصحيح العمل الصادر سابقاً عن يقين، وجواز الجري عليه أيضاً في اللاحق، لكن جواز الجري عليه لاحقاً باطل، للإجماع - فرضاً - على خلافه فيبقى حجة بالنسبة لما صدر من الأعمال السابقة قبل تبدل اليقين إلى الشك.

مثلاً: من كان على يقين بصحة ذبح الذبيحة، وباع قسماً منها حال اليقين، ثم شك في صحة الذبح بأن تبدل يقينه إلى شك، فإنه لا يجوز له ترتيب آثار صحة الذبح بعد الشك، فلا يصح بيع ما بقي من اللحم، لأن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه، أما ثمن ما باعه حال اليقين فحلال له أكله.

وهذا محتمل كلام الشيخ أو ظاهره حيث قال: «أمكن تقييدها (أي قاعدة اليقين) بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الأعمال التي رتبها حال اليقين به...»^(١).

الوجه السادس

الرواية ظاهرة في عدم الإعتناء بالوساوس الشيطانية بعد اليقين بشيء، بتفسير الشك بذلك، وهذا ذكره البعض^(٢) وهو ظاهراً لا شاهد له من عقل، أو لغة، أو عرف، فيدور الأمر بين المعاني الخمسة.

وليس في نفس حديث الأربعمائة قبل هذه الفقرة ولا بعدها ما يرتبط بهذه الفقرة ليكون شاهداً على ترجيح بعض هذه التفسيرات للرواية، لأن هذه الفقرة هي المائة والثلاثون، وقبلها وبعدها هكذا: «أنفقوا مما رزقكم الله

١ - فرائد الأصول ص ٥٧٠ من الطبعة الجديدة.

٢ - انظر حاشية البحار / ج ٧٧ / ص ٣٥٩ / وسيأتي الحديث عنه عند مناقشة هذا الوجه.

عز وجل، فإن المنفق بمنزلة المجاهد في سبيل الله، فمن أيقن بالخلف جاد وسخت نفسه بالنفقة، من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين. لا تشهدوا قول الزور...»^(١).

فلنذكر ما يمكن تأييده لهذه الوجوه:

مناقشة الوجه الاول

أما الأول: وهو ظهور الرواية في الإستصحاب، فتقريبه لأمر ستّة، أهمّها الخامس والسادس، والأربعة الباقية دقّيات لا تؤسّس ظهوراً.

أحدها: كون الزمان الماضي في «من كان» ظرفاً لليقين، لا قيداً، نظير من قال: كنت أمس متيقناً بعدالة زيد فإنه ظاهر في تحقّق العدالة لزيد في ظرف أمس، لا العدالة المقيّدة بأمس، فالأصل في الزمان الذي يذكر في الموضوعات والقضايا هي الظرفية لا القيدية، فيكون الشك في ذلك الشيء ظاهراً في طروءه، لا سرايته، أي: شكّاً في أصل العدالة مثلاً، لا مقيّداً بزمان، فينطبق على الإستصحاب.

هكذا ذكر الشيخ إلا أنه قال بعده: «فافهم» ولعلّه لما سنذكره من مؤيّدات كون الخبر دالاً على قاعدة اليقين.

ثانيها: ما ذكره المحقّق النائيني، وتبعه بعض تلامذته كالجنوردي من ظهور الجملة: «من كان على يقين فشك» في فعلية اليقين ووجوب المضى على اليقين، وفعلية اليقين ليست في قاعدة اليقين، لإضمحلال اليقين فيها وتبدّله إلى الشك، ولم يبق له يقين حتّى يصحّ «فليمض على يقينه».

ثالثها: ما ذكره البجنوردي في المنتهى: من أن قوله ﷺ «فإنّ اليقين لا ينقض بالشك» ظاهر في فعلية اليقين والشك، وهذا يناسب الإستصحاب، وإلا ففي قاعدة اليقين لا يقين باقياً، بل تبدّل إلى الشك.

رابعها: كلمة «لا ينقض» أو «لا يدفع» الظاهرة في ثبوت يقين فعلي، إذ في قاعدة اليقين لم يبق يقين، حتّى يصدق - حقيقة - فيه النقض أو الدفع. خامسها: ما ذكره الشيخ وأكّده الآخوند، وأكثر من تأخر عنهما: من أن جملة: «فإنّ اليقين لا ينقض بالشك» مساوق للجملة المذكورة في الصحاح السابقة، وغيرها من أخبار الإستصحاب.

سادسها: ظهور مجموع الجملة عرفاً في إختلاف متعلّقي اليقين والشك، فلو أريد التعبير عن مقتضى الإستصحاب لعبّر بمثل ذلك، والتعبير عن متعلّقي اليقين والشك بأنفسهما، لشدة العلاقة عرفاً بينهما - قاله الآخوند في الكفاية - ثم قال: «فافهم» ولعلّه إشارة إلى أن الظهور لا يكفي فيه جانب الإيجاب فقط، بل الإيجاب والسلب جميعاً بالظهور في هذا الجانب، وعدم الإحتمال العقلاني في الجانب الآخر، وإلا صار مجملاً.

هذا مضافاً إلى أن «من» الموصولة في «من كان على يقين» دالّ على العموم، وليس قبله ما يحتمل معه كون «أل» في «اليقين، والشك» للعهد. إذن: فهذا الخبر أقوى دلالة على عموم الإستصحاب من صحاح زرارة الثلاث.

ثم إنّ الدالّ على الإستصحاب في هذا الخبر كلتا الفقرتين مستقلّتين، فقوله ﷺ: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه» برأسه دالّ على الإستصحاب حتّى لو لم يذيل، وقوله ﷺ: «فإنّ اليقين لا ينقض بالشك»

كذلك برأسه دالٌّ على الإستصحاب حتّى لو لم يصدّر بما صدّر به كما هو واضح.

مناقشة الوجه الثاني

وأما الثاني: وهو ظهور الرواية في قاعدة اليقين، فتقريب دلالة الخبر عليها بنحوين:

التقريب الأول ومناقشته

التقريب الأول ما ذكره الشيخ: من أنّ الشكّ واليقين لا يمكن جمعهما من جميع الوجوه، حتّى يترتب عليه نقضه لليقين، بل لابدّ من الإختلاف أمّا في المتعلّق، أو في الزمان، وإختلاف زمان الوصفين مع اتّحاد المتعلّق هو مقتضى قاعدة اليقين، وإختلاف المتعلّقين مع اتّحاد زمان الوصفين، هو مقتضى الإستصحاب.

وحيث أنّ صريح الرواية: إختلاف زمان الوصفين لمكان الفاء «فشكّ» وظهرها اتّحاد متعلّقهما، إذ «فشكّ» ظاهر في تعلّقه بما تعلّق به اليقين، تعيّن حملها على قاعدة اليقين، علماً بأن أركان قاعدة اليقين عبارة عن: ١- وحدة المتعلّق و ٢- إختلاف الزمان.

ويؤيده كون «النقض» يستعمل في معناه الحقيقي، لأنّ الشكّ في قاعدة اليقين ناقض لنفس اليقين، بخلاف الإستصحاب فإنّ الشكّ فيه ناقض لآثار اليقين في الأزمنة اللاحقة، لا لنفس اليقين.

ثمّ قال الشيخ: «فمن تأمل في الرواية وأغمض عن ذكر بعض أدلّة

الإستصحاب جزم بما ذكرناه في معنى الرواية»^(١).

أقول: فيه أولاً: ليس صريح الرواية إختلاف زمان الوصفين «اليقين والشك» ولا ظاهرها اتحاد متعلقهما، وذلك لأن ذلك ان استفيد فهو من حذف متعلق «فشك» وهو كما يناسب مع وحدة متعلقهما من جميع الجهات، كذلك يناسب مع وحدتهما من غير جهة الزمان.

فكما يمكن أن يكون المعنى: من كان على يقين فشك فيه، في نفس ذلك الزمان، كذلك يمكن أن يكون فشك فيه في الزمان اللاحق، بل الثاني أظهر عرفاً وأنسب لهذه الجملة.

وثانياً: - مضافاً إلى ان لازم إعتبار النقص حقيقة لا مجازاً، كون اليقين مجازاً لا حقيقة، وبالعكس العكس، ولا شاهد لتقديم حقيقة النقص على حقيقة اليقين :-

ان مفاد الإستصحاب ليس عدم نقض آثار اليقين، بل هو عدم نقض نفس اليقين في الزمان اللاحق، كما ان مفاد قاعدة اليقين هو عدم نقض نفس اليقين في الزمان السابق.

والآثار تترتب على اليقين السابق في قاعدة اليقين، كما ان الآثار تترتب على اليقين اللاحق في الإستصحاب، فتدبر.

وبهذا البيان: ظهر ان ما ذكره الشيخ من جزم المتأمل في الرواية بدلالاتها على قاعدة اليقين، غير واضح.

وثالثاً: بما أشكله المحقق العراقي على الشيخ: من ان ظاهر الرواية هو تقدم اليقين على الشك، اما كون هذا التقدم زمانياً حتى يترتب عليه دلالتها

على القاعدة لا الإستصحاب من أين؟

فلعل المراد به التقدّم الرتبي، لطروء الشكّ على اليقين، نظير قول القائل:
ادخل البلد فمن كان عالماً فأكرمه، ومن كان عاصياً فاضربه^(١)

وعلى ذلك فتصلح الرواية للشكّ الساري والطاريء جميعاً.

أقول: هذا يناسب المعنى الرابع الذي لم نستبعده من: إطلاق اليقين
والشكّ للقاعدة والأصل جميعاً.

ورابعاً: بما أشكله في حاشية الرسائل وربما ينسب إلى المجدّد
الشيرازي من أنّ الزمان مأخوذ في قاعدة اليقين قيّداً، وفي الإستصحاب
ظرفاً، وهذا الفارق بينهما، والأصل في الزمان أخذه على نحو الظرفية،
فيكون الخبر دالاً على الإستصحاب لا على قاعدة اليقين.

وأجاب عنه بعضهم: بأنّ الزمان ظرف في كليهما: القاعدة والإستصحاب،
وليس قيّداً في قاعدة اليقين، وإنّما الفرق بينهما أنّ الشكّ في قاعدة اليقين في
الحدوث، وفي الإستصحاب الشكّ في البقاء.

أقول: قد يؤخذ على كلام المجدّد أيضاً: بأنّ قوله «الأصل في الزمان
الظرفية لا القيدية» ماذا يريد منه؟.

فإن أراد الغلبة، فلا تؤسّس ظهوراً، والظهورات هي المتّبعة في
المحاورات.

وإن أراد أصلاً عقلائياً وبناءاً منهم على ذلك، فلم يظهر لنا وجود هكذا
بناء.

التقريب الثاني ومناقشته

التقريب الثاني: ما ذكره المحقق الرشتي في تقرير درسه: من أنَّ الضمير في «يقينه» يوجّه اليقين إلى اليقين المذكور في الكلام، إذ الضمير في المعنى بمنزلة ال العهد، وهو يدلّ على اعتبار ذاك اليقين في محله وزمانه، لا إستمراره في الأزمنة اللاحقة.

وفيه - مضافاً إلى أنّه مخالف لظاهر: «فليمض» الدالّ على إستمراره على اليقين السابق، بعد ذلك -: أنَّ المضيّ على اليقين السابق أعمّ من حاله الأول، أو حال بعد الشكّ.

ثمّ قال الرشتي: وممّا يؤيد دلالة الرواية على الشكّ الساري: ما استند إليه جماعة منهم: العلامة المجلسي في البحار، من الإستدلال لقاعدة الفراغ في الموضوع بهذه الرواية، إذ الشكّ الساري (يعني: قاعدة اليقين) أعمّ من قاعدة الفراغ، لإختصاص الفراغ بتمام العمل، وشمول قاعدة اليقين للتجاوز عن شيء وان لم يفرغ من العمل.

وفيه: - مضافاً إلى أنّ فهم جماعة معدودة لا تصنع الظهور، وان قلنا بجبر الشهرة للدلالة، إذ الجماعة غير الشهرة - أنّ الإستدلال بهذه الرواية على قاعدة الفراغ أعمّ من إختصاص الرواية بها، إذ لعلّ العلامة المجلسي وغيره، إستفادوا من الرواية الإطلاق الشامل للإستصحاب وقاعدة اليقين جميعاً. والحاصل: أنّ إختصاص دلالة الرواية على قاعدة اليقين غير تامّة، والله العالم.

مناقشة الوجه الثالث

واما الثالث وهو: إجمال الرواية الذي ذهب إليه المحقق العراقي، فوجهه

واضح، وهو:

١ - عدم ترجيح ظاهرٍ للشك الساري على الطاريء، ولا العكس، فيكون مجملًا.

٢ - مضافاً إلى عدم إعتماده (العراقي) على فهم المشهور - فإنهم فهموا من الرواية الإستصحاب - لعدم صحة الجبر الدلالي عنده.

٣ - ولا حجية قرينية السياق، فان سياق هذه الرواية سياق معظم روايات الإستصحاب - ومنها صحاح زرارة الثلاث - مستدلاً على ذلك: بأن القرينية الخارجية لا تؤسس الظهور ولا ترفع الإجمال.

٤ - وأخيراً عدم تصوّر جامع بين الشك الساري والشك الطاريء، حتى تكون الرواية حجة في الجامع دون خصوصيات كل واحد منهما.

وفيه: أما الأول: فقد ثبت ظهور الرواية في الشك الطاريء بما لا مزيد عليه.

وأما الثاني: فسيرة المحققين قديماً وحديثاً استقرت تبعاً لسيرة العقلاء - على الجبر الدلالي مضافاً إلى الجبر السندي، كما حققناه في الدراية والأصول، والمحقق العراقي نفسه جبر الدلالة في الفقه بفتوى المشهور في موارد عديدة:

منها: قوله: «وإلى مثل ذلك أيضاً نظر الأصحاب، ويكون فهم مثلهم أيضاً صالحاً للقرينية»^(١)

ومنها قوله: «فلا يبقى إلا جبر فتاواهم لعموم نفي الضرر حتى المالي منه

١ - شرح التبصرة ج ٤ / ص ٢٩٤ في مسألة عدم مبطية جلوس المرأة في الماء للصوم.

في خصوص المقام، وإن لم يلتزموا به في غير المقام»^(١) يعني: الضرر الذي لا يبلغ حد الحرج يسقط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومنها: غير هذين كثيراً.

وأما الثالث: فبأن رفع الإجمال لا يلزم كونه بقرينة داخلية، بل كثيراً ما يكون بالقرائن الخارجية، وبها يتم الظهور لدى العرف والعقلاء، وهو الحجة، مثل: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» فالقرء فسره المشهور بالطهر للروايات وهي قرينة خارجية، مع أن القرء مجمل بين الطهر والحيض لأنه من أضداد اللغة، والمحقق العراقي نفسه قال في شرح التبصرة: «فبإطلاق كل نص يرفع الإجمال في النص الآخر»^(٢).

وأما الأخير: ففيه: أن الجامع بين يقيني: قاعدة اليقين والإستصحاب وشكّيهما، هو اليقين والشكّ فيهما، وسيأتي في القريب إن شاء الله: أن الفوارق بين القاعدة والإستصحاب خصوصيات غير مقومة، لا تنفي صدق اليقين والشكّ فيهما.

مناقشة الوجه الرابع

وأما الرابع: وهو إطلاق الرواية الشاملة لقاعدة اليقين وأصل الإستصحاب جميعاً، فوجهه: أن قوامهما هو اليقين السابق والشكّ اللاحق، وقوله ﷺ: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه» يشملهما.

وكون الشكّ في الإستصحاب طارئاً، وفي القاعدة سارياً، وكذا كون اليقين والشكّ مختلفي الزمان في القاعدة، ومتحدّيه في الإستصحاب،

١- شرح التبصرة ج ٦ / ص ٥٣٩ في مسألة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢- شرح التبصرة ج ٤ / ص ٢٥٣.

وكون متعلّق اليقين والشكّ في القاعدة أمراً واحداً في زمان واحد، ومتعلّق الإستصحاب أمراً واحداً في زمانين، وما اشبه ذلك هي من الاختلافات الفردية التي لا تضرّ بإطلاق الشكّ واليقين عليهما في القاعدة والاستصحاب جميعاً.

ونظير هذه الاختلافات، الإختلاف بين اليقين والشكّ في الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع، الذي إعتبرهما الشيخ إختلافاً جذرياً، والمشهور من المتأخّرين إعتبر وهما من الخصوصيات الفردية، فما يقوله المشهور من المتأخّرين هناك، فليقولوا به هنا.

وقد إستند صاحب الذخيرة^(١) إلى هذه الرواية للإستصحاب، وقاعدة اليقين جميعاً، ولعلّه يستفاد القول من كلام ابن إدريس في السرائر^(٢).

وحيث أنّ الشيخ بحث هذه المسألة من جهتين: جهة دلالة أخبار الإستصحاب على قاعدة اليقين أيضاً، وجهة دلالة أدلّة أخرى على قاعدة اليقين، وذلك في أواخر بحث الإستصحاب^(٣) فنحن أيضاً نؤجّل البحث عن ذلك إلى هناك إن شاء الله تعالى.

مناقشة الوجه الخامس

وأما الخامس: وهو الذي يظهر من كلام الشيخ: من أنّ الرواية ظاهرة في قاعدة اليقين من زمن اليقين إلى زمن الشكّ، وجواز الجري عليه بعد زمن

١- ذخيرة المعاد ص ٤٤.

٢- السرائر ص ١٨.

٣- فرائد الاصول، الأمر الثاني من الخاتمة ص ٦٩٧ من الطبعة الجديدة.

الشك أيضاً، لكنه مجمع على بطلان الجري بعد حصول الشك، فتبقى الرواية دالة على حجية اليقين لكن إلى زمان حصول الشك فقط وترتيب الآثار إليه، لا بعده.

ودليل هذا الوجه واضح، وهو: ظهور الرواية في قاعدة اليقين، خرج منها ما بعد الشك للإجماع.

أقول: فيه: بعد ردّ ظهور الرواية في قاعدة اليقين، لا يبقى مجال لهذا القول، لأنه نصف قاعدة اليقين - ان صحّ التعبير -.

مناقشة الوجه السادس

وأما السادس: وهو ان الرواية ظاهرة في عدم الاعتناء بالوساوس الشيطانية بعد اليقين بشي. فقد ذكرنا هناك: أنه لا شاهد له. فهناك روايات قد استعمل فيها الوسوسة، وأريد بها الشك، ولعله لأنها سبب له أحياناً، ويمكن أن يكون القائل بهذا الوجه في حديث الأربعمائة، قد استأنس بتلك الرويات لذلك.

ومن تلك الروايات: خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى رجل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله أشكو إليك ما ألقى من الوسوسة في صلاتي حتى لا أدري ما صليت من زيادة أو نقصان، فقال ﷺ: ...» الشاهد في إطلاق الوسوسة على الشك^(١).

وفي مرسل والد البهائي: «عن النبي ﷺ ان بعض الصحابة شكى إليه الوسوسة، فقال: يا رسول الله، ان الشيطان قد حال بيني وبين صلاتي يلبسها

عليّ...»^(١) الشاهد: في إطلاق الوسوسة على الشكّ في الخبرين .
 لكن فيه: أنّه وإن احتملنا ذلك، إلّا أنّه ليس ظاهر الشكّ الوسوسة، بل في
 تلك الروايات أريد من الوسوسة الشكّ لقرائن داخلية فيها، ولا يصحّ حمل
 كلّ لفظ «شكّ» في الروايات على الوسوسة.

مكاتبة القاساني

خامسها: مكاتبة علي بن محمّد القاساني «قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة -
 عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب ﷺ: اليقين لا
 يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^(٢)
 والبحث فيها، في السند، والدلالة.

البحث في سند المكاتبة

أما السند، فقد روى الحديث الشيخ في كل من كتابيه في الحديث بسنده
 عن الصّفار عن علي بن محمّد القاساني.
 وطريق الشيخ إلى الصّفار طريقان:
 ١ - المفيد، وابن الغضائري، وأحمد بن عبدون، عن أحمد بن محمّد بن
 الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن الصّفار.
 ٢ - ابن أبي جيد، محمّد بن الحسن بن الوليد، الصّفار.
 وكلا الطريقين معتبر، إنّما الإشكال في «علي بن محمّد القاساني» الذي

١- المستدرک، ابواب الخلل في الصلاة، باب ٢٧ / ح ٣.

٢- الوسائل، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٣ ح ١٣.

هو من أصحاب الهادي عليه السلام ولم يوثقه أحد، وصرّح الشيخ في رجاله بضعفه، وليس فيه ما يشمله من التوثيقات العامة - فيما يحضرني الآن - لا من رجال كامل الزيارات، ولا من رجال علي بن إبراهيم في تفسيره، ولا من شيوخ ابن أبي عمير، ولا البنزطي، ولا صفوان بن يحيى، لأنّه متأخّر عنهم، نعم، لم يستثنه ابن الوليد من رجال «نوادير الحكمة» وهو قرينة على وثاقته، وتصريح الصدوق بأنّه يتّبع شيخه ابن الوليد على تصحيحاته، يدخل الرجل فيمن وقّع الصدوق على وثاقته، لكن تعارض مثل ذلك مع تصريح الشيخ بضعفه يجعله محل إشكال، نهايته يتعارضان ويتساقطان فيبقى الرجل مجهولاً.

ثم لا يخفى أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الجليل الثقة غمز عليه، وذكر أنّه سمع منه مذاهب منكّرة، لكنّهم ذكروا أنّه ليس في كتب القاساني ما يدلّ على ذلك.

هذا، مع أنّ الرواية مضمرة، ولا قرينة تصرف الإضمار إلى المعصوم عليه السلام من وثاقة وجلالة الراوي أو غيرها.

لكنّ الآشتياني في شرح الرسائل^(١) وجّه إعتبار الرواية بإنجبارها بعمل الأصحاب بها، فيكون نصّها معتبراً وإن لم نعتبر القاساني.

أقول: هذا وجه وجيه، قد اخترنا صحّته عند بحث الخبر الواحد والجبر بعمل الأصحاب، لأنّ الملاك: الوثوق الخبري لا خصوص المخبري، لكنّه إذا ثبت إعتقاد الأصحاب على خصوص هذا الخبر، أمّا إذا احتملنا أنّ إعتقادهم على مجموعة أحاديث، هذا الخبر أحدها، فلا يفيد هذا الإعتقاد

إعتبار كل واحد منها بالخصوص، وفيما دلّ على «صم للرؤية وافطر للرؤية» ورد الصحيح فيمكن كون الإعتقاد عليه، وذكر غيره لصرف المؤيد في المقام.

البحث في دلالة المكاتبه

وأما الدلالة: فقال الشيخ: «والإنصاف أنّها أظهر رواية في باب الإستصحاب» وعلّله تلميذه الآشتياني بأمر:

- ١ - عدم وجود ما يحتمل معه كون اللام في «اليقين» و «الشك» للعهد.
- ٢ - عدم احتمال تعدّد زمني: اليقين والشك بقاء تعقيب ونحوها حتّى يستظهر منه قاعدة اليقين، أو يحتمل فيه ذلك ليكون مجملًا.
- ٣ - ظهور «اليقين لا يدخله الشك» غاية الظهور في الكبرى الكلية الدالة على الشك الطاريء، بملاحظة تعقيبها بقوله ﷺ: «صم للرؤية وافطر للرؤية» فإنهما بمنزلة التفرّيع، وحيث أنّ موردهما الإستصحاب، لإستصحاب شعبان، وإستصحاب شهر رمضان، كانت الكلية إستصحاباً.

أمور ثلاثة أخذت على الدلالة

ومع ذلك، فقد أخذ على دلالة الرواية على الإستصحاب أمور:

الأمر الأول

ما ذكره الشيخ في مجلس الدرس - بنقل تلميذه الآشتياني^(١) احتمال الرواية لقاعدة الإشتغال، ويكون المقصود «افطر للرؤية» لإشتغال الذمة

بصوم شهر رمضان حتّى يثبت إنقضاؤه، ويكون ذكر «صم للرؤية» تبعاً فقط، إذ شهر شعبان ليس فيه وجوب لا بالصوم ولا بعده حتّى تكون الذمة مشغولة بشيء، بل هو ينافي الإشتغال لدلالة «صم للرؤية» على عدم الوجوب، وعدم الوجوب ضدّ الإشتغال كما لا يخفى.

اشكال وجواب

ثمّ إنّ الشيخ أورد على هذا الإحتمال إشكالين، وأجاب عنهما. أحدهما: لا يمكن إرادة الإشتغال من «وافطر للرؤية» لدوران الإفطار في يوم الشكّ من آخر شهر رمضان بين محذورين: وجوب الصوم وحرمة، لفرض الحرمة الذاتية لصوم عيد الفطر، لا مجرّد الحرمة التشريعية حتّى ترتفع بالإحتياط، والإشتغال إنّما يكون فيما يكون أحد طرفيه إلزاماً، والطرف الآخر غير الزام.

وأجاب عنه: بأنّه لا دوران، لأنّ إحتمال الحرمة شكّ في أصل التكليف الإبتدائي النفسي، فيرتفع بأدلة البراءة، بخلاف إحتمال الوجوب، فإنّه شكّ في المكلف به مع تبين متعلّق التكليف مفهوماً، ومقتضى العقل والنقل فيه وجوب الإحتياط، فالعلم الإجمالي بوجود التكليف الإلزامي في يوم الشكّ من آخر شهر رمضان، ينحلّ بوجوب الصوم والبراءة عن حرمة الصوم.

وردّ الآشتياني هذا الجواب: بأنّه سيأتي من الشيخ نفسه في تنبيهات الإستصحاب: أنّه ان لم يجر الإستصحاب في صوم يوم الشكّ من آخر شهر رمضان، ووصلت النوبة إلى الأصل العملي، فإنّه يكون الأصل البراءة لا الإشتغال، لكون صوم كلّ يوم واجباً مستقلاً بالإجماع - حتّى على القول

بكفاية نية واحدة لكل الشهر - ولذا لو عصى في يوم لم يبطل صيام غير ذلك اليوم، وحينئذ فمرجع الشك في كونه آخر شهر رمضان أم لا، إلى الشك في أن الإشتغال كان بتسعة وعشرين يوماً، أم بثلاثين، فيكون من الأقل والأكثر الإستقلايين، فينحل العلم الإجمالي بالتفصيلي إلى تسعة وعشرين يوماً، وشك بدوي في اليوم الثلاثين.

ثانيهما: السؤال «عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان» مطلق، يشمل يوم الشك أول شهر رمضان، ويوم الشك آخره، ومع هذا الإطلاق، والشمول لكلا يومي الشك، لا مجال لحمل «اليقين» على قاعدة الإشتغال، للزوم خروج المورد، وهو يوم الشك في أول شهر رمضان، فإنه لا إشتغال بشيء في شعبان، حتى يستدعي البراءة اليقينية.

وأجاب عنه: بأن لفظ «اليوم الذي يشك فيه من رمضان» وإن كان مطلقاً، إلا أنه منصرف إلى يوم خاص، لا مطلق ما صدق عليه يوم الشك، وأما كون ذلك اليوم الخاص هو آخر شهر رمضان لا أوله، فلا رتكاز حكم الأول في الأذهان، فلا حاجة إلى بيانه، دون الثاني، فلا إرتكاز في الأذهان بحكمه.

لكنه تخلص عن أصل الإشكال: بأن يوم الشك، إما هو مطلق كلا اليومين، ولا يتم بالإشتغال، بل بالإستصحاب، وإما هو منصرف إلى أول شهر رمضان لو شك فيه، ولا إشتغال فيه، بل بالإستصحاب وحده، وعلى كل تقدير فتدل الرواية على الإستصحاب.

الأمر الثاني

ما ذكره في الكفاية: من أن المراد بـ «اليقين لا يدخله الشك» ليس اليقين

مطلقاً، بل خصوص اليقين بدخول شهر رمضان، وشهر شوال، بمعنى أنه يجب في الصوم والإفطار اليقين بموضوعيهما شهر رمضان وشهر شوال، نظير العلم بالوجه لو قلنا به، وأين هذا من الإستصحاب؟

ثم قال: إنَّ المتتبع لأخبار هذا الباب في الوسائل يشرف على القطع بما قلناه^(١) مثل قوله عليه السلام: «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن» ونحوه غيره.

وفيه أولاً: ما مرَّ من ظهور الجملة: «اليقين لا يدخله الشك» في كونها كبرى كلية، لا اليقين بشهري رمضان وشوال بالخصوص.

وثانياً: إنَّ ما استشهد به صاحب الكفاية من ورود روايات صحيحة على عدم صحّة صوم يوم الشك في أول شهر رمضان على أنه من شهر رمضان، فهي صحيحة، ولكنها لا تكون قرينة على أن المراد من مكاتبه القاساني أيضاً ذلك فقط، بل ينسجم مع كون المكاتبه أعم من باب الصوم.

وقرينة الباب - في الوسائل وغيرها - تنفع في مقابل من يدّعي عدم الدلالة، لا في مقابل من يدّعي الدلالة على الأعم، فليتأمل.

دعم وتأييد

ثم إنَّ المحقق النائيني أيدَ الأخوند عليه السلام : بأنَّ استعمال «الادخال» في الإستصحاب لغرابته بعيد، فيكون المراد به: عدم إدخال يوم الشك في شهر رمضان.

١ - الوسائل كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٣ وفيه ٢٨ حديثاً، وفي المستدرک الباب ٣ وفيه ١٢ حديثاً.

وأورد عليه بعضهم: بعدم غرابته، لوروده شرعاً في روايات الإستصحاب، وفي كلمات العلماء، ويساعد عليه اللغة.

أما الرواية ففي الصحيحة الثالثة لزرارة: «ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر».

وأما كلمات العلماء فقولهم: «دليله مدخول» أي منقوض.

وأما اللغة: فتساعد على ذلك، لأنّ دخول شيء في شيء يوجب تفكّكه ونقض هيئته الإتصالية، وقطعه.

الأمر الثاني بتقريب آخر

ثمّ إنّ المحقّق العراقي وافق أستاذه الآخوند بتقريب آخر^(١) وهو: إنّ إستصحاب عدم دخول شهر رمضان وشوّال لا ينفي موضوع وجوب الصوم والإفطار، لأنّ موضوعهما ليس دخول الشهر بنحو مفاد كان التامة، بل المستفاد من الأدلة: أنّ موضوعهما دخول الشهر بنحو مفاد كان الناقصة، وهو لا يثبت إلّا بالملازمة التي هي أثر عقلي لا يترتب على الإستصحاب.

إذن: فبقريئة عدم حجّية الإستصحاب في بابي: الصوم والإفطار، نكشف أنّ المكاتبة لا تريد إفادة الإستصحاب، بل تريد بيان أنّ الصوم والإفطار في شهري: رمضان وأوّل شوّال يجب أن يتمّا على اليقين، فهو على خلاف الإستصحاب أدلّ.

وفيه أولاً: أنّ مبنى العراقي في عدم حجّية الأصل المثبت هو قصور الدلالة عليه لا وجود محذور عقلي ثبوتاً أو إثباتاً، وعليه فلو كان لهذه

المكاتبة ظهور في الإستصحاب في شهري: رمضان وشوّال، تَمَّت الدلالة على الأصل المثبت في هذا المورد بالخصوص، والتزمنا بحجّة الأصل المثبت فيه دون غيره.

وثانياً: إنّ هذا يتمّ على القول بعدم حجّة الأصل المثبت في الزمان والزمان، أو كونه مثبتاً، وأمّا لو قلنا بالحجّة فيهما، لخفاء الوسطة أو غير ذلك، أو قلنا بعدم كون الأصل فيهما مثبتاً، فلا إشكال، وسيأتي التفصيل إن شاء الله تعالى في الأصل المثبت.

وثالثاً: ما ذكره بعضهم - كما في الجواهر: من أنّ مفاد كان الناقصة قيد للواجب، لا للوجوب، فالوجوب فعليته هو نفس دخول الشهر، فعدم إحرازه يكفي في نفي الوجوب للصوم، أمّا نفس الواجب وهو الصوم فيلزم ثبوت موضوعه على نحو مفاد كان الناقصة، يعني: ثبوت كون هذا اليوم من شهر رمضان.

إذن: يكفي في نفي وجوب الصوم، عدم ثبوت كون هذا اليوم أوّل شهر رمضان، ويكفي في نفي حرمة الصوم عدم ثبوت كون هذا اليوم أوّل شوال. نعم، بنفي أوّلية شوال، وأوّلية شهر رمضان على نحو نفي مفاد كان التامة، لا يثبت آخرية شهر رمضان، ولا آخرية شعبان بنحو مفاد كان الناقصة.

أقول: قد يؤخذ على الأخير وحدتهما (مفاد كان التامة، والناقصة) في مثل الأيام والشهور والسنوات عرفاً، وحيث إنّ ملاك الإستصحاب الوحدة العرفية، كفى نفي أحدهما في إثبات نفي الآخر، والله العالم.

توضيح وتفسير

ثمّ إنّ اثنين من المعاصرين فسّرا كلام الآخوند بما يوجب ورود الإشكال

عليه، لكن تفسيرهما في غير محله.

أحدهما: ما ذكره بعضهم: من أن ظاهر كلام الأخوند: أن المراد بـ«اليقين» هو اليقين بأيام شهر رمضان، والمراد بـ«الشك» في أيام شهر رمضان، فيكون معنى الخبر: (اليقين بأيام شهر رمضان لا يدخل فيه الشك في أيام شهر رمضان، فيجب أن يكون صوم أيام شهر رمضان مع اليقين بالرمضانية) وهذا لا ينسجم مع يوم الشك في آخر شهر رمضان، إذ صومه ليس مع اليقين بالرمضانية، فكيف قيل: «وافطر للرؤية».

وفيه: أنه ليس هذا ظاهر كلام الأخوند، حتى يرد عليه ما أورده عليه، بل ظاهر كلام الأخوند هو: أن طرفي الصوم أوله وآخره يجب أن يتما على اليقين، وإنما قلنا: طرفي الصوم، لظهور السؤال «عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان» في الإطلاق على طرفي شهر رمضان.

وقول الأخوند في الكفاية: «وأنه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه» صريح في كون المراد طرفي شهر رمضان، لا أوله فقط، حتى يرد عليه ما أورده بعض المعاصرين. ثانيهما: - ما عن بعض المعاصرين: من أن ظاهر كلام الأخوند: أن اليقين غير الشك، فما وجب الإتيان به على يقين، لا يكفي الإتيان به على الشك، لأنهما غيران.

وفيه: أنه ليس معنى كلام الأخوند: أن ظاهر الرواية هو كون اليقين والشك غيران، وإن كانت الغيرية من لوازم معناها، بل ظاهر كلام الأخوند: أن ظاهر الرواية أن شهر رمضان يلزم صومه على اليقين، وما يجب إتيانه على اليقين لا يكفي فيه إتيانه على الشك، فأعطى الحكم بيان موضوعه، فتأمل.

الأمر الثالث

ما ذكره المحقق الرشتي في تقرير بحثه: من أن قول الشيخ: والانصاف أن هذه المكاتبه أظهر الروايات دلالة في باب الاستصحاب، إنما هو من جهة ورود احتمالات عديدة في كل رواية، بخلاف هذه المكاتبه فإن الاحتمالات فيها أقل، لا أنه لا احتمال غير الاستصحاب، إذ احتمال كون اللام للعهد، واحتمال إرادة قاعدة اليقين، قائمان في هذه المكاتبه أيضاً، انتهى.

تبيين وتصحيح

١- أقول: بيانه كالتالي:

أما احتمال كون لامي «اليقين لا يدخله الشك» للعهد، فهو بمعنى العهد المنوي، لا العهد الذكري، إذ لم يسبق ذكر اليقين في سؤال السائل، وإنما ذكر الشك فقط «عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟» لكن حيث أن الشك في يوم أنه من رمضان أم لا، فلازمة سبق اليقين على الشك، لأنه لا يخلو أما من شك في أول رمضان فهو مسبوق باليقين بشعبان، وأما من شك في آخر رمضان فهو مسبوق باليقين برمضان، فيمكن كون أل في اليقين لهذا العهد المنوي، وفي الشك للعهد المذكور، ولا يكون أل للجنس، فلا كلفة في الحكم.

٢- وأما احتمال إرادة قاعدة اليقين، فلعله لما يأتي:

١- لمادة «يدخله» إذ في قاعدة اليقين يدخل الشك في اليقين، أما الاستصحاب فيطرد الشك على إمتداد متعلق اليقين، ولا يدخل في نفس اليقين.

٢- ولأن دخول شيء في شيء، نص في تأخر الداخل عن المدخول

زماناً، وقاعدة اليقين هي التي زمان الشك فيها متأخر عن زمان اليقين.
والحاصل: إن مائة «يدخله» تدل على وحدة المتعلق واختلاف الزمان،
وهما ركنا قاعدة اليقين.

وفيه مايلي:

أما احتمال العهد، فمردود بما سبق في الروايات السابقة من ظهور اللحن:
في ضرب قاعدة كلية، لا اختصاص لها بباب الصوم فقط.
وأما احتمال قاعدة اليقين، فمردود بسببين:

١ - ظهور السؤال في حكم صوم يوم الشك، لا في حكم من صام آخر
الشهر، ثم بعد تمام الصوم حصل له الشك في أنه كان آخر الشهر السابق، أم
أول الشهر اللاحق.

٢ - ظهور «صم للرؤية وافطر للرؤية» الذي هو فرع «اليقين لا يدخله
الشك» في تعدد متعلقي اليقين والشك.
وهذان الظهوران أقوى من ظهور «يدخله» في قاعدة اليقين عند التأمل.

رواية اسحاق بن عمار

سادسها: رواية الصدوق عليه السلام عن إسحاق بن عمار قال: وروى عن اسحاق
بن عمار انه قال: قال لي أبو الحسن الأول عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين،
قلت: هذا أصل؟ قال عليه السلام: نعم»^(١).

وهذه الرواية لم تذكر في الكفاية، ولا في نهاية الدراية، وإنما ذكرها
الشيخ في الرسائل، والمحقق الرشتي في تقرير بحثه، وتبعهما أغلب
المتأخرين عنهما.

والغريب أنهم غالباً ذكروها باسم: «موثقة عمّار» حتّى في بعض كتب المعاصرين، مع أنّ الراوي هو إسحاق بن عمّار، لا عمّار، ولعلّ السهو حصل من ناسخ الرسائل^(١) ثم أخذ المتأخرون عن الرسائل من غير مراجعة كتب الحديث، والأمر سهل.

والكلام فيها: في السند، والمتن، والدلالة:

الكلام في سند الرواية

أمّا السند: فقد روى الخبر الصدوق في الفقيه هكذا: «روي عن إسحاق بن عمّار، أنّه قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام...»^(٢) ولم يسنده الصدوق إلى إسحاق، بل بصيغة المجهول قال: «روي».

فهنا كلامان:

١ - سند الصدوق إليه: - أبوه، عن عبدالله بن جعفر الحميري، عن علي بن إسماعيل، عن صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمّار.

وهذا السند معتبر كلّهُ، إلّا أنّ (علي بن إسماعيل) مشترك بين ثقة هو: (ابن إسماعيل بن شعيب بن يحيى بن ميثم بن يحيى التمار) - كما في مشتركات الكاظمي -.^(٣)

وقال العلامة المجلسي في رجاله: «حسن كالصحيح لتوثيق ابن الصباح غير الموثق».

وبين: من صحّح العلامة روايته في طريق الصدوق إلى إسحاق بن عمّار،

١ - انظر فرائد الاصول / ج ٣ / ص ٦٦.

٢ - جامع أحاديث الشيعة، أبواب الخلل في الصلاة، باب ٢٢ / ح ٤.

٣ - هداية المحدثين / ص ٢١٢.

وهو: (ابن إسماعيل بن عيسى).

وبين: مجاهيل.

أقول: ما نحن فيه، أمّا: حفيد ميثم التمار، فهو معتبر، لإعتماد أهل الخبرة على تصحيحات (ابن الصباح)، وأمّا: ابن عيسى، وقد صحّحه العلامة، وغيره قالوا: «والطريق صحيح»، ويكفي هذا التصحيح إذا لم يعارض - كما فيما نحن فيه - فهو معتبر.

وإلا، فإسحاق بن عمار، المشترك بين الثقة، والموثق، والثقة هو: ابن عمار بن حيّان الكوفي، والموثق هو: ابن عمار بن موسى الساباطي الفطحي، وكلاهما في عصر واحد.

وعلى مبنانا - كالمشهور - من الإعتماد على الموثق كالثقة، فإنّ الحديث معتبر، لكنّه موثّق، لا صحيح، وعلى مبنى من لا يعتبر الموثق، فالحديث ضعيف، إلّا إذا ثبت كون إسحاق هو الثقة.

والحاصل: أنّ طريق الصدوق إلى إسحاق بن عمار، معتبر على كلّ تقدير.

إسحاق عند بحر العلوم رحمته الله

هذا هو المعروف إلى زمان السيّد بحر العلوم، من كون إسحاق بن عمار رجلين: أحدهما ثقة إمامي، والآخر ثقة فطحي، وكلاهما في زمان واحد. لكن السيّد بحر العلوم كشف - كما في خاتمة المستدرک^(١) - عن أنّهما شخص واحد، وهو الإمامي الثقة، وتبعه على ذلك الميرزا حسين النوري، وغيره. وهم حجّة في ذلك، والتفصيل في محلّ آخر.

٢ - هل ما يقوله الصدوق بصيغة المجهول: «روي عن إسحاق بن عمار»

أنه روى بنفس ذلك السند أم لا؟ ومع الشك، فالأصل العدم، إذ لم يحرز كون المراد من «روي» بصيغة المجهول ذلك أيضاً.

إلا إذا قلنا: بصحة كل ما في الفقيه لضمان الصدوق، إلا ما خرج بدليل خارجي، أو معارض أقوى - كما ذهب إليه جمع، ذكرهم النوري في خاتمة المستدرک - إلا أنه محل إشكال والله العالم.

إذن: فالرواية على مشهور المتأخرين ليست معتبرة، فما في الرسائل - وتبعه عليه العديد ممن تأخر عنه - حتى المصباح من التعبير عنه بالموثقة مشكل على مبانيهم أنفسهم.

الكلام في متن الرواية

وأما المتن: فقد نقله الصدوق بلا ما يدل على أنه خبر مستقل، أو خاص بالطهارة، أو الصلاة، أو الصوم، أو غير ذلك.

إلا أن رواية الصدوق له في باب السهو من كتاب الصلاة^(١) وقد تبعه في ذلك الوسائل وغيره، يقتضي كون الخبر مذكوراً في باب الصلاة، لكن خصوصية المورد - ان ثبت كون مورده الصلاة - لا تخصص عموم الوارد، ولا تقيّد إطلاقه وان كان موهماً، لاسيما بالنسبة لهذا الخبر الذي ذيل بقول الراوي: «هذا أصل؟» قال - عليه السلام -: «نعم».

إذن: فعموم الخبر مقتضى الظهور الابتدائي.

الكلام في دلالة الرواية

وأما الدلالة: فقليل فيها وجوه عديدة:

الوجه الأول

ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله من أن الرواية واردة في الشك في ركعات الصلاة، وأن المراد باليقين فيها، البناء على كيفية يتيقن معها بصحة الصلاة، وهي البناء على الأكثر، والإتيان بركعة منفصلة أو بركعتين منفصلتين، وبعبارة أخرى: اليقين بالفراغ للذمة.

والظاهر: أن الذي حمل الشيخ على ذلك هو:

١ - نقل الصدوق، والحرز العاملي، وغيرهما هذه الرواية في باب خلل الصلاة، ولذا ذكر الشيخ ^(١): أن حمل الرواية على الاستصحاب معناه: البناء على الأقل لأنه المتيقن، وهو ينافي الأخبار العديدة المعمول بها، المصرحة بأن البناء على الأكثر في الشك في ركعات الصلاة.

٢ - التصريح بالبناء على اليقين في شك الركعات، ففي خبر العلاء: «رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة؟ قال: يبني على اليقين» ^(٢) ونحوه غيره. وإلا فتحمل الرواية على التقيّة - كما صرح به الشيخ -.

ويرد على الشيخ:

١ - أن الرواية مطلقة لا تخصّ إشك في ركعات الصلاة، وقرينة الباب تصلح لبيان صحة الاستدلال بالرواية لذلك الباب، لا إختصاصها بذاك الباب ونفي غيره، ولعلّ الصدوق من باب التطبيق ذكر الرواية في خلل الصلاة.

٢ - ظهور الأمر بالبناء على اليقين يؤيد الاستصحاب، وإلا لأمر بتحصيل اليقين، لأنه عند الشك في ركعات الصلاة يجب تحصيل اليقين، لا البناء على اليقين.

١ - فرائد الاصول / ج ٣ / ص ٦٧.

٢ - الوسائل ج ٥ / ص ٢١٩ / باب ٩ / ح ٢.

الوجه الثاني

ما ذهب إليه أكثر المتأخرين عن الشيخ: من ان الرواية ظاهرة في الاستصحاب وذلك:

١ - لظهور الرواية في كونها قاعدة كلية، وهذا الظهور معتبر، فلا يختص بالصلاة أو غيرها، خصوصاً مع ذيلها: «هذا أصل؟ قال ﷺ: نعم» الدال على ان الراوي أيضاً فهم الكلية من الرواية، ولذا سأل من الإمام ﷺ عن هذه الكلية، فأجابه ﷺ بنعم.

٢ - ظهور السياق في كون اليقين فعلياً حين الشك، وهو يناسب الاستصحاب، إذ في قاعدة اليقين، اليقين فعلي قبل حدوث الشك، لا حين الشك.

٣ - إرتكازية الاستصحاب وحجته في الفقه في الجملة تؤيد إرادة الاستصحاب من هذه الجملة: «إذا شككت فابن على اليقين».

٤ - ان مثل هذه الجملة استعملت في الروايات في موارد الاستصحاب في شتى الأحكام «منها» الصحيح (على الأصح) عن زرارة عن أبي جعفر (في الحائل) (ومضى على اليقين)^(١) (ومنها) في السهو في الصلاة الصحيح (على الأصح) عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام في السهو في الصلاة قال (تبنى على اليقين وتأخذ بالجزم)^(٢) (ومنها) صحيح العلاء، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام، رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة،

١ - الوسائل / الصلاة / ابواب المواقيت / الباب ٦٠ / الحديث ٢.

٢ - الوسائل / الصلاة / ابواب الخلل الواقع في الصلاة / الباب ٨ / الحديث ٥ / والباب ٩ / الحديث ٢.

قال (يبنى على اليقين)^(١) ونحوها غيرها.

الوجه الثالث

ان الرواية ظاهرة في قاعدة اليقين، لظهور «إذا شككت» في تعلّقه بنفس اليقين، لا ببقائه. وبعبارة أخرى: معناه: إذا شككت في اليقين السابق فابن على اليقين.

وفيه: أنّ هذا الظهور غير واضح، بمعنى اختصاص الشك بالشك الساري فقط.

الوجه الرابع

ان إطلاق اليقين والشك في الرواية شاملان لهما في القاعدة والإستصحاب جميعاً، بما بيّناه في الأحاديث السابقة.

الوجه الخامس

ان ظاهر الرواية: قاعدة الإحتياط، إحتمله الشيخ في الرسائل وإستقر به المحقق الرشتي، ونقل عن المرتضى، رحمته، قال الشيخ رحمته (لا احتمالها لإرادة ايجاب العمل بالاحتياط)^(٢).

والمعنى: إذا تعلّق بك تكليف وشككت في رفعه عنك، فابن عملك على اليقين ببراءة الذمة.

أقول: لا يبعد إلتزام شمول الرواية لقاعدة الإحتياط «يعني قاعدة

١- الوسائل / الصلاة / ابواب الخلل الواقع في الصلاة / الباب ٨ / الحديث ٥ / والباب ٩ / الحديث ٢.

٢- فرائد الاصول / ج ٣ / ص ٦٧.

الإشتغال» أيضاً مع الإستصحاب وقاعدة اليقين.

وذكر صاحب الوسائل احتمالات ثلاثة أخرى في الرواية:

١ - التقيّة: بالبناء على الأقل في الشك في الركعات في الصلاة، لأنّه مبني العامة كما قالوا.

٢ - الشك في أفعال الصلاة قبل فوات محلّها.

٣ - لو حصل اليقين بعد الشك.

وفيها: أمّا التقيّة، فالحمل عليها إنّما يكون في المتعارضين «هذا يأمرنا وهذا ينهانا» لا مطلقاً.

وأمّا كونه للشك في الأفعال قبل فوات محلّها، فلا شاهد له، ومع ذلك، فحمل الإطلاق على المقيّد بلا مقيّد لا وجه له.

وأمّا كونه فيما لو حصل اليقين بعد الشك، ففيه - مضافاً إلى عدم القرينة على التقيّد بذلك -: أنّه إذا تبدّل الشك إلى اليقين، فليس محلّ احتمال شبهة في لزوم اتّباع اليقين حتّى يحتاج إلى الذكر والتنبيه، والله العالم.

صحيحة ابن سنان

سابعها: صحيحة عبدالله بن سنان «قال: سألت أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر: أنّي أعير الذمي ثوبي، وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجسه، فلا بأس أن تصلّي فيه، حتّى تستيقن أنّه نجسه»^(١).

والكلام في السند والدلالة.

١ - الوسائل، أبواب النجاسات باب ٧٤ / ح ١ - وجامع الاحاديث كتاب الطهارة أبواب النجاسات باب ٢٤ / ح ١٦.

صحيحة ابن سنان سنداً

أما السند: فصحيح، لأنه رواه الطوسي في كتابي الاستبصار والتهذيب جميعاً، واللفظ للتهذيب - المفيد، عن ابن قولويه، عن أبيه، عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبدالله بن سنان -.

والسند كله صحيح بلا إشكال، إلا (أحمد بن محمد) المشترك بين جماعة، وقد ذكر العديد من أصحاب المشتركات ومنهم الكاظمي عليه السلام: أن من روى عنه سعد بن عبدالله الأشعري فهو: «أحمد بن محمد بن خالد البرقي» وهو الصحيح، فالخبر صحيح لا غبار عليه.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله هذه الرواية تبعاً للفصول والقوانين وشريف العلماء وغيرهم، وأول من وجدته ذكرها السيد بحر العلوم في مصابيح الأصول، وقد سماها جميعهم بالصحيحة، وذكرها قبله الملاء عبدالله التوني في الوافية^(١) وشرحها السيد صدر الدين القمي شيخ كاشف الغطاء، وتبعهم عليه غيرهم أيضاً.

صحيحة ابن سنان دلالة

وأما الدلالة: فقد احتمل فيها وجوه أربعة، ذهب إلى كل واحد منها فريق، وهي:

- ١- الإستصحاب مطلقاً.
- ٢- إستصحاب الطهارة مطلقاً.
- ٣- إستصحاب الطهارة في خصوص الشبهات الموضوعية.
- ٤- قاعدة الطهارة.

الصحيحة ومطلق الاستصحاب

أما القول الأول وهو: دلالة الرواية على مطلق الإستصحاب في كل أبواب الفقه، فهو خيرة الفصول، والسيد بحر العلوم، ومحمّل القوانين، والرسائل للشيخ، وآخرين، ولعلّه الأصحّ، ووجهه:

١- ظهور جملة: «فأنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجس» في كبرى كلىّة إرتكازية - بالإرتكاز الشرعي أو الإرتكاز العقلائي - وتعليل الطهارة بهذه الكبرى الكلىّة، وعدم فهم خصوصية للطهارة والنجاسة من التعليل.

٢- ما يستفاد من الفصول: من أنّ ظاهر الذيل كونه صغرى لكبرى مطوّية هي: «كلما كان كذلك فهو طاهر».

٣- ما في الرسائل من الميل إلى عدم القول بالفصل في حجية الإستصحاب بين الطهارة وغيرها.

ثمّ إنّ هذه الصحيحة يمكن إستفادة عدّة أمور منها هي موقع الخدشة بالنسبة لسائر روايات الإستصحاب:

أحدها: عدم ورود لفظ اليقين السابق فيها، حتّى يحتمل إرادة قاعدة اليقين فيها، وإنّما ظاهرها: إعتبار الحالة السابقة نفسها موضوعاً للحكم بالبقاء، وهو شبه صريح في الإستصحاب.

ثانيها: عدم إشتمال الرواية على كلمة «النقض» حتّى تأتي شبهة الشيخ ومن تبعه تبعاً للمحقّق الحليّ وآخرين، من عدم صدق النقض مع الشكّ في المقتضي، فقلوه: «فأنك أعرته إياه وهو طاهر» ظاهر في الإعتقاد في الإستصحاب على مجرد المتيقّن السابق أعمّ من كون الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في مقدار الإقتضاء، أو من جهة الشكّ في الرفع.

ثالثها: عدم ذكر اليقين السابق، له ظهور في كون المحور والملاك الحالة السابقة، لا خصوص اليقين بها، ليتطرق شبهة عدم حجّة الإستصحاب فيما ثبت سابقه بغير اليقين الوجداني من الأدلة، والأمازات، والأصول، بلا حاجة إلى تكلف - ما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى - من تفسير «اليقين» باليقين بالوظيفة، أو عدم القول بالفصل بين اليقين الوجداني وبين ما دلّ على حجّة الأدلة الشرعية، أو تنقيح المناط، أو غير ذلك.

