

المبطل الأمامي لأصولنا

دراسة موضوعية عميقة شتويب أحدث
ما وصل إليه الفكر الباطني الأصولي من الأثر
والتطبيقات الهامة يسألونك بالغ درجته
كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف

أستاذنا العظيم

الشيخ محمد إسحاق الفياض

الجزء الثاني عشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المبطل في الأصول

دراسة موضوعية معمقة تستوعب أحدث ما وصق إليه الباحث الأصولي من الأراء والنظريات العامة بأسلوب بالغ درجته كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف

أية الله العظمى

الشيخ محمد إسحاق الفياض طاب ثراه

الجزء الثاني عشر

سرشناسه : فياض، محمد اسحاق، ١٩٣٤ - م.
عنوان و نام پديدآور : المباحث الاصولية: ج ١٢/ تاليف محمد اسحاق الفياض.
مشخصات نشر : قم: انتشارات فياض
مشخصات ظاهري : ٥٤٢ ص.
شابک : ٩٧٨-٦٠٠-٩٠٤٦٢-١-٨
يادداشت : عربى.
يادداشت : كتابنامه.
موضوع : اصول فقه شيعه
رده بندي كنگره : ١٥٩/٨/ف/٢م٩ ١٣٠٠ى
رده بندي ديويى : ٢٩٧/٣١٢
شماره كتابشناسى ملي : ١٨٥٩٣ - ٨٢م

المباحث الاصولية المجلد الثانى عشر

المؤلف: محمد اسحاق الفياض (دام ظلّه العالى)

الناشر: عزيزي

المطبعة: ظهور

الطبعة الاولى

العدد: ٢٠٠٠ نسخة

الشابک : ٩٧٨-٦٠٠-٩٠٤٦٢-١-٨

١٤٣١ هجرية - ٢٠١٠ ميلادية

الاستصحاب

يقع الكلام فيه من جهات:

الجهة الاولى: في تعريف حقيقة الاستصحاب وحدوده سعة وضيقاً.

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

الجهة الثالثة: في استعراض روايات الاستصحاب وسائر ادلته.

الجهة الرابعة: في أركان الاستصحاب ومقوماته.

الجهة الخامسة: في بيان الاقوال فيه.

الجهة السادسة: ان الاستصحاب هل هو امانة أو اصل عملي؟

أما الكلام في الجهة الاولى، فقد عرّف حقيقة الاستصحاب في

كلمات الاصحاب بعدة تعاريف، غير خفي ان هذه التعاريف تعاريف لفظية لاتعبر عن حقيقة الاستصحاب، لان جملة منها تمثل بيان موضوع الاستصحاب، وجملة اخرى منها تمثل اركان الاستصحاب وهكذا، ومن هنا لاحاجة الى اطالة الكلام فيها نفيًا واثباتًا، نقضًا وابرارًا، إذ لا يترتب عليها اي فائدة واثر، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان حقيقة الاستصحاب تتبلور من الروايات التي

تمثلها، ولهذا لا بد من الرجوع اليها في تعيين حقيقته، لانها تعين ان حقيقة الاستصحاب قد تمثلت في صيغة واحدة محددة وهي قوله **«الاستصحاب»** لانقض

اليقين بالشك»^١ وقوله **عَلَيْهِ** «لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»^٢، و سوف ياتي الكلام في هذه الروايات و شرطها و بيان حدودها سعة و ضيقا.

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

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

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

الثانية: ان اليقين في قاعدة الاستصحاب مطابق للواقع و موجود في افق النفس في زمن الشك في البقاء، اذ لاتنافي بينهما، و هذا بخلاف اليقين

١. الوسائل ج ١ - ب ١ من ابواب نواقض الموضوع ح ١

٢. الوسائل ج ٣ - ب ٤١ من ابواب النجاسات ح ١

في القاعدة، فانه قد زال بحدوث الشك، ضرورة انهما لا يجتمعان في شيء واحد ذاتا و وجوداً في زمن واحد، ولهذا يكون العلم في القاعدة جهلا مرکبا، ولكن صاحبه يتخيل انه علم، فالنتيجة ان الشك واليقين يستحيل ان يجتمعا في شيء واحد في زمن واحد.

الثالثة: ان قاعدة اليقين متقومة بحدوث صفة اليقين بشيء في زمن

سابق و حدوث صفة الشك به في زمن متاخر من ناحية، و وحدة المتيقن والمشكوك وجوداً و ماهية و زمناً من ناحية اخرى.

فالنتيجة، ان من مقومات القاعدة ان حدوث الشك متاخر زمنا عن

حدوث اليقين، واما متعلقه فهو نفس متعلق اليقين، فكما ان متعلقه الحدوث فكذلك متعلق الشك، و لهذا زال اليقين و تبدل بالشك، و اما في قاعدة الاستصحاب، فان من مقوماتها اختلاف زمان المشكوك عن زمان المتيقن، بان يكون المتيقن في زمن سابق و المشكوك في زمن متاخر، و اما صفتا اليقين والشك، فلا يعتبر فيهما الاختلاف في الزمن، فيمكن حدوثهما في زمن واحد، غاية الامر ان اليقين تعلق بحدوث شيء و هو وجوده الاول، والشك تعلق ببقائه و هو وجوده الثاني.

و اما الثاني، فلان قاعدة الاستصحاب تختلف عن قاعدة المقتضي

والمانع موضوعا و محمولاً. اما موضوعا، فلان موضوع قاعدة الاستصحاب اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، بينما موضوع قاعدة المقتضي والمانع ثبوت المقتضي و عدم المانع.

و اما محمولاً، فلان المحمول في قاعدة الاستصحاب حكم الشارع

بالبقاء و عدم نقض اليقين بالشك، و المحمول في قاعدة المقتضي والمانع هو الحكم بثبوت المقتضي و حدوثه، هذا من ناحية، و من ناحية اخرى ما هو

المراد من المقتضي في هذه القاعدة؟

والجواب، انه قد فسر بعدة معان:

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

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

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

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

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

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

وثانياً: انه لا يكفي في اثبات تأثير الملاك في الجعل البناء على عدم

المانع تعبداً، اي بالاصل العملي، لانه لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت، و هو لا يكون حجة.

و من هنا يظهر ان المراد من المقتضي في هذه القاعدة ليس هو ملاك الحكم، فانه اذا احرز الملاك في فعل وجداناً و علم بعدم وجود المانع و المزاحم له ولو من جهة اخبار المعصوم عليه السلام، فقد علم بثبوت الحكم وتأثيره فيه واقعاً، و اما اذا لم يعلم بعدم وجود المانع الا بمقتضى الاصل كالاتصحاب او نحوه، فلا يترتب عليه اثبات الحكم وجعله و تأثيره فيه واقعا الا على القول بالاصل المثبت ولانقول به، بينما القائل بقاعدة المقتضي والمانع يقول بان ثبوت المقتضي اماره على عدم المانع.

فالنتيجه، ان تفسير القاعدة بهذا المعنى خاطيء و غير مطابق للواقع. **الثالث**، ان يكون المراد من المقتضي في هذه القاعدة موضوع الحكم، بتقريب انه اذا احرز الموضوع وشك في المانع كان مؤثراً في ترتب الحكم عليه، هذا.

ويرد عليه: ان احراز الموضوع مع الشك في وجود المانع عن ترتب الحكم عليه لا يكفي، الا اذا احرز عدم وجود المانع منه بالاصل العملي من الاستصحاب او نحوه، و حينئذ كان ثبوت الحكم له مستنداً الى الاصل العملي دون هذه القاعدة.

والخلاصة، ان احراز الموضوع مع الشك في وجود المانع عن ثبوت الحكم له و ترتبه عليه لا يكفي وحده، بل لابد من احراز عدم المانع ولو بالاصل العملي، و عندئذ فيكون ثبوت الحكم مستنداً اليه دون القاعدة، الا ان يكون المراد منها قاعدة الاستصحاب، و هو خلاف الفرض.

الرابع: ان يكون المراد من المقتضي الاطلاق والعموم، بتقريب انه اذا

احرز الاطلاق او العموم وشك في المخصص او المقيد، فلا مانع من التمسك بالاطلاق او العموم، هذا.

ويرد عليه: ان المراد من المقتضي في القاعدة ليس هو الاطلاق او العموم جزماً، ضرورة ان حجّة القاعدة و ثبوتها محل كلام بين الاصحاب، بل الظاهر انه لا دليل عليها، واما كبرى حجّة الظواهر كالاتفاق او العموم فهي من المسلمات لدى الاصحاب ولانزاع فيها الا في بعض صغرياتها، فاذن كيف يكون المراد من المقتضي في القاعدة الاطلاق او العموم اللفظي، هذا اضافة الى ان هذه القاعدة على تقدير ثبوتها قاعدة عملية لا اجتهادية، بينما قاعدة التمسك بالاطلاق او العموم قاعدة اجتهادية لا عملية، وقيل بان هذه القاعدة قاعدة اجتهادية لا عملية، بدعوى ان ثبوت المقتضي اشارة على عدم المانع و ثبوت المقتضى (بالفتح). وفيه: ان هذا مجرد الدعوى ولا واقع موضوعي لها في الخارج.