الصحيحة واستصحاب الطهارة مطلقاً

وأما القول الثاني: وهو دلالة الرواية على إستصحاب الطهارة مطلقاً في الحكم والموضوع، فالموضوع: كطهارة الثوب الذي يشك في طرو النجاسة عليه، والحكم: كطهارة الماء الذي طرأ عليه التغير بالمتنجس وشككنا في النجاسة بذلك، فهو خيرة الشيخ في الرسائل - على تردّد منه - ووجهه: عدم وضوح ظهور الذيل في أكثر من إستصحاب الطهارة.

وقد يرد عليه:

أولاً: بما ذكره الشيخ نفسه: من أنّه لا يبعد عدم القول بالفصل بين الطهارة وغيرها.

وثانياً: بادعاء دلالة الرواية على العكس - بالظهور العرفي - وهو إستصحاب النجاسة فيما لو أعار مسلماً ثوباً نجساً وقال له: أنّه نجس، ثمّ بعد لبس المسلم له مدة أرجعه، وإحتمال تطهيره لأنّه من أهل الغوص في البحر بملابسه مثلاً، ألا يشمل مضمون «فأنك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجسه»؟.

فإذا تجاوزنا عن مورد الرواية إلى إستصحاب النجاسة، فأبي فرق بين

ذلك، وبين سائر الإستصحابات.

ان قلت: لعلّ باب الطهارة مبني على التسامح والتساهل في الإسلام.
قلت: وهل باب النجاسة أيضاً مبني على ذلك؟.

الصحيحة واستصحاب الطهارة مقيداً

وأما الإحتمال الثالث: وهو دلالة الرواية على إستصحاب الطهارة في خصوص الشبهات الموضوعية: فلأنّ موردها الشبهة الموضوعية، ولا تدلّ الرواية على أكثر من ذلك، لأنّ المورد مخصّص، بل لعدم عموم في الوارد. ولعلّ الحكمة في ذلك: ما اشتهر بين الفقهاء المتأخرين، تبعاً لما إستفادوه من الأدلة الشرعية من السهولة الأكثر في الشبهات الموضوعية، حتّى التزم جمع من المتأخرين بإجراء البراءة فيها قبل الفحص. وفيه: إنّ ظاهر التعليل هو العموم، وخصوصية المورد لا تخصّص الوارد.

الصحيحة وقاعدة الطهارة

وأما الإحتمال الرابع: وهو قاعدة الطهارة، التي إستظهره المحقّق الرشتي فاستوجهه - في تقرير درسه - بأنّ موضوع قاعدة الطهارة هو المشكوك الطهارة والنجاسة، ومورد الرواية هو المشكوك الطهارة والنجاسة، لأنّ المسلم الذي أعار ثوبه للذمي، إمّا كان الثوب نجساً، ومعه لا يحتمل الطهارة بعد إرجاع الذمي الثوب، وإمّا كان الثوب طاهراً، وبعد الإرجاع يكون الثوب مشكوك النجاسة والطهارة، ومثله مسرح لقاعدة الطهارة، لا لإستصحابها. وفيه: إنّ مشكوك الطهارة والنجاسة فعلاً على قسمين:

أما له حالة سابقة معلومة، أو لا؟

والأول: مسرح الإستصحاب لتامة ركنيه: اليقين السابق، و الشك
اللاحق.

والثاني: مسرح قاعدة الطهارة.

إذن: فليس كل مشكوك الطهارة والنجاسة مطلقاً مسرح قاعدة الطهارة
حتى ولو علمت حالته السابقة.

والحاصل: انّ الأظهر في دلالة الرواية: إنّما هو الإستصحاب مطلقاً، والله
العالم.

رواية الفقه الرضوي عليه السلام

ثامنها: رواية الفقه الرضوي عليه السلام: «وان توضأت وضوءاً تاماً - وصليت
صلاتك او لم تصل - ثم شككت فلم تدر أحدثت ام لم تحدث، فليس عليك
وضوء، لان اليقين لا ينقضه الشك».

والتعليل عام نظير التعليقات السالفة في صحاح زرارة وغيرها، فلا حاجة
الى اعادة البحث.

نعم، سنده محل اشكال معروف، ولا حاجة الى تصحيح ما يصعب
تصحيحه، وان صحّحه بعض كالنراقي والنوري عليهما السلام وغيرهما، والله العالم.

أخبار الحّل والطهارة

تاسعها: أخبار الحّل والطهارة، وهي على ثلاث طوائف:

إحداها: ما يدلّ على حليّة كلّ شيء حتى يعلم حرمة، كقوله عليه السلام: «كلّ
شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام»^(١).

ثانيها: ما يدلّ على طهارة كلّ شيء حتى يعلم نجاسته، كقوله عليه السلام: «كلّ

شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر»^(١).

ثالثها: ما يدل على طهارة الماء بالخصوص حتى يعلم نجاسته، كقوله ﷺ: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر»^(٢).

وهذه روايات خاصة بباب الحل أو الطهارة، أو الماء بالخصوص، حتى ان دلت على حجية الإستصحاب فيها، فهي أخص من المطلوب - وهو حجية الإستصحاب في مطلق أبواب الفقه من الطهارة إلى الدييات - لكنها حيث كانت الأخبار الخاصة مؤيدات للأخبار العامة وذكرها الفقهاء، نذكرها نحن أيضاً.

البحث السندي لأخبار الحل والطهارة

لا يخفى انه لا بحث في سند هذه الطوائف من الأخبار، إذ أسنادها - لكثرتها والعمل بها من قبل جميع الفقهاء خلفاً عن سلف، وإعتبار إسناد بعضها - لم يدع شكاً لأحد في حجيتها السندية فقد نقل في الجواهر عن ابي عقيل تواترها^(٣)، ولكن مع ذلك لا بأس بذكر إسنادها إجمالاً:

أما «كل شيء هولك حلال ..» فهي موثقة مسعدة بن صدقة، التي رواها الكليني عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عنه، عن الصادق ﷺ. وقد مضى بحثه السندي في أدلة البراءة.

وأما «كل شيء نظيف ..» فهي موثقة عمار عن الصادق ﷺ، رواها الوسائل عن الشيخ، بسنده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن

١ - الوسائل، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات باب ٣٧ / ح ٤. وجامع احاديث الشيعة، أبواب

النجاسات، باب ١٩ / ح ١.

٢ - الوسائل، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق باب ١ / ح ٥.

٣ - الجواهر / ج ١ / ص ١١٧.

عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عنه، وبحثه السندي مذكور بتفصيل في كتاب الطهارة في الفقه وفي القواعد الفقهية.

وأما «الماء كله طاهر..» فقد رواه المشايخ الثلاثة في الكافي والفقيه والتهذيب باسانيدهم، ونقلها في الوسائل عنهم^(١) عن سعد بن عبدالله الأشعري، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن أبي داود المنشد، عن جعفر بن محمد، عن يونس، عن حماد بن عثمان، عن الصادق عليه السلام.

البحث الدلالي لأخبار الحلّ والطهارة

ان في دلالة هذه الطوائف الثلاث من أخبار الحل والطهارة كلام طويل، قال المحقق الإصفهاني في نهايته: «م احتملات هذه الروايات كثيرة، ذهب إلى كلّ منها ذاهب».

وقد اختلفت كلمات الأعلام والمحققين في دلالتها إلى أقوال وإحتمالات، حتّى أنّ مثل المحقق الخراساني اختار مذهبين في الكفاية وفي حاشيته على الرسائل، ومجمل الأقوال كما يلي:

عرض الاحتمالات باجمال

١ - دلالة هذه الأخبار على قاعدة الحلّ، وقاعدة الطهارة في مشكوكي الحليّة والطهارة، حكيمية كانت أو موضوعية وهو قول المشهور.

٢ - الطهارة الظاهرية والإستصحاب، وهو قول الفصول.

٣ - الطهارة الواقعية والظاهرية والإستصحاب، وهو للآخوند في حاشية

الرسائل.

٤ - الطهارة الواقعية والإستصحاب، دون الطهارة الظاهرية، وهو للآخوند في الكفاية.

٥ - الإستصحاب فقط، وهو ما إستظهره الشيخ في الرسائل من خصوص رواية حمّاد: «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» وإحتمله صاحباً القوانين وشرح الوافية في كلّ الروايات.

٦ - الطهارة الواقعية فقط، والعلم المأخوذ موضوعي وهو قول صاحب الحدائق.

٧ - الطهارة الواقعية فقط، والعلم المأخوذ غاية للطهارة طريقي محض، نظير: «حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر». والفرق بين السادس والسابع هو: أنّ في السادس العلم بالنجاسة موجب للنجاسة الواقعية، فالعلم جزء موضوع واقعي للحكم الشرعي بالنجاسة، وفي السابع العلم سبب تنجز النجاسة الواقعية الموجودة - مع غصّ النظر عن العلم والجهل -.

٨ - الطهارة الظاهرية والواقعية فقط، نقل إحتمالاً.

٩ و ١٠ - قاعدة الطهارة في الشبهة الموضوعية فقط، وقاعدة الطهارة في الحكمية فقط، وهما محتملا القوانين، وأولهما صريح صاحب الوسائل وغيره.

والنافع لما نحن فيه - للدلالة على الإستصحاب - هو أحد الإحتمالات الأربعة الأولى بعد قول المشهور^(١) فإن ثبت ظهور الروايات في أحدها تكون من أدلة الإستصحاب في خصوص الطهارة والحليّة - لا في مطلق أبواب الفقه - وإلا فلا.

عرض تفصيلي للاحتتمالات

فلنبحث الآن بتوفيق من الله تعالى الإحتتمالات مع أدلتها.

الاحتمال الأول

أما الإحتتمال الأول الذي نسب إلى المشهور ولعله المنصور، وهو: دلالة هذه الروايات على قاعدة الحلّ والطهارة، دون ربط لها بالواقعية منهما، ولا الإستصحاب فلو جوه:

أدلة الاحتمال الأول

١- ما ذكره المحقق الإصفهاني: من أنّ العلم لا يمكن أن يجعل غاية للعين الخارجية بأن تكون تلك العين ممتدة وباقية إلى زمان العلم بها، فإذا حصل العلم بها إنتفت تلك العين. فلا بدّ أن يكون الممتدّ أما وصف تلك العين وهو: كونها مجهول الحال، فإنّه قابل للإمتداد إلى أن يرتفع الجهل إلى العلم، وأما حكمه الإعتباري - الشرعي أو غيره - كالطهارة الشرعية والحلّ الشرعي، حيث إنّ الأمر الإعتباري إمتداده أيضاً إعتباري.

وعلى الأول: تكون الغاية حدّاً للوصف المأخوذ في الموضوع.

وعلى الثاني: تكون الغاية حدّاً للحكم.

والجهل المستفاد - التزاماً - من الإمتداد إلى العلم، هذا الجهل يكون قيداً للموضوع على الأول، وقيداً لحكمه على الثاني.

والقيد: جعلي تشريعي إعتباري، وأما الغاية: فهي عقلية، لبداهة إنتفاء الشيء عند تبدّله إلى نقيضه - سواء كان تبدلاً موضوعياً، أم تبدلاً حكماً - ..

وبهذا البيان يعرف أنّ الحلّ والطهارة في الأخبار ظاهريّة، إذ الجهل إذا

أخذ قيداً لشيء - موضوعاً كان أو حكماً - فهو ظاهري كما لا يخفى.

٢ - ما يدلّ عليه الذيل من قوله: «فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك» الظاهر بل شبه الصريح في بيان الوظيفة العملية عند الشك في الحكم الواقعي للشيء من حيث الطهارة والنجاسة.

٣ - الجفّع بين «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم» وبين أدلّة النجاسات، وكذا بين «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم» وبين أدلّة المحرّمات، تنتج: دلاله: «كلّ شيء نظيف» و«كلّ شيء هو لك حلال» على الحكم الظاهري وقاعدتي: الطهارة والحلّ، وإلاّ لزم طرح أحدهما - أمّا أدلّة المحرّمات والنجاسات، أو روايات الحلّ والطهارة -.

٤ - كلمة «لك» في الخبرين ظاهر في أنّ الطهارة والحلّ ليسا واقعيين، بل جعل للمكلّف هكذا، وهذا هو معنى الظاهري.

٥ - ويؤيد إرادة قاعدة الطهارة وقاعدة الحلّ فقط، ظهور ذلك من روايات مشابهة لهذه الروايات في التعبير، مثل: «كلّ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال أبداً ما لم تعرف الحرام منه فتدعه» وهو خبر الحسين بن أبي غنندر عن أبيه عن الصادق (عليه السلام) (١).

ومثل: صحيح ضريس الكنّاس، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن السمن والجبن نجده في أرض المشركين بالروم أناكله؟ فقال: أمّا، ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأمّا ما لم تعلم فكله حتّى تعلم أنّه حرام (٢).

ومثل: صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق (عليه السلام): «كلّ شيء يكون فيه حرام

١ - البحار ج ٢ / ص ٢٧٤ / ح ١٩.

٢ - البحار ج ٢ / ص ٢٨٢ / ح ٥٧.

وحلال فهو لك حلال أبداً، حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(١).
وهذه الروايات كلّها في قاعدة الحلّ بلا إشكال لظهورها في أخذ الجهل جزءاً للموضوع فتكون هذه الروايات قرينة خارجية ترفع إجمال هذه - ان كان فيها إجمال - والله العالم.
٦ - ولو شكّ في دلالة روايات الحلّ والطهارة على القاعدة، فالمتيقّن منها ذلك، أي: قاعدة الطهارة، وقاعدة الحلّ الظاهريتين.

مناقشة أدلة الاحتمال الأول

أقول: لكن في الأخير إشكالاً، إذ من قال بدلالة هذه الروايات على الطهارة والحلّ الواقعتين، أو الإستصحاب فقط، أو كليهما معاً، فهو يعترف بكون المتيقّن من الروايات القاعدة فقط.
مضافاً إلى أنّه يرد على الوجوه الثلاثة الأولى والوجه الخامس: أنّها لا تنفي دلالة الروايات على الإستصحاب أو على الحكم الواقعي، فلا تكون هذه الوجوه حجّة على من قال: بدلالة الروايات على الحكمين: الواقعي والظاهري، أو عليهما والإستصحاب جميعاً، وهكذا.
ويرد على الوجه الرابع: أنّ كلمة «لك» موجودة فقط في رواية الحلّ «كلّ شيء هو لك حلال» وأمّا في رواية الطهارة «كلّ شيء نظيف» فليس فيها كلمة «لك».

لكن قد يقال: بأنّ كلمة «لك» ربّما تصلح قرينة على إستظهار الحكم الظاهري ممّا ليس فيه كلمة «لك» مثل: «كلّ شيء نظيف» فتأمل.

الاحتمال الثاني

وأما الإحتمال الثاني: وهو الطهارة الظاهرية والإستصحاب: فهو الذي نسبته الشيخ في الرسائل إلى بعض المعاصرين^(١)، وقال الشراح والمعلقون: أنَّ مراده بذلك: صاحب الفصول.

وقد أشكل في هذه النسبة بعضهم وقال: بأنَّ عبارة الفصول لا تؤيد ذلك. اقول: لقد لاحظت عبارة الفصول فكانت كما لو ح إلىها البعض غير العبارة التي نقلها في الرسائل، ولعلَّ الشيخ لم ينقل عن الفصول مباشرة، بل عمَّن نقل عن الفصول، والناقل كان قد نقل بالمعنى نقلاً غير تام، وإلا فالشيخ أجل من أن ينسب إليه مثل ذلك. ولعل مراده غير صاحب الفصول. وعلى كلِّ حال: فعبرة الفصول في مبحث الإستصحاب^(٢) ونقل بعضاً منها الشيخ في الفرائد^(٣) كما يلي:

«أنَّ الرواية تدل على أصليين:

الأوَّل: أنَّ الحكم للأشياء، ظاهراً هي الطهارة - مع عدم العلم بالنجاسة - وهذا لا تعلُّق له بمسألة الإستصحاب.

الثاني: أنَّ هذا الحكم مستمرٌّ إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الإستصحاب وجزيئاته».

ثم قال الشيخ رحمه الله: «اقول: ليت شعري ما المشار إليه بقوله - هذا مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة - فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأولي، فليس استمراره ظاهراً ولا واقعاً مغنياً بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمر

١- فرائد الأصول / ج ٣ / ص ٧٤.

٢- الفصول، الاستصحاب ص ٣٧٣.

٣- فرائد الأصول / ج ٣ / ص ٧٥.

الى زمان نسخ هذا الحكم في الشريعة الخ .

وجهان لإستظهار الاحتمال الثاني

وعلى كل حال: فأياً كان قائل القول بدلالة الرواية على الحكم الظاهري والإستصحاب جميعاً، أو لم يكن له قائل بل صرف إحتمال، فوجهه مايلي:

الوجه الأول

الجمع بين ما ذكر في القول الأول من الأدلة على الحكم الظاهري، وبين دلالة الذيل: «حتّى يعلم أنّه قدر» و «حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» على إستمرار الحكم الظاهري إلى حصول العلم بخلافه، وهذا هو معنى الإستصحاب.

وقد أورد عليه:

أولاً: بما ذكره الشيخ في الرسائل، من أنّ «حتّى» غاية للحكم الأول - وهو الطهارة الظاهرية - فإذا جعل غاية للحكم الثاني أيضاً - وهو الإستصحاب - لزم منه تقديم الشيء على نفسه، لأنّه لبّاً وواقعاً يكون هكذا: «كلّ شيء مجهول الطهارة لك طاهر حتّى تعلم نجاسته وهذه الطهارة الظاهرية مستمرة حتّى تعلم النجاسة».

وأجاب عنه المحقّق الاصفهاني: بأنّ الغاية ليست شخصية حتّى يلزم من اتّخاذها غاية للطهارة الظاهرية وإستصحابها كليهما يلزم تقدّم الشيء على نفسه، بل الغاية «حتّى» وحدة عمومية تنطبق على الحكم الظاهري، وعلى إستصحاب الحكم الظاهري كليهما، فإذا فرض هناك جامع بين الحكمين - الظاهري والإستصحاب - كانت الغاية غاية لكلا الحكمين:

وثانياً: بما ذكره المحقق الرشتي في تقرير درسه^(١): بأن الإستصحاب للطهارة هو إبقاء الطهارة الواقعية، وأما إبقاء الطهارة الظاهرية فليس من الإستصحاب المصطلح، لأن الحكم بالطهارة الظاهرية موضوعه باقٍ ببقاء الشك في النجاسة، ولا حاجة إلى الإستصحاب، بل لا أثر للإستصحاب غير قاعدة الطهارة الباقية ببقاء موضوعها.

أقول: والظاهر متانة هذا الإيراد.

وثالثاً: بما ذكره بعضهم: من أن الإستصحاب هو الحكم باستمرار الطهارة، أما الحكم بطهارة مستمرة إلى أن يتبدل الموضوع إلى نقيضه، فليس إستصحاباً، وقوله عليه السلام: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام...» هو الحكم بحليّة مستمرة إلى معرفة الحرام بعينه.

أقول: فيه: أن الحكم بطهارة مستمرة، هو بنفسه الحكم باستمرار الطهارة -لبأً وواقعاً- ولم أجد الفرق الذي ادّعى المحقق الإصفهاني وضوحه بينهما. ورابعاً: بما نقل عن بعضهم: من أن «حتى» الغاية، قيد للموضوع في قاعدة الطهارة: «كل شيء حتى تعلم نجاسته: طاهر» وقيد للمحمول في الإستصحاب: «كل شيء طاهر سابقاً فهو باقٍ على طهارته، وهذا البقاء ثابت حتى تعلم نجاسته» ومقتضى قيديّة «حتى تعلم» للمحمول ملاحظة الموضوع مجرداً عن القيد، والجمع بين ملاحظة الموضوع مقيداً، ومجرداً عن القيد في إطلاق واحد جمع بين المتنافيين وهو غير صحيح.

وأجيب عنه: بأن الغاية -بحسب ظاهر الكلام- حدٌ بالنسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول، سواء كان المحمول هو الطهارة بالفعل، أم إبقاء الطهارة، وبحسب اللب لا موجب لجعل الغاية قيداً للموضوع.

الوجه الثاني

دلالة قوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ ...» على الحكم الظاهري - قاعدة الطهارة - ومن إطلاقها يستفاد بقاء هذه الطهارة الظاهرية لو طرأ الشك في النجاسة - وهو الاستصحاب - وفيه: أنَّ إطلاقها يدلُّ على نفس قاعدة الطهارة، لا إستصحابها، لأنَّ موضوع قاعدة الطهارة هو مشكوك الطهارة والنجاسة، وهذا الموضوع بنفسه موجود حال الشك في طرف النجاسة.

الإحتمال الثالث

الفقرة الأولى من أخبار الحلِّ والطهارة

وأما الإحتمال الثالث: وهو دلالة الفقرة الأولى: «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ - وحلال» من الروايات على الحكم الواقعي، والحكم الظاهري، والإستصحاب، الذي ذهب إليه الآخوند في حاشية الرسائل تبعاً لما نقل إحتماله محمّد شفيع البروجردى في القواعد الشريفة^(١) تقرير درس أستاذه شريف العلماء، فلو جهين:

الفقرة الأولى ووجها استظهاره منها

أول الوجهين

أما الأول: فبتقريب من تلميذه المحقق الإصفهاني وخلاصته: أنَّ «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ» بعمومه الافرادي يدلُّ على الطهارة الواقعية،

فيستثنى منه فقط موارد دلالة الأدلة على نجاسة ذاتية كالبول، أو عرضية كالماء المتغير بالنجاسة.

وبعمومه الأحوالي الشامل لجميع الأحوال ومنها: حالة الشك في طهارة شيء - شبهة موضوعية أو حكمية - يدل على طهارة المشكوك، وهو مفاد قاعدة الطهارة.

والغاية وهي: «حتى تعلم أنه قدر» تدل على استمرار الطهارة الواقعية - عند الشك في طرو نجاسته - سواء كانت الشبهة موضوعية كإحتمال تنجس الثوب، أم كانت حكمية كإحتمال نسخ طهارة شيء كان في الأمم السابقة طاهراً - وهو مفاد الإستصحاب.

إيرادات سبعة عليه

وأورد عليه المحققون بإيرادات عديدة:

الإيراد الأول

الإيراد الأول على الآخوند - ما ذكره جمع من تلاميذه، وتلاميذهم - : أن الحكم الظاهري قوامه أخذ الشك في موضوع الحكم، والحكم الواقعي قوامه أخذ موضوع الحكم بما هو هو، وليس مطلقاً، والإطلاق إنما هو رفض القيود، لا جمع القيود، وهذا البيان للآخوند، إنما هو جمع لقيود الحكم الواقعي، ولقيود الحكم الظاهري، فلا يصح جمعهما في عبارة واحدة: «كل شيء هو لك حلال» إذ الحكم الظاهري بحاجة إلى أخذ الشك في موضوع الجعل، ولا ينفع وجود الشك - وجداناً - في موضوع المجمعول خارجاً، حتى يقال بإمكان شمول الإطلاق للشيء الخارجي، أعني من كونه

متعلقاً لشك المكلّف في حرمة، أو نجاسته، أو لا، والحكم الواقعي موضوعه بقيد هو هو، وهما ضدّان، وباعتبار نقيضان.

ولذا لم يستفد الفقهاء من نظائر هذه الروايات في مختلف موارد الفقه، الحكمين: الظاهري والواقعي معاً، كما في مثل «أحلّ لكم صيد البحر» فلم يقولوا: بأنّه يدلّ على حلّية واقعية لصيد البحر، وحلّية ظاهرية لما شكّ في حلّيته وحرمة من صيد البحر، كالمشكوك أنّه سمك أو جرّي، ومثل: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» بالشمول لما شكّ في صدق الافتراق عليه وعدمه، كما لو عقدا بالهاتف، وتكلّم بعد العقد شخصان آخران بالهاتف، والعاقدان باقيان عند الهاتف، ولم يفترقا بعد، وهكذا.

مناقشة الإيراد الأول

أقول: المسألة هي عدم تصور هؤلاء الموردين على الأخوند جامعاً للحكمين الواقعي والظاهري، فإذا أمكن تصوّر الجامع انحلّ الإشكال، وربّما يمكن تصوّر الجامع بما يستفاد من مفهوم ذيل هذه الروايات: (حتّى تعرف) الدالّ على أنّ ما لم يُعرف حرمة حلال، سواء شكّ في حلّيته وحرمة فهو بعنوان كونه مشكوك الحلّ والحرمة - أنّ الحكم الظاهري - حلال، أم هو في نفسه أيضاً حلال - أي الحكم الواقعي - .
وبعبارة أخرى: لكلّ شيء في الإعتبار الشرعي ثلاث حالات:

١ - حكمه بما هو هو.

٢ - حكمه بما هو مشكوك الحكم.

٣ - حكمه بما هو معلوم الحكم.

وقد استثنى المشهور حالة العلم بالحرمة، فبقي الباقي من الحالات تحت

الحل، فبما هو هو، حل واقعي، وبما هو مشكوك الحكم حل ظاهري، فتأمل.

الإيراد الثاني

الإيراد الثاني على الأخوند: ما نقل عن تلميذه الشيخ الحائري رحمته في الدرر: من لزوم لغوية جعل الطهارة الظاهرية، مع فرض جعل الطهارة الواقعية لكل شيء، لعدم بقاء مورد يشك في طهارته ونجاسته، وكذا في رواية الحل.

مناقشة الإيراد الثاني

وفيه أولاً: معنى جعل الطهارة والحل الواقعيين لكل شيء، ليس أنه لا يتنجس شيء من الأشياء الطاهرة، ولا يحرم شيء من الأشياء المحللة - ولو بعنوانين ثانوية - فإذا أمكن تنجس الطاهر الواقعي، وحرمة الحلال الواقعي، فلو شك في أن هذا الطاهر بطبعه هل في هذه الحال متنجس أم لا؟ فيتكفله الطهارة والحل الظاهريين.

ان قلت: إستصحاب الطهارة والحل يغنيانا عن قاعدتيهما.

قلت: قد لا يجري الإستصحاب لكون الشبهة حكمية، والبعض لا يرى جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، أو عدمية، أو شكاً في المقتضي، أو معارضاً كالحادثين ونحو ذلك، فيثبت الطهارة والحل بقاعدتيهما.

وثانياً: أن جعل الطهارة الظاهرية إنما يكون لغواً مع جعل الطهارة الواقعية لكل شيء، إذا كان الجعل الواقعي واصلًا إلى المكلف بمرحلة التنجيز والإعذار، وليس مطلق جعل الطهارة الواقعية - سواء وصل إلى المكلف أم لا - موجباً لصيرورة الجعل الظاهري لغواً، فقد لا يصل الحكم الواقعي إلى

المكلف لمعارض، فيتساقطان وتصل النوبة إلى الشك والحكم الظاهري، أو تخصيص - كما لو ورد نجاسة الكلب، وشككنا في المولود بين كلب وشاة أنه طاهر أم لا - ونحو ذلك.

وثالثاً: الإشكال على الحكم الظاهري، إذا كان في جميع الأشياء حل واقعي، وطهارة واقعية، أن أريد به عدم إمكان ذلك ثبوتاً، بأن يشرع الحكيم حلاً عاماً، ثم يشرع في بعض موارد ذلك العام حلاً ظاهرياً.

فالجواب: في مثل الدم الواقعي الذي يشك المكلف فيه، ليس فيه ترخيص واقعي، ولكن ما المانع في أن يجعل الشارع في أمثاله الترخيص الظاهري، مع العلم بوجود تخصيصات كثيرة للحل والطهارة.

وإن لو أريد الإشكال في مرحلة الإثبات، بأن ظاهر «كل شيء حلال» - في مقام الإثبات - دال على الواقعي لكل شيء، فكيف يمكن جعل حل ظاهري في نفس الرواية الدالة على حل كل شيء، وهل هذا إلا تنافياً؟

فجوابه: أن في الرواية نفسها قرينة متصلة على أن هذا العام مخصص، وهو قوله ﷺ: «حتى تعلم أنه حرام» و«حتى تعلم أنه قذر» وكذا في إرتكاز المتشريعة ثابت وجود محرمات، ونجاسات، وأن عموم الحل والطهارة لهما إستثناءات، فبهذا اللحاظ يصح جعل الحكم الظاهري.

والحاصل: أنه لا إشكال في جعل الطهارة والحل الواقعيين مع جعل الحكم الظاهري في كليهما فتدبر.

الإيراد الثالث

الإيراد الثالث^(١) على الآخوند: ما عن المحقق النائيني رحمه الله: ما حاصله: أن

الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين:

١- الحكم الواقعي.

٢- الشك في الحكم الواقعي.

وكذا موضوع الظاهري متأخر بمرتبتين عن موضوع الواقعي:

١- موضوع الحكم الواقعي.

٢- نفس الحكم الواقعي، ولا يمكن جمعهما في اللحاظ والاستعمال.

فلو اتحد الحكمان في جعل واحد، لزم كون المتأخر متقدماً وبالعكس،

وهو خلف، ومرجع الخلف دائماً إلى التناقض بالوجود والعدم بالنسبة إلى

شيء واحد.

مناقشة الإيراد الثالث

وأشكل عليه: بأن هذا الإيراد من المحقق النائيني وارد على الآخوند بناءً

على مسلكهما من كون الإنشاء إيجاداً للمعنى باللفظ، لأنه لا يمكن إيجاد

إعتباري لشئين طوليين بجعل واحد، كالإيجاد التكويني لزيد ولإبنه في آن

واحد.

وأما على المسلك الآخر من كون الإنشاء إعتباراً نفسانياً يبرزه اللفظ، ولا

يوجد، بل ينقدح في نفس الإنسان، ولذا التزموا في باب الخبر والإنشاء

عدم الفرق بينهما من جهة المبرز - بالكسر - وإنما الفرق بينهما من جهة

المبرز - بالفتح - فإن الإنشاء ليس وراءه شيء يتصف بالصدق والكذب، وأما

الخبر وراءه حقيقة كونية يطابقها المبرز - بالفتح - أو لا يطابقها.

وعليه: فلا مانع من تصور الأمر الحكم الواقعي لموضوعه، ويتصور

الحكم الظاهري لمن شك في الحكم الواقعي، ثم يبرز لفظاً يتكفل كلا

الحكمين.

هنا ملاحظات أربع

أقول: في المقام ملاحظات ينبغي الإلفات إليها:

الملاحظة الأولى

صحيح أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، ولكن كون جعل واحد لكليهما موجباً لتقدم المتأخر وبالعكس غير تام، إذ الجعل إنما هو لأحد الحكمين على سبيل منع الخلؤ، أما الواقعي أو الظاهري، لأن كل شخص إما له حكم واقعي فقط، أو له حكم ظاهري فقط - بالنسبة إلى كل مسألة، وكل زمان - فهو جعل لحكم واحد - يشمل الواقعي والظاهري - لكل شخص شخص، وفي كل واقعة واقعة، نظير جعل حجّة لفتوى كل فقيه مع العلم بتخالفهما.

ان قلت: بالنسبة إلى بعض الأحكام، يكون جعل الطهارة والحلّ بكلا قسميه - الواقعي والظاهري - للناس، فمثلاً فقيه يرى حجّة الخبر الموثق المحلّل لشيء، فهو حكم واقعي له؛ وفقيه آخر لا يرى حجّة هذا الخبر فيتمسك للحلّ بأصل الحلّ، فيكون «كل شيء هو لك حلال» جعلاً واحداً لحكمين بينهما تقدّم وتأخر.

قلت: لكن كل شخص في أي وقت ليس «كل شيء هو لك حلال» ظاهراً ومجوعاً عنده إلا لحكم واحد، وهذا يكفي لأن لا يكون جعل حكمين مترتبين في آن واحد وبجعل واحد.

نظير قوله ﷺ: «أولاد الأولاد يقومون مقام آبائهم في الإرث» الشامل لابن الإبن، ولحفيد الإبن، مع أنه مع وجود ابن الإبن لا يرث حفيد الإبن وان كان موجوداً، ومع عدم وجود ابن الإبن يرث حفيد الإبن.

وإرث ابن الإبن مع إرث حفيد الإبن، متنافيان إلا في واقعيتين، ومع ذلك جعل لكليهما الإرث بجعل واحد.

والسرّ فيه: أنّ الحكم الظاهري ليس في طول ذات الحكم الواقعي، بل في طول عنوان الواقعي، فوجود الحكمين: الواقعي والظاهري، إنّما هما على سبيل منع الخلو كما لا يخفى.

الملاحظة الثانية

ولو فرضت الطولية بين الحكمين: الواقعي والظاهري، فليس كلّ طويلين لا يمكن إيجادهما بجعل واحد، نظير الأمر بالعبادات ذوات الأجزاء، مع أنّ وجود الكلّ في طول وجود الأجزاء، لأنّه مؤلّف منها.

ف«أقم الصلاة» أمر بالركوع والسجود والقراءة وغيرها، مع كونه بنفس الأمر ونفس الجعل أمراً بالمجموع.

نعم، لو كان جعل أحدهما، علّة لوجود الآخر، لم يمكن إيجادهما بجعل واحد، كما قالوا في: «ما يأتي من قبل الأمر لا يمكن أخذه في متعلّق الأمر».

ومع ذلك فقد ذكر المحقّق النائيني له مخرجاً أيضاً، سمّاه بـ«نتيجة التقييد».

الملاحظة الثالثة

الظاهر أنّ الفرق بين الخبر والإنشاء، هو: أنّ الخبر مرآة لفظيّة، كما أنّ المرأة خبر عيني، والنفس طريق لهذه المرأة، وبعبارة أخرى: مرآة النفس ينعكس فيها الواقع الخارجي - سواء في الماضي أم الحال أم المستقبل - ثمّ يعبر اللفظ «الخبر المصطلح عليه» عن المنعكس في تلك المرأة النفسية، نظير مرأتين بهما يرى الإنسان خلفه، ويرى في إحدهما الأخرى، وتلك

الأخرى هي التي ترى خلف الإنسان.

هذا هو الخبر الإصطلاحي.

وأما الإنشاء، فحيث لا خارج له، حتى تكون النفس مرآة لذلك الخارج، بل الشوق الأكيد، أو النفرة الأكيدة التي توجد في النفس، يكون اللفظ مبرزاً أو مظهراً له، فلفظ: اضرب، مثلاً مرآة للوجود النفسي، ومعبّر عن ذاك الشوق، أو تلك النفرة - في الأمر أو النهي -.

ولذا يكون الإنشاء لشيء، إنشاءً للوآزمه، لدلالة لفظ: اضرب، على وجود الشوق المؤكّد باللوآزم، كدلالته على وجود الشوق المؤكّد بوقوع الضرب، نظير الاخبار الذي هو إخبار عن اللوآزم أيضاً، ولو كان الإنشاء إيجاداً لم يكن دليل في عالم الإثبات على أنه إيجاد للوآزمه أيضاً، فتأمل.

إذن: فالفرق بين الخبر والإنشاء كما هو في المبرز - بالفتح - كذلك فرق بينهما أيضاً في المبرز - بالكسر - لأنّ المبرز في الخبر مرآة المرأة، وفي الإنشاء مرآة للنفس فقط.

الملاحظة الرابعة

ثمّ إنّ بعضهم أشكل على ذلك بإشكال غير وارد ظاهراً وهو: «أنّه كما يقال بعدم صحّة إيجاد إنشائيين طوليين بإيجاد واحد، كذلك يقال بعدم صحّة إبراز إعتبارين نفسانيين طوليين بإبراز واحد، فإنّه نظير إستعمال اللفظ في معنيين».

وفيه - مضافاً إلى ما قلناه تبعاً للمحقّقين من صحّة إستعمال اللفظ في معنيين إذا كان بينهما جامع -:

أولاً: إذا كان للإعتبارين النفسانيين جامع - كما في ما نحن فيه من كون

الجامع هو التكليف الجامع بين الحكم الواقعي لمن وصله، والحكم الظاهري لمن لم يصله الحكم الواقعي - فلا يكون المبرز - بالفتح - إلا الجامع وهو شيء واحد له مصاديق متعددة ولا إشكال فيه.

وثانياً: إن إبراز اعتبارين - على سبيل البدل، ومنع الخلو - ليس في الحقيقة وعند التحليل إلا إبرازاً واحداً لكل شخص، ولا تعدد فيه.

وثالثاً: الإبراز أمر خفيف المؤونة، نظير وضع الإسم، الذي يمكن لشيء واحد ولأشياء، في جعل واحد، كما لا يخفى مما حقق في أصالة وقوع الإشتراك في اللغات وإمكانه، فتأمل.

والحاصل: ما ذكر من الاشكالات قاب للمناقشة سواء من المحقق الآخوند، أو من الآخرين على المحقق النائيني أو الإشكال على تلك - فتأمل. وكلام الآخوند في مرحلة الثبوت فيه، إنما الإشكال - ان تم - ففي مرحلة الإثبات والظهور العرفي.

الإيراد الرابع

الإيراد الرابع على الآخوند: ما عن المحقق النائيني أيضاً: وهو عدم إمكان إرادة الحكمين: الواقعي والظاهري جميعاً نظراً إلى الغاية وهي: «حتى تعلم أنه قدر» و «حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» إذ العلم في الحكم الواقعي مجرد طريق محض لا غير، وفي الحكم الظاهري العلم جزء موضوع وخد للموضوع، إذ معنى «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» بالمعنى الواقعي هو: كل شيء جعله الله نظيفاً في الواقع بما هو هو، سواء علمت به أم جهلت به، إنما العلم مجرد طريق لإتكشاف النظافة الواقعية، نظير النور الذي يكون طريقاً لرؤية الأشياء ولا خصوصية له في نفس الأشياء، ولا في أحكامها ولوازمها.

ومعنى: «كل شيء نظيف ..» بمعنى الحكم الظاهري هو: أن (كل شيء مقيداً بأنه مشكوك النظافة وإلى أن يثبت نجاسته) هذا الموضوع (نظيف) وهذا هو الحكم الظاهري.

والحكم الواقعي لا يتغير إلا بتبدل موضوعه، كما لو امتزج بالطاهر الواقعي نجس فينجسه، وكما لو إرتد المسلم فيتنجس، أو يصير ماء العنب خمرًا مثلاً ونحو ذلك، وإلا فلا تأثير للعلم والجهل فيها إلا الطريقية المحضة.

ولكن الحكم الظاهري قوامه الجهل فيتغير بمجرد حصول العلم، ولا يمكن إجتماع الطريقية والموضوعية في العلم، لأن معنى الموضوعية إرتفاع الحكم بالعلم، ومعنى الطريقية عدم إرتفاعه بالعلم، فهو يشبه المتناقضين.

والحاصل: إنه لو كان «كل شيء نظيف» فقط بدون التذييل بـ «حتى تعلم» لأمكن الدلالة على الحكمين الواقعي والظاهري جميعاً، ولكن لوجود الذيل «حتى تعلم» لا يمكن إرادتهما معاً.

مناقشة الإيراد الرابع

ويرد عليه: أولاً: بما عن بعضهم: من أن «حتى تعلم» ليس غاية للحكم الواقعي، ولا للحكم الظاهري، بل غاية للحكم بالبقاء والإستمرار وهو الإستصحاب، فيكون دالاً على إستصحاب الحكم السابق سواء كان واقعياً أم ظاهرياً.

والمعنى: كل شيء نظيف واقعاً وظاهراً وهذه النظافة الواقعية أو الظاهرية، مستمرة إلى حصول العلم بخلافها.

أقول: قد يجاب عن هذا الإيراد أولاً: إنه لا يخفى ما في تعميم المتيقن السابق لإلستصحاب للحكمين: الواقعي والظاهري، لما سبق من أنه لا معنى لإلستصحاب الحكم الظاهري - بمعنى الأصل العملي الذي موضوعه الشك - لبقاء دليل الأصل العملي ما دام الشك، فلا حاجة لإلستصحاب، فتأمل.

وثانياً: لا يختص الإشكال بلفظ «حتى تعلم» حتى ينتهي الإشكال بالجواب: بأن «حتى تعلم» ليس حدّاً للحكمين: الواقعي والظاهري، بل حتى لو جعلنا «حتى تعلم» جملة مستقلة دالة على الإستعمال، بل لو لم يكن في الكلام أصلاً جملة «حتى تعلم»، وإقتصر الحديث الشريف على جملة «كل شيء نظيف» و«كل شيء هو لك حلال» لكان إشكال النائيين باقياً، إذ معنى «كل شيء نظيف» - على ما فسره الآخوند -: «كل شيء - أعم من الموضوع مشكوك، وبما هو مشكوك - هو لك حلال، ونظيف» ومعنى: بما هو مشكوك، هو كون العلم بالخلاف حدّاً له، فيأتي إشكال الجمع بين طريقيّة العلم وموضوعيته.

وأما عن إشكال الميرزا النائيني القائل: بأن كون العلم طريقاً محضاً في الحكم الواقعي، وركناً في الحكم الظاهري، وكذا إختلاف آثارهما: بأن الحكم الواقعي لا يتبدّل إلا بتبدّل موضوعه، والحكم الظاهري يتبدّل بالعلم والجهل فانه قد يجاب:

إنما هي من الخصوصيات للمصاديق بما هي أفراد، لا بما هي مصاديق للكلي، نظير إختلاف خصوصيات الناس، وآثارهم، بالعلم والجهل، والهداية والغواية، فإنها لا تنافي إنطباق (الإنسان) بما له من الأحكام الشرعية أو العقليّة أو العادية عليه.

«الإيراد الخامس»

الایراد الخامس على الآخوند: ما نقله بعضهم عن المحقق النائيني، ثم قال رحمه الله بعد نقله: «وهذا الإشكال متين جداً ولا دافع له» وحاصله:

أنه لا يمكن جمع الحكمين: الواقعي والظاهري في أنفسهما مع قطع النظر عن الغاية «حتى تعلم» وذلك لأن الحكم المستند إلى عام لأفراده خصوصيات نوعية، أو صنفية، أو فردية، إنما يُسند إلى الجامع، لا إلى الخصوصيات، فالإنسان يشمل زيداً وعمراً بما هما إنسان، لا بما هما عالمان أو عربيان، والحيوان يشمل الإنسان والبعض بما هما حيوان، لا بما هما ناطق وغير ناطق، وهكذا.

وليس ما نحن فيه من هذا القبيل، فـ«كل شيء» يشمل الموضوع للحكم الواقعي، والموضوع للحكم الظاهري بما هما شيء، لا بما هو شيء بما هو هو، وبما هو شيء، مقيداً بكونه مشكوكاً في حكمه الواقعي.

والقيدان في موضوعي الحكمين: الواقعي والظاهري ركنان في ترتب الحكم على موضوعيهما، فلا يمكن فرض جامع لهما، حتى يتعلق الحكم بذلك الجامع.

فأما أن يكون المراد من «كل شيء» الشيء بما هو هو فـ«نظيف وحلال» حكم واقعي.

وأما أن يكون المراد منه بما هو مشكوك حكمه الواقعي، فـ«نظيف وحلال» حكم ظاهري.

بل ربما يقال: بأنه لا يمكن إرادة الحكم الظاهري منه، وذلك لأن «كل شيء نظيف» - مثلاً - قد خصص بمخصصات كثيرة، كالبول، والغائط، والميتة، والكلب، والخنزير، ونحوها، والمشكوك المراد بين الماء والبول

لا يمكن التمسك لطهارته بعموم «كل شيء نظيف» لكونه تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية ... الخ.

مناقشة الإيراد الخامس

أقول: قد يورد على إشكال المحقق النائيني بما يلي:

١ - أخذ موضوع الحكم الواقعي - بما هو هو - وأخذ موضوع الحكم الظاهري - بما هو مشكوك حكمه الواقعي - حيث تعليلي، لا تقييدي، بل لعلهما موردان وليسا حيثين أصلاً، فتأمل.

فلا تنافي بينهما في إندراجهما تحت جامع.

ويؤيده: كون الحكم الظاهري أعمّ عندهم من مدلولات الأمارات التي تطابقت كلمات المتأخرين على كون الشك فيها ظرفاً لا جزء موضوع.

٢ - شمول عموم «كل شيء» للشيء بما هو هو، لم يكن على نحو القضية بشرط لا، حتى ينفي الشيء بما هو مشكوك، وكذا العكس، فشمول «كل شيء» للشيء بما هو مشكوك لم يكن على نحو القضية بشرط لا، حتى ينفي الشيء بما هو هو، بل يشمل العموم في «كل شيء» كلاً من الشيء بما هو هو، وبما هو مشكوك على نحو القضية لا بشرط، وهو يجتمع مع الف شرط.

٣ - أدل دليل على إمكان جمع الحكم الظاهري والواقعي في عام واحد، أنه لو كان المولى يصرح بهما، لم يكن تناقضاً أو تنافياً.

كما لو كان يقول: «كل شيء بما هو هو، وبما هو مشكوك الحكم بما هو هو، نظيف، أو حلال» فهل في مثل هذا التعبير جمع بين متنافيين؟ كلا.

٤ - والإشكال الأخير (وهو: ظهور كل شيء في الشيء بما هو مشكوك، يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية) إنما يرد إذا ثبت أن «كل شيء

نظيف» ظاهر في الحكم الواقعي فقط دون الحكم الظاهري، وأما مع عدم ثبوت ذلك بعدد - والبحث قائم على مدى دلالة مثل هذه الروايات على الواقعي وحده، أو الظاهري وحده، أو هما معاً - فلا مجال لهذا الإشكال.

إذ لو قلنا بشمول إطلاق «كل شيء» للشيء بما هو مشكوك، فيكون الشيء بعينه موضوع الحكم الظاهري، فتأمل.

إذن: فهذا الإيراد الخامس من المحقق النائيني رحمته الله على الأخوند غير وارد، والله العالم.

«الإيراد السادس»

الایراد السادس على الأخوند: ما ذكره بعضهم وحاصله: إن الطهارة والحلّ الواقعيين، ليسا من المجعولات الشرعية، وإلا لأمكن كون الشيء لا طاهراً ولا نجساً، والطهارة والحلّ الظاهريين مجعولان شرعياً، فلو جمعنا الظاهري والواقعي في إطلاق واحد «كل شيء نظيف» و «كل شيء هو لك حلال» لزم جمع الأخبار والإنشاء في جملة واحدة، وهو محال.

مناقشة الإيراد السادس

أقول: فيه أولاً: النقص بالتشريع بكلّ الأحكام التكليفية والوضعية. مثلاً: الوجوب والحرمة والإستحباب والكراهة والإباحة، لا شك بأنها مجعولات، فهل يصح أن يقال: أنها ليست مجعولات، وإلا لأمكن كون شيء لا واجباً ولا حراماً ولا مستحباً ولا مكروهاً ولا مباحاً، والتالي باطل فالمقدم مثله.

ومثلاً: يقال في الحرّية والرقية، والتسلّط للناس على أنفسهم وعدمه، ونحوهما: أنها ليست مجعولات، وإلا لأمكن كون شخص لا حرّاً ولا رقاً، ولا مسلّطاً على نفسه ولا غير مسلّط، ونحو ذلك، ولعلّ مثل ذلك خلاف

ضروري الشرع، بل العقل والعقلاء.

وثانياً: النقض بالتكوين بناءً على كون الطهارة والنجاسة، والحل والحرمة غير مجعولة، مقتضاه كونها مخلوقة تكويناً، فقبل التكوين هل كانت الأشياء لا حلال ولا حرام، ولا طاهر ولا نجس؟.

مضافاً إلى أنه عندما كَوّن الشارع حلالاً وحراماً، وطاهراً ونجساً، هل كان يمكن أن يكون شيء مكُوناً لا حلالاً ولا حراماً، ولا طاهراً ولا نجساً؟.

والجواب عن التكوين هو الجواب عن التشريع.

وثالثاً - الحل - وهو: أن الحل والحرمة، والطهارة والنجاسة، ونحوها تشبه العدم والملكية، يعني: بحاجة إلى محلّ قابل، وليست مطلق الوجود والعدم، نظير البصر والعمى، والأخرس والناطق، والسامع وفاقده، حيث أن الجدار لا بصير ولا أعمى، ولا أخرس ولا ناطق، وهكذا..

فهل يصحّ أن يقال - في التكوين -: هل الله تعالى الذي جعل - تكويناً - الناس بين بصير وأعمى، كان يمكن أن يكون شخص لا بصيراً ولا أعمى؟ كلاً.

وكذا ما نحن فيه في عالم التشريع، فالحل والحرمة جعلهما - تشريعاً - الله تعالى للأشياء، ولا يمكن أن يكون شيء لم يشرّع له الحل ولا الحرمة. والحاصل: أن ما في دائرة الملكية والعدم لا يمكن خلوه عنهما، وما ليس في دائرتهما فهو منفي عنه كلاهما.

فالفضاء لا يخلو من الليل والنهار، وأما التفّاح فهو لا ليل ولا نهار. وفرق بين السالبة بانتفاء الموضوع، والسالبة - بالحمل الشائع - التي لها موضوع قد سلب عنه المحمول، فعدم صحّة لا حلال ولا حرام، لأنّه لا موضوع له، إذ موضوعه المحلّ القابل.

وما صحّ فيه الموضوع القابل، فلا يطلق عليه لا حلال ولا حرام، بل هو أماً حلال أو حرام.

ورابعاً: يمكن جعل الحكم الظاهري أيضاً إخباراً، حتى لا يقال: كيف يجمع بين الإخبار والإنشاء في إطلاق واحد، بيان: أن الحكم الظاهري أيضاً إخبار بداعي البعث، مثل: «يوفون بالنذر» الذي هو إخبار بداعي البعث، و«يعيد الصلاة» بمعنى: ليعد الصلاة، ف«كل شيء نظيف ظاهراً» يعني جعل للشاك هذه النظافة.

والحكم الظاهري المجعول يمكن الإخبار عنه، هذا إمكان عالم الثبوت. وأما عالم الإثبات والظهور: ف«كل شيء نظيف» مطلق، وإطلاقه يشمل من وصله الحكم بالنظافة ومن لم يصله فيشمل العالم والجاهل، فللعالم حكم واقعي، وللجاهل حكم ظاهري فتأمل.

مؤيدات

ويؤيد ذلك: كثرة ورود الأخبار التي أريد منها الإنشاء والبعث أيضاً، في حين أنها إخبار، نظير: «يوفون بالنذر» فإنه إخبار عن وفاء أهل البيت عليه السلام بالنذر، وفي نفس الوقت إنشاء، لإيجاب الوفاء بالنذر، ولو لم يمكن ذلك فكيف وقع؟ وإستدل به الفقهاء؟.

انظر: كتاب النذر من الجواهر، والفقه، وغيرهما.

قال السيّد المجاهد في المناهل - كتاب النذر ^(١) -: «لا ريب في مشروعية النذر ولزوم الوفاء به، ويدل عليه ... ورابعاً: قوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾ ^(٢)...».

وقال في كتاب النذر من الجواهر ^(٣): «والأصل في مشروعيته بعد

١- ص ٥٩٣.

٢- الإنسان: الآية / ٧.

٣- الجواهر ج ٣٥ / ص ٣٥٦.

الإجماع والسنة المتواترة، التي سيمرّ عليك شطر منها، قوله تعالى: «وَلْيُؤْفُوا نَذْرَهُمْ»^(١) و «يُؤْفُونَ بِالنَّذْرِ»^(٢).

والمشروعية إنشاء، لا مجرد إخبار عن قصة وقعت لأهل البيت عليه السلام.
ان قلت: في «يؤفون بالنذر» ونحوه ليس جمعاً بين الإخبار والإنشاء، بل هو إخبار عن قصة أهل البيت عليه السلام، ولكن بدليل خارج نعلم بوجوب الوفاء بالنذر، وهو: حجّة فعل المعصومين عليه السلام.

نظير: ما لو أمر المولى عبده بأن يخدم كلّ ضيف يرد عليه، ففي يوم أخبر المولى عبده بمجيء ضيف، فليس هذا إخباراً بمجيئه وإنشاءاً بخدمته، بل هو مجرد إخبار، ولكن من الدليل الآخر فهم الإنشاء، فلم يجتمع الإخبار والإنشاء.

قلت أولاً: العمل بوحده لا يدلّ على الوجوب كما حقق في محله.
وثانياً: استدلال الفقهاء بهذه الآية دليل على ظهورها في الإلزام أيضاً.
وثالثاً: أنّ مدعى الآخوند: ظهور «كلّ شيء نظيف» ونحوه، في الحكم الواقعي بعمومه الافراحي، وفي الحكم الظاهري بعمومه الأحوالي، فاجتمع الخبر والإنشاء، ولكن بدلاتين، لا بدلالة واحدة حتّى يستلزم المحال.

مؤيّدات أخرى

ويضاف إلى ما سبق: أنّه أدلّ دليل على إمكان الشيء وجوده الخارجي، فهذا القرآن، وتلك السنة، مملوّان بالصراحة على التحليل والتحريم، لا على

١- الحج: الآية / ٢٩.

٢- الانسان: آية / ٧.

مجرد الحل والحرام، ومعلوم أن التحليل - بما هو تفعيل - مجعول، كقوله تعالى: «وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»^(١).

«وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ»^(٢).

«أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ»^(٣).

«لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ»^(٤).

«إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ»^(٥).

«لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا»^(٦).

ونحوها غيرها.

ان قلت: قوله تعالى: «وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»^(٧)

ربما يستدل به على أن الطيب بما أن الطيب ذاتي له، فالحل المجعول له بلحاظ الذاتي لا يكون جعلياً، بل ذاتياً أيضاً، وكذلك الخبث؟.

قلت أولاً: لا تلازم بين تعليل الجعل بذاتي، وبين كون المجعول ذاتياً، فالتكليف معلل بالذاتي، وهو: كون الإنسان عاقلاً - ذات نفس ناطقة - فهل التكليف ذاتية؟ كلا.

وثانياً: ظاهر «يحل» بجملة فعلية، أنه تشريع مجعول، لأنه تكوين فتدبر. اذن: فالإيراد السادس على الأخوند أيضاً غير وارد.

١- الأعراف: الآية / ١٥٧.

٢- آل عمران: الآية / ٥٠.

٣- المائدة: الآية / ٩٦.

٤- الاحزاب: الآية / ٥٢.

٥- الاحزاب: الآية / ٥٠.

٦- النساء: الآية / ١٩.

٧- الاعراف: الآية / ١٥٧.

«الإيراد السابع والأخير»

الإيراد السابع على الآخوند: ما ذكره بعضهم وهو: «أنّ قاعدتي: الحلّ والطهارة بما أنّ موضوعهما الشكّ، ومع إرتفاع الشكّ يرتفع موضوعهما، والموضوع للحكم بمنزلة العلّة للمعلول، فإرتفاع الطهارة الظاهرية بإرتفاع الشكّ ذاتي، وليس قابل لجعل الإرتفاع بالإرتفاع، بأن يقال: جعلت الطهارة للشكّ، فإذا إرتفع الشكّ، جعلت النجاسة.

والطهارة الواقعية، وكذا الحلّ، قابلان لجعل الغاية لهما العلم، بأن يقال: جعلت الماء طاهراً واقعاً، فإذا لاقاه النجس جعلته - بجعل آخر - نجساً، فلا يصحّ جعل غاية واحدة - بجعل واحد - «حتّى تعلم أنّه قدر» لشيئين - الطهارة الواقعية والظاهرية - يستحيل جعل الغاية لأحدهما: رأى الطهارة الظاهرية). وان قلت: إنّ الغاية مختصة بالطهارة الواقعية، للقرينة العقلية على عدم إمكان جعل العلم - بجعل مستقلّ آخر - غاية للطهارة الظاهرية.

قلت: يرد عليه: إنّ معنى ذلك: إستمرار الطهارة الواقعية إلى حصول العلم بالنجاسة، ولازمه الطهارة الواقعية في زمن الشكّ في الطهارة والنجاسة. وذلك يوجب تخصيص أدلّة النجاسات الواقعية، بالشكّ فيها، بمعنى: جعل الطهارة الواقعية في زمن الشكّ في الطهارة الواقعية، وهو - مع الطهارة الواقعية الأولى - أماً جمع مثلين، أو ضدّين، وهو محال». هذا تمام التوضيح لهذا الإيراد على الآخوند، لكن قد يقال عليه:

مناقشة الإيراد السابع

أولاً: بأنّه إذن ما المراد بـ «كلّ شيء نظيف»؟ فمادام لا يمكن إرادة الحكم

الواقعي، ولا الظاهري، ولا كلاهما، فما المراد به، مع عدم خروجه عنهما؟
 ثانياً: أنا نختار أولاً ما اختاره المشهور من ظهور الرواية في الطهارة
 الظاهرية، قولكم: إرتفاعها بإرتفاع الشك ذاتي، وليس قابلاً للجعل.
 ففيه: مضافاً إلى ما التزمه الأخوند من كون «حتى تعلم» ليس غاية
 للطهارة، بل غاية لإستصحابها، فلا يرد الإشكال - ما المانع من أن يكون
 «حتى تعلم» بياناً توضيحياً لإرتفاع الطهارة الظاهرية، بإرتفاع الشك، لا
 تشريعاً جديداً؟.

ويؤيده: ورود مثل ذلك في روايات عديدة، فما تجيبون به عنها، ليكون
 الجواب عن هذه الرواية.

مثل: صحيح ضريس الكناس قال: «سألت الباقر عليه السلام عن السمن والجبن
 نجده في أرض المشركين بالروم، أنا أكله؟ فقال عليه السلام: أما ما علمت أنه قد خلطه
 الحرام فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكله حتى تعلم أنه حرام»^(١).

ومثل: موثقة مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام: «كل شيء هو لك حلال،
 حتى تعلم أنه حرام بعينه» وفيها أيضاً: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين
 لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»^(٢) مع أن الأمثلة المذكورة في الرواية كلها
 شبهات موضوعية جعل الحل الظاهري فيها.

ومثل: صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «كل شيء يكون فيه حرام
 وحلال، فهو لك حلال أبداً، حتى تعرف الحرام منه بعينه»^(٣).

١- البحار ج ٢ / ص ٢٨٢ / ح ٥٧.

٢- البحار ج ٢ / ص ٢٧٣ / ح ١٢.

٣- البحار ج ٢ / ص ٢٨٢ / ح ٥٨.

ومثل: رواية «اشتر وصلّ فيها، حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه»^(١).

ثمّ نختار ثانياً: أنّ المراد بـ «كلّ شيء نظيف» الطهارة الواقعية، قولكم: يلزم من ذلك ثبوت وإستمرار الطهارة الواقعية، حتّى يحصل العلم بالنجاسة، ومعنى ذلك: أمّا جمع مثلين إذا كانت الطهارة الواقعية الأولى مماثلة، أو ضدّين إذا كان في الواقع الأولي نجساً.

وفيه: - مضافاً إلى ما أسلفنا من إندفاع الإشكال بأخذ «حتّى تعلم» إستصحاباً، لا حدّاً للطهارة الواقعية: - أنّ «حتّى تعلم» يمكن أخذه طريقاً إلى إرتفاع الطهارة الواقعية، لا إلى العلم بإرتفاعها، لأنّ العلم هو الطريق المسلّم لكلّ موضوع، فمعنى الرواية يكون كالتالي: كلّ شيء طاهر واقعاً، حتّى ترتفع هذه الطهارة الواقعية بالنجاسة، وطريق هذا الإرتفاع هو العلم بالنجاسة.

فالعلم ليس غاية للحكم الواقعي، لعدم إرتباط الحكم الواقعي بالعلم والجهل، لا ثبوتاً ولا إرتفاعاً، بل طريق إلى معرفة غاية الحكم الواقعي. ولعلّ نظير ذلك الحديث عن الصادق عليه السلام: «الماء كلّ طاهر حتّى يعلم أنّه قدر»^(٢).

وحديث الفقيه: قال الصادق عليه السلام: «كلّ ماء طاهر إلّا ما علمت أنّه قدر»^(٣). وثالثاً: ما دام أنّ الألفاظ قنطرة المعاني، وأنّها مجرد مبرز للتعبير عمّا في النفس فأى مانع في تصور الخبر والإنشاء جميعاً، ثمّ إبراز ما تصوّره بلفظ واحد؟.

١- جامع أحاديث الشيعة ج ١ / ص ٦٠ / ح ٦.

٢- جامع أحاديث الشيعة ج ١ / باب ١٢ / ح ١ و ٢.

٣- جامع أحاديث الشيعة ج ١ / باب ١٢ / ح ١ و ٢.

هذا في مقام الثبوت، وأما مقام الإثبات: فيكفيه جعل القرينة على إرادة الخبر والإنشاء جميعاً.

ونظيره: ما ينقل عن علي صلوات الله وسلامه عليه: من أنه عندما حمى الوطيس في حرب الجمل، صاح بمحمد بن أبي بكر بما مضمونه: «ان سقطت أختك، فلا تدع الأجانب يقتربون منها».

فهذا إنشاء، لأنه نهى، والنهي إنشاء، وإخبار عن قرب سقوط جمل عائشة، لكنه ليس إخباراً بداعي الجد ولا بالصراحة، بل بالكناية، وبداعي التخويف، ولهذا فهم جيش الجمل منه: الإخبار عن قرب سقوط عائشة، وإنهزم جمع منهم - كما ينقل -.

إذن: فهذا الإيراد السابع أيضاً غير وارد على الآخوند.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول للآخوند لتقريب ما ذهب إليه من دلالة إخبار الحل والطهارة على الحكمين: الظاهري والواقعي، وعلى الاستصحاب.

ثاني الوجهين

وأما الوجه الثاني لتقريب ما ذهب إليه الآخوند: فهو بتقريب المحقق الإصفهاني:

شمول «كل شيء نظيف - وحلال» للمشتبه بنفس العموم الفرادي، وذلك لأن بعض الأفراد يكون بنفسه - لا بلحاظ طرؤ حالة عليه - مشكوك الحكم، كماء الكبريت، وماء النزيز، ونحوهما.

وحيث أن هذا الفرد المشتبه بالشبهة اللازمة لذاته إنما هو من أفراد

العموم، «كل شيء» فهو طاهر للعموم، وبضميمة عدم الفصل بين هذا النوع من المشتبه وسائر المشتبهات بالشبهة الحكمية أو الموضوعية يتم العموم للكل، إذ الدليل على الملزوم دليل على لازمه، فالعام وهو: «كل شيء» بعمومه يدل على نظافة وحلية كل شيء بما هو، وبما هو مشكوك الحكم.

الإيراد عليه

وأورد عليه: بأن المشتبه بالشبهة اللازمة لذات الموضوع لم يرتب عليه الحكم بما هو مشتبه - وإن كان مشتبهاً - بل رتب عليه الحكم بما هو ماء الكبريت مثلاً، فعدم الفصل بين افراد المشتبه بما هي مشتبهة إنما يجدي لو ثبت الحكم للمشتبه بما هو مشتبه لا بذاته.

أقول: معنى كلام الإصفهاني: هو أنّ النظافة والحلّ اللاحقين لماء الكبريت حكمان واقعيان، لا ظاهريان، لأنهما حكمان له لا بما هو مشكوك، وموضوع الحكم الظاهري المشكوك بما هو مشكوك.

هذا كله في بيان الآخوند، وما أورد عليه في الفقرة الأولى من الروايات: «كل شيء نظيف - هو لك حلال».

الإحتمال الثالث

الفقرة الثانية من أخبار الحل والطهارة

وأما الفقرة الثانية: «حتى تعلم أنه قدر» و «حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» فقد أفاد المحقق الخراساني في وجه دلالتها على الإستصحاب بما حاصله: أنّ كلمة «حتى» تدلّ على إستمرار ما قبلها، ومعنى ذلك: كل شيء

طاهر، وهذه الطهارة مستمرة إلى العلم بالقذارة، وحيث أنّ الغاية هي العلم، فتدلّ على أنّ هذا الإستمرار تعبدي لا واقعي، لعدم ربط الواقع بالعلم والجهل كما لا يخفى.^(١)

إشكالات خمسة

وأشكل المحقق الاصفهاني على ما أفاده الآخوند هنا بأمور:

الإشكال الأول

أن «حتّى - وإلى» ليسا للإستمرار، بل وُضعا - كما هو المفهوم عرفاً ولغة منهما - للغاية والنهاية، وحيث أنّ الغاية لا تتحقّق إلّا في أمر مستمرّ باقٍ، فيدلّان - بهذه الملازمة العقلية - على الإستمرار والبقاء للمغيّي. وفيه: هذا بحث لفظي لا ثمره له، وذلك لأنّ دلالة «حتّى» على الإستمرار ليس معناها: دلالتها رأساً وبلا ملازمة، بل «الدلالة» معناها أعمّ من الملازمة كما يقال: بأنّ الشرط يدلّ على المفهوم، مع أنّ دلالة الشرط على المفهوم إنّما هي بالملازمة.

الإشكال الثاني

أنّه: ان أريد بدلالة «حتّى» على الإستصحاب والإستمرار، انشاء الحكم الظاهري بنفس «حتّى» فأنّه:

١ - مقام الإثبات قاصر (يعني: لا ظهور لحتّى في الإستمرار، بل هو ظاهر في الغاية فقط، ولازمها الإستمرار).

٢ - مضافاً إلى أنّ الغاية تابعة للمغيّي، وملحوظه بلحاظه بنحو المعنى الحرفي، فلا يعقل إستقلالها بالإنشاء في قبال المغيّي.

إذن: فمقام الثبوت: (أي: الإمكان) والإثبات: (أي: الظهور) قاصران عن إفادة الإستصحاب بالغاية.

وفيه: بعد ما أثبتنا دلالة «حتّى» وظهوره في الإستمرار، انتفى النقد الأول. وأما نقد مقام الثبوت، وهو إمكان انشاء حكم بالغاية بالإستقلال عن المغيى فيه:

- مضافاً إلى أنّه هل كان للمولى أن يعبر عن المغيى والغاية كما يلي: كلّ شيء طاهر، وهذه الطهارة مستمرة إلى العلم بخلافها؟ ومع إمكان مثل ذلك، فيمكن كون «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» هكذا أيضاً :-

إنّ الغاية ان كانت حدّاً للحكم الواقعي، صحّ هذا النقد، أمّا إذا قلنا بعدم كونه حدّاً له، فليست الغاية معنى حرفياً فانياً في «نظيف» بل هي غاية لمبتدأ مقدّر مفهوم من نفس الغاية وهو: وهذه النظافة مستمرة فتدبر.

الإشكال الثالث

أنّ الغاية في المعنى لما كانت تابعة للمغىى دلالة، وسعة، وضيقاً، وغير ذلك، فما هو يجري في المغيى، هو بعينه يجري في الغاية، وما ليس في المغيى فليس في الغاية.

مثلاً: «سلام هي حتّى مطلع الفجر» معناه: إنّ السلام - بما له من المعنى والمفهوم، والسعة والضيق، والإطلاق والتقييد، وغير ذلك من الملابسات - هذا السلام مستمرّ حتّى مطلع الفجر.

ولهذا لا ينسجم «حتّى تعلم أنّه قدر» مع «كلّ شيء نظيف»، سواء قلنا أنّه بمعنى النظافة الواقعية فقط، أم بمعنى الظاهرية فقط أم كليهما، لما سبق من

أن النظافة الواقعية لا يمكن إستمرارها في حال الشك، مع أن العلم لا يمكن جعله حدّاً للحكم الواقعي، لوجود الواقع في صورتني: العلم وعدمه.

والنظافة الظاهرية لا أثر لإستصحابها - والإستصحاب كبقية الأصول إنما يجري إذا كان له أثر - لوجود نفس دليل المتيقن السابق في حال الشك في البقاء لوجوده حال طرؤ الشك، وجمعهما جمع للمحذورين.

إذن: فليس «حتى تعلم أنه حرام» و «حتى تعلم أنه قدر»، دالاً على الإستصحاب، لدورانه بين غير ممكن، وغير ذي أثر، بل هو مجرد حدّ للحلّ والنظافة الظاهريتين.

وفيه: أنه ظهر جوابه من ما ذكرناه على الإشكال الثاني على الآخوند، وحاصله:

أنه ان جعل «حتى تعلم ..» حدّاً للحكم الظاهري، جرى هذا الإشكال، أما إذا فصلنا بينهما معنى فلا إشكال.

مضافاً إلى أن الإشكال في ذلك في مقام الإثبات لا الثبوت كما مرّ.

الإشكال الرابع

أنه ان قلنا بأن مجموع: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» قضية خبرية حاكية عن جعلين: أحدهما: جعل الطهارة الواقعية، وثانيهما: جعل إستمرار الواقعية ظاهراً، حتى يندفع قصور مقام الإثبات، وإمتناع مقام الثبوت.

ان قلنا بذلك فهو أيضاً غير تامّ، لأن استمرار الطهارة الواقعية ظاهراً غير معقول، لكونهما حقيقتين، فلا يعقل إستمرار إحداهما بالأخرى، فلا يعقل الحكاية عن مثله، فلا محالة يكون إستمراراً للطهارة الواقعية عنواناً، لا حقيقة، ولا ظاهراً.

أما لا حقيقة: فلأنه مع الشك ليست الطهارة واقعية.

وأما لا ظاهراً: فلأن لسان أدلة الإستصحاب هو: بقاء الحكم الواقعي بعنوانه - مقابل حقيقته - لا إنعدام حتى عنوانه، وتبدله بالحكم الظاهري، لأن الحكم الظاهري ليس بقاءاً للحكم الواقعي.

أقول: الظاهر متانة هذا الإشكال، لكن الذي يؤخذ عليه: أنه لا تصل النوبة إلى إعتبار «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» قضية خبرية حاكية عن جعلين الخ .. حتى يرد هذا الإشكال. فتأمل.

الإشكال الخامس

أن الغاية: «حتى» حدّ للمحمول: «نظيف» والمغيث واحد، ولو حدثه العمومية حكم واقعي للشيء بنفسه، وحكم ظاهري له بما هو مشكوك، فإرجاع الغاية إلى بعض افراد الجامع خلاف الظاهر، لأنه غاية للجامع. مثلاً: يكون هكذا: كل شيء بنفسه وبما هو مشكوك نظيف واقعاً وظاهراً، ويستمر الحكم الواقعي حتى يعلم أنه قذر.

وإرجاع الغاية إلى الحكم الجامع بين الواقعي والظاهري ينتج الحكم بإستصحاب الطهارتين: الواقعية والظاهرية، والأول هو الإستصحاب، دون الثاني، إذ بقاء الحكم الظاهري إنما هو بقاء موضوعه، وهو حكم عقلي، كما أن إستصحاب الطهارة الواقعية حكم شرعي، فالحكم باستمرار الجامع لا شرعي وجعلي فقط، ولا عقلي فقط، بل بالنسبة إلى الطهارة الواقعية جعلي شرعي، وبالنسبة إلى الظاهرية عقلي.

وفيه: أن الغاية ليست حدّاً للمحمول المذكور في الكلام حتى يرد عليه ما

ذكر، بل هو حد لما يستفاد عرفاً من سياق مثل هذه العبارة: «كل شيء نظيف» كما أسلفناه.

فلا يلزم ما أورد على الآخوند.

ثم إن المحقق القمي^(١) أورد على دلالة ذيل الرواية على الاستصحاب: بأن قدر صفة مشبهة، على وزن خشن، وهي تدلّ على الثبوت والدوام، لا مجرد الحدوث والزوال، وليس فعلاً ماضياً، ومقتضى ذلك: كون المعنى: حتى تعلم أنه قدر بذاته - سواء في الشبهة الموضوعية التي يكون الشك فيها في مصداقية المشكوك للطاهر أو النجس، أم في الشبهة الحكمية التي يكون الشك فيها في حكمه مع معلومية موضوعه - لا حتى تعلم أنه صار قدرأ بعد الشك في قدرته، حتى يكون دالاً على الاستصحاب.

لكن، قد يؤخذ عليه: أن ذلك مبني على ثبوت كون قدر، صفة مشبهة، لا فعلاً ماضياً، ولقائل أن يدعي العكس، أو لا أقل من الإجمال من هذه الجهة وإحتمالهما، لأنهما في الكتابة سواء.

مضافاً إلى تذييله بـ «فإذا علمت فقد قدر» ربّما يؤيد الماضوية، دون الصفة المشبهة، والله العالم، فتأمل. (هذا) تمام الكلام في الاحتمال الثالث لأخبار الحلّ والطهارة.

الإحتمال الرابع

وأما الإحتمال الرابع وهو: دلالة الصدر على الطهارة الواقعية فقط، والذيل

على الإستصحاب، فهو: خيرة الآخوند في الكفاية^(١) قال فيها: «مع وضوح ظهور مثل «كل شيء هو لك حلال، أو نظيف» في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية - وهكذا «الماء كله طاهر» وظهور الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً».

وإستدل له: بأنه لا يرد عليه محذور إستعمال اللفظ في معنيين بجعل الغاية - مع كونها من قيود الموضوع ليتمّ بذلك الحكم الظاهري - قيداً للمحمول أيضاً ليتمّ الإستصحاب.

وقد أوضحنا بتفصيل ردّ كل تلك الإيرادات بحمد الله تعالى.

نعم، يبقى إيراد عدم الظهور: وهو ظهور مثل هذا التعبير «كل شيء نظيف» في الحكم الظاهري فقط.

وأنّه بمنزلة أن يقال: المسافر يقصر حتّى يعلم بدخول حدّ الترخّص، والمواطن يتمّ حتّى يعلم بالخروج عن حدّ الترخّص. فأنّه يفهم منه: الحكم الواقعي، والإستصحاب جميعاً.

مؤيّدات الإحتمال الرابع

وقد أيد مبنى الآخوند في الكفاية بأمور :

المؤيّد الأول

ظهور لفظ «الشيء» في العناوين الواقعية، وظهور مثل هذه الجملة في كون «حتّى» قيداً للحكم لا للموضوع في كل ما هو مثل هذه الروايات «كلّ

شيء نظيف» و «كل شيء هولك حلال» و «الماء كله طاهر».

مناقشة المؤيد الأول

ويمكن مناقشته حيث مضافاً إلى أن ظهور لفظ الشيء بما هو مفرد، في العنوان الواقعي لا ينافي ظهور غيره إذا وقع هذا اللفظ ضمن جملة، ألا ترى صيغة الأمر دالة على الوجوب، أما إذا وقعت عقيب الحظر لم تدل على الوجوب، ونحوه كثير :-

أن ظاهر مثل هذه الجمل، هو: بيان حكم الشك، وهو الحكم الظاهري، أي قاعدة الطهارة، والحل، لأن ذكر العلم دليل على أن المعنى يتغير بالعلم، وما يتغير بالعلم، هو الحكم المبني على غير العلم، وإلا فالحكم الواقعي لا يتغير بالعلم وعدمه.

وبعبارة أخرى: لنا في مثل هذه الجمل قرينتان متعارضتان، وهما:

١ - عدم تقييد «كل شيء نظيف» بالشك، وهي قرينة بيان الحكم الواقعي، وإلا لو أراد الظاهري - الذي هو خلاف ظاهر الكلمات - لزم التقييد بالشك، والجهل، ونحوهما.

٢ - تعليل إرتفاع الحكم بالعلم، وهو قرينة بيان الحكم الظاهري، إذ الظاهري هو الذي يرتفع بالعلم، دون الواقعي الذي لا ربط له - لا ثبوتاً، ولا نفيًا - بالعلم والجهل، لثبوته بثبوت موضوعه، وإرتفاعه بإرتفاع موضوعه. فيجب ملاحظة، أن آية قرينة منهما أظهر - عرفاً - من الأخرى. نظير: رأيت أسداً يرمي، الظاهر لفظ الأسد فيه في الحيوان المفترس والظاهر لفظ يرمي فيه في الإنسان، فيتعارضان، فظهور الأسد في الحيوان المفترس

يقتضي صرف ظهور يرمي عن الإنسان إلى الحيوان، وبالعكس لكن لما كان ظهور الثاني أقوى أوجب صرف ظهور الأول إلى الثاني.

وما نحن فيه هكذا، إذ ظهور «حتى تعلم» في إرتباط الحكم بالعلم والجهل، أقوى من ظهور الشيء في موضوع الحكم الواقعي.

ولعلّ الإقوائية في كون الظهور الأول نصّاً، غير قابل لمعنى آخر عادة، بخلاف الثاني، فإنّه إطلاق مبني على عدم التقييد.

وواضح: أنّ الإطلاق يذوب بإحتمال قرينية الموجود، فكيف بأكثر منه فتأمل.

المؤيد الثاني

ذيل المؤثقة «إذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك» فان الظاهر: ان الذيل بمفهومه ومنطوقه تفريع على «حتى تعلم» وحده، لا على مجموع «كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر» إذ لو كان ظاهر الجملة قيديّة حتى للموضوع «شيء» لكان الذيل بمفهومه ومنطوقه تفريعاً على مجموع الجملة السابقة، وهو غير ظاهر في ذلك، لأنّ المعنى كان يصبح هكذا: كل شيء - حتى تعلم أنّه قدر - نظيف ظاهراً، فإذا علمت قذارته فقد قدر، وما لم تعلم قذارته فلا.

مناقشة المؤيد الثاني

وأما المؤيد الثاني، ففيه: أنّ ظهور كون الذيل «إذا علمت فقد قدر» تفريعاً على «حتى تعلم أنّه قدر» لا على مجموع «كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر» لا يعين كون - حتى تعلم أنّه قدر - من قيود المحمول حتى يتم القول

بكون المراد بالروايات الحكم الواقعي دون الظاهري.

بل يمكن تفريع الذيل على مجموع الجملة بلحاظ تضمّنها لـ «حتّى تعلم» مع إبقاء «حتّى تعلم» على كونه قيداً للموضوع «الشيء» لا الحكم «نظيف» فتأمل .

المؤيد الثالث

ما ذكره المشكيني في حاشية الكفاية: من أن الإستصحاب مقدّم على قاعدة الطهارة، ومعه فلا معنى لذكر القاعدة بجنب ذكر الإستصحاب فالرواية تدلّ على الحكمين: الواقعي، والإستصحابي.

وأجاب هو: بأنّ الإستصحاب وإن كان مقدّماً على القاعدة، لكنّها أوسع موردّاً منه، لعدم تقييدها باليقين السابق، فيلزم لغويته، لأنّه بمنزلة أن يقال: كلّما شككت في طهارة شيء ونجاسته، فهو لك طاهر سواء علمت طهارته سابقاً أم لا، وكلّما علمت طهارته السابقة وشككت في عروض النجاسة فاستصحب الطهارة السابقة.

مناقشة المؤيد الثالث

أقول: يرد على المؤيد، والجواب: إشكال:

أمّا المؤيد: فيرد عليه: أن كلامكم فرع ثبوت دلالة الرواية على الإستصحاب، وهي أوّل الكلام، إذ على المشهور، وعلى بعض آخر من الأقوال: أن «حتّى» حدّ للموضوع، فلا دلالة له على الإستصحاب، حتّى يفرع عليها عدم إمكان جمع القاعدة مع الإستصحاب.

وأما الجواب: فيرد عليه: أن ما ذكره إنّما هو لبيان التنافي بين ذكر القاعدة

والإستصحاب، أما أنه أيهما ظاهر الرواية، فلم يَقمَ المجيب عليه دليلاً.
 ان قلت: أي مانع من جمع قاعدة الطهارة مع إستصحابها؟ وهل الجمع إلا
 من ذكر الخاص بعد العام، المتعارف في كلمات الفصحاء؟
 قلت: المانع، لزوم اللغوية، وما ذكر فيه الخاص بعد العام يلزم كون فائدة
 للذكر، من إهتمام، أو تأكيد، أو نحو ذلك، فتأمل.

إشكال على الاحتمال الرابع

ثم إن البعض أورد على الآخوند، بعدم إمكان إستفادة الحكم الواقعي
 والإستصحاب من هذه الروايات ببيان:
 ان «حتى تعلم ..» أما قيد للموضوع «شيء» فالظاهر منه: الحكم الظاهري،
 يعني: قاعدة الطهارة، وأما قيد للحكم، فالظاهر منه هو الإستصحاب فقط، إذ
 المعنى: كل شيء طاهر، وطهارته مستمرة إلى زمن العلم بالنجاسة وهذا
 الإستصحاب فقط.
 إلا ان نقدر جملة كما يلي: كل شيء نظيف وهذه النظافة مستمرة حتى
 تعلم القذارة. لكن التقدير خلاف الأصل، ولا قرينة تدل عليه.
 فيه أولاً: إرادة الإستصحاب فقط من مجموع «كل شيء نظيف حتى تعلم
 أنه قذر» أيضاً بحاجة إلى تقدير كما يلي: كل شيء نظيف نظافة مستمرة حتى
 تعلم أنه قذر. وبجزء «نظيف» حتى يتحقق المتيقن السابق - أحد ركني
 الإستصحاب - وإلا لو رُفع «نظيف» لأفاد نظافة كل شيء. وهو حكم واقعي.
 وثانياً: القرينة الدالة على تقدير جملة في الكلام هي: توقّف صحة الكلام
 عليه، المسمى بدلالة الإقتضاء، إذ لو لم نقدر: وهذه النظافة مستمرة، لأختل
 الكلام على كل صورة.

هذا إذا قلنا: بأنَّ ظاهر «حتَّى تعلم...» أنَّه قيد للحكم «نظيف».

هنا مطالب ثلاثة

ثمَّ أنَّ المحقِّق الطهراني ذكر في رسالة الإستصحاب مطالب:

المطلب الأول

أحدها: نفى إمكان كون الغاية قيداً للمحمول، وقال: إنَّما هي قيد للنسبة (بمعنى: أنَّ هذا طاهر) وهذه النسبة إنَّما هي إلى زمان العلم بالنجاسة، ومرجع هذا القيد إلى بيان الموضوع بتعبير ثانٍ لا أكثر من ذلك، للتساوي في المعنى بين قولنا: موضوع الطهارة الظاهرية هو الجهل. مع قولنا: الطهارة الظاهرية مقيدة بأن لا تعلم النجاسة. وأين هذا من تقييد المحمول إلَّا على ضرب من المسامحة؟.

أقول: يعني: أنَّه ليس لنا طهارتان: واقعية وظاهرية، وإنَّما الطهارة شيء واحد، قد تنسب - بنسبة حقيقيَّة واقعيَّة - إلى الماء، وقد تنسب - بنسبة ظاهرية - إلى مشكوك النجاسة، ولعلَّه كلام متين.

المطلب الثاني

وثانيها: الإشكال في جعل غاية إستصحاب الطهارة العلم بالقذارة، بيان: أنَّ الإستصحاب أصل من الأصول، وموضوعها يعتبر فيه الجهل، والعلم رافع لهذا الجهل وضدَّ له، فإذا جاء العلم انتفى موضوع الإستصحاب، لا أنَّ العلم غاية للحكم الظاهري.

وفيه: أنه لم يعرف كونه فرقاً فارقاً بين التعبير: بأن العلم غاية للنظافة الإستصحابية وبين التعبير: بأن العلم رافع للنظافة الإستصحابية، إذ الرفع هو: غاية النظافة، وغاية النظافة زمان تحقق رافعها.

فقوله: «فإن الحكم بالبقاء أصل يعتبر في موضوعه الجهل، ويرتفع بضده، ولا معنى لكون العلم بالقذارة غاية للطهارة» لا يعرف كونه فرقاً فارقاً بينهما.

المطلب الثالث

وثالثها: أنه لا فرق بين قاعدة الطهارة، وإستصحاب الطهارة، وهما شيء واحد - وإن اختلف الإستصحاب الكلّي مع قاعدة الطهارة - ببيان:

أنّ المستفاد من الأدلة الشرعية أنّ النجاسة أمر وجودي، والطهارة أمر عديمي، وهو: عدم النجاسة، وحيث أنّ الأصل في كلّ أمر وجودي مشكوك فيه هو العدم، فاستصحاب الطهارة وقاعدتها واحد، لأنّه ثبت في الفقه: أنّ الشكّ في النجاسة مطلقاً - حكماً أو موضوعاً - شكّ في الرفع.

وفيه - مضافاً إلى أنّ ظاهر الأدلة مثل «الماء كلّ طاهر» وغيره: أنّ الطهارة أمر وجودي كالنجاسة، وبينهما تضادّ لا تناقض :-

أنّ فيما تواردت النجاسة والطهارة على شيء، ولم يعلم السابق واللاحق، فيتعارض إستصحابا: الطهارة والنجاسة ويتساقطان، والمرجع قاعدة الطهارة، فهذا الجريان مع عدم الإستصحاب دليل الإثنية.

إيرادات أربعة على الإحتمال الرابع

ثمّ أنّه قد أورد على الآخوند - في إستظهار الحكم الواقعي والإستصحاب دون الحكم الظاهري من مثل هذه الروايات على حدّ تعبيره في الكفاية - بأمور:

الإيراد الأول

أنه منافٍ لتمسكه هو في باب البراءة للحكمين: الواقعي والظاهري بحديث: «كُلُّ شيء هو لك حلال حتَّى تعلم أنه حرام بعينه» قال: «حيث دلَّ على حليّة ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة» مع أنه فسّر هذا الحديث بعينه هنا بالحكم الواقعي والاستصحاب فقط، حيث قال هنا: «مع وضوح ظهور مثل كُلِّ شيء حلال أو طاهر في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولى ... وظهور الغاية في كونها حدّاً للحكم لا لموضوعه» ...

ففي البراءة صرّح بشمول الحديث للحكم الظاهري أيضاً، وهنا في الاستصحاب صرّح بوضوح عدمه.

الإيراد الثاني

أنّ ما اعتبره الآخوند واضحاً من عدم شمول مثل هذه الروايات للحكم الظاهري منافٍ للأمثلة المذكورة في موثقة مسعدة بن صدقة المصدرة بـ: «كُلُّ شيء هو لك حلال حتَّى تعرف الحرام بعينه» والأمثلة كلّها موضوعاتها المشكوكة بالشبهة الموضوعية، التي هي مسارح للحكم الظاهري بلا إشكال، كالثوب المشكوك حليّته وحرمة واقعاً من جهة احتمال السرقة، والعبد المشكوك حليّة إمتلاكه وحرمة من جهة احتمال حرّيته، والزوجة المشكوكة من جهة احتمال المحرّمية الواقعية.

فلو كان واضحاً - على حدّ تعبير الكفاية - عدم شمول صدر الحديث للحكم الظاهري لزم خروج كلّ الأمثلة المذكورة - التي هي مورد الحديث - وهو من القبح بمكان.

الإيراد الثالث

كلمة «لك» في صدر الرواية - بناءً على المعروف في تفسيره كما لعلّه الظاهر منه - من أنها ظرف لغو متعلّق بـ «حلال» وحلال خبر لـ «كلّ شيء» بمعنى: (كلّ شيء هو حلال لك) قدّم الظرف للتأكيد على أنّه مركز البحث، فيكون ظاهراً في الحكم الظاهري، إذ معناه: أنّه لك أنت الجاهل بالحكم الواقعي حلال، إذ الحكم الواقعي لا فرق فيه بين: أنت وغيرك، لتعلّقه بموضوعه الواقعي.

أما على ما نقله المجدّد الشيرازي في تقرير درسه - ^(١) عن النراقي في - قضاء المستند - من كون «لك» وصفاً لـ «شيء» ومتعلّقا به على أنّه ظرف مستقرّ، أي: (كلّ شيء هو كائن لك) ولذا استفاد من الرواية حجّة قاعدة اليد، وإنّ الرواية ناظرة إلى علّة إباحة الأشياء وهي كونها في اليد، لا إلى إباحتها بما هي هي، من غير نظر إلى علّتها، ثم قال المجدد الشيرازي: «ولعلّه من مختصّات صاحب المستند، ولم أر سابقاً له في ذلك».

فلا يكون الحديث دليل الحكم الظاهري، كما لا يؤيد الكفاية أيضاً، لعدم دلالته على الحكم الواقعي أيضاً، بل على حجّة قاعدة اليد فقط.

لكنّه خلاف الظاهر، وخلاف ما بنى عليه أهل الأدب في ضمير الفصل الدالّ على إنتهاء ما يرتبط بالمبتدأ، وشروع الخبر وما يرتبط به، فلا يصحّ جعل «لك» متعلّقا بالمبتدأ بعد ضمير الفصل.

نعم، لو كان «لك» قبل ضمير الفصل هكذا: (كلّ شيء لك هو حلال) أمكن إعتبار «لك» صفة للشيء.

بل ظاهر الخبر: جِلّ ظاهري للأشياء المشكوكة على المشهور كما أسلفنا والله العالم.

الإيراد الرابع وجهاته الثلاث

ما ذكره المحقق العراقي في المقالات^(١) وفي نهاية الأفكار^(٢) مع بعض الفوارق بينهما مثلاً في المقالات أورد على الآخوند من جهتين - على مقام الإثبات - وفي نهاية الأفكار من وجوه ثلاثة، وحاصل كلامهما فيهما:

«أن إستفادة الحكم الواقعي والإستصحاب من مثل «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» المشتمل على مغيا، وغاية، وإن أمكن ثبوتاً، بالإلتزام بجعلين مستقلين: أحدهما: متعلق بالمغيا بذاته، وثانيهما: متعلق بالغاية مع فرضها في طول جعل المغيا - لأن موضوع الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي وموضوعه جميعاً - لكنه اثباتاً مشكل لأنه خلاف ظاهر مثل هذه القضية من جهات:

الجهة الأولى

إن ظاهر أمثال هذه القيود «حتى تعلم» المأخوذ في الكلام أخذاً تبعياً - سواء كان القيد في جملة حكاية عن الواقع، أم في جملة إنشائية - كونه متعلق بإنشاء ضمني، لا متعلق بإنشاء مستقل، فجعل مثل هذا القيد، متعلق بإنشاء مستقل (بدلالة «حتى» على الإستصحاب لا كونها حدّاً للموضوع) خلاف الظاهر.

وفيه أولاً: مجرد التقييد لا ظهور فيه على كونه متعلق بإنشاء ضمني، بل قد يكون للقيد إنشاء مستقل في قبال الجملة المقيّدة به، نظير: أدوات الشرط، فمثل: (إن جاءك زيد فآكرمه، ظاهره المفهوم، ومعنى المفهوم: هو أن أداة الشرط لها لحاظ مستقل بسلب الحكم عند سلب الموضوع، مقابل لحاظ

١- مقالات الاصول ج ٢ / ص ١٣٧.

٢- نهاية الأفكار ج ٤ / ص ٧٣.

المشروط وهو جملة: جاءك زيد فأكرمه، المنطوق.

وثانياً: لو لم نعتبر «حتى» قيداً للموضوع «شيء» واعتبرناه قيداً للنسبة ليستفاد منه الإستصحاب، لا الحكم الظاهري، لم يكن جعل «حتى» متعلق إنشاء مستقل، إذ «حتى» قيد، ومتعلق إنشاء ضمني على كلتا صورتين، وإنما في صورة يستفاد منه حكم الإستصحاب.

نعم، إستظهار ما إستظهره المشهور من كون «حتى» قيداً للموضوع بالقرائن الحالية والمقالية مطلب، أما لا لهذه الكلية التي ذكرها المحقق العراقي.

الجهة الثانية

أنه لو كان مثل هذه الغاية في مقام إنشاء استمرار المغيّا، فلا بد أن يكون المراد إستمراره الإِدْعائي - لإستحالة بقاء الشيء حقيقة في الرتبة المتأخرة عن الشك بنفسه، بل بالإدعاء - وهو أيضاً خلاف ظاهر الإستمرار في الحقيقي.

ثم قال المحقق العراقي: فحفظ ظهور الغاية من الجملتين لا يمكن إلا بجعل المغيّا مع الغاية جميعاً حلية ظاهرية فقط.

وفيه أيضاً: أن ظهور الغاية في الإستمرار الحقيقي أوّل الكلام، إذ الغاية لا تدلّ إلا على إنتهاء الغاية، الملازم للإستمرار فقط، فإن كان المقام، مقام حكاية واقع خارجي، فيكون ذلك قرينة حالية على ظهور هذا الإستمرار في الإستمرار الحقيقي، وإن كان المقام، مقام إنشاء وتشريع، كان ذلك قرينة حالية على ظهور هذا الإستمرار في التشريعي الإِدْعائي، إذ الغاية في الدلالة على الإستمرار الحقيقي والإِدْعائي تابع للمغني - للزوم السنخية بين الغاية والمغني من جميع الجهات، ومنها هذه الجهة - فإن كان المغيّا واقعاً خارجياً،

كانت الغاية إستمراراً حقيقياً، وإن كان المغيأ واقعاً إدعائياً - أي تشريعياً وإنشائياً - كانت الغاية إستمراراً إدعائياً، فتأمل.

الجهة الثالثة

ظهور مثل هذه الجمل «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» في كون الجاعل بإنشائه بصدد جعل واحد متعلق بأمر وجداني خاص لا بصدد جعلين مستقلين.

ولذا: نرى الفرق بين: كل شيء طاهر حتى تعلم، وبين: كل شيء طاهر وطهارته مستمرة حتى تعلم.

أقول: الفرق ليس في ظهور الأول في العدم، بل لعلّه مجمل من هذه الجهة أو كما ذهب إليه المشهور من ظهوره في قيدية «حتى تعلم» للموضوع، والله العالم.

تذييل للإيراد الرابع

ثم إنَّ للمحقق العراقي رحمته الله اشكالاً على الآخوند في إستفادة الأحكام الثلاثة من هذه الروايات: ذيله بقوله: وكلما أوردناه إنما هو على تقدير سوق هذه الروايات في مقام إنشاء الحلية والطهارة للأشياء، وإنشاء الإستصحاب. وأما سوقها في مقام الاخبار عن سبق إنشاء بشأنها - ولو بإنشاءات متعددة - كما لعلّه هو الظاهر من رواية الحلية بقرينة الأمثلة المذكورة في ذيلها، فلا بأس بإستفادة الأحكام الثلاثة منها، ولو من جهة إطلاق الحلية المحكوم بها للأعم من الواقعية والظاهرية.

فلا يرد محذور إجتماع اللحاظين في المحمول، ولا في الغاية، غاية

الأمر: حصول العلم بالجعلين في رتبة واحدة، ومثله لا ضير فيه، وإنما الإشكال في إنشائها في مرتبة واحدة.

مناقشة التذليل

أقول: هنا مطالب:

١ - لا يبعد التزام الإخبار عن سبق تشريع إلهي بالنسبة لجميع الأحكام - مضافاً إلى أن الأنبياء والأئمة عليهم السلام عملهم تبليغ أحكام الله تعالى لا تشريعها، وقوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ أَدَبَ نَبِيِّهِ بِأَدَبِهِ، فَفَوَّضَ إِلَيْهِ دِينَهُ» ونحوه من التفويض إليهم عليهم السلام، خصوصاً ما في تفسير قوله تعالى: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»^(١) ونحو ذلك لا ينافي كون التشريع في ضمن الإطار الإلهي العام، بانتخاب بعض المصاديق التي شرع الله تعالى كليها على سبيل منع الخلو، ونحو ذلك، لكي لا ينافي غيرها من الأدلة - وذلك لما دلّ من السمع والعقل على أن الله في كل واقعة حكماً قد يصيبه الفقيه، وقد يخطيه ومعه لا مجال لإحتمال الإنشاء الحقيقي من المعصومين عليهم السلام، بل إنما هو صورة الإنشاء الذي لا ينافي ما ذكرنا.

٢ - ما ذكره المحقق العراقي: من قرينة الأمثلة المذكورة في رواية الحلّ على سبق التشريع وعدم إنشاء الحلّ، لم تتضح هذه القرينة. لأنه إن كان المراد بالقرينة: ما دلّ على سبق حرمة الثوب، وحرية العبد المشتري، ومحرمية الزوجة، فهذا لا يلزم الحلّية الظاهرية المسبقة، بل ينسجم مع التشريع الجديد والإنشاء الحالي أيضاً. وإن كان غير ذلك: فغير واضح أيضاً.

والحاصل: أنه لو لم تدلّ الدلالة الخاصة على سبق التشريع فلا قرينية لهذه الأمثلة، وإن دلت فلا حاجة إلى قرينتها، والله العالم.

٣- الإنشاء والإخبار في مقام نقل الأحكام - سواء كان من النبي ﷺ، أو الإمام عليه السلام، أو الفقيه، أو ناقل فتاوى الفقيه - ممّا إذا افترقا اجتماعاً، وإذا اجتمعا افترقا.

فإن قيل: إنشاءات النبي ﷺ التشريعية ك: «أكرموا عزيز قوم ذلّ» كان إخباراً عن حبّ الله تعالى لهذا الإكرام.

وإن قيل: إخبارات النبي ﷺ التشريعية ك: «يعيد صلاته» كان إنشاءً لإيجاب إعادة الصلاة.

وإن قيل: إنشاءاته وإخباراته ﷺ التشريعية كان المراد من الإنشاءات نظير: «أكرموا» ومن الإخبارات نظير «يعيد».

وذلك نظير فتاوى الفقيه في رسائله، التي هي إخبارات عن تشريعات الإسلام السابقة، حسب ما أدى إليه حدسه ونظره.

فقول المحقق العراقي: «وأما سوقها في مقام الإخبار» لا يخلو من مسامحة في التعبير وإن كان المقصود لعلّه واضحاً أنه: إخبار بلباس الإنشاء حقيقة، والله العالم.

تعميم الاستصحاب لكل أبواب الفقه

ثم إن الكفاية استدلت لتعميم الاستصحاب لكل أبواب الفقه، من هذه الرواية بضميمة عدم القول بالفصل بين جريان الاستصحاب في بابي الطهارة والحلّ، وبين جريانه في غيرهما من أبواب الفقه.

وأشكله المشكيني في الحاشية: بأن منشأ العموم، إن كان عدم القول

بالفصل، ففيه: - مضافاً إلى أنّ المعتم هو القول بعدم الفصل لا عدمه، كما حَقَّق في محلّه - أنّ هذا ينفع ما كان نظير إستصحابي: الحَلّ والطهارة من الشكّ في الرفع، ولا يعمّ الشكّ في المقتضى الذي يصرّ الآخوند على جريان الإستصحاب فيه أيضاً، فالآخوند في التعميم الشامل للشكّ في المقتضى بحاجة إلى دليل آخر.

وان كان منشأ التعميم تنقيح المناط، ففيه: - مضافاً إلى عدم وضوح وحدة المناط لاختلاف مناطة الأحكام - وجود الفارق بين الطهارة والحلّ، وبين غيرهما، للزوم الحرج النوعي من عدم جعل إستصحاب الطهارة والحلّ في موارد الشكّ في البقاء، لكثرة إبتلاء الكلّ بهما يومياً، بخلاف غيرهما، كالشكّ في بقاء الوقت بالنسبة للصوم والصلاة، والشكّ في بقاء الحدث، أو الطهارة الحديثة، ونحو ذلك.

هذا تمام الكلام في القول الرابع في تفسير مثل هذه الأحاديث «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر».

الاحتمال الخامس

واما الإحتمال الخامس وهو: دلالة هذه الروايات على الإستصحاب فقط، دون الحكم الواقعي، ولا الظاهري، فهو الذي إستظهره الشيخ الأنصاري من رواية حمّاد، وإحتمله صاحباً: القوانين وشرح الوافية السيّد صدر الدين القميّ في كلّ هذه الروايات.

فأمّا وجه إستظهار الشيخ دلالة رواية: «الماء كلّ طاهر حتّى يعلم أنّه قدر» على الإستصحاب - وان عبّر عنه بكلمة: الأولى، وصار ذلك سبباً لنسبة بعض الإستظهار إلى الشيخ، ونسبة بعض الحمل إلى الشيخ، ولعلّ الأوّل أولى - أنّه:

غالباً لا يعرض إشتباه حال الماء من حيث النجاسة والطهارة، إلا من طرف احتمال عروض النجاسة عليه، وإلا فطهارته الطبيعية معلومة ولو في أغلب أقسام المياه، قال: «والمعنى: أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم، أي: مستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له...».

أقول: ولعلّه يؤيد هذا الإستظهار ما رواه - في الوسائل عن الفقيه قال: «وقال الصادق عليه السلام: كل ماء طاهر إلا ما علمت أنه قذر»^(١) الظاهر في استمرار الطهارة إلى العلم بنجاسته، ولعلّه مع حديث حماد رواية واحدة، نقلنا بالمعنى.

لكن فيه: أن إستثناء العلم قرينة على أن المستثنى منه، هو الحكم الظاهري، مضافاً إلى أن ظاهر «كل ماء» العموم الإفرادي لا الأحوالي، فتأمل.

اشكالات ثلاثة على الاحتمال الخامس

وأشكل عليه المحققون بأمور:

الاشكال الاول

ما نقله المحقق الهمداني في حاشية الرسائل^(٢) والآشثاني في الحاشية أيضاً، وآخرون عنه في مجلس البحث: من أن الرواية تدلّ على استمرار الطهارة إلى زمان العلم بالنجاسة، وهذا هو مقتضى قاعدة الطهارة دون الإستصحاب، إذ الإستصحاب ليس مطلق استمرار الطهارة، بل الإستمرار اتكالاً على وجود الطهارة في الزمان السابق، ولا أقلّ من احتمال كون الحكم

١- وسائل الشيعة / الطهارة / أبواب الماء المطلق / الباب ١ / الحديث ٢.

٢- الرسائل / الطبعة الحجرية المحشاة / ص ٣٣٦.

باستمرار الطهارة للقاعدة، لا للإتكال على اليقين السابق.

ان قلت: هذه الشبهة ربّما تجري في كلّ روايات الإستصحاب، ومنها: صحاح زرارة «لا تنقض اليقين بالشك» و «اليقين لا ينقض بالشك» ونحوهما إذ لا دلالة فيها إلّا على الإستمرار على اليقين السابق في المستقبل دون إحراز كون الإستمرار إعتقاداً على اليقين السابق أم لا.

قلت: لا تجري هذه الشبهة، لأنّ أكثر الروايات التي إستدلّ بها للإستصحاب - كصحاح زرارة وغيرها - كانت معلّلة: بأنّ اليقين السابق هو السبب في الحكم بالإستمرار مثل: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» ونحوه غيره. والباقي ممّا لا تعليل فيها، فإنّ ظاهرها أيضاً: كون الإستصحاب إنّما هو إعتقاداً على اليقين السابق، كمكاتبة القاساني: «اليقين لا يدخله الشك، صمّ للرؤية، وافطر للرؤية» ونحوها غيرها.

أقول: الفرق بين مفاد القاعدة وبين الإستصحاب: أنّ مفادها: «الماء كلّ طاهر، وهذه الطهارة التي ذكرناها مستمرة، حتّى يحصل العلم بالنجاسة، لأنّ الأصل في الماء الطهارة».

ومفاد الإستصحاب: «الماء كلّ طاهر، وحيث أنّه كان طاهراً فتستمرّ هذه الطهارة حتّى يحصل العلم بالنجاسة، لأنّ ما ثبت دام حتّى يعلم الخلاف». وبعبارة أخرى - كما سبق -: «حتّى تعلم» في القاعدة قيد للموضوع «الماء كلّ» وفي الإستصحاب قيد للحكم «طاهر».

الاشكال الثاني

ما ذكره الهمداني، والأشتياني، والآخوند، وغيرهم: من أنّ مجرد ندرة الإشتباه - من حيث النجاسة والطهارة - في الماء إلّا من جهة عروض النجاسة

بقاءً عليه، لا يصلح لصرف ظهور القضية: «الماء كله طاهر» في ثبوت المحمول لنفس الموضوع، لا لبقائه على وصفه السابق، إذ القرينة الخارجية لا تزاحم الظهور اللفظي، فكيف بأن يصير سبباً لصرفه.

ومثال الافراد النادرة، التي يشك في نجاستها من حيث هي، لا في عروض النجاسة على الماء بعد طهارته، كالكر المتغير بالنجاسة الذي زال تغيره من قبل نفسه لا بتكاثر كثر طاهر عليه، وكالكر المجتمع من المياه المتنجسة، ونحو ذلك كتعارض إستصحابي: الطهارة والنجاسة في شيء وتساقطهما.

أقول: صحيح أن كل مطلق - إذا تم إطلاقه - لا يوجب كثرة افراد بعض مصاديقه صارفاً لإطلاقه إليها دون الافراد النادرة بما هي هي.

لكن، ليس - بالسالبة الكلية - كثرة افراد بعض المصاديق غير صالحة للصرف مطلقاً، بل قد تكون الكثرة بحيث تصلح قرينة على الصرف، والإطلاق ينهدم بمجرد تواجد محتمل القرينية، لأنه معتمد على مقدمات الحكمة، ومنها عدم وجود ما يصلح للقرينية على عدم الإطلاق، أو عدم وجود قدر متيقن في البين.

نعم، لو كان مراد الشيخ: القاعدة المذكورة في بعض الكتب المتخذة من العامة، وهي: «أن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب» فهي بعمومها مشكل، بل قطعاً لا يقول بها الشيخ لأنه ردها في موارد عديدة من المكاسب، والرسائل، والطهارة وغيرها.

الاشكال الثالث

ما ذكره المحقق الهمداني أيضاً في الحاشية: من أن الشيخ الذي سبق وان

ذكر أنّ قاعدة الطهارة، أعمّ موردأ من إستصحابها، وما دامت النوبة وصلت إلى الحمل لأنّه قال: «فالأولى حملها على إرادة الإستصحاب».

إذن يكون الأولى: حمل الرواية على القاعدة لتعمّ موارد الإستصحاب، والموارد النادرة الأخرى التي لا يشملها الإستصحاب.

أقول: ان كان مراد الشيخ بقوله: «فالأولى» الأولوية الظهورية - كما لعله غير بعيد - فلا يرد عليه إشكال الهمداني، إذ ما دام الظهور في جانب فلا معنى للحمل على شيء آخر.

وان كان مراد الشيخ: الأولوية الإستحسانية بمعنى إجمال الرواية، فكما لا تخرج الرواية بالإستحسان عن الإجمال الموجب لشمول الرواية لموارد أقل، كذلك لا تخرج الرواية عن الإجمال بالإستحسان الموجب لشمول الرواية لموارد أكثر - كما قاله الهمداني -.

إذن فما أورده الهمداني، على الشيخ وارد على الهمداني نفسه أيضاً قدّس الله سرّه ما.

الاحتمال السادس

واما الإحتمال السادس وهو: دلالة اخبار الحل والطهارة على الطهارة والحلّ الواقعتين فقط، والعلم المأخوذ غاية فيهما هو موضوعي، فهو قول صاحب الحقائق^(١) وان ذكر ذلك في خصوص روايات الطهارة، ولم يتعرّض لذكر روايات الحلّ.