فالتيجة، ان تفسير القاعدة بهذا المعنى تفسير خاطيء لا واقع موضوعي له.

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

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

الى هنا قد تبين ان تفسير القاعدة بهذه المعاني جميعاً تفسير خاطيء لواقع موضوعي له، فاذن ليس لها تفسير صحيح في كلمات الاصحاب حتى نبحت عن دليلها.

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

النوع الاول، الظن ببقاء الحالة السابقة.

و يقع الكلام فيه تارة في الصغرى واخرى في الكبرى.

اما في الصغرى، فهل الحالة السابقة بنفسها و عنوانها بقطع النظر عن خصوصيات اخرى تفيد الظن ببقائها أو لا؟

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

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

والجواب، انه لا دليل على حجية الظن بما هو ظن، لان ادلة حجية الظواهر و حجية اخبار الثقة لاتشمل الظن اصلا، لانه ليس مصداقاً للظواهر

ولا لاخبار الثقة، والخلاصة انه لادليل على حجية الظن لا من الكتاب ولا من السنة، ولاسيرة عقلانية، لانها انما جرت على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ لا بالظن، بل قد ورد النهي عن العمل به.

النوع الثاني، سيرة العقلاء، بدعوى انها قد جرت على العمل بالحالة

السابقة و عدم رفع اليد عنها، وهذه السيرة ثابتة قبل وجود الشرع و الشريعة، فلو كانت منافية لاغراض الشارع، فلامحالة كان الشارع يردع عنها، حيث انها كانت في مرأى و مسمع منه، و من الطبيعي ان عدم صدور الردع عنها من الشارع كاشف عن امضائها جزما، و هذه السيرة منهم كانت جارية على العمل بالحالة السابقة في اعراضهم التكوينية واحكامهم العرفية قبل الشرع و الشريعة، واما بعده، فهي جارية على العمل بالحالة السابقة فيما اذا كانت بنفسها حكما شرعيا او موضوعا له، و حيث ان جريانها على العمل بالحالة السابقة لايمكن ان يكون جزافا وبلانكتة تبرر العمل بها، فنكتة اقوائية بقاء الحالة السابقة من عدم بقائها، وهذه النكتة هي التي تبرر عمل العقلاء بها في اعراضهم و احكامهم و نفس هذه النكتة تبرر عملهم بها في الاحكام الشرعية، اذ السيرة الموجودة بعد وجود الشرع والشريعة نفس السيرة الموجودة قبل وجودهما، غاية الامر ان هذه السيرة متمحضة في العقلانية قبل الشرع، ولكنها بعدالشرع قد عرضت عليها صفة المتشرعية، والخلاصة ان هذه السيرة لو كانت خطرة على الاعراض الشرعية لردع عنها الشارع جزما، و عدم الردع عنها كاشف عن الامضاء، هذا.

وقد اشكل السيد الاستاذ قدس سره^١ على هذه السيرة بانها غير ثابتة، و ذلك

لان عمل العقلاء بالحالة السابقة ليس مبنيا على نكتة موحدة، وهي مرجعية

الحالة السابقة بما هي الحالة السابقة مطلقاً، بل مبني على نكات و اسباب متعددة، لان عملهم بها تارة يكون بملاك الوثوق والاطمئنان الشخصي بقائها، واخرى يكون بملاك الرجاء والاحتياط وان لم يحصل لهم الوثوق والاطمئنان به، وثالثة يكون بملاك غفلتهم عن انتقاض الحالة السابقة.

والخلاصة، انه لاسيرة للعقلاء على العمل بالحالة السابقة بما هي مطلقاً و في تمام الحالات والموارد على اساس نكتة موحدة، هذا. وقد ناقش في هذا الاشكال بعض المحققين (قده)^١، بتقريب ان سيره العقلاء على العمل بالحالة السابقة ثابتة في الجملة لا على اساس مرجعية الحالة السابقة و اعتبارها، بل على اساس نكتة اخرى كالاطمئنان بالبقاء في بعض الموارد و الرجاء و الاحتياط في بعضها الآخر، بمعنى ان العقلاء كانوا يعملون بالحالة السابقة برجاء بقائها، او الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة راساً و هكذا.

والخلاصة، ان الصحيح هو ثبوت اصل السيره، و بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة في الجملة ولو على اساس الوهم والانس الذهني، حيث ان الانسان يميل على اساسه الى افتراض بقاء الحالة السابقة، بل منشأ الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة غالباً الوهم والانس الذهني، ولهذا نجد انهم يجرون على العمل على طبق الحالة السابقة في موارد قد لا يكفي فيها حتى بالظن، فكان ذلك الانس الذهني اوجب سكون النفس و عدم اعتنائها باحتمال الخلاف، ويشهد على ثبوت اصل البناء العقلاني ذكر كثير من العلماء لها حتى قال بعضهم: انه لولاه لاختل نظام المعاش وهو كذلك،

اذ كثير من الامور تمشي ببركة هذه الغفلة.

ثم ذكر فدفع انه يمكن تصوير هذه السيرة باحد وجوه:

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

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

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

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

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

و اما بالنسبة الى الحالة السابقة، فلا سيرة منهم على العمل بها على اساس نكتة عقلائية عامة، اذ لا توجد فيها نكتة تبرر عمل العقلاء بها بما هم العقلاء، فاذن بناء العقلاء بما هم العقلاء على العمل بالحالة السابقة على اساس مرجعيتها بشكل عام لم يثبت، واما العمل بها المستند الى الاطمئنان الشخصي او الوهم او الانس الذهني او الغفلة، فكل ذلك من الاعمال والحالات الفردية، فان من حصل له الاطمئنان ببقاء الحالة السابقة كان يعمل بها، و من لم يحصل له الاطمئنان به لم يعمل، و هذا يختلف باختلاف الاشخاص والحالات والموارد، و كذلك الحال في الانس الذهني و الوهم و الغفلة، فانها قد تكون و قد لا تكون، لوضوح انها تختلف باختلاف الاشخاص، فقد يحصل لشخص الوهم او الانس الذهني، و قد لا يحصل، و قد يكون الانسان غافلا عن انتقاض الحالة السابقة، و قد يكون ملتفتا اليها وهكذا.

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

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

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

والصحيح هو ما ذكره السيد الاستاذ فَلْيَسِّرْ من انه لا سيرة لدى العقلاء

على العمل بالحالة السابقة، على اساس نكتة موحدة عامة، اذ لا توجد في الحالة السابقة نكتة كذلك، و قد تقدم انفا ان سيرة العقلاء و بنائهم على العمل بشيء لا يمكن ان يكون بلا نكتة عقلائية عامة، و اما اذا كانت عملهم بالحالة السابقة تارة يكون مستنداً الى الاطمئنان والثوق بها، و اخرى الى الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة، و ثالثة الى الوهم او الانس الذهني، فهو عمل فردي لا عمل جماعي، لان بعضهم يعمل بها من جهة الاطمئنان ببقائها، والاخر يعمل بها من جهة غفلته عن انتقاضها و عدم بقاءها، و ثالث يعمل بها من جهة الانس الذهني، و من الواضح انه لا يسمى ذلك بالسيرة العقلائية و بنائهم على العمل بها.

و بكلمة: ان بناء العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان يكون تعبديا، لان التعبد في العمل انما هو في عمل العبيد باوامر الموالي الحقيقية او العرفية، اذ وظيفتهم امثال تلك الاوامر والاطاعة من دون ان يعرفوا مبرراتها، و اما عمل العقلاء بالاشياء الاعتيادية والحياة اليومية و في التجارات والاستثمارات، فلا يمكن ان يكون تعبديا وبدون مبرر، و على هذا، فافتراض بناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة بحاجة الى نكتة عقلائية عامة تبرر هذا البناء منهم بعد ما لا يعقل ان يكون تعبديا و جزافا، والفرص عدم توفر هذه النكتة العقلائية العامة في الحالة السابقة، لانها لا تصلح ان تكون امانة تفيد الوثوق والاطمئنان ببقائها، نعم قد تكون مفيدة للظن و في الحالات الخاصة لامطلقا، ولكن لا اثر له، لان الظن لا يكون حجة، و سوف نشير في ضمن البحوث القادمة انه لا توجد في الحالة السابقة نكتة عقلائية مبررة لعمل العقلاء بها، بل لا توجد فيها نكتة تبرر ترجيح البقاء على عدمه، و من هنا قلنا ان الاستصحاب كما انه ليس من

الامارات كذلك ليس من الاصول المحرزة ايضا.

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

فيه قولان: فذهب المحقق الخراساني قده^١ الى انها رادعة عن هذه السيرة و مانعة عن العمل بها، ولكنها لا تكون رادعة عن السيرة القائمة على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ.

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

واورد عليه المحقق النائيني قده^٢ بانه لافرق بين المقامين، لانها ان كانت رادعة، فلا فرق بين الاولى والثانية، وان لم تكن رادعة فايضا كذلك، فاذن لا وجه للتفصيل بينهما.