تقريرات ثلاثة للاحتمال السادس

وله وجوه من التقرير، كلّها مخدوشة:

التقرير الاول

انَّ التقابل في موثقة عَمَّار: «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» بين القذارة والنظافة يقتضي السنخية بين نوعيهما، وما دامت القذارة يراد بها الواقعية، فكذا النظافة، والمعنى حينئذ: كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ واقعي حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ واقعي.

المناقشة الاولى للتقرير الاول

ويؤخذ عليه أولاً: ان كان العلم بالقذارة - في الحديث «حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» - طريقاً بأن كانت غاية النظافة الواقعية نفس القذارة الواقعية، لا العلم بها، فهو مخدوش ثبوتاً، وإثباتاً، ولغو عرفاً.

أما ثبوتاً: فلأن معنى ذلك: أخذ عدم أحد الضدين أو النقيضين في موضوع الآخر، وهو باطل، لكونهما في مرتبة واحدة، والموضوع مقدّم على الحكم، كتقدّم العلّة على المعلول.

إذ النظافة والقذارة، أما ضدّان ان قلنا بكون النظافة أمراً وجودياً كالقذارة، وأما نقيضان ان قلنا بأن النظافة أمر عديمي وهو: عدم القذارة.

وأما إثباتاً، فلأن ظاهر لفظ «العلم» المذكور في كلام - يمكن أن يكون اليقين والشك مأخوذاً فيه على نحو الموضوعية، ولا إستحالة له - كونه مأخوذاً على نحو الموضوعية، لا الطريقة.

وأما اللغوية العرفية: فلأن جعل القذارة الواقعية غاية للنظافة الواقعية، أشبه بتفسير الماء بالماء، إذ التعبير عنه يكون كما يلي: النظافة الواقعية غايتها القذارة الواقعية، ولغويته واضحة، لمعلومية أن كُلَّ ضَدٍّ ينتهي بضدّه وكلّ نقيض ينتهي بوجود نقيضه، فلا حاجة له إلى ذكر وبيان، لأنّه من البديهيات الأولى.

وإما إشكال المحقق الطهراني: بأنه ليس - أصلاً - غاية، بل هو حدّ، فقد أسلفنا عدم وضوح الفرق بينهما فيما نحن فيه، فراجع.

هذا ان كان العلم بالقذارة طريقياً، وان كان العلم بالقذارة - في الحديث «حتّى تعلم أنّه قدر» - موضوعاً للحكم بالقذارة الواقعية سواء أكان تمام الموضوع أم جزء الموضوع، والثاني هو صريح الحدائق، قال: «بمعنى أنّه ليس التنجيس عبارة عمّا لاقتة عين النجاسة واقعاً خاصّة، بل ما كان كذلك وعلم به المكلف، وكذلك ثبوت النجاسة لشيء إنّما هو عبارة عن حكم الشارع بأنّه نجس وعلم المكلف بذلك^(١)».

فهو غير معقول ثبوتاً، وخلاف ارتكاز أهل الشرع إثباتاً.

أمّا عدم معقوليته، فلما هو المعروف من أنّ أخذ العلم بشيء موضوعاً - تماماً أو جزءاً - لحكم ذلك الشيء محال - سواء قلنا: بأنّ النجاسة أمر تكويني كشف الشارع عنه، أم قلنا: بأنّه امر اعتباري مجعول شرعاً -.

أمّا على القول بالتكوينية فواضح كونه محالاً، إذ الأمر التكويني - وهو النجاسة - إما ثابت بنفسه ام لا، فدخل العلم لتحصيله ان وافق الواقع، كان تحصيلاً للحاصل وجمعاً للمثلين، وان خالف الواقع كان جمعاً للضدّين أو النقيضين.

وأمّا على القول بكون النجاسة مجعولاً اعتبارياً شرعياً، فلاستحالة أخذ العلم بالحكم - أي المجعول - في موضوع نفس ذاك المجعول، لإستلزامه الدور.

نعم، الذي يمكن: هو أخذ العلم بالجعل في موضوع تنجّز الحكم المجعول، وظاهر: «حتّى تعلم أنّه قدر» ليس أخذ العلم بالجعل في موضوع

تَنجَزَ المجعول، بل ظاهره: أخذ العلم بالمجعول في نفس موضوع ذلك المجعول، فتأمل.

وما ثبت في الشرع من أمثال ما ربّما يظهر منه كون العلم بالحكم مأخوذاً في موضوعه، فهو من قبيل أخذ العلم بالجعل موضوعاً لتَنجَزَ المجعول، كالقصر والتمام، والجهر والإخفات، وبعض كفّارات الإحرام ونحو ذلك، والله العالم.

وأما كونه خلاف إرتكاز أهل الشرع، فلأنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة: أنّ القذارة والنظافة الشرعيتين أمران واقعيّان، لا يختلفان بالنسبة إلى الأشخاص، والعلم والجهل، ونحو ذلك - نظير ما هو يختلف، كالأحكام الظاهرية - فتأمل.

المناقشة الثانية للتقرير الأول

ويؤخذ عليه ثانياً: أنّ السنخية بين المتقابلين لازم، لكن لا من كلّ الجهات، بل تكفي السنخية إجمالاً.

وفيما نحن فيه كذلك، إذ النظافة والقذارة شرعيتان، وإن كانت إحداهما واقعية والأخرى ظاهرية.

ألا ترى أنّه كان يصحّ أن يقال: (كلّ شيء نظيف واقعاً، لأنّه خلق كلّ شيء نظيفاً، فإذا علمت قذارته، فهو قدر ظاهراً، لإمكان خطأ اليقين في الواقع والحقيقة) أو: (فإذا قامت البيّنة على قذارته، كان قدراً ظاهراً).

والحاصل: أنّ التقابل لا يدلّ على كون النظافة واقعية، وإن كانت القذارة واقعية، فكيف والقذارة ليست واقعية؟

التقرير الثاني

ما ذكره البعض : من أنّ النجاسة الواقعية لها مرتبتان: إقتضائية وفعليّة، والأولى غير منوطة بالعلم بها للزومها الدور، وأمّا الثانية: فمضافاً إلى عدم مانع من إناطتها بالعلم، هو ظاهر «إذا علمت فقد قدر» ونحوه. وردّ نفسه بما يلي:

أولاً: بأنّه خلاف ظاهر أدلّة النجاسات، لظهورها في ترتّب حقيقة النجاسة - الظاهرة في فعليتها - على الموضوعات بذواتها، لا بما هي معلومة فإنّ: «الدم نجس» و «البول نجس» ونحوهما كذلك، كما لا يخفى. وثانياً: بأنّه خلاف ظاهر نفس هذه الرواية «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» أيضاً، لتقابل الطهارة والنجاسة، والطهارة يراد منها الفعلي، فكذلك القذارة.

وبهذا، يلزم التصرف في ظاهر «إذا علمت فقد قدر» بتفسيره بالقذارة المنجّزة، المحدثّة للتكليف المنجّز.

التقرير الثالث

ما نقله صاحب الحقائق^(١) عن الشهيد الثاني: في شرح الألفية: من أنّ القذارة الواقعية لو لم تكن منوطة بالعلم بها، لزم بطلان أكثر العبادات المشروطة بالطهارة، لكثرة النجاسات في نفس الأمر ... «فعلى هذا لا يستحقّ عليها ثواب الصلاة، وإن إستحقّ أجر الذّاكر المطيع بحركاته وسكناته، إن لم يتفصّل الله تعالى بجوده».

وفيه أولاً: لا تلازم بين كون الثوب أو البدن نجساً واقعياً حال الصلاة، وبين إشتراط الطهارة الواقعية في الصلاة، إذ من الممكن إشتراط الطهارة

الظاهرية - كما هو كذلك في الجهل دون النسيان، وفي العدالة في صلاة الجماعة، ونحو ذلك ..

وثانياً: أنه لا نسلّم كثرة النجاسات الواقعية في نفس الأمر، إذ الأعيان النجسة، هي المسلّمة النجاسة، أما المتنجّسات فأكثرها - خصوصاً ملاقي الملاقي ونحوه - ليس قطعي النجاسة، فلعلّها ليست نجسة واقعاً، وفتوى الفقهاء بوجوب إجتنابها غالباً مبنية على الإحتياط.

وثالثاً: فلتكن أكثر العبادات باطلة في نفس الأمر، وهذا مجرّد إستبعاد، ويمكن تنظير ذلك بالاجزاء والشروط والموانع والقواطع الواقعية، التي ما أكثر مخالفتها ولو لواحد منها في كلّ عبادة - أو كثير منها - كطهارة الماء في الوضوء والغسل، وطهارة التراب في التيمّم، وإستيعاب الماء مواضع الوضوء، وكلّ البدن في الغسل، وعدم ضرر الماء على قول أنه شرط واقعي، فلو توضعاً أو إغتسل وكان مضرّاً به ولم يعلم الضرر بطل، فتبطل صلاته تبعاً. وكذا الوقت، فهو شرط واقعي في الصلاة، وكذا إشتراط عدم كون لباس المصلّي ميتة واقعية، أو غير مأكول اللحم واقعي، أو من الذهب واقعي، أو الحرير المحض واقعي، فأنه تبطل الصلاة فيها واقعي، وإن جهل بها موضوعاً، على قول - وممن قال به: البروجردي، والشاهرودي، وآخرون فتوى وإحتياطاً في جميعها أو بعضها ..

وهكذا بطلان الطلاق بعدم عدالة واقعية للشهود - على قول .. ونحوه كثير في الفقه، فليلاحظ.

الإحتمال السابع

وأما الاحتمال السابع وهو: دلالة اخبار الحلّ والطهارة على الطهارة

الواقعية، والعلم المأخوذ في ذيلها طريقي محض، فهو المنقول عن المحقق الخونساري رحمته الله في رواية «الماء كله طاهر»، وتبعه عليه جمع ممن تأخر عنه. والفرق بينه وبين الإحتمال السادس هو: أن العلم المأخوذ في ذيل هذه الأحاديث جزء الموضوع في السادس، وطريق وكاشف محض، وتمام الموضوع هو ذات النجاسة في هذا المعنى السابع.

وإستدل له بالظهور، وأيده بأن أخذ العلم طريقاً محضاً في التعبيرات غير عزيز، نظير قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١).

فكما أن التبيين طريق محض لكشف دخول الفجر، كذلك العلم بالقذارة طريق محض لحصول القذارة ثبوتاً.

فمعنى: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» هو: كل شيء نظيف حتى يقدر.

مناقشة الاحتمال السابع

ويؤخذ عليه أمور:

١- لا ظهور في الحكم الواقعي، بل هو ظاهر في الحكم الظاهري، كما مر مفصلاً في الإحتمال الأول.

٢- ظاهر «العلم» كلما إستعمل في الكلام هو الموضوعية، والطريقة بحاجة إلى قرينة، وفي الآية الكريمة لولا القرينة لكان ظاهر التبيين الموضوعية، كما في آية: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٢) و«سنريهم

١- سورة البقرة، الآية ١٨٧.

٢- سورة الحجرات، الآية ٦.

آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^(١) و «إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا»^(٢) ونحوها كثير.

٣- ما ذكره بعضهم : من أنه: بما أجبنا به الآخوند في الكفاية: من كون الروايات دالة على الحكم الواقعي صدرها، وعلى الإستصحاب ذيلها، نجيب عن الحكم الواقعي فقط.

أقول: سبق الجواب عن الإشكال على الآخوند - الذي ذكره البعض -: بان «حَتَّى تعلم» ان كان قيداً للمحمول، فيدلّ على الإستصحاب فقط دون الحكم الواقعي، وان كان قيداً للموضوع، فيدلّ على الحكم الظاهري فقط دون الواقعي.

وان قدرنا ما يكون صدرأً لحَتَّى بعد فصل صدر الرواية «كُلَّ شيء نظيف» عن ذيلها «حَتَّى تعلم أنه قدر» بتقدير: كُلَّ شيء نظيف ونظافته مستمرة حَتَّى تعلم أنه قدر، فالأصل: عدم التقدير. لكن قد سبق منا الجواب عنه، فلا نعيد.

٤- ما ذكره بعضهم: من أن هذا المعنى لا يمكن في نظائر: «كُلَّ شيء نظيف» مثل: «كُلَّ شيء هو لك حلال حَتَّى تعلم أنه حرام» فإنه لا يمكن إنقلاب الحلال حراماً، بل كما أن المعنى فيه: كُلَّ شيء مشكوك الحلّ والحرمة حلال ظاهري لك، حَتَّى تعرف أنه حرام، كذلك يكون معنى «كُلَّ شيء نظيف».

الإحتمال الثامن

واما الاحتمال الثامن وهو: دلالة هذه الروايات على الطهارتين: الواقعية،

١- سورة فصلت، الآية ٥٣.

٢- سورة النساء، الآية ٩٤.

والظاهرية فقط، فهو ما ذكر احتمالاً.

وإستدل له بإطلاق «الشيء» الشامل للشيء بما هو هو، وبما هو مشكوك حكمه بما هو هو، فيكون المعنى: إنَّ كلَّ شيء - سواء بما هو أم بما هو مشكوك الحكم - طاهر بالطهارة الواقعية في الأول، وبالطهارة الظاهرية في الثاني، إلى حصول العلم بالنجاسة.

وردّ بما أجاب به المحقّق النائيني عن الآخوند في حاشية الفرائد حيث كان قد التزم بدلالة مثل هذه الروايات على الحكمين: الواقعي والظاهري مع الإستصحاب.

أقول: قد مضى بتفصيل هناك: الجواب عن كلِّ الإشكالات الثبوتية على الآخوند، نعم، الإشكال في مقام الإثبات - وهو الظهور - باقٍ وبه ربما يمكن الجواب عن هذا الإحتمال الثامن.

الإحتمالان: التاسع والعاشر

وأما الاحتمالان التاسع و العاشر : وهو دلالة هذه الروايات على قاعدة الطهارة في الشبهة الموضوعية فقط، ودالتها على قاعدة الطهارة في الحكمية فقط: فهما محتملا القوانين بنقل المحقق الرشتي^(١).

الاستدلال بوجوه خمسة

وأستدل لذلك بوجوه:

الوجه الأول

إنَّ الشبهة الموضوعية لا تكون إلّا في الجزئي، لأنَّه الأمر الخارجي -

والشيء ما لم يتشخص لم يوجد - والشبهة الحكمية لا تكون إلا في الكلّي الذي هو افراد ومصاديق، كالمسوخ، أو الفرد بالخصوص إذا شككنا في طهارته ونجاسته.

ولا جامع بين الجزئي والكلّي، بل هما من المعاني المتناقضة، ولا يمكن إرادتهما من إطلاق واحد، لا مورداً، ولا من جهة منشأ الشكّ، ولا من جهة رافع الشكّ.

أما مورداً: فلأنّ مورد الشبهة الموضوعية الأمر الخارجي، وهو جزئي، ومورد الحكمية الكلّي الذي هو مصاديق، ولا جامع بينهما، ولا يمكن شمول لفظ «شيء» لكليهما.

وأما من جهة منشأ الشكّ، فإنّ منشأه في الموضوعية إشتباه الأمور الخارجية، ومنشأه في الحكمية، أما إجمال الدليل، أو فقدانه، أو تعارضه، ولا جامع بينهما.

وأما من جهة رافع الشكّ، فإنّه في الموضوعية: الأمارات الخارجية، كالبيّنة وقول ذي اليد، ونحوهما، وفي الحكمية: الأدلّة الشرعية، ولا جامع بين الأمارات الخارجية، وبين الأدلّة الشرعية.

مناقشة الوجه الأول

وأجاب عنه في الفصول، بوجود الجامع في المواضع الثلاثة.

١ - عموم «شيء» للكلّي والجزئي، إذ الجزئي شيء من الأشياء، وكذلك الكلّي شيء من الأشياء.

وأشكله المحقق الرشتي - بعد أن نقل موافقة الشيخ الأنصاري للفصول في تصحيح الجامع - بأنّ الجامع يلزم كونه ذاتياً، لا عرضاً، والشيء عرض

عام، والعرض العام إنما هو مجرد آلة لملاحظة العناوين الخارجية، فكيف يكون جامعاً بين الكلّي والجزئي؟.

أقول: الجامع المنطقي والفلسفي، غير الجامع اللغوي والعرفي والأصولي، فالأول: هو الذي يلزم كونه ذاتياً، وأما الثاني - وما نحن فيه منه - فيكفي صدق العام - الذاتي أو العرضي - على كليهما، ولذا لو قيل كل ماش كذا، وكل ذي شعور كذا، شمل كل أنواع الحيوانات مع كونه عرضاً.

٢ - وكذا الشكّ والجهالة لهما عموم يشمل الجهل الناشيء من الأمور الخارجية والجهل الناشيء من عدم الدليل الأعمّ من فقدّه، أو تعارضه، أو إجماله، إذ المجمل والمتعارض كلا دليل، بل هو لا دليل حقيقة، لأنّ المراد بالدليل ما تمّت دلالاته.

وأشكله الرشتي أيضاً: بعدم وجود لفظ: الشكّ والجهالة، في الرواية حتّى يكون جامعاً.

ان قلت: الجهالة تستفاد من الذيل «حتّى تعلم».

قلت: هذه الجهالة المستفادة بالمفهوم من دلالة الإقتضاء ليس لها إطلاق حتّى يكون جامعاً، بل هو مجمل، والمجمل لا إطلاق له.

ان قلت: إذا كانت الغاية مجملة فيرفع إجمالها بعموم المقيد «كل شيء».

قلت: إذا كان القيد مجملاً، وكان متصلاً بالمقيد يسرى إجماله إلى المقيد فيجعله مجملاً، فلا يصحّ التمسك بعموم العام، كما لو قال: أكرم العلماء إلّا الفساق منهم، وتردّد الفسق بين مرتكب الكبيرة فقط، أو مع الصغيرة.

٣ - وكذا العلم المأخوذ في الذيل «حتّى تعلم أنّه قدر» مطلق يشمل العلم الحاصل من الأمارات الخارجية في الشبهات الموضوعية، والعلم الحاصل من الأدلة الشرعية في الشبهات الحكمية، لكونهما علماً.

ولم يعلق الرشتي هنا بشيء، إلا أنه يمكن الإجابة عنه بأن «حتى» تابع لـ «كل شيء» فإذا لم يكن «كل شيء» شاملاً إلا للشبهة الموضوعية فقط، كان «حتى تعلم» أيضاً كذلك، وإن صلح العلم بمادته لشمول رافع الجهل الموضوعي والحكمي جميعاً.

تفنيد وتثبيت

ثم إن المحقق الرشتي رحمته الله بعد ما فند - تبعاً للقوانين - إمكان شمول مثل هذه الروايات للشبهتين: الموضوعية والحكمية، أثبت إنحصار دلالتها على الموضوعية فقط، بأنها هي التي وظيفة المعصوم عليه السلام بيانها، لأنه عليه السلام لا يمكنه رفع الشبهة فيها، وأما الحكمية - فمضافاً إلى إمكان رفع الشبهة فيها للإمام عليه السلام بيان حكمها الواقعي - يكون وظيفته عليه السلام رفع الشبهة فيها حتى لا يكون إغراءً بالجهل.

مثلاً: ليس على الإمام المبلغ لأحكام الله تعالى أن يبين الدم المشكوك كونه دم سمك أم دم دجاج، برفع الشبهة فيه وأنه دم سمك، أو دم دجاج. ولكن: الحديد هل هو طاهر أم لا؟ فعلى مبلغ أحكام الله سبحانه بيان حكمه تعالى فيه.

ان قلت: فما تقول في قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى - أو نص» مع أنه في الشبهات الحكمية قطعاً؟

قلت: هذا قبل ورود الحكم من الشرع فيه، ألا ترى أنه قال «حتى يرد» ولم يقل: «حتى تعلم».

قال عليه السلام: ولذا ترى الفقهاء بالنسبة الى صحيحة عبد الله بن وضاح في إستتار القرص وأنه معه يتم المغرب أم لا؟ فقال عليه السلام: «أرى لك أن تأخذ بالحائطة

لدينك» حملوها على التقية، إذ وظيفة الإمام بيان حكم الله تعالى في إستتار القرص، وإنّ به يتحقّق المغرب الشرعي أم لا؟.

أقول: وحمله بعضهم على الشبهة الموضوعية، وإستصحاب عدم الإستتار.

لكنك خبير: بأنّ الإمام عليه السلام ليس وظيفته بيان الحكم الظاهري العام للشبهات الحكمية، لعدم إمكان حصرها، وكونها مردّدة بين الواجب والحرام والمستحبّ والمكروه والحرام، والظاهر والنجس، وغيرها.

نعم، لو سئل الإمام عليه السلام عن حكم شيء بالخصوص، كان عليه من الله تعالى بيانها إذا لم يكن له محذور فيه.

والنظافة الظاهرية، لكلّ المشتبهات حكماً - سواء لم يرد من الشرع فيه شيء، أو لم يصل المكلف، أو وصله مجملاً، أو متعارضاً - قد بيّنها الإمام عليه السلام. ولذا تمسّكوا - كما في الرسائل وغيره، ومضى منّا بتفصيل في البراءة - للبراءة في الشبهات الحكمية بـ «رفع ما لا يعلمون» و «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» ونحوهما.

اللهمّ إلّا أن يقال: - في إختصاص الرواية بالموضوعية - بأنّه لو شكّ في ظهور «شيء» في العموم للحكمية، فيكون المتيقّن منه الموضوعية، وإن كان محلّ إشكال فتأمل.

الوجه الثاني

ان لزوم الفحص في الشبهات الحكمية قبل إجراء أصل الطهارة والحلّ، يقضي بحمل الرواية على الموضوعية فقط، لظهورها في البناء على الطهارة والحلّ بدون الفحص.

وفيه - مضافاً إلى نظائر كثيرة له، مثل: «رفع ما لا يعلمون» ولا يخصّصونه بالموضوعية مع أنّه مطلق من جهة الفحص -: أنّ دلالة دليل آخر على قيد - وهو الفحص - لا يوجب صرف عامّ أو مطلق من عمومته أو إطلاقه، وما أكثره في الروايات وكلمات البلغاء وأهل العرف جميعاً.

الوجه الثالث

أنّ حمل الرواية على قاعدة الطهارة والحلّ في الحكمية يوجب التأكيد، لورود «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى - او نص» وحمله على الموضوعية يوجب التأسيس، والتأسيس مقدّم على التأكيد. وفيه - مضافاً إلى أنّه إستحسان، ووجود مثله من التأكيد كثير في الروايات -: أنّ الكلام ليس في دوران الأمر بين حمل الرواية على الموضوعية فقط، والحكمية فقط، بل يدور الأمر بين حمل الرواية على الموضوعية فقط، والأعمّ من الموضوعية .

الوجه الرابع

ان المتبادر من العلم المذكور في الرواية هو اليقين الواقعي، والغالب حصوله في الموضوع، لأنّه الذي يحصل اليقين الواقعي عادةً بأنّه ماء، أو دم، أو لحم خروف، أو لحم خنزير، ونحو ذلك، وأمّا الحكم الشرعي فغالباً لا يحصل به اليقين الواقعي، بل الحجج والطرق غير المفيدة لليقين الشخصي، بل اليقين بحجّيتها وطريقيتها.

أقول: فيه - مضافاً إلى عدم ثبوت هذا التبادر المدّعى -: أنّه لا شكّ في أنّ المراد بالعلم في أمثال المقام: الأعمّ من الحجّة، وهو يشمل الشبهات الحكمية لقيام الحجّة العلمية - وإن لم يقم العلم نفسه - عليها، كما لا يخفى.

الوجه الخامس

أنَّ الشيء ظاهر في الجزئيات الخارجية دون العناوين الكلية.
وفيه: لم يظهر ذلك، بل المعروف أنَّ الشيء هو جنس فوق الجوهر، فهو
يشمل الجزئيات والكلّيات جميعاً.
والحاصل: أنَّ تخصيص دلالة الروايات بالشبهات الموضوعية، لا قرينة
واضحة عليها، بل هي شاملة للشبهات الحكمية أيضاً.
هذا تمام الكلام في الأخبار العامة التي استدل بها على حجّة
الإستصحاب.

أخبار الاستصحاب الخاصة

عاشرها: أخبار خاصّة تدلّ على حجّة الإستصحاب في موارد
مخصوصة، يمكن للفقهاء أن يحدث من مجموعها قاعدة كلّية جارية في
تمام أبواب الفقه، نذكر بعضها مؤيداً للأخبار العامة، ومن الله الإستعانة.

موثقة ابن بكير

١ - منها: موثقة عبدالله بن بكير، عن أبيه، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «إذا
إستيقنت أنَّك قد أحدثت، فتوضّأ، وإياك وإن تحدّث وضوءاً أبداً، حتّى
تستيقن أنَّك قد أحدثت»^(١).

ونحوه روايات أخر «سألته عن رجل يتكئ في المسجد، فلا يدري نام
أم لا، هل عليه وضوء؟ قال: إذا شك فليس عليه وضوء»^(٢).
ورواه في الوسائل عن علي بن جعفر في كتابه مثله.

١ - جامع احاديث الشيعة، كتاب الطهارة، ابواب نواقض الوضوء باب ١٢ / ح ١ و ٥.

٢ - جامع احاديث الشيعة، كتاب الطهارة، ابواب نواقض الوضوء باب ١٢ / ح ١ و ٥.

وقال: «إن الشيطان ينفخ في دبر الإنسان، حتى يخيّل إليه أنه قد خرج منه ريح، فلا ينقض الوضوء إلا ريح تسمعها أو تجد ريحها»^(١). ونحوه: الحديثان الآخران^(٢).

فهذه الروايات تدلّ على الإستصحاب بلا إشكال، ولكن في خصوص إستصحاب الطهارة والحدث، ولا عموم فيها لسائر أبواب الفقه.

موثق عمار الساباطي

٢- ومنها: موثق عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام: «كل شيء من الطير، يتوضأ ممّا يشرب منه، إلا أن ترى في منقاره دمًا، فإن رأيت في منقاره دمًا، فلا توضأ منه ولا تشرب»^(٣) ونحوه: مرسل الفقيه عن الصادق عليه السلام^(٤).

موثقة عمار الاخرى

٣- ومنها: موثقة أخرى لعمار بن موسى الساباطي عن الصادق عليه السلام أيضاً: «عن رجل يجد في إنائه فارة وقد توضأ من ذلك الإناء مراراً... إلى أن قال عليه السلام: وإن كان إنمّا رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمسه من ذلك الماء شيئاً، وليس عليه شيء، لأنّه لا يعلم متى سقطت فيه، ثم قال عليه السلام: لعلّه أن يكون إنمّا سقطت فيه تلك الساعة»^(٥).

١- جامع احاديث الشيعة، كتاب الطهارة، ابواب نواقض الوضوء باب ١ / ح ١٩ و ٢٠ / ح ١٩ و ٢٠ و ٢٣.

٢- جامع احاديث الشيعة، كتاب الطهارة، ابواب نواقض الوضوء باب ١ / ح ١٩ و ٢٠ / ح ١٩ و ٢٠ و ٢٣.

٣- جامع أحاديث الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الاستنار باب ٧ / ح ١١ و ١٢.

٤- جامع احاديث الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الاستنار باب ٧ / ح ١١ و ١٢.

٥- الوسائل أبواب الماء المطلق باب ٤ / ح ١.

صحيح أبي بصير

٤- ومنها: صحيح أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر سجد سجدة أم سجدتين، قال عليه السلام: «يسجد حتى يستيقن إنهما سجدتان»^(١).

صحيح زرارة والفضيل

٥- ومنها: صحيح زرارة والفضيل عن أبي جعفر عليه السلام: «متى ما استيقنت، أو شككت في وقت صلاة أنك لم تصلها، أو في وقت فوترها صلّيتها»^(٢).

من مسائل ابن السري

٦- ومنها: ما روي عن ابن إدريس في السرائر، نقلاً عن كتاب مسائل الرجال ومكاتباتهم إلى الهادي عليه السلام ... فمن مسائل علي بن السري «وكتب إليه عليه السلام: رجل يكون في الدار يمنعه حيطانها من النظر إلى حمرة المغرب ووقت مغيب الشفق ووقت صلاة العشاء الآخرة، متى يصلّيها، وكيف يصنع؟»

فوقع عليه السلام: يصلّيها - إن كانت على هذه الصفة - عند إشتباك النجوم، والمغرب عند قصر النجوم وبياض مغيب الشفق» قال في الكافي: «(قصره النجوم) أي: بياضها»^(٣).

١- الوسائل أبواب السجود باب ١٥ / ح ٣.

٢- جامع احاديث الشيعة: أبواب الخلل في الصلاة باب ٤٢ / ح ١.

٣- جامع احاديث الشيعة، أبواب مواقيت الصلاة باب ٢١ / ح ٢.

رواية ابن عجلان

٧- ومنها: أيضاً ما عن السرائر نقلاً عن نوادر البزنطي عن عبدالله بن عجلان قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا كنت شاكاً في الزوال فصل ركعتين، فإذا استيقنت أنها قد زالت بدأت بالفريضة»^(١).

رواية ابن جابر

٨- ومنها: رواية إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله تعالى إذا حجب عن عباده عين الشمس التي جعلها دليلاً على أوقات الصلوات فموسع عليهم تأخير الصلوات ليتبين لهم الوقت بظهورها ويستيقنوا إنها قد زالت»^(٢).

رواية علي بن جعفر

٩- ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى - صلوات الله عليهم أجمعين - «في الرجل يسمع الأذان - فيصلي الفجر ولا يدري طلع أم لا، غير أنه يظن لمكان الأذان أنه طلع؟ قال عليه السلام: لا يجزيه حتى يعلم أنه قد طلع»^(٣).

صحيح الحلبي

١٠- ومنها: صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «عن الرجل يطلق امرأته وهو غائب عنها من أي يوم تعتد به؟ فقال: ان قامت لها بيئة عدل أنها طلقت في

١- الوسائل، كتاب الصلاة ابواب الموقيت باب ٥٨ / ح ١ وح ٢ وح ٤.

٢- الوسائل، كتاب الصلاة ابواب الموقيت باب ٥٨ / ح ١ وح ٢ وح ٤.

٣- الوسائل، كتاب الصلاة، ابواب المواقيت باب ٥٨ / ح ١ وح ٢ وح ٤.

يوم معلوم، وتيقنت فلتعتد من يوم طَلَّقت، وإن لم تحفظ من أي يوم وفي أي شهر، فلتعتد من يوم يبلغها»^(١).

صحيح ابن وهب

١١ - ومنها: صحيح معاوية بن وهب المضمَر - على الصحيح من وثاقة إبراهيم بن هاشم - قال: قلت له: إن ابن أبي ليلى يسألني الشهادة عن هذه الدار، مات فلان وتركها ميراثاً وأنه ليس له وارث غير الذي شهدنا له، فقال: اشهد بما هو علمك، قلت: إن ابن أبي ليلى يحلفنا الغموس؟ فقال: احلف إنما هو على علمك»^(٢).
وظهوره في الشهادة إعتماً على الإستصحاب غير خفي على المتأمل.

صحيح ابن وهب الثاني

١٢ - ومنها: صحيحه الآخر، 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 أحدث له من الولد، إلا أنا لا نعلم أنه أحدث في داره شيئاً ولا حدث له ولد، ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار، حتى يشهدا شاهداً عدل: إن هذه الدار دار فلان بن فلان، مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أو نشهد على هذا؟ قال عليه السلام: نعم»^(٣).

١ - الوسائل. كتاب الطلاق، أبواب العدد باب ٢٦ وح ٢.

٢ - الوسائل، كتاب الشهادات، باب ١٧ / ح ١ وح ٢ وح ٣.

٣ - الوسائل، كتاب الشهادات، باب ١٧ / ح ١ وح ٢ وح ٣.

خبر ابن وهب الثالث

١٣ - ومنها: خبره الآخر، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يكون له العبد والأمة قد عرف ذلك، فيقول: ابق غلامي أو أمتي، فيكلفونه القضية شاهدين، بأن هذا غلامه أو أمته لم يبع ولم يهب، أنشهد على هذا إذا كلفناه؟ قال: نعم^(١).

وظهورهما في حجية الإستصحاب في الشهادة معلوم، وقد عنون صاحب الوسائل رحمته الله الباب: بجواز البناء في الشهادة على إستصحاب بقاء الملك وعدم المشارك في الإرث.

١٤ - ومنها: مرسل الدعائم عن الصادق عن آبائه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعليهم أجمعين - أنه قال: «من أحدث في صلاته فلينحرف فيتوضأ ثم يبتدأ الصلاة، ولا ينحرف أحدكم من نفخ ريح يخیل إليه أنه خرج منه، إلا أن يجد ريحه أو يسمع صوته، أو يتيقن أنه أحدث»^(٢). وظهوره في إستصحاب الطهارة حتى يتيقن بالحدث بين.

خبر أبي بصير

١٥ - ومنها: خبر أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصيب في ثوبه منياً ولم يعلم أنه احتلم؟ قال: ليغسل ما وجد بثوبه، وليتوضأ»^(٣). وهو ظاهر في إستصحاب الطهارة من الحدث، وقوله عليه السلام: «وليتوضأ» يعني: لا يحتاج إلى الغسل بل يتوضأ لما يشترط بالطهارة.

١- الوسائل، كتاب الشهادات، باب ١٧ / ح ١ و ح ٢ و ح ٣.

٢- جامع احاديث الشيعة، أبواب ما يقطع الصلاة، باب ١ / ح ٥.

٣- الوسائل، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، باب ١٠ / ح ٣.

إلى غير ذلك من الروايات الخاصة في أبواب مختلفة من الفقه من عبادات، ومعاملات، وأحكام، وغيرها، ومن مجموعها ربما يحدس الفقيه قاعدة الإستصحاب كلية في جميع الأبواب، حتى أنه لو لم تكن لنا روايات عامة، كفت الروايات الخاصة، لإفادة هذا الحدس، حتى أن بعضهم - كما نقله الدربندي تلميذ شريف العلماء رحمهم الله في الخزائن^(١) - إستفاد العلية من هذه الأخبار بإلغاء الخصوصيات عرفاً.

مناقشات ثلاث في الاستدلال

وقد أورد على هذا الإستدلال بأمور :

المناقشة الأولى

أن هذا الحدس غير خارج عن الإستقراء الناقص، وهو غير حجة - كما ثبت في محله -.

أقول: قد يقال: بأن تكرار الأخبار في الموارد المختلفة، التي ربما لو أحصيت لبلغت المئات، تجعل الفقيه يشرف على الإطمئنان بالمناطق، وأنه: الإعتماد على اليقين السابق بما هو يقين سابق، المساوق للإستصحاب فتأمل.

المناقشة الثانية

أن هذه الروايات الخاصة ليست كلها معتبرة السند، ولا تامة الدلالة، بل الحجة - سنداً ودلالة - إن كانت فإنما هي بالإعتماد على مجموعها من حيث المجموع، وهذا المجموع لا يثبت إلا حجة الإستصحاب في الجملة، وهي

أخصّ مواردّها، فلا يمكن إثبات عموم الحجّة للإستصحاب بهذه الروايات الخاصّة.

أقول: هذا الإيراد وارد ان لم يستفد من مجموع الأخبار الخاصّة، العلّة التامة عرفاً، ولعلّ مستفيدها غير مجازف، والله العالم.

المناقشة الثالثة

انّ هذه الروايات دلّت على تطابق الحكم في حالتي: اليقين والشك، والإستصحاب ليس مطلق التطابق، بل كون الحكم حال الشك لأجل اليقين السابق، وهذا ما لم يحرز من هذه الروايات. أقول: لا يبعد الإحراز، بل لعلّ بعضها شبه صريح في ذلك، والله العالم.

كلام الشيخ بعد تعرضه للأخبار الخاصة

ثمّ انّ الشيخ في الرسائل - بعد ما ذكر بعض الروايات الخاصّة - قال: «انّ إختصاص ما عدا الأخبار العامّة بالقول المختار واضح». ومقصوده حصر حجّة الإستصحاب في الشك في الرفع دون المقتضي. أقول: ان كان مراده عليه السلام بالأخبار الخاصّة خصوص ما ذكره هو من الأخبار فنعم، وان كان مراده ان كلّ خبر خاصّ، دالّ على الإستصحاب في موارد خاصّة إنّما هو في الشك في الرفع، ففيه: انّ بعضها كان في الشك في المقتضي.

كصحيح أبي بصير: «عن رجل شكّ فلم يدر سجد سجدة أم سجديتين، قال عليه السلام: يسجد حتّى يستيقن أنّهما سجدة»^(١).

فإن مآل هذا الشك إلى الشك في أنه: هل تمّ المقتضي للشروع فيما يجب بعد السجدين من القيام أو التشهد أم لا؟.

وكصحيح زرارة والفضيل: «متى ما استيقنت أو شككت في وقت صلاة أنك لم تصلها، أو في وقت فوتها صليتها»^(١).

فإن مرجعه إلى الشك في تحقق المقتضي لفراغ الذمة وعدمه. إلا أن يقال: بأن موردهما أيضاً الشك في الرفع، لأن الشاك في الإتيان بالسجدة الثانية شاك في سقوط الأمر بالسجدين عنه وعدم سقوطه، والشاك في تحقق فراغ الذمة عن الإشتغال اليقيني وهو في الوقت، شاك في إرتفاع الإشتغال عنه وعدم إرتفاعه، فتأمل.

الإستصحاب والأقوال المعروفة فيه

الأقوال في الإستصحاب عديدة، وقد ذكر الشيخ في الرسائل: أحد عشر قولاً منها، وذكر أدلتها، وذكر في الكفاية: أنَّ التفاصيل في الإستصحاب كثيرة، فقد وصفها بالكثرة.

وقال المحقق العراقي في المقالات: «قد تكاثرت الأقوال في الإستصحاب».

وقد ذكر الفاضل الدربندي في خزائنه^(١) أربعة وعشرين قولاً بأدلتها، وذلك بعد أن أنهى الأقوال إلى نيف وخمسين قولاً في نفس الكتاب (٢).

ومع ذلك فقد قال المحقق الطهراني في محجته: «أنه ربما يتوهم أن فيه أحد عشر قولاً أو أزيد ... والحق أنه ليس في المسألة إلا قولين». ويقصد بهما: الحجية مطلقاً، وعدم الحجية مطلقاً.

ولكن حيث أن بعضها ضعيف جداً، وبعضها لم ينقل له قائل، وبعضها متداخل في بعض آخر، فنقتصر على عدة أقوال هي معروفة أكثر من غيرها وعليها مدار البحث في العصور المتأخرة والحاضرة وهي:

سرد الأقوال المعروفة

١- الحجية مطلقاً، وهي خيرة صاحب الكفاية ولعله الأصح، ونسب جمع ذلك إلى المشهور، ففي تقرير بحث شريف العلماء: «وهو المحكي في الفوائد العتيقة - للوحيد البهبهاني - والرسالة الإستصحابية عن مشهور

الفقهاء، وفي شرح الوافية للسيد المحقق (صدر الدين) وأما أصحابنا فالمشهور فيهم، هو القول بالحجية مطلقاً... وهو الذي حكاه الشيخ عن الشيخ المفيد، والعلامة، والشهيد...»^(١).

ونقل الشريف عن المشهور حجته مطلقاً أيضاً حتى ولو كان الشك في المقتضي^(٢).

٢- عدم الحجية مطلقاً، ولم أعثر به قائلاً مسلماً، وإن صرح به جمع، منهم المحقق الشيخ هادي الطهراني، تبعاً للسيد المرتضى - كما نقل عنه في المعارج^(٣).

ونسب صاحب المعالم والفاضل الجواد إنكار حجة الإستصحاب إلى المحقق في المعارج، وأشكل الشيخ في النسبة، ونسب إليه التفصيل بين المقتضي والرافع^(٤).

٣- التفصيل بين الشك في المقتضي والمانع، بعدم الحجية في الأول، والحجية في الثاني، وهو خيرة المحقق الحلّي، والخونساري، وشريف العلماء، والشيخ الأنصاري والمحقق النائيني^(٥).

ونقله الشريف أيضاً عن الشيخ الطوسي والمحقق في الأصول والمعتبر، والوحيد، والفاضل السبزواري، وأصحاب المعالم والمدارك والحدائق ونسبه الحدائق إلى مشهور المحدثين^(٥).

١- تقريرات شريف العلماء ص ٢٠٥ و ص ٢١٣- مخطوط -

٢- تقريرات شريف العلماء ص ٢٠٥ و ص ٢١٣- مخطوط -

٣- فرائد الاصول، الطبعة الجديدة ص ٥٦١ و ص ٥٦٢.

٤- فرائد الاصول، الطبعة الجديدة ص ٥٦١ و ص ٥٦٢.

٥- تقريرات شريف العلماء ص ٢١٣- مخطوط -

وقد أفتى صاحب الجواهر بهذا التفصيل في موارد عديدة من الجواهر^(١).

٤ - التفصيل بين الشبهة الموضوعية، والحكمية، بالحجة في الأولى دون الثانية.

٥ - التفصيل بين المستصحب الثابت بالدليل الشرعي، وبين غيره، بالحجة في الأول دون الثاني، وهو الذي مال اليه الشيخ في الرسائل^(٢)، وتبعه البعض وخالف الأكثر كالمحقق النائيني وغيره.

تفصيل الأقوال

القول الأول: حجية الاستصحاب مطلقاً

اما القول الأول: وهو الحجية مطلقاً من جميع الجهات، مقابل عدم الحجية مطلقاً، ومقابل التفصيلات المختلفة، فيدل عليه أمران:

الدليل الأول على الحجية

الأمر الأول: قيام أكثر الأدلة السابقة المذكورة لحجية الإستصحاب في الجملة على إطلاق حجتيه وذلك كالتالي:

أ - بناء العقلاء، فانه ان تمّ على حجة البناء على اليقين السابق حال الشك فلا يفرّق فيه عندهم بين ما لو كان الشك في المقتضي أم الراجع.
كما لا فرق عندهم: سواء كان المشكوك موضوعاً لحكم شرعي، أم

١ - منها في ج ١ / ص ١٩١ / سطر ١.

٢ - فرائد الاصول / ج ٣ / ص ٣٧.

حكماً شرعياً، كلياً أم جزئياً، حكماً الزامياً أم غير الزامي، وسواء كان المستصحب ثابتاً بدليل شرعي، أم غيره.

ب - والأخبار، فإن إطلاقات (اليقين) و (الشك) و (النقض) تشمل كل هذه الموارد، وكون الشمول للإطلاقات أقوى في بعضها من الآخر، أعم من عدم الشمول كما لا يخفى، مع أن القوة ليست ملاكاً - كما سيأتي -.

ج - ودليل العقل المبني على أن اليقين بالحدوث موجب للظن بالبقاء، فانه لا فرق فيه بين أسباب حدوث الظن، وبين موارد، من حكم أو موضوع، كلي أو جزئي، وجود أم عدم، وغير ذلك.

إذ لو كان اليقين بحدوث شيء علّة تامّة للظن ببقائه في زمان الشك، فهذه العلّة سببها نفس اليقين بالحدوث، وفي الشك في المقتضي، والشك في وجود المانع، والشك في مانعية الوجود كلّها اليقين بالحدوث موجود. نعم، الظن بالبقاء في بعضها أقوى، كما أن في الشك في وجود الرفع، قد يكون الظن بالبقاء أضعف من الشك في المقتضي.

مثلاً: لو كان الشك في بقاء اشتعال السراج مسبباً عن الشك في مقدار الإقتضاء، وكان احتمال الإقتضاء مثلاً ٩٠٪، وفي مورد آخر كان الشك في بقاء الاشتعال مسبباً عن احتمال هبوب الريح الشديدة - وجود الرفع - أو مسبباً عن احتمال إطفاء الريح الخارجية - رافعية الوجود - وكان احتمال البقاء بنسبة ٦٠٪، مثلاً، فلا شك أن الظن بالبقاء مع الشك في المقتضي أقوى منه مع الشك في الرفع، أو رافعية الوجود.

فلو كان قوة الظن هي الملاك لحجّة الإستصحاب مع الشك في الرفع، والملاك لعدم الحجّة مع الشك في المقتضي، لزم التفصيل في افراد الشك في المقتضي، وافراد الشك في الرفع، أو في رافعية الوجود.

مع أنّ الشيخ ومن تقدّمه من المحقّق الحلّي، والمحقّق الخونساري، وشريف العلماء، وغيرهم لا يفرّقون بذلك، فتأمّل.

د - وسيرة المتشرّعة - التي إستدلّ بها البعض على حجّية الإستصحاب - فانه قد يقال: بعدم تفريقها بين المقتضي والمانع، وبين الموضوع والحكم، الجزئي والكلّي، وبين المستصحب الثابت بدليل شرعي وغيره، وقد مضى البحث عنها.

هـ - والإستقراء لأبواب الفقه وفتوى الفقهاء وورود الأحاديث الشريفة فيها طبق الإستصحاب، فانها بلا فرق بين المقتضي والمانع، والموضوع والحكم، وهكذا، وقد مضى بحث الإستقراء.

و - والفطرة التي إستدلّ بها أيضاً للإستصحاب - وقد مضى بحثها - فانها إنّما ثبتت لأجل اليقين وعروض الشكّ عليه بقاءً، بلا فرق في ذلك أيضاً بين المقتضي والمانع، وغير ذلك.

نعم، لا إجماع على الإطلاق - لا قولاً ولا عملاً - لوجود الخلاف في المسألة، والتفصيلات دليل عدم الإجماع.

الدليل الثاني على الحجية

الأمر الثاني: بطلان ما ذكر دليلاً لنفي حجّية الإستصحاب، أمّا مطلقاً، أو ضمن تفصيلات أخرى، وسيأتي إبطالها ان شاء الله تعالى.

«القول الثاني: عدم حجّية الاستصحاب مطلقاً»

وأما القول الثاني وهو: عدم حجّية الإستصحاب مطلقاً، فقد إستدلّ له بأمر، ذكر الشيخ في الرسائل، وتلميذه الطهراني في المحجّة أربعة منها،

ونحن نقتصر عليها ونختصرها ونضيف إليها وجهاً خامساً ذكره المحقق شريف العلماء رحمته.

الوجه الأول لنفي الحجية

الأمر الأول: ما عن الذريعة للسيد المرتضى، والغنية لابن زهرة رحمته: من أن اسراء الحكم من المتيقن إلى المشكوك، عمل بغير دليل.
وأجاب عنه المحقق رحمته في المعارج: بأن قولهم: «عمل بغير دليل» غير مستقيم، لأن الدليل دلّ على أن الثابت لا يرتفع إلا برفع، فإذا كان التقدير، تقدير عدم الرفع - للأصل - كان بقاء الثابت راجحاً في نظر المجتهد، والعمل بالراجح لازم^(١).
أقول: وذلك مضافاً إلى ما دلّ من الأخبار، والسيرة، وبناء العقلاء، ونحوها، على حجية الإستصحاب.

الوجه الثاني لنفي الحجية

الأمر الثاني: قول شيخ الطائفة رحمته: «لو كان الإستصحاب حجة لوجب فيمن علم أن زيدا في الدار ولم يعلم بخروجه منها، ان يقطع ببقائه فيها ... وهو باطل».
وأجاب عنه المحقق في المعارج: «بأننا لا ندعي القطع، ولكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه، وهذا يكفي في العمل به»^(٢).
وقال المحقق الطهراني في الجواب عن هذا الوجه^(٣) «وفساد هذا التوهم

١- معارج الأصول ص ٢٠٩.

٢- معارج الاصول ص ٢٠٩.

٣- المحجة ص ١٦٧.

أوضح من أن يبين، والوقت أشرف من أن يضيّع في الإصغاء إلى مثل هذا الكلام...».

أقول: القطع بالحجّة - بمعنى التنجيز والإعذار - كافٍ في مقام الإطاعة والمعصية، ولا يلزم حصول القطع بالمتعلّق.

الوجه الثالث لنفي الحجية

الأمر الثالث: لزوم التناقض لو قلنا بحجّة الاستصحاب، إذ مقتضى إستصحاب الموضوع أو الحكم ثبوتهما في حال الشك، ومقتضى إستصحاب عدم الأثر عدم ثبوتهما.

مثلاً: إستصحاب الطهارة يقتضي صحّة الصلاة، وإستصحاب إشتغال الذمّة يقتضي بطلان الصلاة.

وأجاب عنه المحقّق في المعارج: بأنّ ذلك يقتضي سقوط الإستصحاب عند ما كان له معارض، لا مطلقاً وفيما إذا لم يكن له معارض.

وقال الشيخ: لو بنى على مثل هذه المعارضة، لم يبق إستصحاب - في أغلب الموارد - سالماً عن المعارض، إذ قلّما ينفكّ مستصحب عن أثر حادث يراد ترتبه على بقائه، فيقال: الأصل عدم ذلك الأثر.

وقال الشيخ الأنصاري رحمته الله، حاصله: والأولى في الجواب: أنّ جريان الإستصحاب يرفع جريانه في المسبّب، ولا معارضة بينهما، لعدم كونهما في عرض واحد، بل في الطول، ولإرتفاع موضوع المسبّب بجريان الإستصحاب في السبب، سواء قلنا: بحجّيته من باب الظنّ - لأنّ الظنّ بالسبب يوجب الظنّ بالمسبّب - أم قلنا بإعتباره من باب التعبد الشرعي، لأنّ التعبد بالسبب يوجب التعبد - بالملازمة العرفية - بالمسبّب أيضاً.

ففي المثال المذكور: لو ظنَّ ببقاء طهارته كان ذلك موجباً للظنِّ بارتفاع
إشغال الذمة بالصلاة - لو صلى مع الطهارة المستصحبة - وكذا التعبد ببقاء
الطهارة ملازم عرفاً للتعبد بصحة الصلاة معها.

ان قلت: لِمَ لا يكون العكس، بجريان إستصحاب إشغال الذمة بالصلاة -
بعد الإتيان بالصلاة مع الطهارة المستصحبة - ويكون لازمه عدم بقاء
الطهارة، ظناً، وتعبداً.

قلت: سيأتي البحث الوافي - ان شاء الله تعالى - في أواخر الإستصحاب،
عن أنَّ الإستصحاب بين السببي والمسببي لا تعارض بينهما، بل السببي
وارد على المسببي، - انتهى، ويظهر الخلاف في ذلك في بعض الفروع من
الشيخ الطوسي، والعلامة، والمحقق، وغيرهم، وكذلك جماعة من
المتأخرين ومتأخريهم - كما صرح بهذا الخلاف الشيخ الأنصاري في
الرسائل^(١).

الوجه الرابع لنفي الحجية

الأمر الرابع: أنه لو كان الإستصحاب حجة، لكانت بيّنة النفي أولى من بيّنة
الإثبات، لإعتضادها بإستصحاب النفي.

وفيه: أولاً: الإستصحاب أصل، والبيّنة أمانة، وليس في عرض واحد،
حتى يعضد أحدهما بالآخر - كما حقق في محله -.

وثانياً: ما قاله الشيخ عن جماعة: «من أنَّ تقديم بيّنة الإثبات، لقوتها على
بيّنة النفي وان إعتضد بالإستصحاب، إذ ربّ دليل أقوى من دليلين».

ولعلَّ وجهه ما ذكره بعضهم: من أنَّ النافي يدعي عدم العلم، والمثبت
يدعي العلم.

الوجه الخامس لنفي الحجية

الأمر الخامس: أصل عدم الحجية - نقله الشريف في تقرير درسه عنهم - . وفيه: أنه أصيل حيث لا دليل، وقد دلت الأدلة المتعددة على حجية الإستصحاب.

تدقيق وتحقيق

ثم إن المحقق الطهراني قال في أول بحث الإستصحاب ما حاصله: إن الإستصحاب عند السلف من الفقهاء والأصوليين، يطلق على معانٍ أربعة - على سبيل منع الخلو - .

١ - البراءة الأصلية الثابتة بقبح العقاب بلا بيان، المعبر عنها باستصحاب حال العقل، وبالبراءة العقلية.

٢ - عدم الدليل دليل عدم، المعبر عند عموم البلوى.

٣ - الأخذ بالحالة السابقة، المعبر عنه بإستصحاب حال الشرع، وإستصحاب حال الإجماع.

٤ - الإعتماد على الإقتضاء عند الشك في الراجع والدافع والقاطع، المعبر عنه في لسانهم بإستصحاب حكم النص والعموم والإطلاق.

قال: «وخَصَّ الأصل الثالث في لسان الأواخر بالإستصحاب، وزعموا أنه المراد حيث يطلق في لسان السلف، فوقعوا في التشويش والإضطراب، وزعموا أن فيه أقوالاً كثيرة، مع أنه لم يذهب إلى حجتيه بهذا المعنى أحد إلا بعض من لا يعتد به من العامة، أعني أن الإعتماد على الحالة السابقة لم يذهب إليه أحد ممن يعتد بمقالته حتى من العاملين بالقياس والإستحسان...»^(١).

وهذا منه غريب ان أبقيناه على ظاهره، لكن يظهر من عبارة أخرى له^(١):
ان مراده الشك في المقتضي، لا مطلق الإستصحاب.