ولكن لا يخفى ان هذا الايراد لا ينسجم مع مسلكه قده في باب الامارات، فان مسلكه فيها هو ان الشارع قد جعل الامارات علما تعبديا، على اساس انه قده قد بنى على ان المجمعول فيها الطريقية والكاشفية والعلمية، و على هذا، فالامارات علم تعبدي، فاذا كانت كذلك، فهي حاكمة على الادلة الناهية عن العمل بغير العلم من الآيات والروايات، لان العمل بها حينئذ عمل بالعلم بحكم الشارع، و من هنا تكون حاكمة على ادلة الاصول العملية حتى الاستصحاب، على اساس انها رافعة لموضوعها -

١. كفاية الاصول ٣٤٨ - ٣٣٩.

٢. فوائد الاصول ج ٤ ص ٣٣٣.

و هو عدم العلم - تعبدا، فما ذكره قُلْتُ من عدم الفرق بين المقامين لا يتم على مسلكه في باب حجية الامارات، هذا.

والصحيح هو الفرق بين السيرة العقلائية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ والسيرة العقلائية على العمل بالحالة السابقة، فان السيرة على العمل باخبار الثقة حيث انها مرتكزة في الازهان و مطابقة للفترة والجملة و ثابتة في اعماق النفوس والوجدان، فتكون بمثابة القرينة المتصلة بالنسبة الى المطلقات الناهية و مانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق، ولهذا كان الناس يعملون بها في زمن نزول هذه الايات حسب ارتكازاتهم بدون ان يخطر في بالهم ان هذه الايات رادعة عنها، و هذا دليل على عمق وجود هذه السيرة و وجدانيتها و ارتكازيتها في النفوس.

ولو تنزلنا عن ذلك و سلمنا بانها لا تكون بمثابة القرينة المتصلة، الا انه لا شبهة في انها بمثابة القرينة المنفصلة، و تصلح ان تمنع عن حجية ظهورها في الاطلاق، على اساس ان نسبتها اليها نسبة القرينة الى ذبيها، و لهذا لاتنافي بينهما بنظر العرف.

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

فالتيجة، ان هذه السيرة لا تبني على نكتة عامة ارتكازية كالسيرة

الاولى.

ومن هنا يظهر انها لا تصلح ان تكون مقيدة لاطلاق الآيات

والروايات الناهية عن العمل بغير العلم، بل انها تصلح ان تكون رادعة عنها على تقدير ثبوتها.

فالنتيجه، ان السيره من العقلاء على العمل بالحاله السابقه غير ثابتة، بينما السيره منهم على العمل باخبار الثقه و ظواهر الالفاظ ثابتة، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، انه على تقدير تسليم ثبوت هذه السيره منهم على العمل بالحاله السابقه، فهل يمكن اثبات امضاها شرعا أو لا؟

والجواب، انه ممكن، وذلك لان هذه السيره لو كانت مخالفة للاعراض الشرعيه و خطراً عليها، فبطبيعه الحال كان الشارع يردع عن العمل بها و يؤكد على ذلك، و اما اذا لم يرد من الشارع ردع مع ان بإمكانه ذلك، فهو كاشف عن الامضاء والرضا بالعمل بها، واما الايات الناهية عن العمل بالظن و بغير العلم، فهي لا تصلح ان تكون رادعة عنها ولا عن السيره الجارية على العمل باخبار الثقه و ظواهر الالفاظ، لانها اما مختصة باصول الدين او ان رادعتها لا يمكن الا على وجه دائر كما عن صاحب الكفاية رحمته الله.

و اما السيد الاستاذ رحمته الله^١ فقد قال ان مفادها الارشاد الى عدم العمل بالظن، لاحتمال مخالفته للواقع والابتلاء بالعقاب عليها، فلا تشمل الظن الذي يكون حجة ببناء العقلاء للقطع بالامن من العقاب حينئذ، والعقل لا يحكم بازيد من تحصيل الامن من العقاب، فاذن دليل حجيه اخبار الثقه وارد على تلك الآيات و رافعة لموضوعها وجدانا و هو احتمال العقاب، و كذلك الحال في المقام، فان السيره تدل على حجيه الاستصحاب، فاذا كان

الاستصحاب حجة كان مؤمنا من العقاب جزما و وجدانا، وعلى هذا، فلا فرق بين السيرة على العمل باخبار الثقة هناك، والسيرة على العمل بالحالة السابقة هنا.

نعم ذكر صاحب الكفاية قدس سره^١ انه بعد سقوط الايات الناهية والسيرة معا في كلا المقامين، فالمرجع هو استصحاب بقاء حجية اخبار الثقة هناك، و اما هنا، فلا يجري هذا الاستصحاب، لان الكلام في اصل حجيته، وانه حجة أو لا، فلا يمكن اثبات حجيته بالاستصحاب، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين قدس سره^٢ بوجهين:

الوجه الاول، ان دليل حجية الاستصحاب انما هو اخبار الثقة، و مع الشك في حجيتها يشك في حجية الاستصحاب ايضا، فاذا كان كيف يمكن التمسك به لاثبات حجية اخبار الثقة.

الوجه الثاني، ان اصالة عدم النسخ ثابتة بالاجماع والتسالم، و عليه فبامكاننا التمسك باصالة عدم النسخ في كلا المقامين بدون الفرق بينهما من هذه الناحية، هذا.

ولنا تعليق على هذا التفصيل و تعليق على ما اورده بعض المحققين (قده).

اما على الاول، فلان حجية الاستصحاب لم تثبت في المقام سواء اكان مدركها اخبار الثقة ام كان السيرة العقلانية، باعتبار ان حجية السيرة لم تثبت في كلا الموردين لا في مورد اخبار الثقة ولا في مورد الاستصحاب، فاذا لم يكن الاستصحاب حجة حتى يمكن التمسك به، و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الاستصحاب حجة و لو بدليل عقلي، فعندئذ لا شبهة

١. كفاية الاصول ص ٣٤٩.

٢. بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٢٠.

في جريانه في المورد الثاني، و على هذا، فالاستدلال بالسيرة على حجية الاستصحاب تأكيد، فان الاستصحاب حجة بدليل عقلي سواء اكانت السيرة حجة ام لا، ولكن هذا الاستصحاب لا يجري في مورد الاول وهو بقاء حجية اخبار الثقة، لان الشك ليس في بقائها بعد سقوط السيرة عن الحجية، بل الشك في اصل جعلها و امضائها شرعا، واما حجيتها عند العقلاء، فهي ثابتة ولاشبهة في ثبوتها، ولكن لا اثر لها طالما لم يثبت امضاء الشارع لها، فما ذكره صاحب الكفاية قوله من انه لا مانع من التمسك باستصحاب بقاء حجية اخبار الثقة بعد سقوط السيرة عن الحجية، فلا يمكن المساعدة عليه.

واما على الثاني، فلانه لاوجه لتخصيص الاشكال بما اذا كان الدليل

على حجية الاستصحاب اخبار الثقة، فانه لا فرق بين ان يكون الدليل على حجيته اخبار الثقة او السيرة العقلانية، اما على الاول فهو واضح، و اما على الثاني فايضا كذلك، لان السيرة اذا سقطت عن الحجية والاعتبار، فلا دليل على حجية الاستصحاب حينئذ حتى يمكن التمسك به لاثبات حجية اخبار الثقة، بل لو قلنا بحجيته و لو بدليل عقلي فلا يجري، لان الشك في اصل جعل الحجية الشرعية لـ اخبار الثقة و امضائها، فاذن لا موضوع للاستصحاب، هذا بالنسبة الى الوجه الاول.

واما الوجه الثاني، فلان الاجماع المدعى في المقام على اصالة عدم

النسخ في كلا الموردين انما يكون دليلا اذا كان واصلا من زمن الائمة عليهم السلام الينا يدأ بيد و طبقة بعد طبقة، ومن الواضح انه ليس لدينا طريق الى وصوله الينا كذلك، فاذن لا يمكن الاعتماد عليه، ومن هنا قلنا انه لا يمكن الاعتماد على شيء من الاجماعات المذكورة في كلمات الاصحاب قديما وحديثاً، اذ ليس لنا طريق الى وصولها الينا من زمن الائمة

عَلَيْهِمْ يَدَأُ بِيَدٍ وَطَبَقَةٌ بَعْدَ طَبَقَةٍ، هَذَا مِنْ نَاحِيَةٍ.

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

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

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

الوجه الثالث، الروايات و هي العمدة في المسألة:

الاولى، صحيحة زرارة: «قال: قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء، فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فاذا نامت العين والاذن و القلب، وجب الوضوء، قلت: فان حرك الى جنبه شيء و هو لا يعلم به، قال: لا حتى تستيقن انه قد نام حتى

يجيء من ذلك امر بين، والا فانه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك وانما تنقضه يقين اخر^١.

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

الاولى، التعدي من مورد الصحيحة وهو الوضوء الى الغسل والتيمم.

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

واما الكلام في المرحلة الاولى، فهناك عدة من القرائن في الصحيحة

على عدم اختصاصها بالوضوء:

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

القرينة الثانية: قول زرارة: «قلت: فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم

به، قال: لا، حتى تستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين».

القرينة الثالثة: قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «و الا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض

اليقين بالشك، و انما تنقضه يقين آخر» هذه هي ثلاث فقرات من هذه

الرواية تصلح ان تكون قرينة على التعدي عن موردها الى سائر الموارد، بان يستفاد من هذه الرواية بضميمة هذه الفقرات حجية الاستصحاب كقاعدة كلية تجري في جميع الابواب بلافرق بين باب و باب آخر.

اما الفقرة الاولى، فلان المتحصل و المتصيد منها ان اليقين بالوضوء لا ينقض الا باليقين بالنوم، و من الواضح انه لاختصاصية للنوم الا من جهة انه ناقض، و اما ما ذكره بالخصوص، فباعتبار انه مورد السؤال، والخلاصة ان احتمال ان للنوم خصوصية بحيث لايمكن التعدي منه الى حدث آخر غير محتمل جزماً.

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

الى هنا قد تبين عدم اختصاص الصحيحة بموردها.

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

الامر الاول، انه لاختصاصية للوضوء ولافرق بينه وبين الغسل و التيمم والوجوب والحرمة و الطهارة و النجاسة و غيرهما، و اما ما ذكره بالخصوص في الرواية، فانما هو من جهة انه مورد السؤال، والا فالتفاهم العرفي منها انه لاختصاصية له، والمناط انما هو باليقين بثبوت شيء، ثم الشك في بقائه اذا كان له اثر عملي.

الامر الثاني، ان قضية الاستصحاب المتمثلة في صيغ خاصة

كقوله **عائشة**: «لاتنقض اليقين بالشك» وقوله **عائشة**: «لاينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ونحوهما قضية ارتكازية لدى العرف والعقلاء لاتختص بمورد دون مورد اخر، وعلى هذا، فالصحيحة تدل بهاتين الفقرتين على هذه القضية الارتكازية كقاعدة عامة وتقريرها و امضائها، و اما تطبيقها على الموضوع، فمن جهة انه مورد السؤال فيها لالخصوصية فيه.

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

وللمناقشة في كلا الامرين مجال:

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

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

ومن جانب آخر، انه لاملازمة بين حدوث الشيء و بقاءه، فانه قد

يبقى وقد لا يبقئ، بل هو لا يفيد الظن بالبقاء فضلاً عن العلم او الاطمئنان، و من هنا قلنا: ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزة فضلاً عن كونه امارة.

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

واما الفقرة الثالثة، وهي قوله **عَلَيْهِ**: «و الا فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين ابداً بالشك» فالظاهر منها عرفاً هو ان المقدر في قوله: «و الا» قضية شرطية، وهي وان لم تستيقن انه قد نام او لم يجيء من ذلك امر بين لم يجب الوضوء.

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

قرينة قطعية على ان العلة للجزاء هو طبيعي اليقين لاحصنة خاصة منه وهي اليقين بالوضوء، وهذا لا من جهة ظهور التعليل في ان علة الجزاء طبيعي اليقين، لامكان المناقشة في هذا الظهور، بل من جهة ان لزوم محذور اللغوية في كلام المولى يتطلب بشكل قطعي ان علة الجزاء طبيعي اليقين لا اليقين الخاص.

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

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

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

هذا اضافة الى انا لو سلمنا وجود الارتكاز لدى العرف والعقلاء

وسلمنا انه المنشأ لظهور التعليل في ان علة الجزاء طبيعي اليقين لا اليقين الخاص، الا انه دلالة ظنية لا اكثر، وهذا بخلاف ما ذكرناه من انه لو لم تكن العلة للجزاء طبيعي اليقين، لزم تكرار حكم واحد في ضمن فقرات الصحيحة المترتبة وهو مستهجن فلا يمكن صدوره من المولى، فاذن لزوم محذور اللغوية والتكرار قرينة قطعية على ان العلة هي طبيعي اليقين لا حصة خاصة منه و هي اليقين المقيد بالوضوء، ومع قطعية القرينة على ان علة الجزاء المقدر الطبيعي دون الحصة، فلا تصل النوبة الى التمسك بظهور التعليل في ذلك، ضرورة ان ماهو ثابت بالقطع، فلامعنى للتمسك بالظن.

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

ثم ان للمحقق الاصفهاني قَدْ حَرَّرَ^١ في المقام كلاماً، و هو ان الفقرة الثالثة في الصحيحة تشكل الشكل الاول بتقريب، ان المعتبر فيه ان يكون الحد الاوسط في القياس الذي هو المحمول في الصغرى متحدداً مع الموضوع في الكبرى، بمعنى انه شيء واحد قد كرر في القياس، و على

هذا، ففي المقام ان كان المراد من اليقين في الصغرى، وهي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فانه على يقين من وضوئه» اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، فالموضوع في الكبرى ايضا اليقين الخاص، لان اليقين بالوضوء اذا كان الحد الاوسط في القياس، فهو محمول في الصغرى و موضوع في الكبرى، ولا يمكن ان يكون الموضوع في الكبرى غير المحمول في الصغرى، والا فهو ليس الحد الاوسط في القياس، وهذا خلف، و ان كان المراد من اليقين في الصغرى طبيعي اليقين لاحصاة خاصة منه وهي خصوص اليقين بالوضوء، فلا محالة يكون الموضوع في الكبرى ايضا طبيعي اليقين، على اساس انه الحد الاوسط المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى.

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

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

والخلاصة، ان قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «فانه على يقين من وضوئه» علة للجزاء المحذوف المقدر لانه اعادة له مرة اخرى، فانها لغو و جزاف، ولهذا يتعين انه علة، ولا يمكن ان يكون علة الامع الغاء خصوصية الوضوء، و على هذا، فالصحيحة تدل على حجية الاستصحاب مطلقا كقاعدة عامة. ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق العراقي **قَدْ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ** ^١ من ان صياغة الفقرة الثالثة صياغة الشكل الاول من القياس، وعندئذ فيجب ان يكون اليقين الموضوع في الكبرى اوسع دائرة من اليقين المحمول في الصغرى وهو اليقين بالوضوء.

فلا يمكن المساعدة عليه، لان الحد الاوسط ان كان طبيعي اليقين لا اليقين بالوضوء فقد تم الشكل الاول، لان الصغرى كانت هكذا «اليقين بالوضوء يقين، واليقين لا ينقض بالشك» وهذا وان كان الشكل الاول الا ان ثبوت الحد الأوسط للاصغر في هذا الشكل حيث انه كان من الواضحات، ولهذا بدل الامام **عَلَيْهِ السَّلَامُ** اثبات الحد الاوسط للاصغر الذي هو بمفاد كان الناقصة باثبات الاصغر بمفاد كان التامة بقوله: «فانه على يقين من وضوئه» وعلى هذا، فلا بد ان يراد من اليقين في الصغرى طبيعي اليقين لا اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، والا فلا تكون الكبرى وهي قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «لا ينقض اليقين بالشك» ظاهرة في ان المراد من اليقين فيها طبيعي اليقين، بل الظاهر عرفا ان اليقين في الكبرى هو نفس اليقين في الصغرى، ويؤكد ذلك ظهور لام اليقين في الكبرى للعهد الذكري، بمعنى انه مشير الى انه نفس اليقين في الصغرى، وقد تقدم انه لا يمكن ان يراد من اليقين في الصغرى اليقين الخاص بان يكون قيد الوضوء مقوما له لامورداً، والا

لزم التكرار المستهجن، وهو لا يمكن، ومن هنا لو فرضنا ان الصغرى ظاهرة في ان المراد من اليقين هو اليقين المقيد بالوضوء لاطيعي اليقين، فلا بد من رفع اليد عن ظهورها في ذلك بقرينة انه يتضمن التكرار المستهجن، وهو لا يمكن ان يصدر من المولى، وحيث ان قرينة ذلك قطعية لبيسة فهي بمثابة القرينة المتصلة تمنع عن اصل انعقاد ظهور الصغرى في ذلك، ومع فرض الانعقاد لا بد من رفع اليد عنه.

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

ومن ناحية اخرى، ان العلة للجزاء وهو عدم وجوب الوضوء طبيعي اليقين لا اليقين بالوضوء، وعلى هذا، فلامانع من التعدي عن مورد الصحيحة الى سائر الموارد.

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

ودعوى، ان هذا الاسناد ليس باسناد حقيقي، بل هو اسناد بلحاظ العمل بقرينة انه لا يقين في ظرف الشك. مدفوعة، بان هذا الاسناد و ان لم يكن اسناداً حقيقياً الا انه يدل على ان المبرر للعمل بالحالة السابقة هو اليقين بها بدون خصوصية اخرى لها.

القرينة الخامسة: ظهور هذه الصحيحة السياقي الناشيء من تأكيد

الامام عليه السلام على عدم نقض اليقين بالحالة السابقة بالشك بمختلف الصيغ، لانه يكشف عن اهتمام الشارع بالاستصحاب كقاعدة عامة، فاذن تدل الصحيحة بالدلالة اللفظية على حجية الاستصحاب في باب الوضوء، وبالدلالة السياقية على حجيته مطلقاً.