قال: «وأمّا ما ذكره - يعني الوحيد البهبهاني رحمته الله - من أنه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرفع، ففيه: ان هذا عين التحقيق وليس لازماً باطلاً وسيُتضح ان شاء الله تعالى إلى ان الإستصحاب بمعنى عدم الإعتداد بإحتمال المانع ممّا أطبقوا على العمل به، وإنّما الخلاف في مجرد التعويل على الحالة السابقة وان كان الشك في المقتضي، وهو الذي يسمّونه: بإستصحاب حال الإجماع كما في المتيمّم الواحد للماء في أثناء العمل...».

والحاصل: ان القول بعدم حجّية الإستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة - في غير الموارد الخاصّة التي دلّت الأدلّة الخاصّة فيها بالإستصحاب - أمّا معدوم القائل، وان كان فضعيف.

«القول الثالث: التفصيل بين المقتضي والمانع»

وأمّا القول الثالث وهو: التفصيل بين الشك في المانع والمقتضي، بالحجّية في الأول، وعدمها في الثاني، فهو خيرة المحقق، والخونساري، وشريف العلماء، والشيخ، والنائيني رحمته الله.

ومحور هذا التفصيل - في القرن الأخير - إختيار الشيخ له في الرسائل، وبنائوه عليه في كتبه الفقهية: الطهارة، والصلاة، والمكاسب، وغيرها.

هنا مقامان

ويقع الكلام في مقامين:

أحدهما: في مراد الشيخ بالمقتضي، لوقوع الخلاف والإشكال فيه.
ثانيهما: في أدلة هذا التفصيل وما يرد عليه، وما يجاب به عن الإيرادات.

المقام الأول: المراد من المقتضي

أما تعيين مراد الشيخ، ففيه احتمالات أربعة، بل قيل: أنها أقوال منسوبة إلى الشيخ.

هل المقتضي بمعنى: السبب؟

الإحتمال الأول: المقتضي التكويني، المعبر عنه بالسبب، ويكون جزءاً للعلّة التامة، فإنّ العلّة التامة مركّبة في الإصطلاح من أمور ثلاثة: السبب، والشرط، وعدم المانع.
فالسبب: هو المؤثر.

والشرط: ما له دخل في فعليّة التأثير، وإن لم يكن منشأً للأثر.

والمانع: هو المزاحم للمؤثر في التأثير، ويمنعه عنه.

ومثاله: النار سبب الإحراق، والمماسّة شرط، والرطوبة مانعة.

قالوا: وهذا المعنى ليس مراد الشيخ قطعاً، لأنّه قائل بجريان الاستصحاب في العدميّات، والعدم لا مقتضي له، وأيضاً هو قائل بجريانه في الحكم الشرعي، ولا مقتضي تكويني له، لكون الحكم الشرعي مجرد إعتبار، بيد الشارع رفعه ووضع.

هل المقتضي بمعنى: الموضوع؟

الإحتمال الثاني: أن يكون مراده هو الموضوع، لما ثبت من تعبير بعضهم عن الموضوع بالمقتضي، وعن كلّ قيد اعتبر وجوده في الموضوع بالشرط

في باب التكاليف، وبالسبب في باب الأحكام الوضعية، وعن كل قيد اعتبر عدمه في الموضوع بالمانع.

مثلاً: يقال: المقتضي لوجوب الحجّ هو المكلف، والإستطاعة شرط، والضرر والخرج مانع، وكذا يقال: البيع وموت المورث، سبب للملكية. والحاصل: يحتمل أن يكون مراد الشيخ بالمقتضي: الموضوع، فكلماً شكّ في بقاء الموضوع، لا يجري الإستصحاب، وكلماً أحرز الموضوع وشكّ في رافع الحكم عن الموضوع الثابت، يجري الإستصحاب.

قالوا: وهذا المعنى أيضاً ليس مراد الشيخ، لأنّه وإن كان صحيحاً لزوم إحراز الموضوع في صحّة جريان الإستصحاب، إلّا أنّه ليس تفصيلاً في حجية الإستصحاب لوجهين:

١ - لأنّ إسراء الحكم من موضوع إلى آخر قياس، ومع احتمال كونه موضوعاً آخر احتمال للقياس، وكلاهما باطلان - كما هو واضح -.

٢ - الشيخ رحمه الله يصرّح: بلزوم إحراز الموضوع على جميع الأقوال مراراً في كلماته، ومع ذلك فهو قائل بعدم جريان الإستصحاب مع الشكّ في المقتضي، خلافاً لمن قال بجريانه معه، فدلّ ذلك على أنّ المقتضي غير الموضوع.

هل المقتضي بمعنى: الملاك؟

الإحتمال الثالث: أن يكون مراده رحمه الله بالمقتضي: الملاك، وبالمانع: ما يزاحم تأثير الملاك.

قالوا: وهذا المعنى أيضاً ليس مراد الشيخ لوجوه:

١ - لعدم العلم ببقاء الملاك لا في الموضوعات الخارجية، ولا في

الأحكام الشرعية، إلا الله سبحانه وتعالى، ومن أدبهم بأدبه ففَوَضَ إليهم دينه سوى موارد نادرة جداً صرّحت الأدلة الشرعية بالملاكات لبعض الأحكام الشرعية فقط - فمن أين يحرز بقاء الملاك حتى يجري الإستصحاب، وهذا سدّ لباب الإستصحاب غالباً؟.

٢ - خفاء ملاك بعض الموارد التي إستند فيها الشيخ رحمته الله في الفقه بجريان الإستصحاب، أو رفضه، لكون الأوّل شكّاً في الرفع، والثاني شكّاً في المقتضي، فمن أين أحرز الشيخ الملاك في الأوّل دون الثاني؟.

مثلاً: في باب المعاطاة يقول الشيخ بجريان إستصحاب الملكية بعد رجوع أحد المتعاملين، ويصرّح بكونه شكّاً في الرفع.

وفي باب خيار الغبن، ينكر بقاء الخيار - لو شكّ في بقائه لعدم الفور في الأخذ به مثلاً - لكون الشكّ فيه شكّاً في المقتضي، ونحوهما غيرهما. فمن هذه الأمثلة، يعرف أنّ مراد الشيخ بالمقتضي، ليس الملاكات.

٣ - أنّ الملاك إنّما يكون - على المشهور - القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقات الأوامر والنواهي، وأمّا على قول غير المشهور من تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأعمّ من نفس الأمر والنهي، ومتعلّقاتهما، فلا ملاك حتى يحرز بقائه في الإستصحاب.

هل المقتضي بمعنى: الاستعداد للبقاء؟

إذن: فليس مراد الشيخ من المقتضي: (السبب) ولا (الموضوع) ولا (الملاك) بل مراده بالمقتضي، هو: كون الشيء ذا استعداد للبقاء، ما لم يطرأ عليه رافع من التبدّلات الحادثة في الكون.

وعليه: فالأحكام الشرعية، والموضوعات ذات الأحكام الشرعية، على أقسام ثلاثة:

١ - ما استفيد من أدلتها أنّها إذا ثبتت دامت، ولا تزول إلا برفع، كالملكية، والزوجية الدائمة، والحرية، والرقية، والطهارة، والنجاسة، ونحوها، فهذه لو شك في بقائها فإنما الشك من جهة حدوث رافع لها.

٢ - أن يكون الحكم مغني بغاية، كالصوم، وفي مثله بعد الغاية قد إنقضى وجوب الإمساك قطعاً، وقبل تحقق الغاية يكون الشك فيه من جهة الرفع، كالضرر، والسفر، ونحوهما.

٣ - أن يكون الحكم مشكوكاً من هذه الجهة، كالزوجية المشكوك أنّها كانت دائمة أم منقطعة، وهذا شك في المقتضي، وفي مثله لا يجري الشيخ الإستصحاب، لأنّه شك في مقدار إستعداد هذه الزوجية للبقاء.

ولذا أجرى الشيخ الإستصحاب في الشك في رفع الملك الحادث بالمعاطاة، بفسخ أحد المتعاطيين، إذ الملكية ممّا لها إستعداد البقاء كلّما ثبتت إلا برفع يرفعها.

وان أشكله السيّد الطباطبائي رحمته الله في الحاشية: بأنّ ذلك شك في المقتضي، للشك في مقدار إستعداد هذه الملكية - الحادثة بالمعاطاة - في البقاء.

فلعلّ الشيخ رحمته الله نظر إلى أنّ المستفاد من الأدلة الشرعية: أنّ الملكية مفهوم واحد من أيّ سبب حدثت، سواء من المعاطاة، أم من العقد، وتفصيل البحث في الفقه.

ولذا أيضاً لم يُجر الشيخ الإستصحاب عند الشك في إمتداد خيار الغبن وفوريته بعد العلم بالغبن، معللاً له بأنّ الشك في ذلك شك في المقتضي،

لأنه لم يعلم مدى إستعداد الخيار للبقاء، والمتيقن منه هو الآن الأول، ولم نستفد من الأدلة أن الخيار ممّا لو ثبت دام.

هذا تمام الكلام في مراد الشيخ - ومن وافقه، ومن وافقهم الشيخ - من المقتضي.

المقام الثاني: أدلة هذا التفصيل

وأما ذكر الدليل للتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع، فقد إستدلّوا له بأدلة:

الدليل الأول: مقدمتان ونتيجة

ما ذكره شريف العلماء رحمته في تقرير درسه المخطوط ^(١) وفصله الشيخ رحمته في الرسائل ناسباً له إلى المحقق الخونساري رحمته، وهو مؤلف من مقدمتين: صغرى، وكبرى، تتجان التفصيل المذكور.

فالصغرى: (النقض المذكور في الروايات وان أسند إلى اليقين، لكنّه مجاز، لأنه واقعاً ولبّاً مسند إلى المتيقن).

والكبرى: (أن إسناد النقص إلى المتيقن لا يصحّ إلا إذا أحرز المقتضي له بقاء، وكان الشك في الرفع).

والنتيجة: (هذه الروايات تدلّ على الإستصحاب فيما أحرز المقتضي وكان الشك في الرفع).

توجيهات أربعة للمقدمة الأولى

أما الصغرى: فقد يوجّه ما جاء فيها بوجه:

التوجيه الاول للصغرى

أحدها: أن يكون استعمال اليقين أريد به المتيقن مجازاً، لأحد سببين:

١- أن اليقين بما هو صفة نفسية أمرها يدور بين الوجود والعدم، فاما هي موجودة، أم لا، وليست أمراً يدخل تحت الاختيار حتى يكون قابلاً للنهي عن نقضه.

٢- أن النقص لو كان واقعاً مسنداً إلى اليقين، لزم أن يكون المراد ترتيب آثار اليقين ولوازمه الشرعية، المترتبة على اليقين نفسه، فيختص الإصحاح بآثار اليقين الموضوعي، دون اليقين الطريقي.

مناقشة الوجه الأول

وأشكل في الكفاية في كلا السببين:

أما الأول: فبأن النقص ان أريد به الحقيقي، فلا يمكن لا بالنسبة إلى نفس صفة اليقين أبداً، ولا بالنسبة إلى المتيقن غالباً، فلا يتعلق نهي به.

أما بالنسبة إلى نفس صفة اليقين فواضح.

وأما بالنسبة إلى المتيقن، فلأن المتيقنات غالباً أمور تكوينية، لا يمكن للإنسان نقضها، فمن المتيقنات - مثلاً -: وجود الشمس، والقمر، والبحر، والنجوم، والهواء، وكون الإنسان حيواناً ناطقاً، وكون الأربعة زوجاً، إلى آخره، فكيف يمكن نقضها؟.

نعم، مثل الوضوء، والطهارة، والنجاسة، والصوم، والصلاة، والحياة لزيد، والمربعية للجسم المربع، ونحو ذلك، إذا تعلق بها اليقين، فيمكن نقضها بالإحداث، والتنجيس، والتطهير، وإبطال الصوم، والصلاة، وازهاق زيد،

وهدم الجسم المرتبِع وهكذا.

وان أريد بالنقض: النقض العملي، أي الجري العملي على طبق اليقين، فهو معقول حتّى بالنسبة إلى نفس صفة اليقين، بأن لا يجري على طبقه، فاليقين بحياة زيد يعامل معه معاملة الشك، وهكذا.

وأما الثاني: فبأنّ النقض مسند واقعاً إلى اليقين، ولكن بما هو مرآة وفانٍ في المتيقّن، فكأنّه يرى المتيقّن من خلال اليقين، فيرتّب عليه آثار المتيقّن. وبهذا أراد صاحب الكفاية: أن يقرب إسناد النقض إلى نفس اليقين، حتّى يكون اليقين بما هو أمر محكم يصحّ نسبة النقض إليه - سواء كان الشك الطارئ على اليقين في المقتضي أم في الرفع - لا إلى المتيقّن، حتّى لا يصحّ نسبة النقض إلى المتيقّن الذي لم يحرز بقاء مقتضيه.

أقول: أصل هذا الوجه ضعيف، إذ إرادة المتيقّن من لفظ «اليقين» في الروايات لا ينسجم مع بقيّة ألفاظ الروايات.

ففي الصحيحة الأولى لزرارة: «وإلاّ فأنّه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك»^(١).

فلا شك أنّ اليقين في الجملة الأولى لا يصحّ إرادة المتيقّن منه «يقين من وضوئه» فان أريد باليقين في الجملة الثانية: المتيقّن - مع وحدة السياق، وكونها بمنزلة الكبرى للجملة الأولى، وكون اليقين فيها أكبر، وفي الأولى أصغر - كان ركيكاً جداً.

وفي الصحيحة الثانية له أيضاً «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثم

شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^(١).

وفي حديث الأربعمائة المروي في الخصال عن الصادق عليه السلام عن علي صلوات الله وسلامه عليه: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين»^(٢).

الشاهد: في اليقين الأول، واليقين الثالث، فلاحظ هل يصح أن يقال: من كان على متيقن، وهل هو جميل؟

التوجيه الثاني للمصغري

ثانيها: ما ذكره المحقق الخراساني في حاشية الرسائل: «من أن اليقين يستعمل كناية عن المتيقن، فالمدلول الإستعمالي وإن كان هو اليقين نفسه، ولكن المراد الجدي هو المتيقن، نحو: (زيد كثير الرماد) والكناية نوع من المجاز».

وفيه - مضافاً إلى ما سبق من كونه منافياً لنسبة اليقين إلى الوضوء والطهارة في الصحيحتين الظاهرة في نفس اليقين لا المتيقن -: أنه مصادرة لأنه تكرار للمدعى، مع أنه خلاف الظاهر.

التوجيه الثالث للمصغري

ثالثها: ما استفيد من بعض مباني صاحب الكفاية عليه السلام - من أن اليقين وإن استعمل في معناه الحقيقي، ولكن إسناد النقض إليه إنما هو بلحاظ مرآتية

١- الوسائل، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات باب ٣٧ / ح ١.

٢- الوسائل، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء باب ١ / ح ١ و ح ٦.

اليقين وآليته وفنائه في المتيقن، كما يقال للمسافر: إذا تيقنت بأمن الطريق فسر، وإلا فلا، يعني: إذا كان الطريق آمناً فسر، وإلا فلا.

وفيه: كل لفظ مرآة لمفهومه الحقيقي، إلا إذا قامت قرينة على غير ذلك، من حال أو مقال، وشيوع ذكر اليقين، والعلم، والقطع، وإرادة: المتيقن، والمعلوم، والمقطوع به منها، مع كونها بقرائن لا تكفي قرينة على إرادتها منها كلما أطلقت.

نظير شيوع الأوامر المستعملة في الندب، الذي لم يوجب صرف الأمر عن ظاهره في الوجوب إلى الندب.

التوجيه الرابع للصغرى

رابعها: ما ذكره المحقق النائيني^(١) من أن المراد من إسناد النقض إلى اليقين إنما هو بإعتبار الجري العملي على المتيقن لجهتين:

الجهة الأولى

إحداهما - بعد مسلمية أن النقض ليس لليقين بما هو صفة كامنة في النفس مقابل الظن والشك، لأنه غير قابل للإلتقاط بإختيار المكلف، بل يوجد اليقين وينتقض بأسباب تكوينية -: أن العناية المصححة لإسناد النقض إلى اليقين، إنما تأتي من ناحية المتيقن، ولعل شيوع إسناد النقض إلى اليقين، دون العلم والقطع - فلا يقال: لا تنقض العلم، ولا تنقض القطع - لأن العلم والقطع غالباً يكون إطلاقهما في مقابل الظن والشك، ويراد بهما

معناها المصدري - لا المفعولي أي: المقطوع به والمعلوم - بخلاف اليقين، فإن إطلاقه غالباً يكون بلحاظ ما يستتبعه من الجري العملي على ما يقتضيه المتيقن، فالنظر إلى اليقين - غالباً - يكون طريقاً إلى ملاحظة المتيقن، بخلاف النظر إلى العلم والقطع.

أقول: قد يؤخذ عليه ما يلي:

أولاً: أن اليقين - في روايات الاستصحاب - قد صرح بمقابلته للشك «اليقين لا ينقضه الشك» و «لا تنقض اليقين ابداً بالشك» و «اليقين لا يدفع بالشك» وإلى آخره. وفي القرآن الكريم أيضاً قبول اليقين بالظن في قوله عز اسمه: ﴿إِنْ نَظُنُّ الْإِثْمَانُ وَمَا نَحْنُ بِمُتَّقِينَ﴾^(١).

وثانياً: لا تنحصر العناية المصححة لإسناد النقض إلى اليقين في إرادة المتيقن منه، بل باعتبار آثار نفس اليقين أيضاً ممكن.

وثالثاً: أن الغلبة لا تكون دليل الحقيقة، لما حقق في محله من عدم حجية القاعدة المعروفة: الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

نعم، ان أورثت الغلبة الظهور، أو صرفت عن ظهور، فهي حجة، لكن لا لمجرد الغلبة، بل للظهور.

ورابعاً: لا نسلم غلبة ترك إسناد النقض إلى العلم والقطع.

الجهة الثانية

ثانيتهما: أن النهي عن نقض اليقين لا يراد به النهي التكليفي، لجريان الإستصحاب في موارد الأحكام غير الإلزامية، والأحكام الوضعية، ولا

حرمة في نقض اليقين بالشكّ فيهما، بل المراد بالنهي: عدم الإنتقاض أي: النفي، وحكم الشارع: بأنّ الحالة السابقة غير منتقضة، وما لم ينتقض إنّما هو المتيقّن، لا اليقين، لأنّ اليقين قد إنتقض قطعاً بتبدّله بالشكّ.

أقول: قد يؤخذ عليه أيضاً بما يلي:

أنّه ان أريد بعدم الإنتقاض: عدم الإنتقاض الواقعي، فالمتيقّن - بوصف كونه متيقّناً - أيضاً منتقض واقعاً، لتبدّله إلى المشكوك.

وان أريد به: عدم الإنتقاض الإدعائي الشرعي، فاليقين أيضاً غير منتقض.

فمن هذه الجهة، لا فرق بين أن يكون متعلّق النقض اليقين، أو المتيقّن.

والحاصل: إنّ «لا تنقض اليقين» لا دليل مسلّم ولا قرينة على أنّ المراد من

«اليقين» فيه، هو: المتيقّن.

وهذا إنّما هو نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١) فأنّه

ليس المراد به: المظنون، بعناية إنّ المصحّح لإحتمال الإغناء من الحقّ إنّما

يأتي من جانب المظنون، وبأنّ ما كان يحتمل إغناؤه عن الحقّ إنّما هو

المظنون لا الظنّ.

ونحو ذلك غيره.

توجيهات ثلاثة للمقدمة الثانية

وأما كبرى الشيخ رحمه الله وهي: «انّ إسناد النقض إلى المتيقّن إنّما يصحّ إذا كان

شكّاً في الرافع دون الشكّ في المقتضي» فلو جوه أيضاً:

التوجيه الأول للكبرى

أحدها: ما ذكره المحقق النائيني: من أنَّ نسبة النقض إلى المتيقن، إنما تصحّ فيما كان المتيقن بحيث لولا المانع لاقتضى البقاء بطبعه، ولا يكون ذلك في الشكّ في المقتضي، لأنّ الجري العملي على المتيقن السابق منتقض بنفسه بلا حاجة إلى نهي العبد عن نقضه، إذ الشكّ في المقتضي معناه: عدم إحراز مقتض للبقاء، حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً.

وقد يؤخذ عليه أولاً: بأنّ اليقين بما هو أمر لمعنى دالّ على الإستحكام والثبات هو المصحّح لكون رفع اليد عنه نقضاً، بلا حاجة إلى كون متعلّقه أيضاً مبرماً مستحكماً، أم لا.

وثانياً: إن كان المراد بانتقاض الجري العملي، هو الإنتقاض الحقيقي ففي الشكّ في الرفع أيضاً منتقض المتيقن.

وان كان المراد هو الإنتقاض الإدعائي الاعتباري الشرعي، ففي الشكّ في المقتضي أيضاً غير منتقض بملاحظة حكم الشارع بعدم الإنتقاض، وبما في اليقين نفسه من ثبات وقوة.

التوجيه الثاني للكبرى

ثانيها: ما ذكره النائيني أيضاً: من أنَّ صدق نقض اليقين بالشكّ إنما يكون فيما كان المتيقن قد تعلّق به اليقين حتّى حال الشكّ حدوثاً، بمعنى: أنَّ الزمان اللاحق الذي يشكّ في بقاء المتيقن فيه كان متعلّق اليقين عند حدوثه. ولو كان شكّ في المقتضي، كان معناه: أنَّ اليقين من حين حدوثه لم يتعلّق بالزمان اللاحق ولم يحرز بقاءه فيه، حتّى يكون رفع اليد عنه حينه نقضاً.

ومثل ﷺ لذلك: بما لو تعلّق اليقين بالبقاء إلى ثلاثة أيّام، فرفع اليد عن اليقين في اليوم الرابع ليس نقضاً لليقين السابق، لأنّ انتقاضه بعدم المقتضي دون ناقض من المكلف أو غيره.

وقد يؤخذ عليه أيضاً: أنّ المصحّح لنسبة النقص إلى اليقين، هو ما في اليقين - بما هو - من القوّة ممّا يجعل رفع اليد عنه - لأنّه يقين - نقضاً.

وما مثل ﷺ به من اليقين إلى ثلاثة أيّام، وعدم جريان الإستصحاب في اليوم الرابع خارج عن الإستصحاب، لأنّ من أركان الإستصحاب: الشكّ في البقاء، وفي المثال لا شكّ في البقاء، اللهمّ إلّا على القسم الثالث من إستصحاب الكلّي وهو احتمال: ان يتقوّم الكلّي بمصدق آخر، مقارناً لزوال المصدق الأول، بل قد يقال: قوله ﷺ: «وانما تنقضه بيقين آخر» ظاهره الشمول للشكّ في المقتضي.

التوجيه الثالث للكبرى

ثالثها: أنّه لا شكّ في أنّ المصحّح لإضافة النقص إلى اليقين إنّما هو لإقتضاء اليقين الجري العملي والحركة طبق المتيقّن، وهذا إنّما يصحّ فيما اذا كان للمتيقّن مقتض ثابت ودائم حتّى يستلزم الجري العملي عليه، وذلك يتوقّف على بقاء المقتضي وإقتضائه البقاء في عمود الزمان، وكون الشكّ من جهة احتمال حدوث الرافع.

وقد يؤخذ عليه أولاً - بما سبق -: من أنّ ظاهر إسناد النقص إلى اليقين هو لما في اليقين من الإبرام والإستحكام الذي يقتضي الجري العملي على اليقين نفسه - لا على المتيقّن كما ذكره ﷺ -.

وثانياً: أنّ ظاهر الروايات: أنّ المراد بالنقص هو النقص العملي، وقد نهت

عنه، لا أن المراد بها «لا تنقض العمل» بإسناد النقض إلى العمل، حتى يحتاج إلى إدخال (المتيقن) في البين.

ثم أورد المحقق النائيني رحمته الله على نفسه إشكالاً وأجاب عنه، وخلاصته كما يلي:

ان قلت: كما أن ظاهر إسناد النقض إلى اليقين يقتضي كون المتيقن ذا إقتضاء بقائي، كذلك عموم اليقين، يقتضي الأعم من بقاء المقتضي، وعدمه. قلت أولاً: إضافة النقض إلى اليقين يقتضي إختصاص اليقين بما كان ذا إقتضاء بقائي، للظهور، ولدوران الأمر بين لغوية إستعمال مادة: النقض، وبين تقييد إطلاق: اليقين.

وبعبارة أخرى: للدوران بين رفع اليد عن النص من أجل الظاهر، أو العكس، لا إشكال في أن العكس أولى.

وثانياً: فليتعارض الظهوران، فيتساقطان، ونحن نبقي مع مسلمية حجية الإستصحاب في الشك في الرفع، ومشكوكيتها في الشك في المقتضي، فيؤخذ بالمتيقن، ويلغى المشكوك - هذا إذا وصلت النوبة إلى الشك - .
ويؤخذ عليه - ما مرّ غير مرّة وسيأتي -: من عدم إقتضاء النقض إختصاصه بما كان الشك في الرفع فقط.

وأشكل المحقق النائيني رحمته الله على قول الشيخ رحمته الله: ان اليقين أريد به المتيقن، قال: «ويكون قد أطلق اليقين وأريد منه المتيقن مجازاً، فإن ذلك واضح الفساد، بدهاه أنه لا علاقة بين اليقين والمتيقن، فإستعمال أحدهما في مكان الآخر كاد أن يلحق بالأغلاط، فما يظهر من الشيخ رحمته الله في المقام من أن المراد من اليقين نفس المتيقن، ممّا لا يمكن المساعدة عليه...»^(١).

بين اليقين والمتيقن

أقول: - مع قبولنا أنَّ المراد باليقين ليس المتيقن - لكن لا مانع من إرادته مجازاً، وعلاقة السببية والمسببية من علائق المجاز، إذ المتيقن سبب لحصول اليقين، كما أنَّ الكرم سبب لحصول الرمد، فكُنِّي عن الكرم بكثرة الرمد.

وقد ورد كثيراً في القرآن الكريم والروايات التعبير عن المتيقنات بلفظ: «اليقين»، فالموت أطلق عليه اليقين في الآيات الكريمة، وكذا الزيارات المروية عن أهل البيت عليه السلام،

ففي القرآن الكريم: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^(١).

﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ﴾^(٢).

﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾^(٣) أي: متيقن.

وفي زيارة الامام الحسين عليه السلام «واطعت الله ورسوله حتى أتاك اليقين»^(٤) ونحوها غيرها وهو كثير.

مضافاً إلى ما هو المعروف عند الصرفيين: من أنَّ المصدر يأتي بمعنى اسم الفاعل، أو اسم المفعول، واليقين مصدر - كما في أقرب الموارد وغيره - والمتيقن اسم المفعول.

إذن: فهذا الإشكال من المحقق النائيني غير وارد على الشيخ عليه السلام.
هذا كله، الكلام في صغرى الشيخ وكبراه، لإثبات تفصيله بين الشك في

١ - سورة الحجر: الآية / ٩٩.

٢ - سورة المدثر: الآية / ٤٧.

٣ - سورة النمل: الآية / ٢٢.

٤ - البحار / ج ٩٨ / ص ٢٠٠.

المقتضي والرافع، بالحجّة في الثاني، وعدمها في الأول.

الإيراد على أصل التفصيل

وأما أصل هذا التفصيل، فقد أورد عليه نقضاً وحلاً.

الإيراد النقضي

أما نقضاً: فبموارد قد التزم الشيخ نفسه، وكلّ القائلين بهذا التفصيل أو جلّهم، بجريان الإستصحاب فيها، مع أنّها من الشكّ في المقتضي.

النقض الأول

إستصحاب عدم النسخ في الحكم الشرعي، فإنّ الشيخ قائل به، بل ادّعى عليه الإجماع حتّى من المنكرين لحجّة الإستصحاب، بل ذكر المحدث الإسترابادي: أنّه من ضروريات الدين، مع أنّ الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضي للشكّ في مقدار إقتضاء الحكم للبقاء إلى أوّل الإسلام، أم مستمرّاً حتّى في الإسلام، فإنّ النسخ في الحقيقة إنتهاء أمد الحكم، وإلّا لزم البداء المستحيل في حقّه سبحانه وتعالى، وسيأتي تفصيله في التنبيهات ان شاء الله تعالى.

النقض الثاني

إستصحاب عدم الغاية ولو من جهة الشبهة الموضوعية، كما لو شكّ في ظهور هلال شهر رمضان، أو هلال شوال، أو في طلوع الشمس أو في غروبها، ونحو ذلك ممّا يقول الشيخ ﷺ في كتبه وفتاواه: بجريان الإستصحاب فيها، مع أنّ كلّها من قبيل الشكّ في المقتضي، إذ الشكّ في

ظهور هلال شهر مسبب عن الشك في كون الشهر السابق ذا إقتضاء وإستعداد لثلاثين يوماً، أم لتسعة وعشرين يوماً، وكذا في طلوع الشمس وغروبها، بل الشك في هلال شوال منصوص جريان الإستصحاب فيه بناءً على المشهور من دلالة العديد من الروايات مثل قولهم عليه السلام: «فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته فافطر»^(١) على الإستصحاب.

بل حتى لو كان يعلم - قطعاً - أنّ شهر شعبان ثلاثون يوماً، وشك في أنّه هل تمّ الثلاثون، كان من الشك في المقتضي أيضاً.

النقض الثالث

الإستصحاب في الموضوعات، كحياة زيد، وعدالة عمرو، ونحوهما. فإنّ مقتضى ما ذكره الشيخ عليه السلام في التنبيه الأول من تنبيهات الإستصحاب من التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع في الموضوعات - ومثّل للأول: بالحيوان المشكوك كونه ممّا يعمر خمسين سنة، أو ثلاثة أيام، ومثّل للثاني: بالشك في كون الحدث أصغر أم أكبر، فبعد الوضوء يستصحب الحدث - عدم جريان الإستصحاب في الموضوعات مطلقاً، لأنّ الشك في بقائها إنّما هو - غالباً - للشك في مقدار إستعدادها للبقاء.

مثلاً: الشك في حياة زيد، هو شك في إستعدادة - سواء الجسمي، أم المناخي، أم الجنس القريب وهو الحيواني، أم البعيد وهو: الجسم المطلق، وهكذا.

وكذا الشك في عدالة زيد، هل كانت في الإستعداد والإقتضاء بحيث

١ - هذا صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام / الوسائل / الصيام / أبواب أحكام شهر رمضان /

تصلح للبقاء حتى مع المغريات الكبيرة، كالحكومة، والمرجعية العظمى، ونحوهما، أم لا؟.

النقض الرابع

الاستصحاب في غير ذلك مما هو مبثوث في مختلف أبواب الفقه، كالشك في بقاء الطهارة بعد خروج المذي، وكالشك في بقاء النكاح المنقطع لو شك في أن المدة كانت شهراً أم سنة، وكالشك في النكاح: أنه كان دائماً أم منقطعاً، وكالشك في بطلان التيمم بوجود الماء في أثناء الصلاة والطواف، وكالشك في بطلان الوضوء والغسل للتقية مع إرتفاعها في أثناء الصلاة أو الطواف، ونحوها كثير.

ولو بنى على عدم حجية الإستصحاب في الشك في المقتضي، لزم عدم حجته في هذه الموارد ونظائرها أيضاً.

الإيراد الحلّي

وأما حلاً فبأمر:

الحل الأول

أن عمدة أساس التفصيل - كما ذكره الشيخ تبعاً للخونساري - هو: كلمة النقض، وأنه لا يستعمل إلا في الأمر المبرم والمستحكم، ومع الشك في المقتضي لا إبرام.

وفيه: من أين ثبت - لغةً أو عرفاً - أن النقض هو إزالة الشيء المبرم والمستحكم؟ بل العرف واللغة والروايات، متطابقة على أن النقض: كالهدم والحل، والمخالفة والبطلان، أعين من الأمر المبرم، وغيره، ويستعمل في كليهما حقيقة.

أما اللغة: ففي أقرب الموارد: «إنتقضت الأرض عن الكمأة: تفتّرت» مع أنّ الكمأة تكون في الأرض الرخوة الرملية.

«الجرح: سال دمه» فهل يلزم كونه جرحاً مستحكماً مبرماً، أم هو مطلق؟
«ناقض قوله الثاني قوله الأول: خالفه» فهل يلزم كون القول الأول محكماً مبرماً أم مطلقاً؟

وفي مجمع البحرين: «انقض أصابعه: ضرب بها لتصوّت، ومنه الحديث: لا ينقض الرجل أصابعه في الصلاة» مع أنّ نقض الأصابع ليس خلاف أمر محكم مبرم.

وورد في الأحاديث: «نقض العمامة، نقض الشعر، نقض الوصيّة» ونحوها ممّا يدلّ على استعمال النقض في غير المبرم المحكم، بل الأعمّ منه ومن غيره.

ان قلت: الإستعمال أعمّ من الحقيقة.

قلت: - مضافاً إلى ما ذكر في مباحث الألفاظ من أنّ اللغوي لا يذكر المجازات ولذا لم نر لغوياً ذكر: الرجل الجشاع في معنى الأسد، مع أنّه من المجازات المعروفة: - أنّ مقتضى التبادر: كون الإستعمال دالاً على الحقيقة، والمجازات بحاجة إلى قرينة ومع عدمها يحمل الكلام على الحقيقة - كما ذكر في الحقيقة والمجاز في أوائل مباحث الألفاظ -.

وفي القاموس: «والمناقضة في القول أن يتكلّم بما يتناقض معناه: أي يتخالف» فلو قال زيد: هذا فلس، ثمّ قال: هذا ليس بفلس، كان نقضاً لقوله السابق. وإن كان الفلس ليس شيئاً مهماً.

وفي تهذيب المنطق: «التناقض: إختلاف القضيتين في الكمّ والكيف والجهة» أعمّ من أن تكون القضيتان مهمّتين أم لا، فزيد شرب الشاي، وزيد لم يشرب الشاي نقيضان.

وَأَمَّا فِي الْأَحَادِيثِ الشَّرِيفَةِ - كَمَا ذَكَرْنَا آنفًا أَمْثَلَةً مِنْهَا - فَمَا أَكْثَرَ مَا اسْتَعْمَلَ (النَّقْضُ) بِمَادَّتِهِ فِي مُخْتَلَفِ الصَّيْغِ فِي مَعَانِي لَا تَدُلُّ عَلَى الْإِسْتِحْكَامِ وَالْإِبْرَامِ.

كَمَا لَا إِخْتِصَاصَ لِلنَّقْضِ بِالْيَقِينِ - الَّذِي قَيْدُهُ بِهِ النَّائِنِي سَابِقًا - بَلْ يَسْتَعْمَلُ فِي الْعِلْمِ أَيْضًا، فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ ﷺ الْمُرْسَلِ: «وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدْ اقْتَرَبَ، يَنْقُضُ الْعِلْمَ، وَيَكْثُرُ الْهَرَجُ». وَفِي تَقْدِيرِ الْمُحَقِّقِ النَّائِنِيِّ ﷺ نَفْسَهُ هَذِهِ الْعِبَارَةُ التَّالِيَةُ: (...) مِنْ قَبِيلِ انْتِقَاضِ الْعِلْمِ لَطَهَّازَةٍ أَحَدَهُمَا، لَا انْتِقَاضَ أَحَدِ الْعِلْمَيْنِ (...) (١)

وَالْمُتَّبِعُ لِذَلِكَ فِي الْأَحَادِيثِ رَبَّمَا يَجِدُ الْكَثِيرَ الْكَثِيرَ مِمَّا يَشْرَفُ الْبَاحِثُ عَلَى الْإِطْمِئْنَانِ بِأَنَّ مَادَّةَ (النَّقْضِ) لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْأَمْرِ الْمَبْرُمِ الْمُسْتَحْكَمِ، بَلْ هُوَ بِمَعْنَى: الْإِبْطَالِ وَنَحْوِهِ كَمَا ادَّعَى، وَاللَّهُ الْعَالِمُ.

الحل الثاني

مَا ذَكَرَهُ الْخَلْفُ تَبَعًا لِلْأَسْلَافِ: مِنْ أَنَّ مَتَعَلَّقَ الشَّكِّ وَالْيَقِينِ، إِنْ لَوْ حِظًا بِالِدَقَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، فَلَا يَصِحُّ نَقْضُ الْيَقِينِ بِالشَّكِّ حَتَّى فِي الشَّكِّ فِي الرَّافِعِ، وَإِنْ لَوْ حِظًا عَرَفًا، فَيَصِحُّ إِطْلَاقُ النَّقْضِ لِلْيَقِينِ بِالشَّكِّ حَتَّى فِي الشَّكِّ فِي الْمُقْتَضَى.

إِذَا الْمَشْكُوكُ دَقَّةً: غَيْرَ الْمُتَيَقَّنِ، فَرَفَعَ الْيَدَ عَنْهُ، لَيْسَ نَقْضًا لِلْيَقِينِ السَّابِقِ. وَعَرَفًا: رَفَعَ الْيَدَ نَقْضَ حَتَّى فِي الشَّكِّ فِي الْمُقْتَضَى. مِثَالُ الْأَوَّلِ: إِسْتَصْحَابُ الْمَلَكِيَّةِ فِي الْمَعَاطَاةِ بَعْدَ فُسْخِ أَحَدِ الْمُتَعَاطِيَيْنِ. وَمِثَالُ الثَّانِي: إِسْتَصْحَابُ خِيَارِ الْغَبْنِ مَتَرَاخِيًا.

الحل الثالث

على فرض دلالة «لا تنقض» على الإختصاص بالشك في الرفع، لكنّه لا يخصّصه به، فإنّ عدداً من روايات الإستصحاب ممّا ليس فيها مادّة: «النقض» تدلّ على الشمول للشك في المقتضي، كمرسل الشيخ المفيد في الارشاد عن علي عليه السلام^(١): «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَأَصَابَهُ شَكٌّ فَلْيَمِضْ عَلَى يَقِينِهِ، فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يَدْفَعُ بِالشَّكِّ».

والإشكال فيه: برجوع الدفع إلى النقض، غير وارد لغةً وعرفاً.

ومكاتبة القاساني: «اليقين لا يدخله الشك».

وخبر إسحاق بن عمّار: «إذا شككت فابن على اليقين».

وصحيحة عبدالله بن سنان: «فأنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه

نَجَسَهُ...».

ودعوى إختصاص مورد صحيحة ابن سنان بالشك في الرفع، لأنّ التنجيس رافع للطهارة، مدفوعة بما سبق: من أنّ لحن الصحيحة تدلّ على أنّ لليقين السابق والشك الطاري - بما هما - تمام المدخلة في الحكم، ولا خصوصية للمورد.

هل الأخبار مختصة بالشك في الرفع؟

ثمّ إنّ بعضهم وجّه إختصاص الأخبار بالشك في الرفع، دون الشك في المقتضي، وأورد على ذلك بإيرادات، ثمّ ذكر وجوه الإشكال على دلالة الأخبار على حجّة الإستصحاب حتّى في الشك في المقتضي، وأجاب عنها كلّها، نذكرها بإيجاز وتصرّف:

في الإستصحاب ليس حقيقة نقض لليقين، لأنّ اليقين تعلّق في

١ - جامع أحاديث الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب ما ينقض الوضوء باب ١٢ / ح ٢.

الإستصحاب بالحدوث، وفي البقاء لا يقين - حقيقة - حتى يكون رفع اليد عنه نقضاً، بل هو قطع البقاء عن الحدوث، فالمصَحَّح لإستعمال النقض أحد أمرين:

المصَحَّح الأول لاستعمال النقض

ما ذكره في الكفاية تلويحاً، وفي تعليقه على الرسائل تصريحاً، وهو: أنَّ المتيقَّن حيث أنَّه من شأنه البقاء، فاليقين تعلَّق بأصله حقيقة، وببقائه إعتباراً، نظير ثبوت المقبول بثبوت القابل، فإنَّ ثبوت القابل بالذات ثبوت للمقبول بالعرض.

مثلاً: الكوز يقبل الإنكسار، فالقابل للإنكسار هو الكوز، والمقبول هو الإنكسار، فإذا ثبت قبول الكوز للإنكسار ذاتاً، ثبت - بالعرض - الإنكسار، لأنَّ الإنفعال عرض للفعل الذاتي.

وهكذا ما نحن فيه، فاليقين بالقابل بالذات كإشتعال السراج، يقين بالإشتعال الإنفعالي - عرضاً - فاليقين بالحدوث ذاتاً، يقين بالبقاء عرضاً، لقابليته للبقاء، وهذا التلازم إنَّما يثبت مع الشكَّ في الرافع - وهو إنطفاء السراج برافع - دون الشكَّ في المقتضي، فمعه لا تلازم بين اليقين بالحدوث ذاتاً، واليقين بالبقاء عرضاً.

وأجاب عنه هو: بأنَّ اليقين بالحدوث ذاتاً، إنَّما يوجب الحكم بالبقاء عرضاً فيما كان متعلِّق اليقين والشكَّ واحداً حتى زماناً، وهو في قاعدة اليقين دون الإستصحاب.

مثلاً: لو علم حياة زيد يوم الجمعة، فلو شكَّ في يوم السبت في نفس حياته يوم الجمعة، كان اليقين بها يوم الجمعة ذاتاً، ملازماً للحكم بها عرضاً يوم السبت أيضاً.

أما الاستصحاب، فممتلئ الشك فيه ليس إنفعالاً لمتعلّق اليقين، حتّى يثبت فيه عرضاً ما ثبت فيه ذاتاً.

وحيث أنّ النظير هو قاعدة اليقين، وليست هي حجة، وإنّما الحجة هو الاستصحاب، وهو ليس نظير القابل والمقبول، فما استدلّ به الآخوند دفاعاً عن الشيخ، غير تامّ.

أقول: والأولى في الجواب عن ذلك هو - ما ذكر سابقاً -: من أنّ قول الآخوند: «اليقين بالحدوث ذاتاً، يقين بالبقاء عرضاً في الرافع فقط» ان فيه: أولاً: اليقين بالحدوث ليس يقيناً بالبقاء، لا ذاتاً ولا عرضاً، لأنّ بشرط الشيء، ينعدم بإنعدام شرطه، لا أنّه ينعدم ذاتاً ويبقى عرضاً.

وثانياً: ان أريد «باليقين بالبقاء عرضاً» الحكم بالبقاء مسامحة، ففيه: مع الدقة العقلية، لا حكم بالبقاء حتّى في الشكّ في الرافع، لتبدّل الموضوع دقة عقلية، ومع العرفية يكون العلم بالحدوث سبباً للحكم بالبقاء حتّى في الشكّ في المقتضي.

المصحح الثاني لاستعمال النقض

ما عن صاحب تشريح الأصول: الشيخ ملا علي النهاوندي - وهو: انّ الوجود الواقعي لما يقتضي البقاء، كما يصحّ تقدير البقاء الواقعي، كذلك اليقين بالمقتضي يصحّ فرض اليقين بمقتضاه بقاءً، بخلاف ما إذا لم يكن يقين بالمقتضي هناك، فإنّ الشكّ في المقتضي يكون حلاً لليقين وجداناً، فلا مصحّ لفرض اليقين بمقتضاه، فمخالفته ليس نقضاً حتّى يشمل «لا تنقض».

وأورد عليه ثبوتاً وإثباتاً:

أما ثبوتاً: فلأنّ المقتضي له معنيان:

١ - ما يقتضي البقاء بمعنى: أنَّ له استعداداً وشأنية البقاء لو لم يمنعه مانع على نحو جزء العلة.

٢ - بمعنى: أنَّ المقتضي يترشح منه الشيء، ليكون ثبوت المقتضي ذاتاً ثبوتاً عرضياً لذلك الشيء، حتَّى يكون اليقين بالمقتضي ذاتاً يقيناً بمقتضاه عرضاً، على نحو العلة التامة.

والمراد بالمقتضي - في الإستصحاب - هو المعنى الأول، وليس ثبوته ذاتاً ثبوتاً لبقائه عرضاً.

والمراد بالمقتضي الذي ثبوته ذاتاً ثبوت عرضي له بقاء هو المعنى الثاني، الذي لو كان لم يكن شك في البقاء، بل يقين بالبقاء، لكنَّ يقين عرضي متولد وناتج عن يقين آخر.

مثاله: السواد، إذا وجد يبقى إلى أن يزيله مزيل، لا أنَّ هناك مقتضياً خارجياً متأصلاً في الوجود ذاتاً، و يترشح منه السواد.

وقد إشتبه الأمر بين المقتضي بالمعنى الأول مع المقتضي بالمعنى الثاني. وأما إثباتاً: فلأنَّ الظاهر من الروايات الناهية عن نقض اليقين بالشك، هو اليقين المتعلق بشيء واحد - كالوضوء، أو الطهارة مثلاً - الذي حدوثه مسلم، وبقاؤه مشكوك، لا أنَّه في الحدوث ذاتي، وفي البقاء عرضي، ف قوله ﷺ: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» هو: اليقين المذكور قبله: «فأنَّه على يقين من وضوئه» أو «لأنَّك كنت على يقين من طهارتك».

إذن فإستدلال صاحب تشریح الأصول للتفصيل بين المقتضي والرافع غير تام.

إشكالات ثلاثة

ثمَّ إنهم ذكروا إشكالات ثلاثة، على القول بحجِّية الإستصحاب حتَّى في

الشك في المقتضي ودفعها أيضاً، وهي كما يلي:

الإشكال الأول

١- إنَّ نقض اليقين عبارة عن نقض المتيقَّن، وما لم يكن من شأنه البقاء فليس رفع اليد عنه نقضاً لليقين السابق لا حقيقة - وهو واضح - ولا مجازاً: لعدم وجود آية علاقة من علانق المجاز.

وأجيب عنه: بأنَّ الإشكال إنما يرد لو أُريد من «اليقين» المتيقَّن على وجه التجوُّز في الكلمة، أو بنحو الإضمار - بأن يكون المراد من: «لا تنقض اليقين» لا تنقض المتيقَّن، أو لا تنقض متيقَّن اليقين - فإنَّ النقض حيث تعلَّق بالمتيقَّن لزم كون المتيقَّن ممَّا له إبرام وإستحكام.

أما لو كان «نقض اليقين» كناية عن عدم ترتيب آثار البقاء، فلا يلزم كون تلك الآثار ممَّا يصحَّح إسناد النقض إليها، لأنَّ النقض أُسند إلى «اليقين» الذي هو بإعتبار قوَّته، أو ترابطه مع متعلِّقه ممَّا له إبرام وإستحكام.

كما في مثل: «زيد ندي الكفِّ» المراد به الكرم، فإنَّه لا يلزم كونه ممَّا يصلح للنداء.

الاشكال الثاني

٢- إنَّ لإستصحاب ركنين: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ولا يعقل أن يكون الشك بشيء ناقضاً لليقين بشيء آخر، إلَّا بعناية مجازية تكون موجودة في مورد الشك في الواقع، حتَّى يصحَّح إسناد النقض إلى اليقين، ويؤوَّل إلى ما يناسب الشك في البقاء من ترتيب آثار البقاء مثلاً حتَّى يكون إسناد النقض إلى نفس اليقين بلحاظ الآثار لا المتيقَّن، وذلك لا يصحَّ إلَّا في الشك في الرفع.

واورد عليه: بأنّه لم يؤخذ في مرحلة الإسناد الكلامي -إسناد نقض اليقين بالشك - حدوث وبقاء، ولا سبق ولحوق زمانيان في متعلقي اليقين والشك، حتّى يمنع عن صحّة الإسناد إلّا بعناية مخصوصة بمورد الشك في الرفع.

الاشكال الثالث

٣- أنّ نقض اليقين بالشك - حيث لا يكون حقيقة بل هو كناية - فيقتضي أنّ هناك ما يكون مراداً جدياً كنائياً، وهو لا يخلو من ثلاثة:

١- قاعدة اليقين، بتقريب: أنّه المراد الجدي لترتيب آثار المتيقّن حدوثاً.
٢- الإستصحاب في الشك في الرفع فقط، بتقريب: أنّ المراد الجدي هو ترتيب آثار المتيقّن السابق بقاء فيما كان من شأنه البقاء.

٣- الإستصحاب مطلقاً حتّى في الشك في المقتضي، بتقريب: أنّ المراد الجدي هو ترتيب آثار المتيقّن السابق مطلقاً، حتّى فيما لم يكن من شأنه البقاء.

فلا بدّ أن يراد أحد هذه اللوازم معيّنأ.

أما ترتيب آثار المتيقّن حدوثاً، فهو لازم إبقاء اليقين بالحدوث إبقاءً عملياً، وعدمه نقض لليقين بالحدوث عملاً.

وكذا ترتيب آثار المتيقّن بقاءً في ما كان المتيقّن السابق من شأنه البقاء لازم الإبقاء العملي للمتيقّن السابق بقاءً، وعدمه نقض عملي له.

بخلاف ترتيب آثار البقاء - فيما ليس من شأنه البقاء - فأنّه ليس لازماً لإبقاء اليقين السابق، إذ لا مساس لليقين السابق إلّا بالحدوث فقط، دون البقاء، ولا مسامحة.

كما أنّ عدمه ليس نقضاً لليقين السابق، حيث لا يقين - بقاءً - حتّى ينحلّ

ويصدق فيه النقض، فلا تصح الكناية.

وقد أجيب عنه : بأنه ان كان إيراد المعنى الكناثي للإنتقال إلى أحد الأمور الثلاثة بخصوصياته وتعيناتها، فالإيراد وارد، إذ لا ملازمة إلا بين المعنى الكناثي والأول والثاني، دون الثالث.

وان كان إيراد المعنى الكناثي الذي لم يؤخذ فيه عنوان الحدوث والبقاء - إلا للإنتقال إلى ما يلزمه بذاته، لا بتعينات اليقين والشك، فلا محالة يكون اللازم هي الجملة الجامعة القابلة لأحد التعينات المذكورة في المكنى عنه. فان بقاء اليقين بشيء، يقتضي الجري العملي على وفقه، وعدمه يقتضي عدمه.

فيكون الإطلاق - في اليقين والشك - مقتضياً لحجية الثلاث: قاعدة اليقين، والاستصحاب في الشك في الرفع، والاستصحاب في الشك في المقتضي، وينفي قاعدة اليقين بالقرائن المكتنفة بالكلام - كما سيأتي بحته في أواخر الاستصحاب أن شاء الله تعالى - فتبقى دلالة «لا تنقض اليقين ابداً بالشك»^(١).

فتبقى حجية قسمي الاستصحاب سليمة عن الإشكال.

النهى في: لا تنقض اليقين

ثم ان صاحب الكفاية تبعاً للشيخ رحمته وآخرين: علّلوا في هينة «لا تنقض اليقين» ان النهي لم يتعلّق باليقين حقيقة، لخروجه عن الاختيار. لكن بعضهم أشكل في هذا الإطلاق، وقال: ان العلة، في جميع الصور ليس بملاك واحد، وهو: عدم كونه إختيارياً، وذلك بالبيان التالي:

ان اليقين والمتيقن كلاهما لم يتعلّق به النهي عن نقضه.

أما اليقين بالحدوث - في الإستصحاب - فهو باقٍ بلا إشكال، فطلب إبقائه - بتعبير النهي عن نقضه - حقيقة، تحصيل للحاصل.

وطلب إيجاد اليقين بالبقاء، ليس طلباً لإبقاء اليقين - الذي تركه نقض منهني عنه -.

وأما المتيقن في الأحكام الشرعية - من الوجوب والتحريم ونحوهما - وكذا جملة من الموضوعات الخارجية كحياة زيد، وملائة عمرو، ونحو ذلك، فنقضها حقيقة خارج عن المقدور، فالنهي عن النقض، طلب أمر غير مقدور.

وأما بعض الموضوعات الداخلة تحت القدرة والإختيار - كالطهارة من الحدث والخبث، والحدث والخبث نفسهما - فحيث أنّ المفروض في الإستصحاب كونها مشكوكة، فهي - في الواقع - دائرة بين البقاء والزوال. فطلبها إذا كانت واقعاً باقية طلب تحصيل الحاصل، وإن كانت زائلة فطلبها طلب إعادة المعدوم، وطلب إيجادها - إيجاداً ثانياً - على الأول طلب المثلين، وعلى الثاني طلب النقيضين.

مضافاً إلى أنّ طلب الإيجاد ليس خلاف النقض، إذ خلاف النقض هو الإبقاء لا الإيجاد الجديد.

إذن: فيجب صرف النهي عن نقض: اليقين، وعن نقض: المتيقن، الظاهر في الحقيقي، إلى النقض العملي، وليس علّة ذلك مطلقاً خروجه عن الإختيار، بل قد يكون الإستحالة في نفسه، لا الإمكان الذاتي وخروجه عن الإختيار، فتأمل.

العلاقة المصححة لاستعمال اليقين وإرادة المتقين

ثمَّ إنّ ما سبق إجمالاً: من أنّ المراد من اليقين: أمّا المتيقّن، أو آثار اليقين العملية، يحتمل وجوهاً أربعة: ١- الكناية ٢- المجاز في الكلمة ٣- المجاز في الإسناد ٤- المجاز بالإضمار.