القرينة السادسة: ان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» ظاهر في

التعليل، ولا يمكن الحفاظ على هذا الظهور الا اذا كانت العلة طبيعي اليقين، اذ لو كان اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، فهو لا يصلح ان يكون علة، هذا لا من جهة استلزامه التكرار المستهجن عرفاً، بل من جهة اخرى وهي لزوم محذور عليّة الشيء لنفسه، وذلك لان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» علة للشرط المقدر في قوله «و الا» اي وان لم يستيقن انه قد نام ولم يجيء من ذلك امر بيّن، فانه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك، فان المعلل نفس العلة، لوضوح ان من لم يستيقن انه قد نام اولم يجيء من ذلك امر بين، فهو بطبيعة الحال على يقين سابق من وضوئه ولا ينقض هذا اليقين بالشك، هذا نظير ما اذا سافر احد، فسأل شخص عن سبب سفره، فاجاب بانه سافر، ومن المعلوم انه لامعنى لهذا الجواب، ولا يصدر مثله من متكلم عرفي اعتيادي، هذا اذا كان المراد من اليقين اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء، فعندئذ يلزم ان يكون المعلول عين العلة، وهو ركيك و جزاف جداً، و اما اذا كان المراد منه طبيعي اليقين لاحصة خاصة منه، و ان الوضوء مورداً لاقيداً مقوماً، فحينئذ يكون المعلول من افراد العلة و صغرياتها، لان عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم انما هو من جهة تطبيق الكبرى الكلية عليه، و هي عدم جواز نقض اليقين بالشك ابدأ سواء اكان اليقين بالوضوء ام بالغسل ام بالطهارة ام

بالنجاسة، وهكذا، و كان الشك في النوم ام في غيره.

والخلاصة، ان قوله **عَلَيْهِ**: «فانه على يقين من وضوئه» اذا كان علة للشروط المقدر في قوله **عَلَيْهِ** «والا» دون الجزاء، كان ظاهرا في ان العلة طبيعي اليقين لا اليقين بالوضوء فقط، و الا لزم كون المعلول نفس العلة و هو غير جائز، و لزوم هذا المحذور هو المنشأ لظهوره في كون العلة طبيعي اليقين.

هذه هي القرائن الداخلية المتوفرة في نفس الصحيحة الدالة على التعدي من موردها الى سائر الموارد، والحكم بحجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة، هذا.

وذهب جماعة الى ان هنا قرائن داخلية اخرى تدل على التعدي من موردها الى سائر الموارد:

منها: ما ذكره المحقق الخراساني **قَدْ**^١ من ان قضية «لاتنقض اليقين بالشك» قضية ارتكازية عند العرف والعقلاء، و من الواضح ان القضية الارتكازية تتبع الارتكاز في السعة والضيق لاموردها، فاذن بطبيعة الحال تدل الصحيحة على ضوء هذا الارتكاز على حجية الاستصحاب مطلقاً، هذا.

و قد يستدل بعض المحققين **قَدْ**^٢ على ان قضية الاستصحاب قضية ارتكازية بقوله **عَلَيْهِ**: «فانه على يقين من وضوئه»، بتقريب انه ظاهر في ان التعليل فيه يكون بامر مرتكز في الذهن، و عليه، فسعة حجية الاستصحاب وضيقها تدور مدار هذا الارتكاز لامدار موردها، و حيث ان ذلك الارتكاز ثابت في غير موردها، فيكون قرينة على التعدي من موردها الى سائر

١. كفاية الاصول ص ٤٤٢.

٢. بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٢٨.

الموارد.

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

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

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

واما المتيقن بالعرض، فله واقع موضوعي في الخارج، واليقين

١. اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٥٩.

٢. مصباح الاصول ج ٣ ص ١٨.

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

والجواب، ان هذا التقريب وان كان صحيحاً في نفسه الا انه لا يدل على انه لا دخل للموضوع في عدم جواز نقض اليقين بالشك في النوم، لان هذا التقريب انما يدل على ان اليقين لا يمكن تحققه بدون وجود متعلقه في الخارج، ولا تنافي بينه وبين ان يكون له دخل فيه و قيد مقوم له.

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

ومنها: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره 'من ان كلمة (ابداً) في قوله عنه: «لا ينقض اليقين بالشك ابداً» قرينة على التعدي عن مورد الصحيحة الي سائر الموارد، و قد افاد في وجه ذلك الي ان في هذه الكلمة اشارة الي ان قضية «لاتنقض اليقين بالشك» قضية ارتكازية، والقضية الارتكازية لاتختص بمورد دون مورد آخر، فعلى ضوء هذا الارتكاز تدل الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقاً.

والجواب، اولاً ما تقدم من ان قضية «لاتنقض اليقين بالشك» ليست قضية ارتكازية، بل قد تقدم في مستهل البحث انه قدس سره ايضاً لا يعترف بارتكازية قضية الاستصحاب.

وثانياً ان ذلك استدلال بالارتكاز لا بكلمة ابداً.

وثالثاً ان هذه الكلمة لا تدل على التعميم والتعدي، لان مفادها ان

اليقين لا ينقض بالشك ابداً، وليس مفادها ان اليقين لا ينقض بالشك مطلقاً و في كل مورد.

والخلاصة، ان هذه الكلمة لاتدل على سعة دائرة اليقين، و كون المراد منه الطبيعي لا الحصة، و على هذا، فان كان المراد منه خصوص اليقين بالوضوء، فالكلمة تدل على انه لا ينقض بالشك ابداً، ولاتدل بوجه على ان المراد منه مطلق اليقين، وان كان المراد منه طبيعي اليقين، فهي تدل على انه لا ينقض ابداً بالشك.

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

ومنها: ما ذكره المحقق الخراساني **قَدْ سَمِعْتُ**^١ من ان من المحتمل قوياً ان من وضوئه متعلقاً بالظرف لا باليقين، فكانه **عَلَيْهِ السَّلَامُ** قال: «فانه كان من وضوئه على يقين» و على هذا، فاليقين في الصغرى مطلق و غير مقيد، فضلا عن الكبرى، و هي قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «لا ينقض اليقين ابداً بالشك»، وعليه، فالصحيحة تدل على حجية الاستصحاب مطلقاً، هذا.

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

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

ولكن لبعض المحققين فَدَّعَى في المقام كلاما، وهو ان الظاهر من مثل هذا التركيب في لغة العرب، كقولك: «على سلامة من دينه» وقولك: «على بينة من ربه» وقولك: «انا على بصيرة من امري» وهكذا، رجوع الجار والمجرور الى الظرف المقدر، وهو الفعل العام كالكون لا الى المجرور.

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

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

وللمناقشة فيه مجال، اذ لاشبهة في صحة الامثلة المذكورة لدى العرف والعقلاء بدون فرض استعمال كلمة (من) مكان الباء، لما تقدم من الاختلاف بين مادة اليقين ومشتقاتها، ومادة السلامة ومشتقاتها ومادة البصيرة ومشتقاتها، وهكذا.

فان التعدي مادتها في الاستعمالات المتعارفة انما هو بكلمة (من) لا

بالباء، و اما تعدي مشتقاتها في تلك الاستعمالات انما هو بكلمة الباء، هذا من جانب.

و من جانب اخر، ان في الامثلة المتقدمة، كقولك: على بصيرة من امره، او على سلامة من دينه، او على يقين من وضوئه، وان كان الجار والمجرور معنى ولبا يرجع الى الظرف الا انه بالواسطة لا مباشرة، فيصح ان يقال: انه كان من امره على بصيرة، او كان من دينه على سلامة، او كان من وضوئه على يقين، الا ان ذلك بحسب المعنى، واما بحسب ظهور الجملة والكلام، فالجار والمجرور متعلق بالبصيرة او بالسلامة او باليقين، وان كان لباً متعلقاً بالظرف، ومن هنا يظهر ان ما ذكره فد من ان الجار والمجرور في قولك انا على سلامة من ديني لا يمكن ان يتعلق بالسلامة انما هو معنى ولبا و في نهاية المطاف لا بحسب ظهور الكلام، فانه بحسب ظهوره متعلق بالسلامة.

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

واما ما ذكره بعض المحققين فذكر من انا اذا جعلنا من وضوئه متعلقا بالظرف، كان معنى ذلك ان شيئاً واحداً وهو الكون قيد بقيدتين عرضيين هما (على يقين) و (من وضوئه) وان كان التقييدان طوليين، لان الكون انما قيد بقيد من وضوئه في طول كونه مقيداً بقيد على يقين، يعني كون المكلف على يقين مقيداً بقيد من وضوئه، ولكن هذا لا ينافي كون القيدتين في عرض واحد كما هو مقتضى تعلق كلا الجارين والمجرورين بشيء واحد، واذا كان القيدان في عرض واحد، فيستحيل تقييد احدهما بالآخر، والا لزم ان لا يكونا في عرض واحد، وهو خلف، فاذا لامحالة يكون اليقين مطلقاً حتى لو كان اللام للعهد، فانه لا ينافي اطلاق المدخول، ولهذا ترى انه لو قدم من وضوئه على جملة على يقين، بان قال فانه من وضوئه على يقين ولا ينقض اليقين بالشك، يفهم منه الاطلاق بلا اشكال، هذا.