وقد رجّح الكناية لأمر خمسة:

- ١- إنّ الكناية - كما هو المعروف - أبلغ من سائر أنحاء التجوّز.
- ٢- ظهور الإسناد «نقض اليقين» في الإسناد إلى ما هو له، فإنّه محفوظ في المعنى الكنائي، فمثل «زيد كثير الرماد» نسبة كثرة الرماد إلى زيد حقيقة.
- ٣- ظاهر الروايات هو أنّ وثاقة اليقين وضعف الشكّ هما العلّة لحجّية الاستصحاب، خصوصاً بملاحظة التعليل بسبق «اليقين» والتعبير بـ «ليس ينبغي» في مثل: «لأنّك كنت على يقين من وضوئك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

٤ - حفظ المقابلة بين الناقض (الشكّ) والمنقوض (اليقين)، فإنّه في غير الكناية من أقسام المجاز يكون التقابل بين: المتيقّن، و «المشكوك» وبين: آثار اليقين، و «الشكّ» ولا تقابل بينهما.

وإحتمال كون التقابل بين: المتيقّن، و: المشكوك، غير تامّ، إذ المشكوك هو البقاء، وكذا بين آثار اليقين، و آثار الشكّ، إذ لا يصحّ أن يقال مثلاً: لا تنقض جواز الدخول في الصلاة بعدم جواز الدخول في الصلاة. باعتبار أنّ الأثر الشرعي لليقين بالطهارة جواز الدخول في الصلاة، والأثر الشرعي للشكّ في الطهارة، عدم جواز الدخول في الصلاة.

٥ - إنّ التصرّف الكنائي مخالفة للظاهر من جهة واحدة، وهي التخالف بين الإرادتين: الجدّيّة والاستعمالية، إذ الظاهر توافقهما، وأمّا في الإضمار

والمجاز في الكلمة، والمجاز في الإسناد، فمخالفة من جهتين.

١- إرادة غير النقض الحقيقي من مادة «النقض».

٢- الإضمار، أو المجاز في الكلمة، أو في الإسناد، ولكن الكناية ليس فيها الجهة الأخرى، إذ لم تتعلق الإرادة الجدّية بنقض اليقين - حتّى يقال: إنّ الحقيقي من النقض محال - بل مجرد الإرادة الإستعمالية، لينتقل منها إلى المعنى الكناني.

أقول: لكّنك خبير بأنّ تقديم بعض وجوه المجاز على بغض لا مسرح فيه للأمر الإعتبارية التي يمكن نقضها، أو ذكر مزاحمات لها، بل التقديم يكون للظهور والظهور قد يتمّ - حسب المحاورات العرفية - في بعض الموارد، وقد لا يتمّ، ولعلّ مانحن فيه من قبيل الثاني، والأمر سهل لعدم ثمره عملية لهذا البحث ظاهراً.

هل إضافة النقض الى اليقين استعارة ؟

ثمّ إنّ المحقّق العراقي رحمته الله صرّح بأنّ استعمال النقض في هذه الروايات مضافاً إلى اليقين إستعارة، والإستعارة علاقة مجازية أخرى غير الكناية، والإضمار، والمجاز في الكلمة، والمجاز في الإسناد.

والإستعارة هي: إستعمال لفظ موضوع لمعنى في غير ذاك المعنى لمناسبة وتشابه بينهما، وغيرها يسمّى بالمجاز المرسل الشامل للكناية، فالجعل والغزل بما لهما من الإبرام الخارجي يستعمل فيه «النقض» ووضع له أيضاً، ولكن اليقين ليس له إبرام مادّي خارجي ملموس، إلّا أنّ إستحكامه أوجب إستعمال النقض فيه قال: وهذا هو المصحّح لإستعمال النقض في النذر والعهد واليمين، لإبرامها.

وأما استعمال النقض في الشك في قوله ﷺ: «ولكنه ينقض الشك باليقين»^(١) فهو من المقابلة والجناس، لا الإستعارة، لعدم المناسبة بين الشك، وبين الجعل المبرم والغزل المستحكم، وذلك نظير قوله تعالى: «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»^(٢) مع العلم أن الله سبحانه ليس له نفس.

أقول: لعل الأصح ما سبق منّا: من أن النقض بمعنى مطلق الإبطال، والرفع، ونحو ذلك، فلا يشترط فيه الإبرام - خلافاً لما أفادوا - وكذا لا يشترط فيه الإتصال، حتى يستفاد منه عدم صحة استعماله في الشك في المقتضي، والله العالم.

هنا ثمرات أخرى

ثم إن المحقق العراقي ذكر ثمرات أخرى - غير التفصيل بين المقتضي والرافع أو الإطلاق - لكون المراد من «اليقين» نفسه بما له من الإبرام، أم المتيقن، أو آثار اليقين، ونحو ذلك نذكر اثنتين منها وهما:

الثمرة الأولى

الأولى: أنه على قول الآخوند، والعراقي، وجمع آخرين ﷺ بإطلاق حجية الاستصحاب، لكون الهيئة دالة على النهي عن نقض اليقين - بما هو هو - على سبيل الكناية أو الإستعارة - على الخلاف الآنف بين المحققين: الاصفهاني والعراقي - يكون الاستصحاب حاكماً على الأدلة الدالة على حكم الشك المغيابة بالعلم، مثل: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» و«كل

١- جامع أحاديث الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب ما ينقض الوضوء باب ١٢ / ح ١٥.

٢- سورة المائدة الآية ١١٦.

شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» ونحوهما.

فالمشكوك النجاسة بقاءً - المسبوق بالنجاسة حدوثاً - محكوم بالنجاسة.

والمشكوك الحلية بقاءً، المسبوق بالحرمة - كالعصير المغلي الذي لم يعلم ذهاب ثلثيه - محكوم بالحرمة.

وأما على قول مثل الشيخ رحمته الله ومن قال بقوله: من كون نسبة النقض في الحقيقة إلى المتيقن، أو إلى آثار اليقين، فيشكل حكومة الإستصحاب، على الأصول المغيابة بالعلم، وذلك: لأن في مثل «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» أخذ العلم موضوعاً - كلاً أو جزء موضوع - على نحو الطريقة - لا الوصفية - فالعلم هو الموجب لتنجز النجاسة.

ودليل الإستصحاب - على مدعى الشيخ - لم ينزل الشك فيه منزلة العلم، حتى ينقح موضوع دليل مغيباً بالعلم، بل نزل الشك فيه منزلة المتيقن، أو آثار اليقين، فلا يكون حاكماً على العلم.

العلم ونسبته الى الأحكام

لا يخفى أن العلم بالنسبة إلى الأحكام على أنحاء ثلاثة:

١ - الطريقي المحض، وهو: ما لم يذكر في لسان دليل موضوعاً أو جزء موضوع للحكم أصلاً، مثل: البول نجس، والماء طاهر، حيث أن العلم طريق محض لكشف البولية أو المائية.

٢ - الموضوعي الذي ذكر في لسان الأدلة تمام الموضوع، أو جزء الموضوع، ولكن - لا بما هو صفة في النفس - بل بما هو طريق إلى كشف الواقع، مثل: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» - الذي هو جزء موضوع

على المشهور، وتعام الموضوع بنظر صاحب الحقائق ﷺ ..

٣- الموضوعي الذي ذكر في لسان الدليل بما هو صفة في النفس - سواء تمام الموضوع أم جزئه - كالعلم بأصول الدين، حيث يجب حصول العلم الذي هو صفة نفسية - على المشهور - سواء من طريق الإجتهد على قول، أو الأعم منه ومن التقليد على قول آخر.

إذا تمهدت هذه المقدمة فاعلم: إن الاستصحاب - سواء بمعنى: لا تنقض اليقين، أم لا تنقض المتيقن، أم لا تنقض آثار اليقين - يشمل النحو الأول، ولا يشمل النحو الثالث بلا إشكال.

وأما النحو الثاني: فإن كان التنزيل للشك في الاستصحاب منزلة العلم، شمل النحو الثاني أيضاً، وإن كان تنزيل الشك منزلة المتيقن، أو آثار اليقين، فلا يشمل النحو الثاني، للزوم العلم فيه.

والاستصحاب - على مبنى كون اليقين بمعنى المتيقن - يثبت الواقع التنزيلي، ولا يثبت العلم.

فالنجس السابق هو المتيقن، وهو باقٍ حتى يعلم خلافه، أما النجس المعلوم النجاسة السابق، لا يمكن إثبات كونه باقياً على نجاسته وعلى معلومية نجاسته، لعدم العلم وجداناً ولا تنزيلاً.

مثلاً: لو كان «كل شيء نظيف حتى يصير نجساً» صحح حكومة: «لا تنقض اليقين بالشك» - بمعنى المتيقن - عليه، أما مع كون الغاية: «حتى تعلم أنه قدر» فلا حكومة له «لا تنقض» عليه.

خلاصة وتفریع

كان هذا حاصل كلام العراقي ﷺ.

قال ﷺ: «ومن هنا التجأ المحقق الخراساني ﷺ إلى جعل تقديمه (أي: الإستصحاب) على مثل هذه الأدلة «كل شيء نظيف» بمناط الورود لا الحكومة، بدعوى أن الغاية فيها «حتى تعلم - حتى تعرف» هي المعرفة والعلم بمطلق الحرمة والنجاسة ولو ظاهرية».

أي: معنى «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» يكون: كل شيء مجهول نظافته الواقعية والظاهرية جميعاً نظيف ظاهراً حتى تعلم - علماً واقعياً أو ظاهرياً - نجاسته، ويكون معنى الإستصحاب على مبنى الشيخ: النجس السابق باقٍ على نجاسته حال الشك فيها.

فيكون الإستصحاب وارداً على القاعدة من غير نظر منه إليها، وليس حاكماً عليها لعدم النظر.

قال العراقي: ويظهر من ذلك أن الآخوند علم عدم إمكان إدعاء الحكومة، ولذا ذهب إلى الورود.

وأشكل العراقي على الآخوند: بأن الورود أيضاً غير صحيح، إذ ظاهر «كل شيء نظيف حتى تعلم» أن متعلق الشك والعلم واحد، فكما أن الشك في الحكم الواقعي، فالعلم أيضاً متعلق بالحكم الواقعي، فالمعنى: كل شيء مجهول نظافته الواقعية لك نظيف ظاهراً حتى تعلم قذارته الواقعية. والإستصحاب لا يفيد القذارة الواقعية.

إذن: فمثل الشيخ الملتزم بحكومة الإستصحاب على مثل «كل شيء نظيف» ونحوه يلزمه القول: بأن الشك نزل منزلة العلم، لا أن الشك نزل منزلة المتيقن.

مناقشة

أقول: قد يقال: بأن إشكال العراقي على الشيخ إنما يرد في مقام الإثبات،

أما مقام الثبوت فقد يقال: بعدم الإشكال فيه، نظير ذكر لفظ يراد منه معنى، ويرجع إليه ضمير بمعنى آخر، ويسمى في البلاغة: بالاستخدام.

وذلك بأن يكون اليقين في «لا تنقض اليقين» بمعنى المتيقن، لمرآتية اليقين إلى المتيقن، فالمقصود الواقعي حقيقة هو المتيقن، ولكن تنزيل الشك إنما هو منزلة نفس اليقين - لا المتيقن - حتى يصح حكومته على الأدلة المغيابة بالعلم، فتأمل.

نعم، يبقى للشيخ - بعد الإشكال على حكومة أو ورود الاستصحاب على مثل «كل شيء نظيف» - إدعاء التخصيص، بأن يكون الاستصحاب تخصيصاً لمثل «كل شيء نظيف» كالتالي:

كل شيء نظيف إلا ما علم وجداناً أو تنزيلاً قذارته ولكن إذا كانت نجاسته سابقة، تستصحب تلك النجاسة، وإن لم يكن علم تنزيلي.

ولعل إدعاء التخصيص يوجه ورود الاستصحاب مورد أصل الطهارة، وأصل الحل، ونحوهما، فلو قَدِّم الأصلان على استصحاب النجاسة والحرمة، لم يبق حتى مورد واحد لاستصحابهما.

مع إبقاء أدلة الاستصحاب عن تخصيصها باستصحاب الحل والطهارة دون الحرمة والنجاسة.

لكن يرد على ذلك - مضافاً إلى عدم ظهور في ذلك، فمقام الإثبات بلا دليل - أن الشيخ وكل من قال بقوله، لم يدعوا التخصيص، بل ربما لا يرتضونه.

والحاصل: أن من قال بمقالة الشيخ: من التفصيل بين المانع والمقتضي اعتماداً على ظهور «لا تنقض اليقين» في: لا تنقض المتيقن.

يلزمه توجيه حكومة الاستصحاب على الأدلة المغيابة بالعلم.

الثمرة الثانية :

الثمرة الثانية: أنه بناءً على المختار: من كون الشك نزل منزلة العلم، تشمل روايات الإستصحاب موارد كون الشك فيها في بقاء المستصحب ملازماً مع الشك في القدرة على إمتثال حكمه، فلو قال المولى لعبده: «أكرم زيداً يوم الجمعة» وشك العبد في أنه هل يبقى حياً إلى يوم الجمعة حتى يهتئء المقدمات للإكرام، أم لا؟ فيستصحب العلم بوجوب الإكرام، فيهتئء مقدمات الإكرام حتى ينكشف الحال.

أما على مبنى الشيخ ومن قال بقوله: من أن الإستصحاب تنزيل للشك منزلة المتقين - لا نفس اليقين - فمعنى استصحاب وجوب الإكرام، هو: جعل وجوب ظاهري في حال الشك في الحياة، ومع الشك في الحياة، كيف يصح جعل حكم ظاهري؟ إذ إحراز الموضوع لازم لمعقولية جعل الحكم. أقول: لكن قد ينتصر للشيخ: بأن جعل الحكم الظاهر، إنما يكون على نحو القضية الحقيقية، بمعنى: أنه متى كان الموضوع - وهو الحياة - ثابتاً، جرى الإستصحاب، نظير غير الإستصحاب من القضايا الحقيقية التي رتب المحمول فيها على الموضوع على فرض وجود الموضوع، فتأمل. هذا تمام الكلام في تفصيل المقتضي والمانع، وقد ظهر عدم تماميته.

القول الرابع: التفصيل بين الشبهة الموضوعية والحكمية

وأما القول الرابع: وهو التفصيل بين الشبهة الموضوعية، فالإستصحاب حجة فيها، وبين الحكمية فلا، فقد جعله الشيخ عند سرد أقوال الاستصحاب في الرسائل: خامس الأقوال الأحد عشر، وقال: «الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول إلا في عدم

النسخ»^(١) وقال عند تفصيل الأقوال: «واما الخامس... فهو المصرّح به في كلام المحدث الاسترادي»^(٢).

وهو ظاهر بعض كلمات الفاضل النراقي في المستند.

والشيخ هادي الطهراني^(٣) نسبه إلى الأخباريين.

وصرّح به صاحب الحقائق في الفصول المهمة.

وكذا هو مختار المحقق الميرزا حبيب الرشتي في مجلس الدرس - كما في تقرير بحثه المخطوط^(٤) -.

وفي تبيان الأصول^(٥) نقلاً عن الرسالة الإستصحابية للوحيد البهبهاني نسبة هذا التفصيل إلى السبزواري، وإن أشكل فيه: بأنّ السبزواري قائل بعدم حجّة الإستصحاب في الأحكام الشرعية، إلّا أنّ مذهبه في الموضوعات غير معلوم.

وفي القواعد الشريفة نسبه إلى الحرّ العاملي والأخباريين.

القول الرابع والإستدلال عليه

واستدل لهذا القول بأمور -:

الدليل الاول للقول الرابع

أحدها - ما ذكره المحقق النراقي رحمته الله: من وجود المانع عن حجّة

١- فرائد الأصول ص ٥٦٠ وص ٥٩٥.

٢- فرائد الأصول ص ٥٦٠ وص ٥٩٥.

٣- محجّة العلماء ص ١٧٤.

٤- المخطوطة / ص ٨٠.

٥- لنظام الدين الاسترادي رحمته الله تلميذ شريف العلماء «ره» ج ٣.

الإستصحاب في الشبهات الحكمية، وإن كان مقتضى الحجية موجوداً فيها، وهي العمومات والإطلاقات: «من كان على يقين فشك» ونحوه، للمعارضة الواقعية في زمان الشك بين إستصحاب الحكم وإستصحاب عدم سعة الجعل.

فصلاة الجمعة في عصر الغيبة مورد لإستصحاب الوجوب الثابت زمن الحضور، ومورد لإستصحاب عدم جعل أصل الوجوب للأعم من عصر الحضور والغيبة، لأنه أيضاً مسبوق بأصل العدم الأزلي.

وناقشه الشيخ في الرسائل: بنفي المعارضة أصلاً، أما لإنتفاء موضوعه، أو لعدم وجود معارض. بيان: أن الزمان الثاني: عصر الغيبة مثلاً، إن كان حسب الدليل فرداً آخر للحكم (وجوب صلاة الجمعة) غير الفرد السابق فإسراء الحكم إليه من السابق قياس، وإسراء حكم من موضوع إلى آخر، ولا وحدة للموضوع فيه، فلا يجري إستصحاب وجوب الجمعة أصلاً، حتى تصل النوبة إلى المعارضة.

وإن كان الزمان الثاني - بحسب الدليل - مجرد ظرف آخر لنفس الموضوع السابق، حتى تبقى وحدة الموضوع في الزمانين، فلا معنى لإستصحاب عدم الحكم حتى يتعارضان.

ومثاله: إستصحاب حكم الشفعة، وحكم الخيار في الغبن، ونحوهما، في الآن الثاني بعد أن حصول العلم بالبيع، وبالغبن.

الدليل الأول بتقريب آخر

ثم إنه قد ذكر هذا التقرير بتفصيل آخر باعتباره سليماً عما أورد على السابقين من القائلين به، وخلاصته كما يلي:

إنَّ الشكَّ في بقاء الحكم الشرعي على أنحاء ثلاثة:

١ - الشكَّ في بقاء أصل الجعل، كما لو شكَّ في بقاء حكم القصاص، أو قطع يد السارق، أو جواز حرق اللاطي، ونحو ذلك، فيستصحب، وهو عبارة عن إستصحاب عدم النسخ، وإن كانت الضرورة والاجماع، و«حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة» تغني عن الإستصحاب.

٢ - الشكَّ في بقاء المجعول لأجل إشتباه الأمور الخارجية، بعد العلم بحكمه سعة وضيقاً، كالشكَّ في غروب الشمس، أو انفلاق الفجر بعد العلم بأنَّ حكم الأول حرمة الإفطار في شهر رمضان، وحكم الثاني جوازه.

وهذا لا إشكال فيه - عند المتأخرين - في جريان الإستصحاب فيه، ومع ذلك فإن فيه خلافاً، وقولاً بعدم جريان الإستصحاب فيه، لأنَّ الشارع ليس من شأنه بيان الموضوعات، فجعله الأصول ليست بلحاظ الموضوعات، فادلة الأصول لا تشملها.

وفيه - مضافاً إلى خصوص بعض الروايات الواردة في الشبهات الموضوعية، كالدِّم ونحوه -: أنَّ الموضوع بلحاظ حكمه الشرعي، لا مانع من بيان الشارع له، والعمومات والإطلاقات لها مقتضى الشمول، فتَمَّت العلة التامة - في وعاء الإعتبار - للشمول لها.

٣ - الشكَّ في بقاء المجعول لأجل الشكَّ في دائرة المجعول من قبل الشارع سعة وضيقاً، كالشكَّ في أنَّ الشارع جعل حقَّ الشفعة ضيقاً فورياً، أم موسعاً مترخياً، وكذا حقَّ الخيار في الغبن.

ففي الشبهات الحكمية إن كان الزمان مفرداً للموضوع، وكان الحكم ينحلُّ إلى الأزمنة، ففي كلِّ زمان فرد وحكم خاصان به، فلا يجري

الإستصحاب لأنَّ الشكَّ في الحقيقة في فرد، والتمتقن فرد آخر.
 كما في مثال المولى المانع عبده عن دخول حجرته الخاصة به، ثمَّ أباح له
 عند مجيء ضيف، فإذا ذهب الضيف، كان إستصحاب الإباحة قياساً وإسراءً
 للحكم من فرد إلى فرد آخر.

وان لم يكن الزمان مفرداً، ولم ينحلَّ الحكم إلى أحكام متعدّدة بحسب
 تعدّد الأزمنة، بل كان ظاهر الدليل المثبت لذلك الحكم أنّه في كلّ الأزمنة
 حكم واحد، كنجاسة الماء القليل المتمم كزاً - بطاهر أو نجس - فإنَّ الماء
 موضوع واحد عرفاً، والنجاسة حكم واحد عرفاً مستمرّ في طول الزمان، لا
 أنّه أحكام متعدّدة.

ففي مثله بالنظر إلى المجعول - وهو النجاسة - وان كان يجري
 الإستصحاب - على نحو مجرد الإقتضاء - إلّا أنّه بلحاظ الجعل سعة وضيّقاً
 لا يجري للمعارضة، إذ اليقين السابق مع الطهارة، فيتعارض مع اليقين
 بالنجاسة.

وذكر بأنَّ هذا البيان لا يرد عليه ما أورد أو يمكن أن يورد على إستدلال
 النراقي من المناقشات.

مناقشات في استدلال الأول

وهناك بعض المناقشات من الاصحاب على استدلال المحقق النراقي
 أهمها ما يلي:

المناقشة الأولى

١ - ما اعترض به الشيخ على النراقي رحمته: من أنّه مع مفردية الزمان، لا معنى

لإستصحاب الحكم، ومع ظرفيته، لا معنى لإستصحاب عدم البقاء السابق الأزلي.

والجواب عنها: ما ذكر من المعارضة بين الإستصحابين - مع عدم كون الزمان مفرداً - إذ المستصحب الأزلي عدم الجعل الزائد، لا عدم بقاء المجعول.

المناقشة الثانية

٢- ما ذكره المحقق النراقي رحمته الله نفسه، من عدم جريان إستصحاب عدم الجعل الزائد، لعدم اتصال زمان اليقين بالشك، لفصل اليقين الحادث بينهما. والجواب عنها: أن القاطع لزمني اليقين والشك، هو جعل اليقين الحادث، فالمنقطع المجعول، أما الجعل فلم ينقطع، مثلاً: في جعل حق الشفعة أصل عدم الجعل إنقطع بالجعل، أما مقدار عدم الجعل فباق على الشك غير منقطع عن عدم الجعل المطلق.

وبعبارة أخرى: عدم الجعل المطلق إنقطع بجعل حق الشفعة، أما مطلق عدم الجعل فلم ينقطع يقيناً ومسلماً إلا بمقدار الفور، لا مطلقاً.

المناقشة الثالثة

٣- ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله: من أن إستصحاب العدم الأزلي للجعل غير جارٍ في نفسه، حتى يعارض إستصحاب الحكم المجعول. لعدم أثر عملي له، والأصول إنما تجري بلحاظ الآثار العملية، إذ الجعل - الذي نريد إستصحاب عدمه الأزلي - عبارة عن إنشاء الحكم في مقام التشريع والأحكام الإنشائية لا تترتب عليها الآثار الشرعية، بل ولا الآثار العقلية من وجوب الطاعة وحرمة المعصية مع العلم بها (الأحكام الإنشائية) فضلاً عن التعبد بها

بالإستصحاب، وإنّما الآثار تترتب على المجعول، فلو فرض - لمجرد
الفرض - العلم بالجعل فقط، من دون قيد المجعول، لم يحكم العقل
بوجوب الطاعة.

وأورد عليها: بأنّ الأثر العقلي، وهو: المنجزية، يترتب إذا أحرز الجعل
(أي: الكبرى) وتحقّق الموضوع (أي: الصغرى) فإذا انتفى أحدهما انتفى
التنجيز لا محالة.

فكما يجري إستصحاب بقاء الجعل في موارد الشكّ في النسخ لإثبات
التنجيز عند إحراز تحقّق موضوعه خارجاً، كذلك يكفي إستصحاب عدم
الجعل في إثبات عدم فعليّته فيما نحن فيه.

الإشكال في المناقشة

وأشكل على النائيّني رحمته الله وعلى الإيراد عليه.

أمّا الأول: فبأنّ الجعل التكويني إنّما هو بشرط شيء بالنسبة إلى
المجعول، فلا تحقّق للمجعل بدون المجعول، وبالعكس العكس، كالفعل
والإنفعال مثل: الكسر والإنكسار، والعقد والإنعقاد، ونحوهما في
التكوينيّات الأعمّ من الإعتباريات.

بل الجعل من مقولة الفعل نفسه، والمجعول من مقولة الإنفعال نفسه.

وأما فرض الجعل لا بشرط من جهة المجعول، فمجرد فرض ذهني لا
واقع له كفرض أي فعل بلا إنفعال، أو العكس.

وأما الثاني: فقلّوه: «كما يجري إستصحاب بقاء الجعل في النسخ...» فانه

انما يجري إستصحاب بقاء الجعل بشرط المجعول، لا الجعل بشرط لا
المجعول، ولا الجعل لا بشرط المجعول.

ولذا قوله: «كذلك يكفي إستصحاب عدم الجعل في إثبات عدم فعليته...»
ان كان المراد إستصحاب عدم الجعل الملازم للمجعول. فليس عدم جعل
فقط، بل عدم جعل ومجعول جميعاً.
وان كان المراد إستصحاب عدم جعل بشرط عدم المجعول، فلا يقين
سابق له، لعدم تحقق جعل بلا مجعول.

المناقشة الرابعة

٤- ما ذكره بعضهم: من عدم صحة إستصحاب عدم الجعل، لمعارضته في
مرتبه مع إستصحاب عدم ضده، للعلم الإجمالي.
مثلاً: إستصحاب عدم جعل الوجوب للجمعة، أو النجاسة للماء المتغير،
معارض باستصحاب عدم جعل الإباحة أو الطهارة، للعلم الإجمالي بجعل
أحدهما بعد إنتهاء عصر التشريع.

وأجيب عنها أولاً: بأنه لا شك لاحق للإباحة والطهارة، لأنهما كانتا
متيقنتين في صدر الإسلام، ولا بالإمضاء، وبقاعدة: لو كان لبان، وإنما
شرعت الإلزامات، والنجاسة، ونحو ذلك بالتدرج، فلا يجري إستصحاب
عدم ضد عدم الجعل، حتى يعارض إستصحاب عدم الجعل.

وثانياً: بأنه لو فرض التعارض، لتعارضت إستصحابات ثلاثة:

١- إستصحاب عدم الجعل الأزلي.

٢- إستصحاب عدم ضده.

٣- إستصحاب المجعول.

فتسقط كلها، فلا يمكن إستصحاب الحكم، وهو المطلوب.

أقول: الجوابان مناقش فيهما، أما الأول: فلأن الإباحة والطهارة

والترخيص والحلية، ونحوها، لم تكن متيقنة في صدر الإسلام كأحكام، إذ عدم الحكم أعم من حكم العدم.
وأما الثاني: فللسببية والمسببية، وإستصحاب عدم الجعل، وعدم ضده، سببان، فإذا لم يجريا تصل النوبة إلى إستصحاب الحكم، ولا تعارض بين السببي والمسببي كما سيحقق أن شاء الله تعالى.

الدليل الثاني للقول الرابع

ثانيها ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله في بحث اشتراط وحدة القضية المتيقنة والمشكوك، وهو: بتلخيص وتقريب على مايلي:
أن الإستصحاب يعتبر فيه كون المشكوك بقاءاً للمستصحب، ومتفرعاً عليه وفي طوله، أما إذا كان المشكوك في عرض المستصحب، ولا طولية بينهما، فليس التعبد به - على فرضه - إستصحاباً، ولا تشمله أدلة الإستصحاب.

وهذا في الموضوعات الخارجية ثابت، لأن وجودها المقيد بالشك في طول وجودها التكويني ومرتّب عليه، فزيد يوجد تكويناً، ثم في زمان متأخر يشك في بقاء ذلك الوجود السابق على الشك.

وأما في الأحكام، فحيث أن وجودها إعتباري، فليس هناك تدرج في الوجود، بحيث يوجد الحكم في زمان سابق، ثم إذا شك في بقائه يوجد وجوداً إستصحابياً ثانياً وفي الزمان اللاحق، فتكون الحصّة الثانية - المشكوك - من المجعول - على فرض ثبوتها - في رتبة الحصّة الأولى، وليست بقاءً لها، بل هما موجودتان بجعل واحد، وفي زمان واحد، فلا معنى لإثباتها بالإستصحاب.

مناقشة الدليل الثاني

١ - وأجاب العراقي نفسه عن ذلك: بأنَّ المجعولات الشرعية وإن كان ظرف عروضها (الوجوب والحرمة) الذهن، إلا أنَّ ظرف اتّصافها (الواجب والحرام) هو الخارج، وهذا قسم وسط من الأعراض، بين ما يكون ظرف عروضها واتّصافها جميعاً الذهن، كالنوع والجنس، وبين ما يكون ظرف عروضها واتّصافها جميعاً الخارج، كالبياض.

وعليه يقال: بأنَّ المجعول كنجاسة الماء المتغيّر، حيث إنّ الاتّصاف به، يكون في الخارج صحّ اجراء الإستصحاب فيه، إذ الاتّصاف في الخارج يمكن فيه السبق واللاحق الخارجيين.

فالنجاسة وإن لم يكن لها حدوث وبقاء تكوينيين، لعدم وجود لها غير الوجود التشريعي وحينه، لكن اتّصاف الماء الخارجي بالنجاسة - هذا الماء نجس - يكون له حدوث وبقاء، تبعاً للمتّصف والمعروض، الذي هو أمر خارجي، فيجري فيه الإستصحاب حال الشكّ بهذا الإعتبار.

٢ - وأجاب آخر عن ذلك: بأن مع قبول أنّه ليس للمجعول الحقيقي في الخارج وجود آخر مقابل الجعل - في الإعتباريات - إلا أنّه لا إشكال في كون الشيء الخارجي متعلّقاً للحكم والإعتبار، فيقال مثلاً: إنّ هذا الماء المتغيّر كان متعلّقاً للحكم بالنجاسة - وهو الجعل - ويشكّ بعد زوال تغيّره، في بقاء متعلّقيته أو زوالها، فيستصحب متعلّقيته للحكم بالنجاسة.

وهذه المتعلّقية رتبة في طول الوجود الإعتباري لذات الجعل الإعتباري (النجاسة) لا في عرضه.

وهناك أجوبة أخرى، ومناقشات عليها، لا نطوّل البحث بتفاصيلها.

الدليل الثالث للقول الرابع

ثالثهما ما ذكره البعض تبعاً لآخرين: من عدم إنحفاظ وحدة الموضوع في القضيتين: المتيقنة والمشكوك في بعض موارد إستصحاب الحكم، وذلك فيما كان الحكم في مرحلة الشك متعلقاً بأفراد أخرى من ذاك الموضوع، كما في مثل إستصحاب الحرمة بالنسبة لملامسة الحائض بعد إنقطاع الدم وقبل الغسل.

فالفرد المقطوع حرمة هو حال الدم، والمشكوك حرمة بعد إنقطاعه. وبعبارة أخرى: المتيقن الحرمة غير مشكوك البقاء، والمشكوك الحرمة لا يقين سابق له.

وفيه: - مضافاً إلى أن إختلاف الموضوع في القضيتين موجب لعدم جريان الإستصحاب حتى في الشبهات الموضوعية، ولا إختصاص لهذا الإشكال بالشبهات الحكمية، فالكرية تستصحب فيما صدق على الماء حال الشك أنه هو الماء عرفاً حال اليقين بالكرية، لا مطلقاً، وهكذا غير ذلك - :
أنه ان أريد بتعدد الموضوع للقضيتين: أن اعتبار وجود الدم دخيل في حرمة المس، فهذا خلاف ظرفية الزمانين، وكون ظهور الحيثية في كونها تعليلية لا تقييدية.

وان أريد التعدد مصداقاً، وفي الوجود الخارجي، فهو صحيح، لكنه لا يقدح في جريان الإستصحاب، لأن موضوع الحكم في الإستصحاب، ليست المصاديق الخارجية، بل الجامع المشترك بين تلك المصاديق.

تفصيلان آخران

أحدهما: التفصيل بالجريان إلا في الأحكام الالزامية ثانيهما: بالجريان إلا في الأحكام الكلية.

الاستدلال للتفصيل الأول

لقد استدلّ للتفصيل الأول وهو جريانه في غير الإلزاميات، وعدم جريانه في الإلزاميات من الوجوب والحرمة بما يلي:

أما غير الإلزامي فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ولا يعارضه إستصحاب عدم جعل الإباحة، لما ذكرنا سابقاً من أنّ الإباحة لا تحتاج إلى الجعل، فإنّ الأشياء كلّها على الإباحة ما لم يجعل الوجوب والحرمة، لقوله ﷺ: «اسكتوا عما سكت الله عنه» وقوله ﷺ: «كلّما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم» وقوله ﷺ: «إنّما هلك الناس لكثرة سؤالهم» إلى آخره، فاستصحاب الإباحة، يؤيدها إستصحاب عدم جعل الحرمة والوجوب، ولا يعارضها ليتساقطان.

مناقشة الاستدلال

فيه أولاً: مقتضى عنوان البحث هو غير الإلزامي من الأحكام الشامل للمستحبّ والمكروه، ومقتضى الدليل والمثال هو الإباحة، الذي هو العدل الخامس للأحكام.

فإن كان المراد بغير الإلزامي: الأعمّ من المستحبّ والمكروه بإعتبارهما مندرجين تحت إطلاق الإباحة - بالمعنى الأعمّ - المقابل للإلزام، بقرينة جعل مقابلها الإلزام، فدلّيله أخصّ منه، إذ قوله: «فإنّ الأشياء كلّها على الإباحة ما لم يجعل الوجوب أو الحرمة» ليس على ما ينبغي، إذ الأشياء كلّها على الإباحة ما لم يجعل الوجوب أو الحرمة أو الإستحباب أو الكراهة، لأنّ الإستحباب والكراهة أيضاً على خلاف الأصل الأولي العام.

وان كان المراد بغير الإلزامي الإباحة بالمعنى الأخصّ، غير الثابت أي

رجحان لأحد طرفي الفعل والترك مطلقاً، ففيه: - مضافاً إلى أنه خلاف المصطلح، لشمول غير الإلزام للمستحب والمكروه - فالبحث ناقص، باعتبار السكوت عن حكم الإستصحاب في الآلاف من المستحبات والمكروهات.

وثانياً: على مبنى أن الإباحة ليست حكماً شرعياً مجعولاً، وإنما الأحكام الشرعية أربعة، والإباحة لا حكم، وليس حكماً خامساً .. يكون التعبير بجريان الإستصحاب فيها مسامحة، إذ ما ليس مجعولاً شرعياً كيف يستصحب؟.

والقول: بأن إستصحاب الإباحة يؤيدها إستصحاب عدم الجعل للوجوب والحرمة يكون مسامحة، إذ الوجود فقط إستصحاب عدم جعل وجوب أو حرمة، وليس في البين إستصحاب حكم غير الزامي، يؤيده إستصحاب عدم جعل الإلزام.

وثالثاً: قد تكون الإباحة مسبقة بحكم الزامي، كإباحة الإفطار للإضطرار، فيشك بعد زوال الإضطرار في جواز الإفطار وعدمه، فيتعارض إستصحاب الإباحة الطارئة، مع إستصحاب حرمة الإفطار السابقة على الإباحة، أو كما لو كان له رمضان يوجب أحدهما الإفطار دون الثاني، فعلم إجمالاً ببراء أحدهما غير المعين عنده، ففي مثله لا يمكن إستصحاب المرض المجوز للإفطار (الموضوع) لكن يمكن إستصحاب جواز الإفطار (الحكم) وهذا الجواز مسبوق بعدم الجواز.

وليست الإباحة الشرعية دائماً مسبقة ومؤيدة باستصحاب عدم الجعل، فيجب تقييد التفصيل بقيد كون الحكم غير الإلزامي غير مسبوق بحكم الزامه ..

ورابعاً: ما في أصل المبنى - وهو: نفي كون الإباحة من الأحكام الشرعية - من الإشكال الذي ذكر في محله.

من ملحقات التفصيل الأول

ثمَّ أنه ألحق بجريان إستصحاب الحكم في الإباحة، الطهارة من الخبث والحدث، فأجرى الإستصحاب فيهما، مثلاً: لو شكَّ في نجاسة عالي الماء بملاقة سافله للنجاسة، فيجري إستصحاب طهارة العالي، ولا يعارض بإستصحاب عدم جعل الطهارة فيه، لأنَّ الطهارة غير مجعولة لا شرعاً ولا عرفاً، لأنها عدم تواجد أسباب النجاسة لا غير، بل إستصحاب عدم جعل النجاسة واسعاً بحيث يشمل العالي - في المثال - مؤيد للطهارة لا ضدها.

وكذا إستصحاب الطهارة من الحدث يجري أيضاً مثلاً: الشكُّ في بقائها بعد المذي - شبهة حكمية - لأنه بعد حصول موجب الطهارة وهو: الوضوء، أو الغسل، أو التيمم، يكون الحدث هو المحتاج إلى الدليل ولا يعارضه إستصحاب عدم جعل طهارة الوضوء حتَّى لبعد خروج المذي، بل إستصحاب عدم جعل المذي ناقضاً موافق لإستصحاب الطهارة، وسبب ومسبب بالنسبة للوضوء .

مناقشة هذا اللاحق

ويناقش أولاً: بعض ما أورد عليه سابقاً وبالخصوص: أنَّ الطهارة من الحدث والخبث غالباً، تكونان مسبقتين بحكم الزامي، هما: النجاسة والحدث، مثلاً: إستصحاب الطهارة بعد خروج المذي، معارض بإستصحاب الحدث قبل الوضوء، للشكِّ في سعة وضيق جعل الوضوء،

وعلى قوله: «أنَّ الطهارة ليست مجعولة، بل الحدث هو المجعول فقط» نقول: للشك في سعة وضيق إرتفاع الحدث - هل إرتفع حتَّى ما يشمل بعد خروج المذي، أم لا -؟.

وثانياً: مضافاً إلى أنَّ جعل الطهارتين: من الحدث، والخبث، على نسق واحد، فيه إشكال، إذ الأصل الطهارة من الخبث، لا الطهارة من الحدث، بل الأصل: الحدث، ففي النجاسة: هي المحتاجة إلى الدليل، وفي الحدث: الطهارة محتاجة إلى الدليل، فإن كان فيهما ما ليس له جعل، فليس الطهارتان بل الطهارة من الخبث، والحدث، وإن كان فيهما مجعول، فليس النجاسة والحدث، بل النجاسة والطهارة من الحدث، فتأمل.

وثالثاً: مع أنَّ ظاهر الأدلَّة وصريح جمع من الفقهاء: أنَّ الطهارتين وضديهما، كلُّ الأربعة مجعولات، وعدم خلوْ آيَة واقعة عن ضدين لا ثالث لهما لا يلزم منه جعل أحدهما فقط، وعدم جعل الآخر، بل يصحَّ جعل كليهما، وثمرة الجعلين هو عدم ترتيب الآثار الخاصَّة لا لهذا الضدِّ، ولا لضدّه عند الشكَّ فيهما.

والحاصل: أنَّ التفصيل في إستصحاب الأحكام الشرعية بين الإلزامية بعدم الجريان، وغيرها فالجريان، أو بين الإباحة بالمعنى الأخَصَّ فالجريان، وبين الأربعة الباقية بعدم الجريان، محلَّ إشكال.

ثمَّ أنَّ هذا التفصيل ناقص، لعدم ذكر إيجابيّ أو سلبي فيه من الأحكام الوضعية غير الطهارتين وضديهما: الحدث والخبث، كالسببية، والشرطيّة، والحجّية، والملكية، والرقية، والإستطاعة، ونحوها، وذلك كما لو شكَّ في شرطية الساتر للصلاة إذا لم يمكن تحصيلها إلّا بثمن غالٍ، أو الإستطاعة باقية حتَّى بعد إرسال النائب لو تجدَّد التمكّن من الذهاب إلى الحجّ.

الاستدلال للتفصيل الثاني

ثمَّ انَّ التفصيل الثاني من إطلاق عدم حجّية الإستصحاب الحكمي إلى حجّيته في الحكم الجزئي، كنجاسة الثوب، وعدم حجّيته في الحكم الكلّي، كنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره بنفسه، والذي نقله الشيخ هادي الطهراني^(١) عن الأخباريين، والاسترأبادي خاصّة، وكذا صاحب الحقائق، ونقل عنه في الفوائد المدنية: انّ قول حجّية الإستصحاب في الحكم الشرعي الكلّي هو: من أغلاط من تأخّر عن المفيد^(٢). والحاصل أن هذا التفصيل استدلل له بوجوده:

الوجه الأول

أحدها: ما في المحجّة عن الأخباريين، من انّ الأصل في الشبهة في الحكم الكلّي هو الإحتياط، دون البراءة والإستصحاب^(٣) وذلك للروايات الكثيرة الدالة على التوقّف والإحتياط في الشبهات الحكمية الكلّيّة^(٤). وأجاب عنه الشيخ في الرسائل أولاً: بضعف دلالة أخبار الإحتياط على الوجوب، للقرائن الداخلية - «فاحتط لدينك بما شئت» ونحوه، والخارجية. وقد سبق تفصيل الكلام عن ذلك في بحث البراءة. وثانياً: بأن أخبار الإستصحاب حاكمة على أخبار الإحتياط، لأخصّيّتها مطلقاً منها، دون العكس، وورودها في موردّها بحيث لو قدّمت أخبار الإحتياط لم يبق مورد واحد للإستصحاب، بخلاف العكس.

١- و٢- محجة العلماء بحث الاستصحاب ص ٩٤.

٢- تقريرات المحقق الرشتي ص ٧٨ ب.

الوجه الثاني

ثانيها: ما عن المحدث البحراني رحمته الله في الفصول المهمة^(١): من أن أخبار الإستصحاب واردة في موارد خاصة في الشبهات الموضوعية والحكمية الجزئية، كالطهارة، والنجاسة، والحدث، ونحو ذلك، فيختص الخروج عن أخبار الإحتياط بهما (الحكم الجزئي، والموضوعية).

ويجاب عنه أولاً: أن العبرة بعموم التعليل في الروايات مثل: «فإن اليقين لا ينقض بالشك» ونحوه، لا بخصوص الوارد.

وثانياً: أن بعض الأخبار كانت عامة، مثل: صحيحة الخصال المروية عن علي عليه السلام: «من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه» ويكفي مثل هذا العموم في حجية الإستصحاب.

وثالثاً: لو كان لخصوصية الموارد وجه في تخصيص الحكم بها، فكيف تعدوا منها إلى كل الموضوعات الخارجية، بل والأحكام الجزئية؟.

الوجه الثالث

ثالثها: أن ما أورد على إستصحاب الحكم الكلّي من الإشكالات، لا يرد في الحكم الجزئي، والإطلاقات لأدلة الإستصحاب شاملة للحكم الجزئي، فالمقتضي موجود، والمانع مفقود.

أما وجود المقتضي، فمعلوم.

وأما فقد المانع، فلأنه كان أموراً:

١- تعارض إستصحاب المجعول، مع إستصحاب عدم الجعل، وليس في

الحكم الجزئي مجعول، حتّى يكون مسبوقاً بعدم الجعل، ويتعارضان. وفيه أولاً: أنّ الحكم الجزئي مجعول بالواسطة، ألا يصحّ أن يقال: إنّ الشرع جعل نجاسة هذا الثوب الملاقي للنجس؟.

وثانياً: أركان الإستصحاب تامّة في كليهما، فمثلاً: في الثوب المتنجّس الذي غسل بالقليل مرّة بعد ذهاب عين النجس، نقول: لنا يقين سابق بنجاسة الثوب، وشكّ لاحق ببقاء هذه النجاسة حتّى بعد الغسل مرّة، وكذا لنا يقين بطهارة هذا الثوب - قبل الملاقة - وشكّ لاحق ببقاء هذه الطهارة بعد غسله بالماء مرّة بعد التنجّس، لأنّ المعلوم من إرتفاع الطهارة هو بعد التنجّس وقبل الغسل مرّة، فيتعارضان.

٢ - عدم احراز كون المشكوك بقاءاً للمتيقّن، وفي الحكم الجزئي المشكوك بقاء للمتيقّن لأنّه يشبه إستصحاب الموضوع، بل هو هو بعد ملاحظة الإعتبار الشرعي.

وفيه: لو التزمنا في الحكم الشرعي الكلّي عدم احراز بقائية وتبعية المشكوك للمتيقّن، فالحكم الجزئي كذلك، لأنّ الإعتبار الشرعي هو أوجد متيقّن القضية ومشكوكها جميعاً، إذ الشارع عندما اعتبر نجاسة الملاقي للنجس، تولّد معاً حكمان: نجاسة الملاقي المتيقّن، ونجاسة الملاقي المستصحب. وليس كالأمر الخارجية التي لمتيقّنها وجود تكويني سابق، ولمستصحبها وجود إعتباري لاحق.

٣ - إختلاف القضيتين في الأحكام الشرعية في بعض الموارد. وفيه: أنّه في الأحكام الجزئية أيضاً في بعض الموارد لا يحرز اتحاد القضيتين، مضافاً إلى أنّ كلّ حكم جزئي إنّما هو مصداق لحكم كلي، حتّى

قال في تهذيب المنطق: «والحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود افراده»
فليس الكلّي إلا الافراد حقيقة وخارجاً، وغيرها ليس سوى معنى ومفهوم
ذهني، فكيف يفرّق بينهما؟.

القول الخامس: التفصيل في المستصحب

وأما القول الخامس: وهو التفصيل في المستصحب بين الثابت بدليل
شرعي، وهو الكتاب، والسنة، والإجماع، وبين غيره وهو: العقل في الجملة،
بحجّة الإستصحاب في الأوّل دون الثاني، فهو القول الذي قيل إنه «تفرّد به
الشيخ رحمه الله حياً» وإرتضاه الآشتياني وبعض آخر، لكن أشكل عليه العديد من
المحقّقين بعد الشيخ رحمه الله، كالشيخ هادي الطهراني، والآخوند وتلاميذه
الثلاثة، وغيرهم، وقال الشيخ نفسه: «لم أجد من فصل بينهما»^(١) ولبیان
الأدلة ينبغي تقديم مقدمات: -

مقدمات

المقدمة الأولى

الأولى: هل يوجد في الفقه - خارجاً - مسألة واحدة يكون الحكم فيها مبتنئاً على الحكم العقلي فقط بحيث لا دليل له سواه؟ أنا لم أعثر عليه، وعليه: فالتفصيل فرضي لا خارجي، وعلمي لا ثمرة عملية له في ذكره. وما ذكره الشيخ رحمته الله من المثال الذي تبعه عليه من ذكر هذا التفصيل، كالآخوند وتلاميذه الثلاثة، وهو: «الصدق الضارّ قبيح عقلاً، فهو حرام شرعاً» هذا لا يصحّ مثلاً لما نحن فيه، إذ الصدق الضارّ المحرّم - وهو: المضرّ بالغير تسبباً مطلقاً ممّا هو مشمول لـ «لا ضرار» وكذا الضارّ بالنفس الضرر المحرّم المنحصر في قتل النفس وإتلاف عضو أو قوّة، أو الضرر الكثير غيرهما - له أدلة شرعية على حرّمته، وغير ذلك ممّا لم يثبت له حرمة شرعية، فالقبح العقلي لا يصحّ مدركاً لحرّمته لما سنذكره في المقدمة الثانية إن شاء الله تعالى.

وليس بين جلّ الصدق، وحرمة الضارّ تعارضاً حتّى يلاحظان عامين من وجه، فيتساقطان، وتصل النوبة إلى الأصول العملية، ويكون القبح العقلي مقدماً على البراءة الشرعية - كما ليس هو كذلك -.

إذ - مضافاً إلى أنّ البراءة الشرعية مقدّمة على الإشتغال العقلي، لارتفاع موضوع العقلي - وهو اللابيان - بالأصل الشرعي كما حقّق في بحث البراءة - أنّ الضرر من العناوين الثانوية المقيّدة لكلّ العناوين الأولى - ومنها الصدق - إلّا ما خرج بدليل أخصّ من «لا ضرر ولا ضرار» كالجهاد ونحوه.

المقدمة الثانية

الثانية: القبح والحسن العقليان - كالمحبوبة والمبغوضية - ليس مطلقهما سبباً للحرمة والوجوب، إذ لهما مراتب، ومزاحمات، فكلّ المراتب منهما لا توجب الإلزام العقلي، حتّى ينكشف منه إلزام شرعي، بل حتّى لو كانت المرتبة الملزمة عقلاً، فما لم يثبت خلّوها عن المزاحم الشرعي لا يوجب الإلزام الشرعي، ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه ما ورد عن المعصومين عليهم السلام من «إقتضاء نجاسة الحديد لولا مزاحمة مصلحة التسهيل على الأمة» و«لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك» و«لولا قومك حديثوا عهد بالإسلام، لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين» و«لولا أنّي أكره أن يقال: إنّ محمداً صلى الله عليه وآله أعاناه قوم، فلمّا ظفر بعدوّه قتلهم، لضربت أعناق قوم كثير» و«أنّي أكره أن أبدأهم بقتال» المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وعن امير المؤمنين عليه السلام وعن الامام الحسين عليه السلام في حروبهم الدفاعية، وكلها كانت دفاعية.

ولا إشكال في أنّ الحرمة الشرعية، هي المرتبة العليا للمبغوضية الشرعية - وإن كان في المرتبة العليا درجات كثيرة موجبة لشدة الحرمة وأشدّيتها، وهكذا - لا مطلق المبغوضية.

فلو ثبت - وإطلاقه محلّ منع جدّاً - أنّ كلّ قبيح عقلي مبغوض شرعي، فلم يثبت أنّ كلّ مبغوض شرعي حرام شرعاً، فتدبّر.

المقدمة الثالثة

الثالثة: الموضوع المقيّد بقيد، يكون للقيد أحوال أربعة:
أحدها: القيد المعرّف، الذي لا دخل له في موضوعيّته للموضوع وترتّب الحكم عليه بأي نحو من الأنحاء، إلّا مجرد الإشارة والإلفات إلى الموضوع

مثل: «وربائبكم اللاتي في حجوركم»^(١).

ثانيها: القيد المأخوذ على نحو الحيث التعليلي، كالمعصية المسقطة للعدالة.

ثالثها: القيد المأخوذ على نحو الحيث التقييدي، كالولي المقيد بالحياة، أو الأمانة، ونحوهما.

رابعها: ما يشك فيه أنه من قبيل أي الثلاثة، أو أي الإثنين، نظير التغير للماء الموجب لنجاسته، وما نحن فيه من قبيل الرابع.

حاصل الاستدلال

وحاصل استدلال الشيخ رحمته الله: أن المتيقن الثابت بدليل شرعي، قابل لحصول الشك فيه بقاءً عرفاً، لأن الموضوع الشرعي يؤخذ من العرف، فيشك العرف فيه بتغير بعض أوصافه التي يشك في كونها ركناً أم لا، أم علة حدوث وبقاء، أم علة حدوث فقط.

أما الحكم الشرعي المبني على العقلي - بالملازمة - فحيث لا حكم للعقل مع الشك في الموضوع فلا يعقل الشك فيه، إذ مجرد الشك في الموضوع يوجب عدم حكم العقل، لا الشك في حكم العقل حتى يستصحب.

وقد مثل لذلك الشيخ رحمته الله في الرسائل: بأنه لو بنى حكم الشارع بحرمة الصدق الضار، على حكم العقل بقبح الصدق الضار، ثم شك في بقاء الضرر للصدق، فحيث أن القبح العقلي كان ثابتاً لمحرز الضارية، ومع عدم الإحراز للضرر لا حكم للعقل بالقبح، حتى يستكشف منه الحرمة الشرعية.

ومثل أيضاً لذلك: بأن ناسي السورة لا تجب عليه الصلاة مع السورة، لقبح تكليف الناسي، فإذا ارتفع النسيان، لا يصح إستصحاب القبح، ولا الإستصحاب الشرعي المترتب على القبح، وهو عدم وجوب السورة، قال ﷺ - كما صدر من بعض من مال إلى الاجزاء في هذه الصورة - مع قيام مقتضى الوجوب وهو الإلتفات.

ونظيره: غير النسيان من الأعذار العقلية، كالجهل القصورى، والإضطراب، وما لا طاقة به، ونحوها.

انكار استصحاب الحكم العقلي ومقدماته

والحاصل: أن إنكار الشيخ ﷺ لإستصحاب الحكم العقلي مبني على مقدمتين:

إحدهما: أنه لا يتصور الإهمال في حكم العقل حتى يثبت الحكم مع الشك.

ثانيتهما: أن حكم الشارع تابع لحكم العقل، فينتفي بانتفائه.

وقد أورد على المقدمتين: المحققان النائيني والعراقي وعلى الثانية فقط المحققان الآخوند والحائري أيضاً بما ذكره الآشتياني - قدست أسرارهم -.

مناقشة أولى المقدمتين

أما أولى المقدمتين: فقد أورد النائيني والعراقي ﷺ عليها ذبماً يقرب إيراد أحدهما من إيراد الآخر، وحاصلهما: أن حكم العقل على قسمين:

الأول: ماله مفهوم، بأن يحكم العقل بثبوت حكم لموضوع مقيد، وبعدم الحكم مع إنتفاء ذلك القيد على نحو الحيث التقييدي.