وللنظر فيه مجال، لان مضمون جملة «فانه على يقين من وضوئه» بحسب مقام اللب والواقع لا يختلف باختلاف تقديم جملة من وضوئه على جملة على يقين او تاخيرها عنها، وذلك لان اليقين في هذه الجملة وهي جملة «فانه على يقين من وضوئه» هو اليقين بالوضوء لا مطلق اليقين وان لم ينطبق على اليقين بالوضوء، ولا فرق في ذلك بين تعلق الجار والمجرور باليقين او تعلقهما بالظرف المقدر، فعلى الاول من وضوئه متعلق باليقين، وعلى الثاني متعلق بالكون اي كونه من وضوئه على يقين، ولا يفهم منه عرفاً طبعي اليقين بنحو الاطلاق، لوضوح ان اليقين الموجود في نفس المكلف في المسألة هو اليقين بالوضوء لا غيره، فاذا مجرد تعلق من وضوئه بالكون المقدر لا يكشف عن اطلاق اليقين في مقام الثبوت، ولا يدل عليه طالما لم تكن هناك نكتة اخرى لتعميم القضية، لظهور التعليل في

ان العلة طبيعية اليقين لا اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء او لزوم محذور اللغوية في كلام المولى او نحو ذلك.

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

والخلاصة: ان تعلق الجار والمجرور بالظرف وهو الفعل العام في قوله عائشة: «فانه على يقين من وضوئه» لا يدل على ان المراد من اليقين طبيعي اليقين اعم من ان يكون بالوضوء او غيره، لوضوح انه لا يفهم منه الا اليقين الخاص وهو اليقين بالوضوء.

الى هنا قد تبين ان الظاهر من هذا التركيب هو ان الجار والمجرور متعلق باليقين لا بالظرف، و كذلك الحال في امثال هذا التركيب كما مر، و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الجار والمجرور متعلق بالظرف، فمع ذلك لا يكون ظاهراً في ان المراد من اليقين طبيعي اليقين، فاذا لا يمكن اثبات ذلك، هذا من جانب.

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

ومنها: ما ذكره السيد الاستاذ فدلت عليه^١ من ان قاعدة عدم نقض اليقين

بالشك قاعدة عامة ارتكازية لدى العرف والعقلاء، لان اليقين والشك بمنزلة طريقين:

احدهما: مأمون من الضرر والخطر.

والاخر: غير مأمون.

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

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

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

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه القاعدة ثابتة بالارتكاز، الا انه لما كان انطباقها على مورد الصحيحة تعبيرياً، فلا يتطلب هذا الانطباق

بنفسه التعميم والتعدي عن موردها الى سائر الموارد، لعدم توفر نكتة التعدي فيه، وهي الارتكاز.

فالنتيجة ان ما افاده السيد الاستاذ عليه السلام غير تام.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره جماعة من المحققين الاصوليين - من ان قضية الاستصحاب قضية ارتكازية، فلا تختص بمورد دون مورد، و تدل على حجية الاستصحاب مطلقاً - غير تام، لما تقدم من عدم ارتكازيتها، وانها قضية تعبدية صرفة، وقد تقدم ان دلالة الصحيحة على العموم ليست من جهة ارتكازيتها، بل من جهة اشتغالها على نكات و خصوصيات ارتكازية عرفية كظهور التعليل في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية في ان العلة طبيعي اليقين لا حصة خاصة منه، ولو فرضنا ان التعليل غير ظاهر في ذلك، الا ان ارادة اليقين بالوضوء منه خاصة يستلزم التكرار المستهجن، فمن اجل ذلك لا بد ان يراد منه طبيعي اليقين كما تقدم، هذا كله في القرائن الداخلية. ثم انه هل هناك قرائن خارجية تدل على التعدي و عموم حجية الاستصحاب؟

والجواب، ان تطبيق عدم نقض اليقين بالشك لو كان منحصراً بمورد هذه الصحيحة، و هو اليقين بالوضوء والشك في النوم، فلا يمكن الاستفادة العموم منها، لما مر من ان هذه القضية ليست قضية ارتكازية حتى يمكن التعدي عن موردها الى سائر الموارد، ولكن تطبيق الامام عليه السلام هذه القضية على مورد الصحيحة الثانية ايضاً، وهو اليقين بالطهارة والشك في النجاسة، و على مورد الصحيحة الثالثة ايضاً، وهكذا، يكشف عن عدم اختصاص القضية المذكورة بمورد دون مورد اخر، و انه لا خصوصية للمورد الا من

باب كونه مورد السؤال، فاذن تطبيق الامام عليه السلام هذه القضية على غير مورد يصلح ان يكون قرينة على التعدي عن مورد الصحيحة الى سائر الموارد و عدم اختصاصها بموردها، و على الجملة فتعدد تطبيق قضية لا تنقض اليقين بالشك في غير مورد، قرينة عرفا على انها كبرى كلية لاتختص بمورد دون اخر، لان من مجموع هذه التطبيقات يحصل الوثوق والاطمئنان بعدم اختصاصها بموردها.

نعم، لا يشكل مجموعها ظهوراً في خطاب شرعي، باعتبار انه ليس بمثابة القرينة المتصلة التي تؤثر في تشكيل ظهور الخطاب عموماً او خصوصاً، بل هو بمثابة القرينة المنفصلة الخارجية، فما في كلمات بعض المحققين قُدَّتْ^١ - من ان هذا وان اوجب الظن بكبرى الاستصحاب لدى الشارع، الا انه مادام لايشكل ظهوراً في خطاب شرعي لا فائدة فيه ولا دليل على حجية مثل هذا الظن - غير تام، لما مر من انه لا يبعد ان يفيد الوثوق والاطمئنان بها، هذا مضافاً الى ان المجموع بمثابة القرينة المنفصلة العرفية و ظهور القرينة حجة.

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

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

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

الرأي الثاني، ان هذه الجملة بنفسها جزء، وانها مقدمة للجزاء، والجزاء قوله **عَلَيْكَ**: «لا ينقض اليقين ابداً بالشك».

اما الرأي الاول، فقد اختاره المحقق النائيني **قَدَسَ سِرُّهُ** مع اعترافه بان الجملة ظاهرة في الاخبار عن يقين الرجل بالوضوع، فاذن يقع الكلام تارة في امكان حمل هذه الجملة على الانشاء، واخرى على تقدير امكان ذلك، فما هو المعنى المنشأ فيها، وما هو القرينة على هذا الحمل، أي الحمل على الانشاء؟.

اما الفرض الاول، فقد ذهب السيد الاستاذ **قَدَسَ سِرُّهُ**^٢ الى انه لا يمكن حمل هذه الجملة على الانشاء، لان هذه الجملة جملة اسمية خبرية، ولا يمكن استعمالها في مقام انشاء الطلب، مثلاً قولك: «زيد قائم» لا يمكن ان يستعمل في مقام انشاء الطلب اي طلب القيام، لانه من الاغلاط لدى العرف والعقلاء، نعم ان الجملة الفعلية الاخبارية قد تستعمل في مقام انشاء الطلب مثل اعاد يعيد، وصلى ويصلى، وصام يصوم وهكذا، وعلى هذا، فحيث ان جملة «فانه على يقين من وضوئه» جملة اسمية، فلا يصح استعمالها في انشاء الطلب اي طلب الجري العملي على طبق اليقين السابق، واما استعمالها في انشاء المادة و ايجادها و ان كان لا مانع منه، الا ان في المقام لا يمكن استعمالها في انشاء اليقين و ايجاده، لانه موجود واقعاً، فلا معنى لانشائه و ايجاده اعتباراً، هذا.

وفيه: ان ما ذكره **قَدَسَ سِرُّهُ** من ان الجملة الاسمية لا تستعمل في مقام انشاء الطلب صحيح، الا ان ما ذكره **قَدَسَ سِرُّهُ** - من ان الجملة في المقام لا يصح استعمالها في انشاء المادة و ايجادها وهي اليقين - غير تام، لان معنى

١. فراند الاصول ج ٤ ص ٣٣٦.

٢. مصباح الاصول ج ٣ ص ١٧.

استعمال الجملة الاسمية في انشاء المادة و ايجادها هو انشائها تعبدا و ايجادها اعتبارا لا واقعا، و في المقام لامانع من استعمال هذه الجملة في انشاء اليقين تعبداً و ايجاده اعتباراً في ظرف الشك، حيث ان اليقين في هذا الظرف غير موجود واقعا و معنى انشائه تعبدا ترتب اثاره عليه، فالنتيجة ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره - من ان اليقين موجود في المقام، فلا معنى لانشائه - مبني على تخيل ان المنشأ في هذه الجملة اليقين السابق وهو موجود في ظرفه فلا معنى لانشائه و اعتباره، ولكن هذا خاطيء، لان الجملة المذكورة اذا استعملت في مقام انشاء المادة فالمنشأ هو اليقين السابق في ظرف الشك تعبدا، والمفروض ان اليقين غير موجود في هذا الظرف.

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

ومن هنا يظهر ان ما يرد على السيد الاستاذ قدس سره هو ان المقصود من انشاء اليقين هو انشائه في ظرف الشك تعبدا، والمفروض انه لا يقين فيه

وجدانا، والمراد من انشائه في هذا الظرف هو التعبد بابقاء اليقين السابق فيه والجري عملاً على طبقه.