الثاني: ما ليس له مفهوم، بأن يحكم العقل بثبوت حكم لموضوع مقيد من باب القدر المتيقن وعلى نحو الحيث التعليلي، يعني: أن هذا الموضوع مع هذا القيد علة لهذا الحكم في مرحلة الإثبات فقط، أما مع إنتفاء هذا القيد - وفي مرحلة الثبوت - هل يبقى الحكم أم لا؟ فالدليل العقلي ساكت عنه لعدم دركه كل الملاك، فيحتمل العقل - في مرحلة الثبوت - بقاء الملاك ويحتمل إنتفائه، فالإهمال في مرحلة الثبوت منفي، ولكن الإهمال في مرحلة الإثبات ودرك العاقل موجود، لعدم إحاطة عقل كل شخص بتمام الملاك في كل حكم عقلي.

فحيث لا حكم للعقل - أي: لادرك له - بالنفي مع إنتفاء بعض القيود، فيحتمل بقاء الحكم الشرعي المنكشف بالحكم العقلي.

مثلاً: العقل يحكم بقبح بالغ للكذب الضار، وتنكشف منه حرمة شرعية، فإذا شككنا في أن «الضرر» هل هو حيث تقيدي بحيث ينتفي القبح بإنتفائه، أم حيث تعليلي بحيث يمكن إنتفاء الضرر، ولا ينتفي القبح، فحينئذ الحرمة الشرعية، المنكشفة بالقبح العقلي، لا دليل على انتفائها، فتستصحب.

بل يستصحب الحكم العقلي أيضاً - لو كان دليل يتكفل باستصحاب الحكم العقلي - لتامة أركانه، كـ (مظنون الحدوث مظنون البقاء) واعتبرنا الظن مطلقاً، أو إجمالاً حجة في مثل المقام، لكنه محل إشكال من جهات ليس هنا محل نقاشها.

مناقشة ثانية المقدمتين

وأما ثانية المقدمتين: فقد أورد عليها الآخوند والعراقي والنائيني

والحائري^(١) بما ذكره الأشتياني رحمته الله في حاشية الرسائل - بالرغم من عدم إقتناعه به -:

١ - بأنه لا يلزم من تبعية حكم الشرع لحكم العقل في الوجود، تبعيته له في الإنتفاء أيضاً، إذ العقل كشف عن وجود الملاك لحكم الشرع، أما إذا انتفى الكاشف فلا علم بانتفاء المنكشف، لإحتمال بقاء الملاك الواقعي لحكم الشرع.

ويؤيده أن الشرع حكم بأمر كثيرة لا يدرك العقل ملاكاتها أصلاً، كتقبيّل الحجر الأسود، وحرمة الإرتماس في شهر رمضان، ونحوهما من التعبديات وحيث أن موضوع حكم الشرع عرفي، فمثل هذا التسامح وارد فيه.

٢ - مضافاً إلى ما في الكفاية: من أنه لو علمنا بانتفاء الملاك الواقعي - في مقام الثبوت - لحكم العقل، نحتمل بقاء الملاك الشرعي، لإحتمال وجود ملاك آخر لنفس هذا الحكم، فيجري الإستصحاب في الحكم الشرعي الشخصي - لا في الملاك حتى يكون من قبيل القسم الثالث من إستصحاب الكلّي - لتامة أركان الإستصحاب فيه.

وذكر البعض: أن هذا الإشكال لا دافع له.

أقول: الكلام متين، إلا أن أيراد صاحب الكفاية مرجعه إلى الشك في المقتضي، فكيف يرتضيه المحقق الثاني، مع أنه لا يجري الإستصحاب مع الشك في المقتضي؟ مع عدم وروده على مثل الشيخ القائل بعدم جريان الإستصحاب مع الشك في المقتضي.

١ - الكفاية بحاشية المشكيني ج ٢ / ص ٢٧٨ وتعليقه الآخوند على الرسائل ص ١٧٧ ونهاية الافكار - تقرير العراقي - القسم الاول من الجزء الرابع ص ١٩ وفوائد الاصول - تقرير الكاظمي للنائيني ج ٤ / ص ١٦٥ - ودرر الاصول للحائري ج ٢ / ص ١٥٦.

التزام المورد؟

ثمَّ انَّ هنا كلاماً، وهو: هل انَّ الآخوند وغيره ممَّن ردَّ على الشيخ هذا التفصيل، يلتزمون بجريان الإستصحاب في مثل ذلك من الأدلة اللفظية، كما لو كان إطلاق استفيد منه المتيقَّن، وبعد إنقضاء زمن المتيقَّن هل يجري إستصحاب الحكم بنفس البيان - وهو انَّ المطلق كان علّة إثبات الحكم، اما نفيه عند إنقضاء الزمان فمشكوك، فيجري الإستصحاب -؟.

مقتضاه ذلك، ومثاله في الفقه كثير، نحو إستصحاب الخيار الثابت بقاعدة: لا ضرر، في مثل الغبن الذي متيقَّنه الفور، فهل الإستصحاب يجعل الخيار متراحياً؟.

والذي يهون الخطب في تفصيل الشيخ ﷺ - بين الأحكام العقلية والشرعية - انِّي لم أجد مسألة واحدة يكون عمدة المستند لها حكم عقلي، حتّى المسألة التي ذكرها الشيخ ﷺ من نسيان السورة في الصلاة، فإنَّ حكمها: اما سجدة السهو بناءً على «كلَّ زيادة ونقيصة» واما لا شيء أصلاً بناءً على إنحصار سجدة السهو في الخمسة المعروفة: الكلام سهواً أو السلام سهواً، أو نقصان السجدة الواحدة، أو التشهد، أو الشك بين الاربع والخمس بعد اكمال السجدين .

ايراد المحقق العراقي

ثمَّ انَّ المحقِّق العراقي أورد على الشيخ مايلي:

أولاً: بأنَّ لازم تفصيله بين المستصحب الثابت بدليل عقلي، والثابت بدليل شرعي، هو تعميم الأوّل بما ثبت بكلِّ دليل غير لفظي وان كان شرعياً كالإجماع، والسيرة، والإرتكاز، وتخصيص الثاني بالأدلة اللفظية فقط،

لو حدة الملاك، إذ ما ثبت بدليل لبّي كالإجماع، لو شكّ فيه، فإنّ الشكّ إنّما هو لإحتمال زوال مقطوع الدخل في الموضوعية للحكم، أو القطع بزوال محتمل الدخل في الموضوعية، فلا إحراز للموضوع حتّى يترتب عليه الحكم.

وثانياً: بأنّ موضوع الحكم الشرعي الثابت مستصحبه بدليل تابع للعقل، ان اعتبر عرفياً فيجري فيه الإستصحاب، لبقاء الموضوع العرفي، وان اعتبر دقياً فلا يجري الإستصحاب حتّى في المستصحب الثابت بدليل شرعي مستقلّ - سواء في الشبهة الموضوعية، أم الحكمية - إذ لا يشكّ إلّا مع تغير خصوصية في الموضوع يجعله غير المتيقّن بالدقة بل يسدّ باب الإستصحاب غالباً حتّى في الشكّ في الراجع - إلّا نادراً - لإحتمال تغيّر الموضوعين - المتيقّن والمشكوك - فلا يجري الإستصحاب.

توجيه الكلام

ثمّ انّ هنا توجيهاً آخر، حاصله:

انّ قول الشيخ رحمه الله: «مع الشكّ في بقاء (الصدق الضارّ) لا حكم للعقل بالقبح، إذ الشكّ في موضوع حكم العقل ينتفي معه حكم العقل قطعاً، فينتفي لأجله حكم الشرع بالحرمة المترتب على حكم العقل» فيه إشكالان:

١ - انّ العلّة والمعلول متلازمان - قطعاً، وظناً، وشكاً، ووهماً - فكيف يتصوّر الشكّ في موضوع حكم العقل (الصدق الضارّ) مع القطع بعدم حكم العقل (قبح)؟ فإذا شكّ في موضوع حكم العقل، فيشكّ في حكمه، لا أنّه يقطع بعدم حكمه، ويترتب عليه: الشكّ في بقاء الحرمة الشرعية، فتستصحب.

٢ - عندما نقول: الصدق الضارّ قبيح عقلاً، إنّما يراد بالضارّ: وجوده العلمي الإحرازي، لا الواقعي، إذ العقل يحكم بقبح الصدق الذي يصدر مع علم الصادق بأنّه مضرّ، لا الصدق الصادر المضرّ، سواء علم بضرره أم لا. فإذا شكّ في كونه ضارّاً، فحيث لا إحراز للضرر، فلا حكم للعقل بالقبح، ويترتب عليه: أنّه لا حكم للشرع بالحرمة.

مناقشة هذا التوجيه

أقول: الإشكال الأوّل تامّ وواضح. واما الإشكال الثاني ففيه تأمل: إذ مع فرض التلازم بين القبح عقلاً، و الحرمة شرعاً، ومع فرض حجّية الإستصحاب، فإذا علم بالقبح سابقاً، وترتبت عليه الحرمة شرعاً، ثمّ حصل الشكّ في بقاء القبح العقلي فلا محالة يحصل الشكّ في بقاء الحرمة الشرعية - مع سبق الحرمة - والإستصحاب موضوعه: اليقين السابق والشكّ اللاحق، وقد تمّ فيجري. واما عدم القبح في الضارّ الواقعي غير العلمي، ففيه: أنّ القبح - كغيره من الصفات - قد يكون فعلياً فقط، وقد يكون فاعلياً. فالصدق الضارّ - واقعاً - قبيح واقعاً، والصدق الضارّ - علماً - قبيح فاعلاً. اللهمّ إلا أن يقال: أنّ القبح ممّا لا يتصف بالواقع أصلاً - كما لعلّه يظهر من بعض الكلمات - لكنّه مصادرة ظاهراً، والله العالم. والحاصل: أنّ الإستصحاب يجري في الحكم الشرعي سواء كان مستنداً إلى دليل شرعي أم عقلي، وتفصيل الشيخ رحمه الله بينهما، لم تظهر صحته.

القول السادس: التفصيل بين الحكم الوضعي والتكليفي

واما القول السادس: وهو التفصيل بين الحكم الوضعي والتكليفي

بجريان الإستصحاب في الأول دون الثاني، فهو ما نقله الشيخ^(١) وتبعه
النائيني^(٢).

أو العكس بجريانه في الثاني دون الاول، فهو ما صرح به المحقق
العراقي^(٣) ولم يذكر الكفاية ولا تلاميذه - غير العراقي - أدلة هذا القول
الذي نقله الشيخ عن الفاضل التوني.

وحاصل ما نقله العراقي هو: أنَّ منشأ هذا التفصيل - وهو عدم جريان
الإستصحاب في الحكم الوضعي - هو أنَّ الأحكام الوضعية أمور عقلية
إنتزاعية لا تكون بنفسها مجعولة، ولا موضوعاً لأثر مجعول، فلا يجري فيها
الإستصحاب الذي ظاهر الأخبار إختصاصه بالمجعولات الشرعية.
وأجابه العراقي^(٤): بأنَّ موضوع الإستصحاب إنَّما هو ما يكون أمر وضعه
ورفعه بيد الشارع - أعمَّ من المباشرة، وتوسيط حكم تكليفي -.

١ - فرائد الاصول، الطبعة الجديدة ص ٥٦٠.

٢ - فوائد الاصول تقرير الكاظمي ج ٤ / ص ١٣٧.

٣ - نهاية الافكار تقرير البروجردي القسم الاول من الجزء الرابع ص ٨٧.

تتميم في الحكم الوضعي وفيه بحوث

وعندما بلغ الكلام الى ما بلغنا اليه، بحث الشيخ ومن تبعه من بعده: الحكم الوضعي، ونقتفي في ذلك أثرهم، فنقول ومن الله الإعانة: انّ هنا بحوثاً:

البحث الأول: مقدّمات تمهيدية:

المقدمة الاولى

في الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي.
قال في الكفاية: «لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً، واختلافهما في الجملة مورداً»^(١).

فمفهوم التكليف: هو الأمر والنهي، الذي لا يمكن بدون الإنشاء، حتّى إذا ورد الإنشاء في إطار الجملة الخبرية التي تطلق بداعي الإنشاء كناية.
ومفهوم الوضع: هو الإخبار عن حقيقة إعتبارية خارجية، كالطهارة والملكية، والزوجية، ونحو ذلك.

وبعبارة أخرى: التكليف من مقولة الفعل، نحو: «أقم الصلاة» والوضع من مقولة الإنفعال، مثل: «خلق الماء طهوراً».

وأما مواردهما: فبينهما العموم من وجه، لتحقق الوضع فقط في الوكالة الحاصلة من إجراء عقد أو إيقاع - على الخلاف في ذلك -.

وتحقّق التكليف فقط في «أقم الصلاة»

وتحقّقهما معاً في إيجاب الركوع في الصلاة، ونحو ذلك.

المقدمة الثانية

في صدق الحكم الشرعي على الوضع وعدم صدقه.
 انا ان فسرنا الحكم الشرعي: بـ (المجعول الإقتضائي أو التخييري) كما
 فسروه به، فقالوا: أنه لا يشمل الوضعي، إذ لا مجعول فيه، وان فسرناه: بـ (ما
 يؤخذ من الشارع بما هو شارع)، فيشملة بلا إشكال.
 وفيه: - مضافاً إلى أن تفسير الحكم: بـ (المجعول الإقتضائي أو التخييري)
 تفسير بالأخص لغةً وشرعاً، إذ الحكم في اللغة: (القضاء) - كما في القاموس
 وأقرب الموارد - والقضاء أعم من التكليف: (يجب)، ومن الوضع: (هذا
 لزيد)، وكذا في إرتكاز أهل الشرع، يطلق الحكم على الحكم الوضعي أيضاً،
 وهذا يكشف عن أعميته عن التكليف :-
 أن على هذا التفسير أيضاً يمكن شموله للوضع أيضاً، إذ الجعل نوعان:
 تكليفي وضعي، ألا يصح إطلاق المجعولات الشرعية على: شرطية
 الطهارة، وجزئية الركوع للصلاة، ومانعية الحدث، وقاطعية الفقهة لها،
 وهكذا.

وقد صرح القرآن الحكيم بمادة (الجعل) في أمثال النبوة والإمامة.
 قال تعالى: ﴿وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾^(١).
 وقال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٢).
 وقال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا. قَالَ: وَمِنْ ذُرِّيَّتِي؟ قَالَ: لَا يَنْتَلُ
 عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٣).

١- سورة مريم الآية ٥٠.

٢- البقرة ٢٨.

٣- البقرة ١١٨.

إلى غير ذلك ممّا ليس بتكليف، بل هو وضع، وعبر عنه بالجعل.
 وإستبعاد مثل المحقق النائيني رحمته الله إطلاق الجعل عليها بعد تصريح القرآن
 غير ظاهر الوجه، إلّا حمل القرآن على المجاز - وهو كما ترى - .
 والظاهر: أنّ الحكم ينقسم إلى التكليفي والوضعي بالإشتراك المعنوي،
 فلا بدّ لهما من جامع، ويمكن فرضه بـ (المقرّر الشرعي) ونحوه من
 التعبيرات.

قال في الكفاية: «ويشهد به (أي: بصحّة إطلاق الحكم على الوضع) كثرة
 إطلاق الحكم عليه في كلماتهم، والإلتزام بالتجوّز فيه كما ترى»^(١).

المقدمة الثالثة

في الفرق بين الأمور الاعتبارية والإنتراعية.
 إنّ الإنتراع يقال لما كان إنطباعاً من خارج سابق عليه - سبقاً رتبيّاً على
 نحو القضية الحقيقية التي تنطبق كلّما وجد لها مصداق خارجي أو ذهني -
 كالإثنية، والفوقية، ونحوهما.
 والإعتبار: من مقولة الفعل، يقال لما ينشأ ويوجد في وعائه الخاص به
 كالدينار، والولاية، ونحوهما.
 وربّما يوسّع في الإنتراعي، فيعمّ الاعتباريات، لأنّها معانٍ منتزعة من معانٍ
 ذهنية، كما ربّما يوسّع في الاعتباري، فيعمّ الإنتراعيات الخارجية لتقومها
 بالإعتبار، بل ربّما يوسّع في الاعتباري والإنتراعي، فيعمّ الماهيات جميعاً،
 فيقال: الماهية إنتراعية وإعتبارية - في قبالة: أصالة الوجود.

المقدمة الرابعة

في ان المجعولات الشرعية على أنواع ثلاثة:

النوع الأول من المجعولات الشرعية

الأول: الماهيات المخترعة - كما نقلوه عن النائيين.

أو - الموضوعات المستنبطة - كما في حاشية الاصفهاني على الكفاية.

أو - الماهيات الجعلية - كما عن فوائد الشهيد.

وذكروا: انَّ الشهيد رحمته الله أول من قال بها.

ومثلوا لذلك: «بالصلاة والصوم والحج ونحوها».

وصرح جمع ممن عاصرناهم تبعاً تبعاً لبعض آخر: بكونها ليست سوى

أحكام وضعيّة، لا قسيماً لها.

قالوا: «ثمَّ انَّ مجعولات الشارع على أنحاء: منها: الموضوعات

المستنبطة، كالصلاة والحج ونحوهما، ممَّا اشتهر أنَّها ماهيات مخترعة،

وأنَّها مجعولات باعتبار الشارع».

وحاصل ما قالوا: أنَّه لا جعل لها إلا جعلها في حيِّز الطلب، بمعنى: تعلّق

الطلب بها، فجعل الصلاة ليس سوى طلب الشارع الصلاة، لا انَّ في: «أقم

الصلاة»^(١) جعلين: أحدهما: للصلاة، وثانيهما: لطلبها.

إذ جعل «الصلاة» أمَّا يتعلّق بماهية الصلاة، أو بوجودها، وكلاهما غير

صحيح.

أمَّا جعل الماهيّة، فهو غير معقول إطلاقاً، لأنَّ ثبوت الشيء لنفسه

ضروري لا ينفك عنه.

وأما جعل الموجود فهو أيضاً غير صحيح، لأنّه لا ينفك عن احد وجودين:

١ - عن الوجود الخارجي؛ الذي هو قائم بفاعلها وهو المصلّي، لا بأمرها وهو جعل تكويني لا تشريعي، والتكويني ليس جعلاً حقيقة، وإنما هو خلق وإيجاد في الخارج.

٢ - والوجود الذهني، الذي هو قائم بمن يتصوّرهما أيّاً كان، لا خصوص الشرع لها.

وكون المتصوّر لها الشارع - في مقام الأمر بها - ليس جعلاً تشريعياً، وإلا لكان كلّ موضوع يتصوّره الشارع في مقام الأمر مجعولاً تشريعياً.

فلا يعقل من جعلها (صلاة مثلاً) التشريعي إلا ثبوت الموضوع بثبوت الحكم، أي: تعلّق الحكم بالصلاة - مثلاً - لازمه: جعل الصلاة أيضاً، لعدم تعقّل حكم بلا موضوع.

وهذا لا يختصّ بالموضوعات المخترعة، بل كلّ موضوع لازم إثبات الحكم له، ثبوت موضوعه أيضاً.

مناقشة النوع الأول

أقول: لا إشكال في أنّه يختلف «أقم الصلاة» مع «أنفق على رحمتك» حيث إنّ الإنفاق غير محتاج فهمه إلى تفسير الشارع، وإعتبار آخر غير الحكم. نعم، قد يزيد الشارع وينقص، بخلاف الصلاة، فإنّه بحاجة إلى: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(١).

وبالنتيجة: إنّ في «أقم الصلاة» جعلين وإعتبارين، وفي «أنفق» جعل واحد هو الإيجاب، ونفس الإنفاق معلوم من العرف، وفي: «أقم الصلاة» جعل

الإعتبار، لا الماهية ولا الوجود.

وأما تغيير التعبير عنها بـ (المستنبطة) أو (الجعلية) أو (المخترة) فلعلها مجرد إشارة إلى أنها ليست عرفية محضة، لأنها أما عرفية تصرف الشارع فيها: كالصلاة والصوم، لعدم وجوب كل صلاة، وكل صوم، أو مبتكرة: كالوضوء، فإنه ليس في اللغة شيء بهذا المعنى قد زاد الشارع أو نقص فيه، وإنما هو من الوضائة بمعنى الحُسن.

فكل هذه تعبيرات صحيحة، نعم (المستنبطة) التي قالها الاصفهاني رحمه الله خلاف مصطلح الفقهاء، لأنهم يصطلحون بها مقابل الموضوعات الصرفية، ويقصدون بالمستنبطة: ما لا يعرفها العرف الساذج، وإنما يحتاج إلى تتبع لغوي ودقة عرفية، ويظهر ذلك من تمثيل الفقهاء لها بالوطن، والآنية، والغناء، ونحوها.

ثم إن تأكيد جمع ممن عاصرناهم متبعاً لبعض آخر: بأن الماهيات الجعلية وإن لم تكن أحكاماً، لكنها وضعية مقابل التكليفية - وإن كان اصطلاحاً ولا مشاحة فيه - إلا أنه لا داعي له، إذ يكفي في جعلها قسيماً للوضعية كون هذه ليست أحكاماً.

مضافاً إلى أنه لا مناص من تثليث الأقسام بإحدى الكيفيتين:

١- أما إن المَجْعُول الشرعي: مهية مخترة، أو حكم وضعي، أو حكم تكليفي.

٢- وأما إن المَجْعُول الشرعي: تكليفي، أو وضعي، والوضعي: أما حكم، أو موضوع ذو حكم.

سهل، لعدم ثمره عملية، ولا علمية في ذلك.

النوع الثاني من المجعولات الشرعية

الثاني: الأحكام التكليفية وهي - بالعلامات الأربع للحقيقة: من التبادر، وعدم صحّة السلب، والإطراد، بل التنصيص كما في ظاهر العديد بل صريح كثير من الأخبار -: كلّ ما يكشف عنه مستقيماً أفعّل ولا تفعل، أو أنت مخيّر بين أن تفعل أو لا تفعل، بناءً على شمول التكليف للمباح، وعلى عدمه فيسقط «أو أنت مخيّر...».

لكن جمعاً فسروا الحكم التكليفي بتفسيرين آخرين: فبعض فسروه بأنّه ما ينبعث في نفس المكلف - بالكسر - من الإشتياق إلى فعل الغير، الذي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي للمكلف - بالفتح - قال: «وهو حقيقة الحكم التكليفي المجعول من الشارع بما هو شارع».

وأوضحه بما حاصله: أنّ الشخص إذا اشتاق إلى فعل نفسه، وبلغ به الشوق حدّ النصاب، تحرّكت عضلاته، فأوجد ذلك الفعل، في الخارج، وإذا اشتاق إلى فعل الغير، فلا يكون شوقه - مهما بلغ - موجباً لحركة عضلات الغير، وإيجاد الفعل في الخارج، فلا بدّ من جعل ما يوجب إنقذاح الشوق في نفس الغير ليحرّك عضلاته ويوجد الفعل في الخارج.

وفيه: التكليف - ظاهراً - وسط بين الإنشاء النفسي، وبين الإنشاء اللفظي - أو ما قام مقام اللفظ من الكتابة، والإشارة، وفي مثل الأنبياء عليهم السلام من النكت في القلب، أو الرؤيا، أو غير ذلك - إذ الأوّل: مقدّمة التكليف والثاني: مبرز للتكليف.

وبعض فسّر الحكم التكليفي بانه عبارة عن الإعتبار الصادر من المولى من حيث الإقتضاء والتخيير.

وفيه: أنّ الأحكام الوضعية أيضاً إعتبار صادر من المولى من حيث

الإقتضاء والتخيير، كالصحة والفساد، والطهارة والنجاسة، والحلية والحرمة، ونحو ذلك، لأنها إعتبارات، صدرت من المولى، من حيث الإقتضاء كالفساد والنجاسة والحرمة، والتخيير: كالحلية الظاهرية - التنجيز والإعذار - التي يخيّر المكلّف فيها بين الإحتياط وعدمه.

ثم إنّ الحكم التكليفي - كما هو واضح - ينقسم إلى:

- ١ - أفعّل مع المنع من الترك. ٢ - وبدونه.
- ٣ - ولا تفعل مع المنع من الترك. ٤ - وبدونه.
- ٥ - وأنت مخيّر بينهما.

النوع الثالث من المجعولات الشرعية

الثالث: الأحكام الوضعية، وهي غير المخترعات الشرعية والأحكام التكليفية، ممّا يصدر من الشارع تشريعاً يقال لها: الأحكام الوضعية.

أقسام الحكم الوضعي

وقد قسّم صاحب الكفاية ﷺ الحكم الوضعي إلى ثلاثة أقسام:

١ - ما لا يكون مجعولاً بالجعل التشريعي أصلاً، لا مستقلاً ولا تبعاً لجعل التكليف - وإن كان مجعولاً بجعل تكويني تبعاً لجعل موضوعه - كالسببية، والشرطية، والممانعة، والرافعية للتكليف نفسه: كالزوال سبب وجوب صلاة الظهر، والإستطاعة شرط وجوب الحجّ، والنسيان والحيض مانعان عن التكليف، والإكراه رافع للتكليف.

٢ - ما يكون منتزِعاً من التكليف، كالشرطية والممانعة للمكلّف به، لا للتكليف: كشرطية الطهارة للصلاة المنتزعة من الأمر بالصلاة مفيدة

بالطهارة، ومانعية النجاسة عنها المنتزعة من الأمر بالصلاة مقيدة بعدم النجاسة.

٣- ما يكون مجعولاً بالجعل التشريعي مستقلاً كالحجبة والحرية، والملكية والزوجية.

القسم الأول والاشكال عليه

وأشكل عليها بما يلي:

١- أما القسم الأول: كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لنفس التكليف، فإنها مجعولة بالجعل التبعية لجعل التكليف، إذ المولى قد يجعل التكليف مطلقاً غير مقيد بشيء، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾^(١) و ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا...﴾^(٢) ونحو ذلك.

وقد يقيد أمره بوجود شيء، أو بعدم شيء، فيكون: سبباً وشرطاً ومانعاً ورافعاً.

فالشرطية والمانعية ونحوهما: منتزعة من جعل المولى التكليف مقيداً بوجود شيء في موضوع التكليف، أو بعدمه، فتكون الشرطية ونحوها مجعولة بتبع جعل التكليف.

ثم إن الشرط والسبب مجرد اصطلاح، إذ ما كان وجوده معتبراً في الحكم التكليفي عبّروا عنه: بالشرط، كالإستطاعة شرط وجوب الحج.

وما كان معتبراً في الحكم الوضعي، عبّروا عنه: بالسبب، كالملاقات سبب

للنجاسة، والحيازة سبب للملكية، والموت سبب للإلارث، ونحو ذلك.
ولا فرق في التعبير عن السبب والشرط بالقضية الحملية: «المستطيع يجب عليه الحج» إذ مرجع القضية الحملية إلى الشرطية، وبالعكس - كما هو واضح -.

أقول: الظاهر - كما يدل عليه تصفح عبارات الفقهاء - أنهم يعبرون عما يعتبر في الحكم التكليفي بالسبب أحياناً، كالزوال سبب وجوب الصلاة، وبالشرط أحياناً، كالإستطاعة سبب وجوب الحج، قال المحقق النائيني: «فسببية العقد للملك، والدلوك لوجوب الصلاة...»^(١).

كما يعبرون عما يعتبر في الحكم الوضعي: بالسبب أحياناً، كالملاقات سبب النجاسة، وبالشرط أحياناً، كالإجازة شرط لنفوذ عقد الفضولي.

القسم الأول والتفصيل فيه

وهناك تفصيل بين:

١ - الشرائط الواقعية الدخيلة في المصلحة المؤثرة في الجعل واقعاً: كما لو إفترضنا هناك علية ومعلولية بين الدلوك وبين التواضع لله تعالى حينه، وهذه العلوية والمعلولية الواقعتين صارتا سبباً لإلزام الشارع بالصلاة عند الدلوك. فلا تنالها يد الجعل - لا التكويني ولا التشريعي - إذ العلوية واقعية ماهوية، لا مجعولة.

٢ - الشرائط المأخوذة في مقام إنشاء المولى، وترتيبه الحكم على موضوعه: كشرطية الرهان لتحريم الشارع للعب بغير آلات القمار، كالخاتم مثلاً. فهذه مجعولة بتبع منشأ إنتزاعه.

وفيه: أنَّ ما ذكر إنَّما هو مقام الثبوت الذي ان كان له خارج فهو نادر جدًّا، ولا دليل عليه.

وما ذكره المحقِّق صاحب الكفاية: ﷺ ناظر إلى مقام الإثبات، وإنَّ الشرائط المذكورة في الأدلَّة الشرعية هي مجعولة أم لا؟.

مناقشة

ثمَّ إنه أشكل على المحقِّق النائيني ﷺ - الذي فصل بين شرائط الجعل وشرائط المجعول، بعدم مجعولية الأولى، ومجعولية الثانية^(١) - ببداهة اتِّحاد الجعل والمجعول بالذات، واختلافهما بالإعتبار.

أقول: لعلَّ الحقَّ مع الإشكال إذ عندما يتمَّ جعل ما من المولى، فيتحقَّق في آن واحد: الجعل، والمجعول.

فلو جعل المولى: وجوب الحجِّ. وشرطه بالإستطاعة، فالجعل هو الوجوب، والمجعول هو الوجوب، إلَّا أنَّ الأوَّل: بإعتبار صدوره من المولى، والثاني: بإعتبار تحقُّقه في عالم الإعتبار، والإستطاعة شرط الوجوب الصادر من المولى، وشرط الوجوب المتحقَّق في عالم الإعتبار.

ثمَّ إنَّ المحقِّق النائيني ﷺ، نسب الخلط إلى الأخوند بين علل التشريع (أسباب الأحكام) وبين موضوعات الأحكام.

قال الأخوند ﷺ: السببية لا يمكن إنتزاعها عن التكليف: يجب الحجُّ عند الإستطاعة. أو الوضع: ينجس الماء القليل بملاقات النجاسة، فإنَّهما (التكليف الوضع) متأخران عن وجود السبب بما له من الاجزاء والشرائط والموانع^(٢) الخ.

١- تقريرات الكاظمي ج ٤ / ص ١٤٤.

٢- المصدر / ج ٤ / ص ٣٩٦.

وقال النائي رحمته: دواعي الجعل غير موضوعات الأحكام، فإن دواعي الجعل متأخرة في الوجود عن المجعل، متقدمة عليه في اللحاظ. وأما موضوعات التكليف، فهي متقدمة عليها في الوجود، لأن نسبة الموضوع إلى الحكم، نسبة العلة إلى المعلول.^(١) أقول: لما تمّ لحاظ وجوب الحجّ على الإستطاعة، فهذا اللحاظ المتقدم في الوجود عن الوجوب، يوجب إنتزاع السببية للإستطاعة وللمحقق العراقي تعليق على مانسبه النائي إلى الآخوند ينبغي ملاحظته. هذا مجمل الكلام في القسم الأول.

القسم الثاني والاشكال عليه

٢- وأما القسم الثاني من اقسام الحكم الوضعي في تقسيم الكفاية وهو: ما يكون منتزعا من التكليف كالشرطية والمانعية للمكلف به، كشرطية الطهارة للصلاة، ومانعية النجاسة للصلاة فهو أيضاً منتزعا من التكليف، والفرق بينه وبين القسم الأول: (سببية وشرطية نفس التكليف) هو: أنّ الشرطية والمانعية بالنسبة إلى نفس التكليف، إنّما تنتزعان من إعتبار شيء وجوداً أو عدماً في الموضوع وهو المكلف. وأما الشرطية والمانعية بالنسبة إلى المكلف به (الصلاة مثلاً) فإنهما منتزعان من إعتبار شيء في متعلّق الأمر، وهو المكلف به. فان اعتبر فيه شيء وجوداً، فتنزع منه الشرطية، ويقال: إنّ الطهارة شرط الصلاة.

وان إعتبر فيه شيء عدماً، فتنزع المانعية، ويقال: إن النجاسة مانعة عن الصلاة.

والجزئية هكذا، أمر متزع من أمر المولى بالمركب، فيتنزع من اجزاء ذلك المركب الجزئية.

فهذه كلها مجعولات بالتبع، ولا جعل إستقلالي لها.

ثم إن المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية، نفى إمكان جعل الجزئية، والشرطية، ونحوهما، جعلاً مستقلاً.

قال: «وما لم يتعلّق بها الأمر كذلك (أي: من الأمر بالمجموع والمشروط) لما كاد اتّصف بالجزئية أو الشرطية وإن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية»^(١).

وأيدّه بعض تلاميذه بأنّ الجزئية، والشرطية، ونحوهما، للمكلف به، لها منشأ ومصحّح خاص، لا يمكن جعلها مستقلاً ولا من غير طريق منشئه ومصحّحه، وإن كان الإنشاء ضعيف المؤونة يتحقّق بمجرد قصد إيجاد المعنى باللفظ.

مناقشة الاشكال

قد يقال: إن كان مرادهما: مقام الثبوت، وأنّه لا يمكن تحقّق جزء أو شرط لواجب إلّا إذا كان الواجب مركّباً من اجزاء وشرائط فهو تامّ، والظاهر: إنهما أرادا: مقام الثبوت.

وان كان مرادهما: مقام الإثبات، وأنّه لا يمكن إنشاء الجزئية، إلّا في ضمن المركب، فليس تامّاً، إذ طريق إنشاء الجزئية إثنان:

١ - جعل المركب، مثل «الصلاة مفتاحها التكبير، وختامها التسليم».

٢- وجعل الجزئية والشرطية، مثل «لا صلاة لمن لم يقيم صلبه» الظاهر في أن القيام جزء الصلاة، أو شرطها.
وفيه: أن مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت، فإذا لم يمكن جعل الجزئية والشرطية في مقام الثبوت، لم يمكن في مقام الإثبات.

القسم الثالث والخلاف فيه

٣- وأما القسم الثالث من أقسام الحكم الوضعي في تقسيم الكفاية وهو: ما يكون مجعولاً بالجعل التشريعي مستقلاً كالحجبة، والقضاة، والولاية، والنيابة، فبين الشيخ والآخوند خلاف.
فالشيخ رحمته الله على أن الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية، مثلاً: الملكية منتزعة من جواز التصرف، وعدمها من عدم جوازه، والزوجة من جواز الوطي، ونحو ذلك.
والآخوند، والطهراني رحمتهما الله، وغيرهما: على أن الأحكام الوضعية مستقلة بالجعل، وبينها وبين الأحكام التكليفية عموم من وجه، فلا يكون أحدهما منشأ للآخر.

الانتصار للآخوند بأمور

وإستدل للآخوند رحمته الله ولمن قال بقوله على ذلك، والرد على الشيخ رحمته الله بأمور:

الأمر الأول

١- إنتزاع الوضع من التكليف خلاف ظاهر الأدلة، بل العكس هو الظاهر، إذ ظاهر: «الناس مسلطون على أموالهم» أن جواز التصرف مسبوق بالملكية

ومن أحكامها، لا أنَّ الملكية منتزعة من جواز التصرف.
إذ جواز التصرف مستفاد من مادة «مسلطون» والملكية من الإضافة في «أموالهم».

والظاهر: أنَّ السلطنة معلول «أموالهم» فكأنَّه قيل: أنَّ التسلط إنما نشأ من كونه أموالهم، لا العكس وهو: أنَّ كونه أموالهم نشأ من التسلط.
وكذا الزوجية، والرقيّة، ونحوهما، فإنَّ ظاهر أدلّتها: أنَّ جواز الإستمتاع مبتني على الزوجية، لا أنَّ الزوجية منتزعة من جواز الإستمتاع.

الأمر الثاني

٢- لا تلازم بين الملكية وجواز التصرف، ولو كانت منتزعة منه لزم
تواجد الملكية كلّما وجد جواز التصرف، مع أنَّ النسبة بينهما هو العموم من وجه.

ومورد الإجتماع: هو شراء شيء، فيحدث به جواز التصرف والملكية معاً.

ومورد الإفتراق الأول: كالسفيه والعبد - على القول بملكيته - والعين المرهونة بالنسبة لمالكها، فإنَّ الملكية ثابتة، وجواز التصرف منفي.

ومورد الإفتراق الثاني: كالمباحات الأصليّة، حيث يجوز التصرف ولا ملكية في البين، وكالوكيل العامّ المفوض، ونحوهما.

وكذا النسبة بين الملكية وعدم جواز تصرف الغير، أيضاً عموم من وجه.
ومورد الإجتماع: ملك زيد لا يحقّ لعمره التصرف فيه.

ومورد الإفتراق الأول: كالملك وجواز تصرف الغير، كحقّ المازة، والأكل عند المخصصة، وفي الولائم لمن دعي إليها، وبيوت من أذن الشارع الأكل منها، وغيرها.

ومورد الإفتراق الثاني: كالعين المرهونة، فإنه لا يجوز للغير (الراهن) التصرف، مع عدم كون هذا الشخص (المرتهن) مالكاً.
ككيف يمكن القول: بأن الملكية منتزعة من جواز التصرف، أو من عدم جواز تصرف الغير؟.

الأمر الثالث

٣- جريان الحكم الوضعي أحياناً مع عدم الحكم التكليفي - الذي يكشف عن عدم كون أحدهما منشأ للآخر، وإلا لتلزاما - وله أمثلة كثيرة في الفقه .
ومنها: من تزوج صغيرة، ثم بلغت، فحصل الشك في أنه هل طلقها أم لا؟.
فمقتضى كلام الشيخ رحمته الله: عدم صحة إستصحاب الزوجية، لكونها منتزعة من الحكم التكليفي، فيكون تابعا لمنشأ إنتزاعه حدوثاً وبقاءً.
ولا في الحكم التكليفي (جواز الوطي) لعدم اليقين السابق له، لحرمة وطي الصغيرة.
إلا أن يلتزم بجريان الإستصحاب التعليقي، فيقال: هذه البنت كانت بحيث ان بلغت جاز وطئها، والآن أيضاً على ما كانت عليه، وقد بلغت وجداناً، فجاز وطئها.
والشيخ رحمته الله وان كان يرى جريان الإستصحاب التعليقي، إلا أنه لا يعتبر مثل ذلك: من التعليقي.

الأمر الرابع

٤- ما في منتهى الأصول نقلاً عن المحقق النائيني رحمته الله: من أن في بعض الأحكام الوضعية - كالحجبة، والطريقة، كالخبر الواحد في الأحكام،

وحجّة قول ذي اليد في الموضوعات - لا حكم تكليفي حتى يمكن إنتزاع الوضعي منه، فتأمل.

الأمر الخامس

٥ - أنّ في كلام الشيخ عليه السلام ^(١) تهافتاً - كما في بعض حواشي الكفاية وحاصله: أنّ الشيخ تارة يدّعي إنتزاع الحكم الوضعي من الحكم التكليفي، وتارة يدّعي عينيته له، قال: «مع أنّ القول به (أي: بكون الحكم الوضعي غير التكليفي) - كما هو ظاهر الشيخ الأعظم عليه السلام في الرسائل ^(٢) ذيل قوله: «انّ المعاملات» - رجوع عن دعوى الإنتزاع إلى دعوى العينية» ^(٣).

الأمر السادس

٦ - ما ذكره الأخوند عليه السلام من أنّه: لو كان الحكم الوضعي منتزعا من التكليفي، لما صحّ إعتبار الملكية، والزوجية، والطلاق، والعتاق، في غير المكلف، كالصبي، والمجنون، والنائم، والسكران، والغافل، ونحوهم، مع التصريح

١ - لا يخفى: أنّ مَن قال بمقالة الشيخ في أنّ الحكم الوضعي منتزع من الحكم التكليفي - من السابقين عليه - هو المحقّق الداماد عليه السلام في السبع الشداد، وجعل هذا القول مختار المحضّلين، وكذا إختاره السبزواري والخونساري - آقا جمال - وهو صريح الشهيد في الذكرى، وصاحب المعالم، والسيد الصدر - صاحب الوافية - وصريح البهائي عليه السلام في الزبدة والتعليقات أنّ الأحكام الوضعية ليست أحكاماً أصلاً، بل علامات، والوضعي ليس بحكم بل مستلزم له - ذكر ذلك كلّ أبو المعالي ابن الحاج الكلّباسي في رسائله في رسالة الشكّ في الجزئية والشرطية ... - وصرّح أبو المعالي نفسه بإستقلال الحكم الوضعي بالجعل.

٢ - فرائد الاصول ص ٣٥١.

٣ - فرائد الاصول ج ٥ / ص ١١٤.

بكل ذلك في الأخبار وكلمات الفقهاء^(١).

الأمر السابع

٧- الأخوند رحمته الله: وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد، فالبائع مقصوده من عقد البيع: حدوث الملكية، لا الوجوب والتحريم، والمعتق مقصوده: الحرية، لا التكليف، وهكذا^(٢).

مذهب آخر في الأحكام الوضعية

ثم إن هنا مذهباً في الأحكام الوضعية محصله: أنها ليست عين الحكم التكليفي، ولا منتزعة منه، ولا حقائق واقعية خارجية، ولا أموراً إعتبارية بالمعنى المصطلح عليه في علم الميزان الذي يلزم فيه المناسبة بين ذلك وبين المعنى الحقيقي.

بل الأحكام الوضعية إعتبارات شرعية أو عرفية (في الوضعي الشرعي، وفي الوضعي العرفي).

فالمجعول الشرعي الصادر من الشارع هو: إعتبار الملكية، والزوجية، والرقية، ونحوها مثلاً، والإنشاء من الشارع إظهار له، لا إيجاد لذلك الإعتبار. مثلاً: الملكية، هي بمعناها الحقيقي الواقعي من مقولة: الجدة، أو مقولة: الإضافة، أو مقولة أخرى، ولكن الملكية الشرعية، أو العرفية ليست شيئاً من ذلك كي ينافي الأدلة القاطعة الدالة على الملكية في غير هذه المقولات، بل الشارع أو العرف يعتبر هذه الحقيقة لمن دعت المصلحة إلى إعتبارها له

١- كفاية الأصول ج ٢ / ص ٣٠٦.

٢- كفاية الأصول ج ٢ / ص ٣٠٦.

كالمتعاقدين، أو الوارث، أو الفقير، أو الهاشمي، أو الحاكم الشرعي، أو السيد، أو من حاز شيئاً، أو من سبق.
وهكذا في غير الملكية من الأحكام الوضعية الأخرى.

مناقشة هذا الكلام

هذا الكلام قد يقال: بأنه يرد عليه أن كلاً من الأحكام الوضعية - كالملكية مثلاً - لا بد أن لما دل من الشرع على الملكية فيها من جامع مقابل الزوجية والرقية، والحزبة، وغيرها من الإعتبارات الشرعية الأخرى، وهذا الجامع إنما أطلق عليه (الملكية) دون لفظة أخرى لمناسبة - ولو بقدر - بينها وبين المعنى الحقيقي للملكية، وهذا المقدار يكفي في صيرورة الملكية أمراً إعتبارياً، لا تحدث بالربا شرعاً، ولا الكاليء بالكاليء، ولا بالقهر والغلبة ظلماً ... وتحدث عرفاً بهذه الأسباب.

فالإصرار على كونها إعتبارات خاصة في موارد مخصوصة، من غير كونها إعتباريات بالمعنى المصطلح عليه في الحكمة غير واضح.
هذا مضافاً: إلى أن لزوم وجود مناسبة بين الإعتباري وبين معناه الحقيقي حتى يصدق عليه الإعتباري المصطلح، غير معلوم.

الأحكام الوضعية عند العراقي

أما المحقق العراقي رحمته الله، فقد قسّم الجزئية، والشرطية، والسببية والممانعية وغيرها، كما يلي:

الاول - الجزئية للمكلف به - دون الشرطية والممانعية - فقال بأنها إنتزاعية صرفة، فالركوع والسجود ونحوهما تنتزعان من أمر المولى بالصلاة

المتضمنة للركوع والسجود، فالجزئية مجعولة تبعاً.

الثاني - شرطية ومانعية المكلف به، كالطهارة والحدث بالنسبة إلى الصلاة: لا مجعولة مستقلاً، ولا إنتزاعية (أي: ليست مجعولة تبعاً لجعل التكليف).

أما عدم الجعل الإستقلالي، فواضح، وأما عدم الجعل التبعية، فلأن الشرطية والمانعية قائمتان بالمكلف به منتزعتان عن الإضافة والربط بين (الطهارة والحدث) وبين (الصلاة) في المرتبة السابقة على التكليف، فكيف يعقل إنتزاعهما عن جعل التكليف.

مناقشة كلام العراقي رحمته الله

وربما يناقش بانه أي فرق بين الجزئية وبين الشرطية والمانعية؟ فان كان تركب ذات المكلف به من الاجزاء دون الشرائط والموانع - وهذا ليس فارقاً - لأختل الكل في تعلق الأمر بالصلاة على قدم المساواة، فالجزء الركني كالشرط والمانع الركنيين، والجزء منه غير الركني كالشرط والمانع غير الركنيين.

وان كان الفارق هو: كون الشرائط والموانع في مرتبة متأخرة عن الاجزاء، لإشتراط الاجزاء بمجموعها (وهي الصلاة) بوجود الشرط، وفقد المانع، فهذا أيضاً ليس فارقاً، إذ الأمر متأخر رتبة عن الاجزاء والشرائط، والموانع جميعاً، لأن الأمر تعلق بالصلاة الجامعة للاجزاء والشرائط والفاقذة للموانع. ثم انّ المحقق العراقي لم يذكر هنا سببية المكلف به، إذ السبب لإيجاد المكلف به هو نفس المكلف، لأنه هو الذي يوجد المكلف به (كالصلاة) في الخارج.

والآخوند رحمته: كان يقول بانتزاعية قيود المكلف به، من التكليف.
 الثالث - السببية والشرطية والمانعية لنفس التكليف (كالوجوب والحرمة) مثل الدلوك، والإستطاعة، والحيض.
 وقال المحقق العراقي رحمته: لا شك أنها مجعولة إعتبارية، لكن المحتملات، بل الأقوال في منشأ هذا الإعتبار ثلاثة:

١ - الخصوصية التكوينية الموجودة في ذاتها إقتضت ترشّح التكليف من السبب والشرط والمانع، إلى المسبّب والمشرّوط والممنوع.
 فالدلوك له خصوصية تكوينية إقتضت ترشّح الوجوب على الصلاة والإستطاعة والحجّ، والحيض والصلاة، وهكذا.

٢ - الجعل المتعلّق بأنفسها - مستقلاً، أو تبعاً - فهي مجعولة لا تكوينية.
 ٣ - التكليف المترتب على موضوعاتها، كالحرمة المترتبة على الصلاة حال الحيض، من هذه الحرمة نشأت المانعية للحيض، وكالوجوب المترتب على الحجّ حال الإستطاعة، من هذا الوجوب نشأت الشرطية، وهكذا.

وإختار هو رحمته الثالث.

الأحكام الوضعية المختلف فيها

ثم إن هناك من الأحكام الوضعية ما اختلف فيه أنه منها أم لا؟، وصار مسرّحاً للنقاش بين الأعلام نذكر بعضها:

الأول: الطهارة والنجاسة

١ - منها: الطهارة والنجاسة، فالشيخ رحمته: على أنهما من الأمور الواقعية التي كشف الشارع عنها، فهما نظير بعض الأدوية التي لها منافع خاصّة يكشفها

أهل الخبرة، وليستا من الأحكام الوضعية في شيء، إذ لا جعل فيها، فطهارة الماء، ونجاسة البول، حقيقتان كشفهما الشارع لعباده.

هنا اشكالات

وأورد عليه أولاً: بأنه خلاف ظواهر الأدلة الدالة على أنّ الشارع حكم بطهارة الخل، ونجاسة الخمر بما هو شارع، لا أنّ الشارع أخبر عن حقيقة تكوينية خارجية بما هو من أهل الخبرة.

وثانياً: أنه خلاف الوجدان في بعض الموارد -مما يكشف عن أنّ كلّ العلة في تمام الطهارات والنجاسات ليس مجرد القذارة الواقعية، وعدمها - .
فأنه وإن أمكن - ثبوتاً - إدعاء الطهارة الواقعية في الماء، والتراب، ونحوهما، والقذارة الواقعية في البول، والغائط، والكلب، ونحوها، إلا أنه لا يمكن إدعاء القذارة الواقعية في مثل ولد الكافر النجس بالتبع، ثم طهارته فوراً بالنظافة الواقعية بعد إسلام أبيه.

وثالثاً: كيف يمكن القول بأن الطهارة إخبار عن النظافة الواقعية في الطهارة الظاهرية، إذ الطهارة الظاهرية يمكن إجتماعها مع النجاسة الواقعية، فكيف يمكن التزام النظافة الواقعية في مثله؟ فلا بدّ من القول بمجعولية الطهارة تشريعاً.

ورابعاً: ما أورده المحقق النائيني رحمته الله، قال: ياليت الشيخ يبيّن مراده؟
لأنه إن أراد بالواقعية: الطهارة والنجاسة المعنويتين، فهذا لا يختص بالطهارة والنجاسة، بل في كلّ الأحكام الشرعية خصوصيات واقعية، لأجلها جعل الشارع تلك الأحكام، إذ: الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية.

وان أراد ﷺ: أنهما خارجيتان، فهذا ممّا لا سبيل إلى دعواه، إذ الطهارة والنجاسة بمعنى: (النظافة والقذارة) أمران عرفيّان (كالملكية، والزوجية، والحرّية، ونحوها) والشارع ضيق ووسّع فيهما كغيرهما بلا فرق. لأنّ في الطهارة والنجاسة أموراً ثلاثة، يشترك فيها مع الطهارة والنجاسة كلّ الأحكام الوضعية الأخرى، وهي:

١ - مفهوم الطهارة والنجاسة المقصود بهما النظافة والقذارة.

٢ - مصاديقهما كالماء والخل، والبول والخمر.

٣ - أحكامهما التكليفية: كجواز شرب الطاهر، وحرمة شرب النجس.

وكلّ الوضعيات هكذا فيها هذه الأمور الثلاثة: لها مفهوم، ومصاديق، وأحكام.

أقول: إشكال المحقّق النائيني رحمه الله وارد، إلّا أنّ قوله: في الطهارة والنجاسة أمور ثلاثة كسائر الأحكام الوضعية لا ربط له بما ذكره الشيخ رحمه الله، إذ لو فرض أنّ الطهارة والنجاسة أمران واقعيّان كشف عنهما الشارع، ألا كان يصحّ هذا التثليث فيهما: المفهوم، المصدق، الأحكام؟

الثاني الرخصة والعزيمة

٢ - منها: الرخصة والعزيمة، ومعنى الرخصة: سقوط الأمر ببعض مراتبه، كرخصة الإفطار للشيخ والشيخة ونحوهما، فإنّ مرتبة الوجوب سقطت، وبقيت مرتبة الرجحان، وكرخصة سقوط الأذان والإقامة في المرأة، فإنّ مرتبة تأكّد الإستحباب سقطت، وبقيت مرتبة أصل الإستحباب.

ومعنى العزيمة: هو سقوط الأمر بجميع مراتبه، وتبدّل الطلب إلى طلب الترك، كسقوط الركعتين الأخيرتين في السفر، وسقوط الصوم الواجب في السفر.

فالمحقق العراقي: على أنهما مندرجتان في الأحكام التكليفية لا الوضعية.

الثالث: الصحة والفساد.

٣- منها: الصحة والفساد، قال العراقي رحمته في تعريفهما ما خلاصته: تمامية الشيء بلحاظ الجهة المرغوبة منه، وعدم التمامية من ذاك اللحاظ. وهذا جامع معناهما: المنطقي، والفقهى، وغيرهما، وفي العبادات والمعاملات، والظاهري منهما والواقعي.

فالمنطقي يلاحظ مطابقة المأتي به للمأمور به، وعدمها، فتفسير الصحة والفساد بهما، لأن الجهة المرغوبة عند المتكلم - من حيث هو متكلم - ذلك. والمتكلم لكونه باحثاً عن المبدأ والمعاد، والثواب والعقاب، يلاحظ الثواب فيفسرهما بكون المأتي به موجباً لإستحقاق الثواب، وعدمه. والفقيه لأنه يلاحظ الإعادة والقضاء وعدمهما، فسرهما بذلك.

وهما في المعاملات بمعنى: ترتيب الأثر، لأن الجهة المرغوبة في المعاملات والإيقاعات، بل الأحكام أيضاً هي الأثر العرفي - في نطاق حكومة الشرع بتوسعته وتضييقه للعرف -.

والحاصل: أن الصحة والفساد ليسا مجعولين إستقلالاً، لا تأسيساً من الشارع، ولا إمضاءاً للعرف، بل هما في غير المعاملات أمران واقعيان محضان لا جعل فيهما، إذ: الوفاء بالغرض، و: مسقط الإعادة والقضاء، أمران واقعيان.

وفي المعاملات إنتزاعيان من مجعول شرعي، إذ الشارع بإباحة التصرف عند البيع (هذه الإباحة مجعول شرعي) ينتزع منها الصحة، وبالعدم الفساد.

انتهى كلام المحقق العراقي رحمته.

إذن: فالصحة والفساد فقط في المعاملات ونحوها حكم وضعي، دون العبادات.

الأقوال في الصحة والفساد

ثم إن الأقوال فيهما كالتالي:

- ١- الصحة والفساد مجعولان شرعيان مطلقاً.
- ٢- لا جعل شرعي فيهما مطلقاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، لا في العبادات، ولا في المعاملات، ولا في غيرهما.
- ٣- التفصيل بين العبادات فغير مجعولة مطلقاً، والمعاملات فالجعل، وهو قول الآخوند رحمته في الكفاية.
- ٤- التفصيل بين المعاملات الأعم من الإيقاعات وسائر الأحكام فهما مجعولتان شرعيتان تبعاً، وبين العبادات وغيرها، فهما أمران واقعيان وهو قول المحقق العراقي في تقرير درسه.
- ٥- التفصيل بين الصحة والفساد الواقعيين، فعدم الجعل، وبين الظاهريين فالجعل.