والخلاصة، ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمته من ان اليقين في المقام حيث انه موجود فلا معنى لانشائه تعبدًا، مبني على ان يكون المراد من اليقين في الجملة المذكورة اليقين السابق كما هو الظاهر منها اذا كان مفادها الاخبار، واما اذا استعملت في مقام الانشاء، فيكون مفادها انشاء اليقين في ظرف الشك، و اعتبار المكلف على يقين من وضوئه في هذا الظرف، والمفروض انه لا يقين فيه وجداناً، فالشارع اعتبره تعبدًا، وهذا ممكن ثبوتاً من هذه الناحية، اي من ناحية البناء المذكور في هذه الجملة لا في اصل صحة استعمال الجملة الاسمية في انشاء المادة.

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

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

والجواب، اما المنشأ فيها هو ايجاد المادة اي اليقين تعبدًا و اعتبارًا، و على هذا، فالجملة تدل على ان الشارع اعتبر الرجل الشاك متيقناً بيقين تعبدي في ظرف البقاء و هو ظرف الشك.

و اما القرينة المبررة لهذا الحمل، فهي انها لو كانت بنفسها جزءاً للشرط، فلا بد من حملها على الانشاء، فان الجملة الخبرية لا تصلح ان تكون جزءاً للشرط، لان الجزاء مرتبط بالشرط في المقام، والشرط فيه عدم اليقين بالنوم مباشرة، او عدم قيام امارة قطعية عليه، والسؤال حينئذ عن وظيفة المكلف في هذه الحالة، و من الواضح ان وظيفته فيها اما وجوب

الوضوء عليه او عدم وجوبه، و عندئذ فلا معنى للاخبار عن انه على يقين من وضوئه، ضرورة انه غير مربوط بالشرط، هذا اضافة الى ان السائل كان يعلم بذلك باعتبار انه تكرر لما فرضه السائل في الفقرة الاولى بقوله: «الرجل ينام و هو على وضوء» الخ، و في الفقرة الثانية: « فان حرك الى جنبه شيء و هو لا يعلم به قال: لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين»، و على هذا، فقوله عنه: «فانه على يقين من وضوئه» ان كان اخباراً، فهو تكرر لما سبق، ولا يتضمن معنى جديداً، و التكرار حيث انه مستهجن عرفاً، فلا يمكن صدوره من المولى، فانه قرينة على حملها على الانشاء و كونها جزاء للشرط المقدر.

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

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

وقد يقال كما قيل^١: ان القرينة على هذا الحمل، و هو ظهور الجملة في فعلية اليقين المخبر عنه، و هذا لا ينسجم مع الاخبار عن اليقين الوجداني، ضرورة انه لا يقين وجداني فعلاً بالوضوء، واما كان له يقين به سابقاً، و عندئذ فلا يمكن تطبيق قوله عنه: «لا تنقض اليقين بالشك» على

اليقين في الجملة الاولى التي هي بمثابة الصغرى له، وحينئذ لا بد ان يراد من اليقين فيه نفس اليقين بالجملة الاولى و هو اليقين بالحدوث، ومعه لا يصح اسناد النقض اليه، ضرورة ان الشك في البقاء لا ينقض اليقين بالحدوث، و لا تنافي بينهما، لان اليقين بالحدوث موجود في النفس فعلا، وكذلك الشك في البقاء، فلا معنى للنهي عن نقض اليقين بالحدوث بالشك في بقاءه.

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

فالنتيجة، ان المراد من اليقين في روايات الاستصحاب كقوله **الثالثة**: «لا

تنقض اليقين بالشك ابدأ» هو اليقين السابق، والمراد من النقض النقض العملي لا الحقيقي، و من هنا يظهر انه لا تعارض بين ظهور الجملة الاولى والاخبار عن اليقين الوجداني بالوضوء وهو اليقين بالحدوث، وظهور الجملة الثانية، وهي قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك ابدأ» في اليقين الفعلي، لان المراد منه اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث، باعتبار انه موجود في نفس المكلف فعلا، فاذن لا تعارض ولا تنافي بينهما.

وان شئت قلت: انه لاتنافي بين ظهور الجملة الاولى في الاخبار، وظهور اليقين بالوضوء فيها باليقين الوجداني وهو اليقين بالحدوث، و ظهور الجملة الثانية في فعلية اليقين، اذ المراد منه اليقين السابق اي اليقين بالحدوث، فاذن لا موضوع لترجيح احدهما على الاخر بالاقوائية ونحوها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لو حمل اليقين في الجملة الاولى التي هي بمثابة الصغرى على اليقين التعبدى، فلا بد ان يراد من اليقين في الجملة الثانية التي هي بمثابة الكبرى اليقين التعبدى، فعندئذ يكون معناه لا تنقض ما هو حجة بالشك في حين ان عدم جواز نقضه بالشك هو المفروض في حججته، فعندئذ لا معنى للنهي عن نقضه بالشك فيكون اشبه بالقضية بشرط المحمول، بل لا معنى لفرض المولى شك المكلف يقيناً تعبداً اولاً، ثم يعبر عنه بالشك فان هذا نحو تهافت، ولا يمكن ان يراد من اليقين في الجملة الثانية اليقين الوجداني، اذ لا يمكن ان يكون المراد من الحد الاوسط في الصغرى اليقين التعبدى، وفي الكبرى اليقين الوجداني، لان وحدة الحد الاوسط في الصغرى والكبرى مقومة للقياس المركب منهما، وعلى هذا، فاذا كان المحمول في الجملة الاولى اليقين التعبدى والموضوع في الجملة

الثانية اليقين الوجداني فلا تكون الجملة الثانية كبرى لها، بل على هذا تكون الجملتان بمعنى واحد وهو الجري العملي على طبق الحالة السابقة وعدم رفع اليد عنها، فاذن تكون الجملة الثانية تكراراً للجملة الاولى، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وهي ان المراد من اليقين في الجملة الاولى اذا

كان اليقين التعبدي، فلا يمكن ان يراد من اليقين في الجملة الثانية اليقين الوجداني، لانه خلاف السياق، بل خلاف نص التركيب في تأليف القياس من الجملة الاولى والثانية، بل لامحالة يكون المراد منه في الجملة الثانية ايضا اليقين التعبدي، ولا يلزم على هذا محذور القضية بشرط المحمول او التهافت، وذلك لان الشارع في الجملة الاولى حكم ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك تعبداً وايجاده اعتباراً، واعتبار المكلف الشاك متيقناً باليقين السابق، وحكم الشارع بعدم نقض هذا اليقين التعبدي بالشك الناشيء من جهة اخرى، لا ان الشارع جعل شك المكلف في ظرف البقاء يقيناً تعبداً ثم نهى عن نقضه بنفس شكه، وهذا معناه ان المولى نهى عن نقض شكه بشكه، وهذا كما ترى، لان الشارع لم يعتبر شكه في البقاء يقيناً تعبداً وجعلا حتى يقال: ان لازم ذلك لزوم التهافت، بل الشارع حكم ببقاء اليقين السابق تعبداً في ظرف الشك وجعل المكلف متيقناً اعتباراً و تعبداً بلحاظ يقينه السابق، ومعنى ذلك الغاء شكه وعدم ترتيب الاثر عليه.

وان شئت قلت: ان شك المكلف الحاصل له بالبقاء من هنا وهناك

لا يكون ناقضاً لحكم الشارع بانه متيقن بيقينه السابق فعلا وتعبداً، فاذن تختلف حيثية اعتباره متيقناً عن حيثية كونه شاكا فلا يلزم محذور التهافت او القضية بشرط المحمول، لان يقينه التعبدي بالبقاء بحكم الشارع من جهة يقينه الوجداني بالحدوث لامطلقاً، وشكه في البقاء انما هو من جهات

اخرى.

هذا اضافة الى ان المراد من النقض ليس النقض بمعناه الحقيقي، ضرورة انه غير معقول، بل المراد منه النقض العملي يعني جري المكلف الشاك بالعمل على طبق الحالة السابقة، وعلى هذا فمعنى قوله **عَلَيْهِ**: «لاتنقض اليقين بالشك» هو وجوب العمل على طبق الحالة السابقة والغاء الشك و عدم الاعتناء به، وهذا ينسجم مع كون اليقين فيه تعديا، لان معناه وجوب العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك و عدم الاعتناء به، و ليس معناه نقض ما هو حجة وهو الشك بالشك حتى يقال: انه تهافت، بل معناه النقض العملي يعني على المكلف العمل بالحالة السابقة و عدم رفع اليد عنها، فاذن قوله **عَلَيْهِ**: «لاتنقض اليقين بالشك» كناية عن وجوب العمل بالحالة السابقة، ومن الواضح انه لافرق بين ان يكون المراد من اليقين فيه اليقين الوجداني او اليقين التعبدي، و حينئذٍ فلا موضوع لمحذور التهافت.

الى هنا قد تبين ان حمل قوله **عَلَيْهِ**: «فانه على يقين من وضوئه» على الانشاء وان كان لامانع منه من ناحية تطبيق الجملة الثانية عليه و هي قوله **عَلَيْهِ**: «لاتنقض اليقين بالشك ابدأ» الا انه حيث كان على خلاف ظهور الجملة في الاخبار، فاذن رفع اليد عن ظهورها في الاخبار وحملها على الانشاء بحاجة الى قرينة ولاقرينة على ذلك لامن الداخل ولا من الخارج.