الصحة والفساد في الروايات

- ونحن نذكر بعض الروايات التي ورد فيها لفظتا: الصحة والفساد أو البطلان، لنرى ما هو الجامع لمعاني كل واحد منهما:
- ١- «أن كتاب عبيد الله بن علي الحلبي عرض على الصادق عليه السلام فصحه وإستحسنه»^(١).

- ٢- «القضاة لا يقبلون إلا على تصحيح ما يرون فيه من مذهبهم»^(١).
- ٣- «عليك قيمة ما بين الصحة والعيب يوم تردّه»^(٢).
- ٤- «كل عامل مشترك إذا أفسد فهو ضامن»^(٣).
- ٥- «شيطان يفسد الناس بهما صلاتهم»^(٤).
- ٦- «فان ابتلى بشيء يفسد عليه حجّه حتى يصير عليه الحجّ من قابل»^(٥).
- ٧- «لا يفسد الحرام الحلال»^(٦).
- ٨- «فلما لم تبطل نبوة محمّد ﷺ مع تركه الجهاد ثلاث عشرة سنة، لم تبطل إمامة علي عليه السلام مع تركه للجهاد»^(٧).
- ٩- «تبطل الشهادة في الربا والحيث»^(٨).
- ١٠- «ولا تبطل حقوق الله في خلقه»^(٩).
- ١١- «ولا تبطل وصيّته (مسلم)»^(١٠).
- ١٢- «لا يبطل دم امرئ مسلم»^(١١).

١- الوسائل ج ١٨ / ص ٧٣ / ح ٨١ و ص ٢٣٠ / ح ٢.

٢- الوسائل ج ١٣ / ص ٢٥٦ / ح ١ و ص ٢٧٩ / ح ١٣.

٣- الوسائل ج ١٣ / ص ٢٥٦ / ح ١ و ص ٢٧٩ / ح ١٣.

٤- الوسائل ج ٤ / ص ١٠٠ / ح ١.

٥- الوسائل ج ٨ / ص ١٣٠ / ح ١.

٦- الوسائل ج ١٤ / ص ٣٢٨ / ح ٨.

٧- الوسائل ج ١١ / ص ٦٦ / ح ١.

٨- الوسائل ج ١٨ / ص ٣٨٦ / ح ٣ و ص ٣١٤ / ح ١.

٩- الوسائل ج ١٨ / ص ٣٨٦ / ح ٣ و ص ٣١٤ / ح ١.

١٠- الوسائل ج ١٣ / ص ٣٩٠ / ح ٢.

١١- الوسائل ج ١٩ / ص ٧٨ / ح ٢.

١٣ - «كَلَّمَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ فَهُوَ بَاطِلٌ»^(١).

١٤ - «وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٌ»^(٢). إلى غير ذلك من مئات الموارد.

مايستفاد من الروايات:

المستفاد الأول

إنَّ البطْلانَ والفسادَ تبوَدَلْ إستعمالهما في مورد واحد في العديد من الروايات، وذلك يكشف أنَّ المراد بهما واحد.

مثل: «فسدت صلاته» و «أفسد عليه صلاته» و «كانت صلاته باطلة» و «بطلت صلاته» و «أفسد حجَّه» و «فحجَّه باطل» ونحو ذلك. وكذلك في العقود، مثل: «بطل نكاحه» و «فسد نكاحه» و «بطل بيعه» و «فسد بيعه» أو «عقده» ونحو ذلك.

نعم، قد يطلق الفساد دون البطْلان في مثل: «ثمرة فاسدة» ونحوها، والبطْلان دون الفساد في مثل: «قول باطل» و «كلام باطل». أمَّا في الإعتقاد، والرأي، ونحوهما، فيستعملان كلاهما، يقال: «عقيدة باطلة، وفاسدة، ورأي فاسد وباطل».

ومثل ما قلناه في الفساد والبطْلان، جارٍ في الصِّحَّة والتمام، وفي أقرب الموارد: «بطل أي فسد» و «فسد ضدَّ صلح».

المستفاد الثاني

الصحيح والفاقد: إستعمالا في الروايات في معانٍ:

١- الوسائل ج ١٨ / ص ٩٤ / ح ١٨.

٢- الوسائل ج ١١ / ص ٤١١ / ح ١٢.

- ١ - بمعنى مطابقة الواقع وعدمها، كما في الروایتين، الاولى والثانية.
- ٢ - ضدّ النقص والنقص، كما في الرواية الثالثة.
- ٣ - ما ينبغي وما لا ينبغي في مثله، كما في الرواية الرابعة، وهكذا، فانه لا بد من جامع بينها نشير اليه فيما ياتي انشاء الله تعالى.

مناقشة أقوال الصحة والفساد

اما تفصيل المحقق النائيني رحمته الله فهو بين الصحة الواقعية والفساد الواقعي، فهما أمران واقعيان لاتناهما يد الجعل مطلقاً، وبين الظاهريتين، فهما مجعولتان مطلقاً.

اما الأول: فلأن الطبيعة الكلية المجعولة: كلية الصلاة، كلية البيع، لا تتصف بالصحة والفساد، وإنما المتصف بهما هو الفرد الخارجي: (المحقق أو المقدر وجوده) فيقال: البيع الفلاني صحيح لكونه واجداً للشرائط، أو فاسد لعدم كونه واجداً لها.

فكل فرد طابق الطبيعة المجعولة صحيح، وإلا ففساد - بلا فرق بين العبادات والمعاملات - والمطابقة وعدمها ليستا من المجعولات: لا المستقلة ولا التبعية.

واما الثاني: وهو الصحة والفساد الظاهريتان، فحيث أن موضوعيهما الفرد المشكوك فيه أنه من مصاديق الطبيعة المعينة: (الصلاة، البيع مثلاً) فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه وعدمه، فإذا حكم بالأثر، أو بعدمه، فكلاهما مجعول شرعي مستقل، فبطلان الصلاة عند الشك في الركعتين الاوليين، وصحة الصلاة عند الشك فيها بعد الفراغ، كلاهما مجعولان شرعيان.

أقول: قد يقال: بالتفصيل في الظاهري بين الصحة فهي مجعولة، وبين

الفساد الظاهري فليس مجعولاً، إذ مثلاً: فساد الصلاة بالشك في الأوليين، إنما هو على الأصل، حتى إذا لم يحكم الشارع بفساد الصلاة، لكننا نحكم به، لعدم الدليل على مطابقته للمأمور به، ويكفي ذلك في عدم ترتيب الأثر على مثل هذه الصلاة.

فيكون المجعول: الصحة الظاهرية فقط، وأما الواقعيان، والفساد الظاهري، فليست مجعولة بل هي كلها أمور واقعية.

هذا مع أن قوله: «بأن الطبيعة الكلية المجعولة لا تتصف بالصحة والفساد» فيه: أنه ما المانع من ذلك، غير أن الكلي الطبيعي، لا وجود خارجي له إلا بوجود أشخاصه، فأى مانع في أن تتصف بالصحة والفساد بإعتباره مرآة لافراده، لتعميم الحكم بالصحة أو الفساد كما في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»^(١) فالبيع طبيعة كلية، والربا كذلك، فهذا حلال وذاك حرام، فتأمل.

تفصيل الآخوند ومناقشته

وأما التفصيل المنسوب للآخوند^(٢) فهو بين الصحة والفساد في العبادات، فغير مجعولة، وبينهما في المعاملات، فمجعولة. أما الأول: فلأن الصحة - بأي معنى فسرناها - تكون من صفات المأتي به، لا المأمور به، حتى تكون مجعولة بجعله في مقام الأمر به، نظير الجزئية والشرطية.

وأما الثاني (المعاملات): فالصحة فيها بمعنى: ترتب الأثر، والأثر وترتبه على المعاملة، بجعل الشارع ولو إمضاء لما عليه العقلاء، فيكون مجعولاً. وفيه أولاً: أننا نجد من أنفسنا أن الصحة والفساد، لهما معنى واحد،

ومفهوم فارد في أي باب كان، فالصحة صحة، سواء في الصلاة أم القضاء، أم البيع، أم العقيدة، أم العمل، وهكذا، والفساد فساد في كل مورد، وإنما الاختلاف في المضاف إليه، وفي الآثار، حسب اختلاف الاعتبار.

وبعبارة أخرى: الصحة بأي معنى فسرت، فكل المعاني داخلية تحت جامع مشترك، سواء إهتدينا إلى التعبير عن ذلك الجامع بلفظ، أم لا.

وثانياً: يمكن عكس الاستدلاليين، بجعل دليل العبادات في المعاملات، وبالعكس، فيقال:

الصحة في المعاملات الواجبة، من صفات المعاملة، لا من صفات الأمر بها، حتى تكون مجعولة بجعل الأمر، نظير الجزئية أو الشرطية.

والصحة في العبادات بمعنى: ترتيب الأثر عليها، وترتيب الأثر على الصلاة والصوم ونحوهما من العبادات بجعل الشارع، إذ لولا جعل الشارع سقوط الإعادة والقضاء - مثلاً - لما سقطا.

وثالثاً: سيأتي منا أن شاء الله تعالى: أن الصحة إنما هي بمعنى: (مطابقة المصداق الخارجي للكلّي الواقعي أو الاعتباري) سواء كان الاعتباري من الشرع، أم العرف الخاص، أم العام.

وهذا المعنى جارٍ في العبادات والمعاملات وغيرهما على حد سواء.

وقولنا: الواقعي ليشمل صحة الأعيان الخارجية وفسادها، ولورودها بلفظي: صحيح، وفساد، في الأدلة الشرعية، كصحة الثمرة وفسادها.

إذن: فتفصيل صاحب الكفاية بين العبادات والمعاملات غير واضح.

نفي الشيخ جعل الصحة والفساد مطلقاً

وأما قول الشيخ رحمته الله بنفي جعل الصحة والفساد مطلقاً استقلالاً، وحتى تبعاً

على إحتمال، فحاصل ما إستدلّ به ﷺ^(١) هو: أنّ الصّحة والفساد في العبادات إنّما هما بمعنى: موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور به، أو مخالفته له، والمخالفة والموافقة أمران واقعيّان خارجيان لا تنالهما يد الجعل.

وأما الصّحة والفساد في المعاملات، فهما بمعنى: ترتّب الأثر عليها وعدم ترتّبه.

والأثر، ان كان حكماً تكليفيّاً - كجواز التصرّف للمتقل إليه، وعدم جوازه للمتقل منه ونحو ذلك - فهو داخل في السببية، وقد سبق بيان ذلك (أي: سبق أنّ السببية للتكليف أمر واقعي لا جعلي).

وان كان غير حكم تكليفي، كسببية البيع للملكية، والنكاح للزوجية، والعق للحرية، فالحاكم بهذه السببية هو الشرع، وأما حقائقها، فهي: أمّا أمور إعتبارية منتزعة من التكليف، فهي مجعولة بالتبع، وأما أمور واقعية كشف عنها الشارع، ولا جعل - لا إستقلالاً ولا تبعاً - في البين أصلاً.

إذن: فالأحكام الوضعية غير مجعولة، بالجعل الإستقلالي أصلاً، لا في العبادات ولا في المعاملات، وغير مجعولة حتّى تبعاً على إحتمال.

الموافقة للشيخ ومناقشته

و وافق الشيخ ﷺ بعض من تأخر في إنكار جعل الصّحة والفساد مطلقاً، أمّا في العبادات فبان الصّحة والفساد فيها من أوصاف المأتي به، لا من شؤون المأمور به، حتّى تكونان مجعولين بجعله، وأما في المعاملات: فقد أشكل على الكفاية القائل: بأنّ الصّحة والفساد فيها بمعنى: ترتّب الأثر وعدمه، وهما مجعولان ووجهه:

أن إعتبار الملكية - مثلاً - عند البيع هو المَجْعُول، لا ترتبُه على العقد، والصحة هي: ترتب الملكية على البيع، لا نفس الملكية، فلاحظ.

ولعل من لم يفصل بين الواقعي والظاهري، لم يقصد الإطلاق لهما، بل كلامه منصرف إلى الواقعي فقط، أو كان نظره إلى ما ذكره البجنوردي^(١) تبعاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله^(٢): من أن الصحة الظاهرية ليست صحة حقيقة، وإنما هي توسعة دائرة الإمتثال، والفساد الظاهري ليس فساداً حقيقة، وإنما هو قاعدة الإشتغال.

لكن فيه: أنه ان كان كذلك فهو مجعول أيضاً، في الصحة الظاهرية، لأن توسعة دائرة الإمتثال - مع عدم الإمتثال حقيقة - إنما تكون هذه التوسعة بجعل، فيكون حكماً وضعياً.

نعم، في الفساد الظاهري - كما أسلفنا - لا يمكن المساعدة على كونه مجعولاً، فلاحظ وتأمل.

الجامع لمعاني الصحة والفساد

أقول: والذي ينبغي أن يقال في تفسير الصحة والفساد، ليشمل كلما ورد في لسان الأدلة، أو المتشريعة لفظ: الصحة والتمام، والفساد والبطلان، من عبادة، وعقد، وإيقاع، وقضاء، وتعزير، وعقيدة، وقول، وعمل، وعين، خارجية، ورضاع، وقسم، ولعان، وإيلاء، وحلف، ودعوى، وإنكار، وشهادة، وقصاص، وغيرها، هو:

«أن الصحة: مطابقة الأمر الكلّي للواقع الإعتباري، والمصدق الخارجي، للكلّي الواقعي أو الإعتباري».

١ - منتهى الأصول ج ٢ / ص ٤٠٥.

٢ - فوائد الأصول تقرير الكاظمي ج ٤ / ص ١٤٦.

«والفساد: عدمها».

ليشمل التعريف:

١ - كَلِّي: البيع معاملة صحيحة، والربا معاملة فاسدة.

٢ - الثمرة: الصحيحة والفسادة.

٣ - الصلاة، والبيع الخارجي، و... و... الصحيحة والفسادة.

ولا يؤخذ كلمة: الصحيح، في الكلِّي الاعتباري، فلا يقال: (الكلِّي الاعتباري الصحيح) لنَّلا يلزم الدور في التعريف، ولعدم الحاجة إليه. وأما أخذ (الأثر) و (عدمه) في تعريف الصحة والفساد، ففيه: انَّ الأثر معلول للصحة، وعدم الأثر معلول للفساد، فلا يفسران بهما. وأما (مطابقة المأتي به للمأمور به): فهو قاصر، لعدم شموله إلا لما كان هناك أمر شرعي، ولما كان أمراً خارجياً، فلا يشمل مثل: (بيع صحيح)، ولا مثل: (البيع معاملة صحيحة). هذا تمام الكلام في الصحة والفساد.

الحجَّة وأقسامها من حيث الجعل وعدمه

وأما الحجَّة، فهي على أقسام ثلاثة كالتالي:

ذاتية، وجعلية، والجعلية من حيث المنجزية والمعدَّرية، ومن حيث الوسطية في الإثبات.

أما الحجَّة الذاتية، ولها فرد واحد هو العلم، فهي بالمعنى الإصطلاحي للحجَّة - وهو الوسطية في الإثبات - غير معقولة كما حقَّق في مباحث القطع، ولكنها بالمعنى اللغوي معقولة، وقد أطلقت الحجَّة بهذا المعنى في الأدلَّة الشرعية ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(١) فإنَّها أعم من العلم لا غير العلم فقط، و:

«انَّ لله حجتين: ظاهرة، وباطنة وهي العقل»^(١) ونحو ذلك.

ولا شبهة في عدم كون الحجّة بهذا المعنى مجعولاً، وأما الحجّة بالمعنيين الآخرين، فصريح الكفاية: أنّها مطلقاً مجعولة بالاستقلال، كالملكية، والزوجية.

والدليل عليه ما تقدم في الملكية ونحوها من: (ضرورة إنتزاعها من جعل الشارع بلا ملاحظة التكاليف والآثار) وغير ذلك.

القول بالتفصيل

ولكن العراقي وغيره فصلوا في ذلك بين الحجّة من حيث المنجزية والمعدّرية، وبينها من حيث الوسطية في الإثبات.

مثلاً: لو قال المولى: «خبر الواحد حجّة» كان لذلك معنيان:

١ - خبر الواحد منجز للواقع إذا أصاب، ومعذر عن ترك الواقع إذا أخطأ الواقع.

٢ - خبر الواحد يكون سبباً لإثبات واقع مجعول (ثانوي) يكون بديلاً عن الواقع، إذا أخطأ الخبر الواقع.

فالبعض منهم: على أنّ المنجزية والمعدّرية غير قابلين للجعل، إذ المنجزية: ليست سوى الواقع المجعول قبل التنجيز، والمعدّرية: ليست سوى عدم الجعل الجديد.

وأما الحجّة بمعنى: وسطية (الخبر) لإثبات واقع ثانوي، فلا يمكن بلا جعل آخر، مقابل الجعل الواقعي الأصلي الأولي.

والحاصل: أنّ الحجّة بمعنى: المنجزية والمعدّرية غير قابلة للجعل،

والحجبة بمعنى: الوسطية لإثبات واقع جعلي غير الواقع الأولي، لا يمكن بدون جعل.

لكن: للشيخ رحمته الله أن يدعي أن الواقع البدل منتزع عن التكليف، لا مجعول مستقل.

وأما المحقق العراقي رحمته الله فقال: أما الحجبة بمعنى: المنجزية والمعدرية، فهي ليست سوى قلب: عدم البيان - الذي هو موضوع حكم العقل بقبح العقوبة - إلى نقيضه، وهو البيان.

فمعنى «خبر الواحد حجة»: أنه بيان، فإن أصاب كان الواقع منجزاً، وإن أخطأ كان الواقع المتروك معذوراً فيه.

فليست الحجبة بهذا المعنى قابلة للجعل.

وأما الحجبة بمعنى: الوسطية في الإثبات، فالجعل فيها ليس جعلاً حقيقة بل إدعاءً، فليست مجعولة بالمعنى المعروف للجعل.

أقول: لكنه نوع جعل، فيكون بذلك المحقق العراقي مؤيداً للشيخ في عدم جعل الحجبة - كغيرها - مطلقاً.

هل القضاء والولاية مجعولتان؟

وأما القضاء والولاية: فالأخوند وتبعه العراقي أيضاً على أنهما مجعولتان مستقلاً مطلقاً.

والشيخ على عدم الجعل مطلقاً.

لكن بعضاً فصل في ذلك بما يلي:

١ - بين القضاة والولاية الكليتين بمعنى: الحكومة الكلية المترتبة على موضوعها (الفقيه العادل) مثلاً، كقوله رحمته الله: «من روى حديثنا، ونظر في

حللنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فقد جعلته حاكماً»^(١) فهذه حكومة مجعولة شرعاً لموضوعها.

٢ - وبين القضاة والولاية الشخصيتين، بمعنى: جعل الإمام ﷺ - مثلاً - مالكاً الأشر رضوان الله عليه حاكماً، فهذه الولاية لا ربط لها بالأحكام الإلهية حتى تعتبر حكماً شرعياً وضعياً.

أقول: الظاهر عدم الفرق بينهما إلا بالكلية والمصادقية، نظير الطهارة الكلية (الماء طاهر) والطهارة الشخصية (ماء بئر زيد).

نعم، الفرق بين الطهارة والقضاة إنما هو في كون الطهارة من قبيل الموضوعات الصرفية، التي يمكن لكل شخص فهمه، بخلاف القضاة.

مضافاً إلى إحتياج مثل القضاة والولاية ونحوهما إلى تعيين معصوم ﷺ أو نائبه، وذلك لمصالح لا ربط لها بكون القضاة حكماً وضعياً أم لا.

فهذا الذي يحصل للأشر - مثلاً - بتعيين الإمام ﷺ ممّال يمكن له قبل ذلك، جعل بلا إشكال.

مع أنه أي فرق بين القضاة وبين الحجية حيث لم يفصل في الثانية ذلك؟.

الولاية: أعم من الوكالة

ثم إنَّ الولاية بمعناها اللغوية بل العرفية هي: أعم من الوكالة والنيابة، لأنها مشتقة من: ولي، بمعنى القيام بالشأن والأمر، والوكيل والنائب أيضاً يقومان بشأن وأمر.

ويؤيد ذلك استعمال مادة: الولاية، في الاخبار في الوكالة والنيابة، وللمثال نذكر نماذج من ذلك:

ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام «في رجل ولّته امرأة أمرها - أَمَا ذات قرابة، أو جارة له - لا يعلم وكيلها أمرها، فوجدها قد دليست عيباً ...» -^(١).
وفي صحيح آخر له عنه عليه السلام: «في امرأة ولّت أمرها رجلاً، فقالت زوّجني فلاناً...»^(٢).

وفي صحيح ابن أبي عمير عن غير واحد من أصحابنا عنه عليه السلام: «والذي توكله المرأة وتوليّه أمرها»^(٣).
ونحوها غيرها.

الوكالة والنيابة من حيث الجعل وعدمه

وأما الوكالة والنيابة، فصريح الشيخ الانصاري رحمه الله أنهما كغيرهما، منتزعتان من التكليف، وصريح الآخوند كالعراقي: أنهما مجعولتان مستقلاً - كالقضاة والولاية -

على إشكال للعراقي في مجعولية النيابة وإحتمال كونها من سنخ الحقائق الإدعائية، والحقائق التنزيلية.

تفريق العراقي بينهما ومناقشته

قال رحمه الله: فالوكالة مجعولة، لأنّ مرجعها إلى جعل نحو ولاية للغير - بما هو غير - على مال، أو نفس، أو غيرهما، كالوكالة في التصرف في أمواله، أو عقده لشخص، أو قبوله عقد آخر - في النكاح مثلاً - له.
فالوكالة ليست حقيقة إدعائية، للحاظ غيريّة الوكيل في عقد الوكالة،

١ - الوسائل أبواب الوكالة، الباب ٥ / ح ١.

٢ - الوسائل، أبواب الوكالة، الباب ٦ ح ١.

٣ - الوسائل، أبواب الوكالة، الباب ٧ ح ١.

بخلاف النيابة، لإمكان كون معنى النيابة هو: كون النائب -إدعاءً أو تنزيلاً- هو المنوب عنه، بالغاء غيريته الواقعية.

وهذا ليس مجعولاً تشريعياً، بل جعلها إنمّا هو بمعنى: تكوين وإيجاد حقيقتها الإدعائية.

أقول: لا يبعد عدم فارقة هذا المقدار في فصل الوكالة عن النيابة في كونهما مجعولين، أو كونهما غير مجعولين.

إذ يمكن ذكر تفسير المعنى المذكور للنيابة في الوكالة أيضاً، وبالعكس. نعم، النيابة نوع وكالة ولكن أشدّ منها، والوكالة نوع نيابة ولكن أخفّ منها.

ويؤيد ذلك: استعمال الوكالة والنيابة في شيء واحد - أحياناً - ولو كانا متغايرين، لم يصحّ ذلك إلا مجازاً، ولا وضوح في المجازية والأصل عدمها، بل المتبادر لدى العرب - والذين يفقهون لغتهم - كونهما من سنخ واحد، ولكن في بعض الأمور يستعمل - غالباً -: الوكالة، وفي بعضها: النيابة.

بل أنّ الفقهاء رضوان الله عليهم في كتاب الوكالة وتعريفها، ذكروا مادة: النيابة، بمشتقاتها المختلفة، حتّى أنّي لم أجد غير هذه المادة في تعريفها.

ففي الشرائع، والجواهر، والمناهل، وعلى ما حكاه المناهل عن التحرير، والقواعد، والتذكرة، والتنقيح، واللمعة، والروضة ... كلّها ذكرت: الإستنباط، أو النيابة، وسائر مشتقاتهما.

إذن: فإشكال العراقي رحمته الله في: النيابة، دون الوكالة، وتفصيله لذلك بينهما، غير آب عن المناقشة.

ويؤيد ذلك أيضاً: أنّ في الروايات ذكرت الوكالة في النيابة في الحجّ، أو في اجزائه، وإليك نماذج منه:

- ١- «وَوَكَّلَ مِنْ يَطُوفُ عَنْهُ مَا تَرَكَهُ مِنْ طَوَافِهِ»^(١).
 ٢- «مُضِينَ إِلَى مَكَّةَ، وَوَكَّلَنَ مِنْ يَضْحِي عَنْهُمْ»^(٢).
 إلى غير ذلك.

الحكم الوضعي وحاصل الكلام فيه

ثمَّ اَنَّ حَاصِلَ الْبَحْثِ عَنِ الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ: اَنَّهُ مُسْتَقَلٌّ بِالْجَعْلِ، وَلَيْسَ مُتَزَعاً مِنَ التَّكْلِيفِ، وَلَا عَيْنُهُ - كَمَا قَالَ الشَّيْخُ رحمته الله -..
 قَالَ السَّيِّدُ صَدْرُ الدِّينِ رحمته الله فِي - شَرْحِ الْوَاقِيَةِ - كَمَا فِي مُحَبَّةِ الطَّهْرَانِيِّ^(٣):
 «وَأَمَّا مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْحُكْمَ الْوَضْعِيَّ عَيْنُ الْحُكْمِ التَّكْلِفِيِّ ... فَبَطْلَانُهُ غَنِيٌّ عَنِ الْبَيَانِ، إِذَ الْفَرْقُ بَيْنَ التَّكْلِيفِ وَالْوَضْعِ مِمَّا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ لَهُ أَدْنَى مَسْكَةٍ، وَالتَّكَالِيفُ الْمَبْتَنِيَّةُ عَلَى الْوَضْعِ غَيْرُ الْوَضْعِ».
 وَشَرَحَ ذَلِكَ الطَّهْرَانِيُّ رحمته الله فَقَالَ: «فَإِنَّ كَوْنَ وَجُوبَ دَفْعِ الْبَدَلِ مَعْلُولاً لِلضَّمَانِ، الْمَعْلُولُ لِلْإِتْلَافِ، مِنْ أَقْوَى الْأَدْلَةِ عَلَى الْمَغَايِرَةِ، وَكَذَا إِسْتِنَادُ الْإِعَادَةِ إِلَى الْحَدَثِ الْمُسْتَنَدِ إِلَى خُرُوجِ الْبَوْلِ مَثَلًا...»^(٤).

«تَقَمَّةٌ»

هل يصح استصحاب الحكم الوضعي؟

اَنَّ صَاحِبَ الْكِفَايَةِ رحمته الله بَعْدَ تَمَامِ الْبَحْثِ عَنِ الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ قَالَ مَا حَاصِلُهُ:

١- الرسائل / الحج / ج ١٣ / ص ٤٠٦ / ح ١.

٢- الرسائل / الحج / ج ١٤ / ص ٢٩ / ح ٣.

٣- المحجة ص ٢٠٠.

٤- المحجة ص ٢٠١.

بما أنّ الإستصحاب - حكم مجعول شرعي - فيجب أن يكون المستصحب أمّا حكماً شرعياً ، أو شيئاً ذا أثر شرعي .

وعليه: فالحكم الوضعي إنّما يصحّ أستصحابه إذا كان من قسم المجعول مستقلاً: كالحجّية ، والقضاوة ، والولاية ، والنيابة ، والحرية ، والرقية ، والزوجية ، والملكية ، ونحوها .

وكذا إذا كان من قسم المنتزع من التكليف: كالجزئية ، والشرطية ، والمانعية ، والقاطعية للمكلّف به .

نعم، قد يستغني عن إستصحاب مثل الجزئية ، بجريان الإستصحاب في منشأ إنتزاعه ، فلا يبقى شكّ في الجزئية حتّى تستصحب .

لكن قد يبتلي منشأ الإنتزاع بمعارض ونحوه ، فيجري إستصحاب الجزئية ، كما في الأقل والأكثر ، حيث أنّ استصحاب عدم تعلّق الأمر النفسي بالأكثر ، معارض بعدم تعلّقه بالأقل ، فيجري إستصحاب الجزئية .

وأما إذا كان الحكم الوضعي من قسم لا تتاله يد الجعل لا إستقلاً ولا تبعاً: كالسببية ، والشرطية ، والمانعية ، والرافعية لنفس التكليف ، فلا يصحّ إستصحابه .

فالإستطاعة (التي هي شرط التكليف) لو شكّ في بقاء شرطيته للحجّ ، (لا ما إذا شكّ في بقاء ذات الشرط، فإنّه يستصحب ، لأنّه ذو أثر شرعي وهو الوجوب) - كما لو خلت الكعبة في الموسم عن الحجّاج مثلاً - لا يمكن إستصحاب شرطيته ، ونفي وجوب الحجّ بهذا الإستصحاب ، فإنّ الشرطية ليست مجعولة بنفها ، ولا لها أثر شرعي مجعول ، إذ وجوب الحجّ أثر ذات الشرط وهو : الإستطاعة الخارجية ، وليس أثراً لشرطية الحجّ بالإستطاعة ، وإنّما الشرطية أمر عقلي .

هنا بحوث

البحث الاول

قد سبق عن المحقق العراقي اوائل البحث عن الاحكام الوضعية أنه إختار
 الجعل التبعية للسببية والشرطية والمانعية والرافعية لنفس التكليف، وقال:
 أنها منتزعة عن الأمر بالسبب والشرط والمانع والرافع.
 وعليه: فيصح إستصحابها لكونها في أنفسها مجعولة.

لكنه أشكل عليه بانه كان المراد - مع الذهاب إلى مجعولية مثل الشرطية
 للتكليف ونحوها - إستصحابها نفسها، فلا إشكال فيه، لأنه حكم مجعول
 على الفرض، ولا حاجة إلى أثر آخر.

وأما ان كان المراد: إثبات الحكم التكليفي بإستصحاب الشرطية، كإثبات
 عدم وجوب الحجّ بإستصحاب شرطية الإستطاعة حال خلوّ الكعبة في
 الموسم، فهو لا يصحّ لأمر:

أولاً: لترتب التكليف على ذات الشرط ونحوه في الخارج، لا على
 الشرطية ونحوها، فوجوب الحجّ مترتب على الإستطاعة في الخارج، لا
 على اشتراط الحجّ بالإستطاعة.

ومتى ما شكّ في بقاء ذات الإستطاعة يجري الإستصحاب فيها ويترتب
 عليها وجوب الحجّ.

ويناقش: أن ترتّب وجوب الحجّ على الإستطاعة في الخارج إنّما كان
 (هذا الترتّب) لإشتراط الحجّ بالإستطاعة، فالشرطية هي الموضوع
 للوجوب عند الإستطاعة الخارجية، والشرطية هذه لها وجودان: وجود

دليلي، ووجود إحرازي، والإستصحاب يحرز ذلك، فيترتب عليه وجوب الحج عند الإستطاعة الخارجية.

وثانياً: إن الشرطية منتزعة عن التكليف، ومرتبة على الأمر بالحج - مثلاً - مقيداً بذات الشرط، فالشرطية فرع وجوب الحج، فكيف يمكن أن يصير وجوب الحج الذي هو الأصل للشرطية، أثراً للشرطية، ومرتباً عليها؟

ويؤخذ عليه: إن الشرطية المنتزعة عن التكليف لا تصير علة للتكليف حتى يلزم الدور، وإنما تكون الشرطية بقاءً علامة وكاشفة، بها يحرز بقاء التكليف، كوجود ضوء النهار الذي يكشف به وجود الشمس فوق الأفق، مع أن وجود الشمس فوق الأفق هو العلة لوجود ضوء النهار.

وثالثاً: إن إستلزام التعبد بالشرطية، للتعبد بالمشروطة - لمكان التضايف غير القابل للإنفكاك - غير مجد لترتيب الحكم التكليفي كوجوب الحج - مثلاً - وذلك: لأنه لا يثبت إلا مشروطة وجوب الحج، ولا يثبت نفس وجوب الحج، إذ المتضايفان: هما الشرطية والمشروطة، والمهم إثباته ذات المشروط، وهو أجنبي عن الشرطية أي: غير مضايف للشرطية، لصدق الشرطية مع عدم الطرفين.

ويرد عليه: إن الحكم التكليفي أثر شرعي للشرطية والمشروطة، فإذا ثبت الشرطية والمشروطة بالإستصحاب، ترتب عليه الحكم التكليفي، وكفى به أثراً في الإستصحاب.

«البحث الثاني»

على قول الشيخ رحمته الله أو إحتماله، وقول غيره في الطهارة والنجاسة - وكذا في غيرهما -: إنهما أمران واقعيان كشف عنهما الشارع، لا يضر

إستصحابهما، لأنَّهما وان لم يكونا مجعولين، لكنَّهما لهما أثر مجعول، وهو الأحكام المترتبة عليهما من: وجوب وحرمة وغيرهما.

«البحث الثالث»

ما تسالموا - ظاهراً في العصور المتأخرة - عليه: من لزوم كون نفس المستصحب أو أثره مجعولاً شرعياً حتَّى يجري الإستصحاب، فقد يمكن التأمل والمناقشة فيه، وسيأتي بحثه ان شاء الله تعالى .
هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعية.

المحتويات

❏ الإستصحاب:

والبحث فيه يستدعي مقدّمات، وفصولاً، وتنبيهات، وخاتمة ٥

❏ المقدمة الأولى

في تعريف الإستصحاب ٦

الحاجة الى التعريف ٦

هل التعريفات لفظيّة ؟ ٦

الإستصحاب والأدلة الأربعة ٧

المعنى اللغوي للإستصحاب ٨

الاستصحاب وتعريفه الاصطلاحي ٩

الإشكال على : «ابقاء» في تعريف الشيخ ١١

٣٨٠	بيان الأصول / ج ٦
١٢	الاشكال الثاني
١٣	الاشكال الثالث
١٥	الاشكال الرابع
١٥	الاشكال على: «ما كان» في تعريف الشيخ
١٥	ثاني الاشكالات
١٨	الاشكال الثالث
١٨	رابع الاشكالات
٢٠	«الأمر الأول» الاشكال على تعريف الآخوند
٢٢	«الأمر الثاني» هل هناك تعريف يجمع كل المباني ؟
٢٤	«الأمر الثالث» الاشكال على بعض مباني الاستصحاب
٢٦	«الأمر الرابع» التوفيق بين التعاريف المختلفة
٢٧	«الأمر الخامس» التعاريف المختلفة والاشكال عليها
٢٧	«الأمر السادس» الاشكال على مختلف التعريفات
٢٩	المقدمة الثانية «هل الإستصحاب مسألة أصولية؟»
٣١	أدلة أخرى أو مؤيدات
٣٢	نقض الأدلة وإبرامها
	«القول الثاني»
٣٤	«كون الإستصحاب قاعدة فقهية فقط»

الاستصحاب / القسم الأول ٣٨١

«القول الثالث»

«التفصيل بين الشبهات الحكيمة فأصولية، والموضوعية ففقهيّة» ٣٥

«القول الرابع»

«التفصيل بين إعتباره بدليل العقل فأصولية، والشرع ففقهيّة» ٣٧

٥ المقدمة الثالثة

«هل الإستصحاب أمانة أو أصل عملي؟» ٣٨

«المطلب الأول»

المانز بين الامارة والأصل العملي ٣٩

الاستصحاب في مقام الاثبات ٤١

«المطلب الثاني»

ظاهر كلمات الاصحاب لايلزم امارية الاستصحاب ٤١

«المطلب الثالث»

لا دلالة للاخبار على ان الاستصحاب امانة ٤١

«المطلب الرابع»

التفريق بين الاستصحاب والاصول العملية الاخرى ٤٢

٥ المقدمة الرابعة

في الفرق بين القواعد الثلاث ٤٤

اليقين والشك يشعلان القواعد الثلاث ٤٦

٣٨٢ بيان الأصول / ج ٦

ما المراد من الشك في المقتضي ؟ ٤٧

❏ المقدمة الخامسة

في أن الإستصحاب تابع لدليل حجته إطلاقاً وتقييداً ٤٨

❏ المقدمة السادسة

«في تقسيمات الإستصحاب» ٤٩

تأمل الشيخ ٥٠

الاشكال عليه ٥٠

الوجه الاول لتأمل الشيخ ٥١

الوجه الثاني لتأمل الشيخ ٥٣

الإشكال على تأمل الشيخ بتقرير آخر ٥٥

تقسيم الاستصحاب باعتبار ثلاثه اخرى ٥٦

❏ الفصل الأول

أدلة الإستصحاب ٦١

١- الاستدلال بالكتاب ٦١

٢- الاستدلال بالفطرة ٦٢

٣- الإستدلال بالعقل ٦٣

٤- الاستدلال بعدم النقل ٦٧

٥- الاستدلال ببناء العقلاء ٦٨

٣٨٣	الاستصحاب / القسم الأول
٦٩	اشكال الكفاية الأول
٧١	إشكال الكفاية الثاني
٧٢	بناء العقلاء لا يصلح دليلاً
٧٢	بناء العقلاء ليس مطلقاً
٧٣	ردع بناء العقلاء وامضائه
٧٤	التفصيل في بناء العقلاء
٧٥	المحقق العراقي يرتضي التفصيل
٧٦	بناء العقلاء واختلاف كلمات صاحب الكفاية
٧٨	الكفاية واشكال بعض الاغاضم
٨٠	إشكال وجواب
٨٢	انتصار الآخوند لبناء العقلاء
٨٣	خروج بناء العقلاء على الادلة الناهية
٨٤	بناء العقلاء بتقرير آخر
٨٥	٦- الاستدلال بسيرة المتشعبة
٨٦	٧- الاستدلال بالاجماع
٨٧	٨- الاستدلال بالاستقراء
٨٨	٩- الاستدلال بالاخبار
٨٩	صحيحة زرارة الاولى

٣٨٤	بيان الأصول / ج ٦
٨٩	الاشكال السندي الأول وجوابه
٩١	ما المراد من: الصحيحة لا يضرها الاضمار؟
٩٢	الإشكال السندي الثاني وجوابه
٩٢	الدلالة
٩٣	«المبحث الأول تعيين جزاء الشرط»
٩٣	مقام الثبوت
٩٤	مقام الاثبات
٩٦	«المبحث الثاني»
٩٦	الجواب على هذا الإحتمال
٩٨	«المبحث الثالث»
٩٩	مناقشة احتمالات المبحث الثالث
١٠٠	فذلكه
١٠٠	«المبحث الرابع»
١٠٥	«المبحث الخامس»
١٠٣	مناقشات
١٠٥	«تنبيه»
١٠٦	مادة النقض ودلالاتها
١٠٦	النقض في اللغة

٣٨٥	الاستصحاب / القسم الأول
١٠٧	النقض في الكتاب والسنة
١٠٨	شروط صدق النقض
١٠٩	ظواهر النقض وواقعه
١١١	المقتضي ومراد الشيخ منه
١١٣	المعنى المراد من المقتضي
١١٤	«صحيحة زرارة الثانية»
١١٥	الكلام في أمور أربعة
١١٥	الأمر الأول في متن الحديث
١١٥	الأمر الثاني في سند الحديث
١١٥	الأمر الثالث في فقه الحديث
١١٧	الأمر الرابع في دلالة الحديث على الاستصحاب
١١٧	المورد الأول: الفقرة الثالثة
١١٩	الإشكال في التطبيق
١١٩	أجوبة خمسة عن الإشكال التطبيقي
١٢٢	الرواية وقاعدة اليقين
١٢٣	المورد الثاني: الفقرة الرابعة
١٢٤	المورد الثالث: الفقرة السادسة
١٢٥	المحقق الرشتي يستشكل

٣٨٦	بيان الأصول / ج ٦
١٢٧	استفادة قواعد أخر
١٢٩	صحيحة زرارة الثالثة
١٣٠	البحث في السند
١٣١	البحث في المتن
١٣١	البحث في الدلالة
١٣١	الاحتمال الاول
١٣٢	الاحتمال الثاني
١٣٢	الاحتمال الثالث
١٣٣	الاحتمال الرابع
١٣٤	الاحتمال الخامس
١٣٤	إشكالات أربعة على دلالة الصحيحة الثالثة
١٣٩	الاشكال الرابع ونتيجة مقدماته الأربع
١٤١	جواب واشكال
١٤٢	ما هو الأولي؟
١٤٣	خبر الخصال
١٤٤	البحث في سند الخبر
١٤٦	البحث في دلالة الخبر
١٤٦	الوجه الأول

٣٨٧	الاستصحاب / القسم الأول
١٤٦	الوجه الثاني
١٤٧	الوجه الثالث
١٤٧	الوجه الرابع
١٤٨	الوجه الخامس
١٤٨	الوجه السادس
١٤٩	مناقشة الوجه الأول
١٥١	مناقشة الوجه الثاني
١٥١	التقريب الأول ومناقشته
١٥٤	التقريب الثاني ومناقشته
١٥٤	مناقشة الوجه الثالث
١٥٦	مناقشة الوجه الرابع
١٥٧	مناقشة الوجه الخامس
١٥٨	مناقشة الوجه السادس
١٥٨	مكاتبة القاساني
١٥٩	البحث في سند المكاتبة
١٦١	البحث في دلالة المكاتبة
١٦١	أمور ثلاثة أخذت على الدلالة
١٦١	الأمر الأول

٣٨٨	بيان الأصول / ج ٦
١٦٢	اشكال وجواب
١٦٣	الأمر الثاني
١٦٤	دعم وتأيد
١٦٥	الأمر الثاني بتقريب آخر
١٦٦	توضيح وتفسير
١٦٨	تبين وتصحيح
١٦٩	رواية اسحاق بن عمار
١٧٠	الكلام في سند الرواية
١٧١	اسحاق عند بحر العلوم
١٧٢	الكلام في متن الرواية
١٧٢	الكلام في دلالة الرواية
١٧٦	صحيحة ابن سنان
١٧٧	صحيحة ابن سنان سنداً
١٧٨	صحيحة ابن سنان دلالة
١٧٩	الصحيحة ومطلق الاستصحاب
١٧٩	الصحيحة واستصحاب الطهارة مطلقاً
١٨٠	الصحيحة واستصحاب الطهارة مقيداً
١٨٠	الصحيحة وقاعدة الطهارة

٣٨٩	الاستصحاب / القسم الأول
١٨١	رواية الفقه الرضوي عليه السلام
١٨١	أخبار الحَلِّ والطهارة
١٨٢	البحث السندي لأخبار الحل والطهارة
١٨٣	البحث الدلالي لأخبار الحَلِّ والطهارة
١٨٣	عَرَض الاحتمالات باجمال
١٨٥	تمرض تفصيلي للاحتتمالات
١٨٥	الاحتمال الأول
١٨٥	أدلة الاحتمال الأول
١٨٧	مناقشة أدلة الاحتمال الأول
١٨٨	الاحتمال الثاني
١٨٩	وجهان لإستظهار الاحتمال الثاني
١٩١	الوجه الثاني
١٩١	الإحتمال الثالث
١٩١	الفقرة الأولى من أخبار الحَلِّ والطهارة
١٩١	الفقرة الأولى ووجهها استظهاره منها
١٩١	أول الوجهين
١٩٢	إيرادات سبعة عليه
١٩٢	الإيراد الأول

٣٩٠	بيان الأصول / ج ٦
١٩٣	مناقشة الإيراد الأول
١٩٤	الإيراد الثاني
١٩٤	مناقشة الإيراد الثاني
١٩٥	الإيراد الثالث
١٩٦	مناقشة الإيراد الثالث
١٩٧	هنا ملاحظات أربع
١٩٧	الملاحظة الأولى
١٩٨	الملاحظة الثانية
١٩٨	الملاحظة الثالثة
١٩٩	الملاحظة الرابعة
٢٠٠	الإيراد الرابع
٢٠١	مناقشة الإيراد الرابع
٢٠٣	«الإيراد الخامس»
٢٠٤	مناقشة الإيراد الخامس
٢٠٥	«الإيراد السادس»
٢٠٥	مناقشة الإيراد السادس
٢٠٧	مؤيدات
٢٠٨	مؤيدات أخرى

٣٩١	الاستصحاب / القسم الأول
٢١٠	«الإيراد السابع والأخير»
٢١٠	مناقشة الإيراد السابع
٢١٣	ثاني الوجهين
٢١٤	الإيراد عليه
٢١٤	الإحتمال الثالث
٢١٤	الفقرة الثانية من أخبار الحل والطهارة
٢١٥	إشكالات خمسة
٢١٩	الإحتمال الرابع
٢٢٠	مؤيدات الإحتمال الرابع
٢٢٥	هنا مطالب ثلاثة
٢٢٦	إيرادات أربعة على الإحتمال الرابع
٢٢٩	الإيراد الرابع وجهاته الثلاث
٢٣١	تذييل للإيراد الرابع
٢٣٢	مناقشة التذييل
٢٣٣	تعميم الاستصحاب لكل أبواب الفقه
٢٣٤	الاحتمال الخامس
٢٣٥	اشكالات ثلاثة على الاحتمال الخامس
٢٣٨	الاحتمال السادس

٣٩٢	بيان الأصول / ج ٦
٢٣٨	تقريرات ثلاثة للاحتمال السادس
٢٤٣	الإحتمال السابع
٢٤٥	الإحتمال الثامن
٢٤٦	الإحتمالان: التاسع والعاشر
٢٤٦	الاستدلال بوجوه خمسة
٢٤٩	تفنيد وتثبيت
٢٥٢	أخبار الاستصحاب الخاصة
٢٥٢	موثقة ابن بكير
٢٥٣	موثق عمار الساباطي
٢٥٣	موثقة عمار الاخرى
٢٥٤	صحيح أبي بصير
٢٥٤	صحيح زرارة والفضيل
٢٥٤	من مسائل ابن السري
٢٥٥	رواية ابن عجلان
٢٥٥	رواية ابن جابر
٢٥٥	رواية على بن جعفر
٢٥٥	صحيح الحلبي
٢٥٦	صحيح ابن وهب

٣٩٣	الاستصحاب / القسم الأول
٢٥٦	صحيح ابن وهب الثاني
٢٥٧	خبر ابن وهب الثالث
٢٥٧	خبر أبي بصير
٢٥٨	مناقشات ثلاثة في الاستدلال
٢٥٩	كلام الشيخ بعد تعرضه للاخبار الخاصة
٢٦١	الإستصحاب والإقوال المعروفة فيه
٢٦١	سرد الأقوال المعروفة
٢٦٣	تفصيل الأقوال
٢٦٣	القول الأول: حجية الاستصحاب مطلقاً
٢٦٣	الدليل الأول على الحجية
٢٦٥	الدليل الثاني على الحجية
٢٦٥	«القول الثاني: عدم حجية الاستصحاب مطلقاً»
٢٦٦	الوجه الأول لنفي الحجية
٢٦٦	الوجه الثاني لنفي الحجية
٢٦٧	الوجه الثالث لنفي الحجية
٢٦٨	الوجه الرابع لنفي الحجية
٢٦٩	الوجه الخامس لنفي الحجية
٢٦٩	تدقيق وتحقيق

٣٩٤ بيان الأصول / ج ٦

٢٧٠ «القول الثالث: التفصيل بين المقتضي والمانع»

٢٧٠ هنا مقامان

٢٧١ المقام الأول: المراد من المقتضي

٢٧١ هل المقتضي بمعنى: السبب؟

٢٧١ هل المقتضى بمعنى: الموضوع؟

٢٧٢ هل المقتضي بمعنى: الملاك؟

٢٧٣ هل المقتضي بمعنى: الاستعداد للبقاء؟

٢٧٥ المقام الثاني: أدلة هذا التفصيل

٢٧٥ الدليل الأول: مقدمتان ونتيجة

٢٧٦ التوجيه الأول للصغرى

٢٧٨ التوجيه الثاني للصغرى

٢٧٨ التوجيه الثالث للصغرى

٢٧٩ التوجيه الرابع للصغرى

٢٧٩ الجهة الأولى

٢٨٠ الجهة الثانية

٢٨١ توجيهات ثلاثة للمقدمة الثانية

٢٨٢ التوجيه الأول للكبرى

٢٨٢ التوجيه الثاني للكبرى

٣٩٥	الاستصحاب / القسم الأول
٢٨٣	التوجيه الثالث للكبرى
٢٨٥	بين اليقين والمتقين
٢٨٦	الإيراد على أصل التفصيل
٢٨٦	الإيراد النقضي
٢٨٨	الإيراد الحلّي
٢٨٨	الحل الأول
٢٩٠	الحل الثاني
٢٩١	الحل الثالث
٢٩١	هل الأخبار مختصة بالشك في الرافع ؟
٢٩٢	المصحح الأول لاستعمال النقض
٢٩٣	المصحح الثاني لاستعمال النقض
٢٩٤	إشكالات ثلاثة
٢٩٧	النهى في: لاتنقض اليقين
٢٩٩	العلاقة المصححة لاستعمال اليقين وإرادة المتقين
٣٠٠	هل إضافة النقض الى اليقين استعارة ؟
٣٠١	هنا ثمرات أخرى
٣٠٢	العلم ونسبته الى الأحكام

٣٩٦	بيان الأصول / ج ٦
٣٠٣	خلاصة وتفريع
٣٠٦	مناقشة
٣٠٦	القول الرابع: التفصيل بين الشبهة الموضوعية والحكمة
٣٠٧	القول الرابع والإستدلال عليه
٣٠٧	الدليل الاول للقول الرابع
٣٠٨	الدليل الأول بتقريب آخر
٣١٠	مناقشات في استدلال الأول
٣١٤	الدليل الثاني للقول الرابع
٣١٦	الدليل الثالث للقول الرابع
٣١٦	تفصيلا آخران
٣١٧	الاستدلال للتفصيل الأول
٣١٧	مناقشة الاستدلال
٣١٩	من ملحقات التفصيل الأول
٣١٩	مناقشة هذا الملحق
٣٢١	الاستدلال للتفصيل الثاني
٣٢٤	القول الخامس: التفصيل في المستصحب
٣٢٥	مقدمات

٣٩٧	الاستصحاب / القسم الأول
٣٢٥	المقدمة الاولى
٣٢٦	المقدمة الثانية
٣٢٦	المقدمة الثالثة
٣٢٧	حاصل الاستدلال
٣٢٨	انكار استصحاب الحكم العقلي ومقدماته
٣٢٨	مناقشة أولى المقدمتين
٣٢٩	مناقشة ثانية المقدمتين
٣٣١	التزام المورد
٣٣١	ايراد المحقق العراقي
٣٣٢	توجيه الكلام
٣٣٣	مناقشة هذا التوجيه
٣٣٣	القول السادس: التفصيل بين الحكم الوضعي والتكليفي
٣٣٥	تتميم في الحكم الوضعي، وفيه بحوث
٣٣٥	البحث الأول: مقدمات تمهيدية:
٣٣٥	المقدمة الاولى
٣٣٦	المقدمة الثانية
٣٣٧	المقدمة الثالثة

٣٩٨	بيان الأصول / ج ٦
٣٣٨	المقدمة الرابعة
٣٣٨	النوع الأول من المجعولات الشرعية
٣٣٩	مناقشة النوع الأول
٣٤١	النوع الثاني من المجعولات الشرعية
٣٤٢	النوع الثالث من المجعولات الشرعية
٣٤٢	أقسام الحكم الوضعي
٣٤٣	القسم الأول والاشكال عليه
٣٤٤	القسم الأول والتفصيل فيه
٣٤٥	مناقشة
٣٤٦	القسم الثاني والاشكال عليه
٣٤٧	مناقشة الاشكال
٣٤٨	القسم الثالث والخلاف فيه
٣٤٨	الانتصار للآخوند بامور
٣٥٢	مذهب آخر في الأحكام الوضعية
٣٥٣	مناقشة هذا الكلام
٣٥٣	الأحكام الوضعية عند العراقي
٣٥٤	مناقشة كلام العراقي

٣٩٩	الاستصحاب / القسم الأول
٣٥٥	الأحكام الوضعية المختلف فيها
٣٥٥	الأول: الطهارة والنجاسة
٣٥٦	هنا اشكالات
٣٥٧	الثاني الرخصة والعزيمة
٣٥٨	الثالث: الصحة والفساد
٣٥٩	الأقوال في الصحة والفساد
٣٥٩	الصحة والفساد في الروايات
٣٦٢	مناقشة أقوال الصحة والفساد
٣٦٣	تفصيل الآخوند ومناقشته
٣٦٤	نفي الشيخ جعل الصحة والفساد مطلقاً
٣٦٥	الموافقة للشيخ ومناقشته
٣٦٤	نفي الشيخ جعل الصحة والفساد مطلقاً ومناقشته
٣٦٦	الجامع لمعاني الصحة والفساد
٣٦٧	الحجّة وأقسامها من حيث الجعل وعدمه
٣٦٨	القول بالتفصيل
٣٦٩	هل القضاء والولاية مجعولتان؟
٣٧٠	الولاية: أعمّ من الوكالة

٤٠٠	بيان الأصول / ج ٦
٣٧١	الوكالة والنيابة من حيث الجعل وعدمه
٣٧١	تفريق العراقي بينهما ومناقشته
٣٧٣	الحكم الوضعي وحاصل الكلام فيه
٣٧٣	«تتمّة»
٣٧٣	هل يصح استصحاب الحكم الوضعي؟
٣٧٥	هنا بحوث
٣٧٥	البحث الاول
٣٧٦	«البحث الثاني»
٣٧٧	«البحث الثالث»
٣٨١	المحتويات