واما الرأي الثاني، وهو ان الجزاء قوله **عَلَيْهِ**: «ولاتنقض اليقين بالشك ابدأ» و اما قوله **عَلَيْهِ**: «فانه على يقين من وضوئه» مقدمة للجزاء فهو رأي سخيف جدا، ضرورة انه لو كان جزاء فلا يمكن الفصل بينه وبين الشرط بكلمة (واو)، لان الجزاء معلول للشرط و مترتب عليه فلا يعقل الفصل

بينهما، هذا.

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

وناقش فيه المحقق الخراساني **قُلِّبَ**^١ بان الجزاء لا بد ان يكون مرتبطاً بالشرط و كونه على يقين من وضوئه غير مرتبط بعدم استيقانه بالنوم، هذا. واورد عليه المحقق الاصفهاني **قُلِّبَ**^٢، بان الربط بينهما انما هو من جهة ملازمة اليقين بالوضوء، لعدم اليقين بالنوم و ترتبه عليه.

وفيه، انه ان اريد باليقين بالوضوء اليقين بحدوثه، فيرد عليه انه لا ملازمة بين مجرد اليقين بالحدوث و بين عدم اليقين بالنوم، فان اليقين بالحدوث اذا حدث فهو ثابت في نفسه و لم يزل سواء اشك في النوم بعد ذلك ام تيقن به، او فقل: انه لا ملازمة بين اليقين بالحدوث و عدم اليقين بالنوم، لانه اذا حدث فهو ثابت في نفسه و لا ينعدم عن نفس الانسان و ان تيقن بالنوم بعد ذلك بقاءً، و ان اريد به اليقين الفعلي وهو اليقين بالوضوء بقاءً فهو غير موجود، الا ان يراد من اليقين اليقين التعبدي، لان الجملة اذا كانت جزاء فهي بطبيعة الحال انشائية فالمنشأ حينئذ هو اليقين تعبداً في ظرف الشك في البقاء، و حينئذ فالارتباط بين الجزاء و الشرط موجود وهو الملازمة بين اليقين التعبدي بالوضوء و عدم اليقين كذلك بالنوم، ولكن تقدم انه لا يمكن حمل استصحاب عدم تحقق النوم على استصحاب بقاء الوضوء، هذا اضافة الى ان دلالة الصحيحة على جريان استصحاب بقاء الوضوء قرينة على عدم حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي اذا كانا متوافقين.

١. كفاية الاصول ص ٤٤١.

٢. نهاية الدراية ج ٣ ص ٤٣.

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

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

وحيث ان النفي في قوله رحمته الله: «لاتنقض اليقين بالشك» وارد على ذات المطلق اي مدلول مدخوله الوضعي فلايمكن ان يكون سلباً للعموم، بل يتعين فيه عموم السلب، لان العموم مدلول تصديقي له مستفاد من مقدمات الحكمة و يكون في طول مدلوله الوضعي الذي هو مدخول النفي، فالنتيجة ان احتمال ان المراد من قوله رحمته الله: «لاتنقض اليقين بالشك» سلب العموم غير محتمل بل غير ممكن عرفاً، لان النفي حيث لم يرد على العموم فيه فلايحتمل ذلك، هذا تمام الكلام في الصحيحة الاولى.

الصحيحة الثانية: و هي صحيحة زرارة الواردة في الصلاة « قال: قلت:

اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة، ونسيت ان بثوبي شيئاً وصلبت، ثم اني ذكرت بعد ذلك، قال رحمته الله: تعيد الصلاة و تغسله. قلت: فإنني لم اكن رأيت

موضعه وعلمت انه قد اصابه فطلبتة فلم اقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال عليه السلام: تغسله و تعيد، قلت: فان ظننت انه قد اصابه و لم اتيقن فنظرت ولم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه، قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك، قال عليه السلام: لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً، قلت: فإني قد علمت انه قد اصابه و لم ادر اين هو فاغسله، قال عليه السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل عليّ ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه، قال عليه السلام: لا ولكنك تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة، قال عليه السلام: تنقض الصلاة و تعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته و ان لم تشك ثم رايته رطباً وقطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة، لانك لاتدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك^١ تتضمن هذه الصحيحة صور من الاسئلة والاجوبة.

الصورة الاولى، ما اذا صلى المكلف في ثوب نجس نسيانا، فما هو حكم صلاته، فاجاب الامام عليه السلام ببطلان صلاته ووجوب اعاتها من جديد و تطهير الثوب، وقد ورد ذلك في روايات اخرى ايضا و افتى الفقهاء على طبقها.

الصورة الثانية: ما اذا علم المكلف اجمالا بنجاسة بعض اطراف ثوبه و لم يتمكن من تشخيص موضعها بالفحص ثم صلى و بعد الصلاة وجد النجاسة في موضعها و سأل زرارة عن حكم ذلك، فاجاب الامام عليه السلام ببطلان الصلاة و وجوب اعاتها من جديد و غسل الثوب، هذا.

و حيث انه لم يفرض في هذه الفقرة من الصحيحة ان المكلف دخل في الصلاة ناسيا لنجاسة ثوبه رغم انه اذا علم بنجاسته ومانعتها عن الصلاة، فلا يمكن له ان يدخل فيها بقصد الامتثال، فاذن لامحالة يكون لدخوله فيها مبرر و هو احد امور:

الاول، انه نسي نجاسة ثوبه و دخل في الصلاة ثم وجدها، فصلاته محكومة بالبطلان.

الثاني، انه بعد الفحص تيقن بعدم اصابة النجاسة ثوبه، ثم بعد الصلاة وجدها، فالحكم في هذا الفرض ايضا بطلان الصلاة و وجوب اعادتها و غسل الثوب.

الثالث، انه بعد الفحص حصل له الشك في الاصابة، ولهذا دخل في الصلاة و صلى ثم بعد الصلاة وجدها، و حينئذ فمقتضى القاعدة صحة الصلاة، لان الشك المذكور شكاً سارياً يسري الى متعلق اليقين، و عندئذ فيشك في بقاء ثوبه على الطهارة فلا مانع من استصحاب بقاءه عليها، فاذن صلى المكلف في ثوب محكوم بالطهارة بالاستصحاب، واما نجاسته فهي مجهولة ولا يعلم بها، ولهذا لا تكون مانعة عن الصلاة، لان المانع انما هو النجاسة بوجودها العلمي لا الواقعي، هذه هي احتمالات هذه الفقرة ثبوتاً.

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

فالنتيجة، ان الاحتمال الثاني غير محتمل من قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «فلم اقدر»، و اما الاحتمال الثالث، فهو و ان كان محتملاً، الا انه غير ظاهر فيه، بل هو

ظاهر في الاحتمال الاول.

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

الصورة الرابعة: اذا شك في الاصابة، فلا يجب عليه الفحص، وفيها اشارة الى ان الفحص غير واجب في الشبهة الموضوعية. ثم ان هذه الصور الاربع خارجة عن محل الكلام في هذه الصحيحة، وهو الاستصحاب و غير مرتبطة به، لانها انما تضمنت بيان مسائل اخرى كما اشرت اليها.

بقي فيها صورتان مرتبطتان بمسألة الاستصحاب.

الصورة الاولى، اذا ظن المكلف باصابة النجاسة في ثوبه ثم فحص و لم ير النجاسة فيه، فصلى فوجدها، فما هو حكم صلاته فيه؟ فاجاب الامام عليه السلام تغسله ولا تعيد، و علل ذلك بقوله: «لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك».

الصورة الثانية: «قلت: ان رأيت في ثوبي و انا في الصلاة؟ قال عليه السلام تنقض الصلاة و تعيد اذا شككت في موضع منه، ثم رأيت و ان لم تشك، ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» و محل الشاهد هاتان صورتان في هذه الصحيحة.

اما الكلام في الصورة الاولى، ففيها احتمالات:

الاحتمال الاول، انه لا يحصل للمكلف اليقين بعدم الاصابة من

الفحص والنظر، بل ظل على حاله من الظن بالاصابة، ثم دخل في الصلاة، وبعد الصلاة وجدها، وحصل له اليقين بانها هي النجاسة المظنونة، و ان ظنه بالاصابة كان مطابقاً للواقع.

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

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

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

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

بيان ذلك:

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

ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك».

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

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

و اما الاحتمال الثالث، هو ما اذا حصل له العلم بعدم الاصابة من الفحص والنظر، ثم دخل في الصلاة، وبعد الانتهاء منها وجد النجاسة في ثوبه، واحتمل انها نجاسة طارئة على الثوب بعد الصلاة او في اثنائها، كما كان يحتمل انها هي النجاسة المظنونة قبل الصلاة، فاذا زال اليقين بعدم الاصابة الحاصل من الفحص والنظر، و شك في بقاء طهارة ثوبه قبل ظن الاصابة الى بعد الفراغ من الصلاة، و عليه، فيكون هذا الاحتمال مشمولاً لكبرى قاعدة الاستصحاب.

و اما الاحتمال الرابع، فهو ليس من مصاديق تلك الكبرى، لان السائل بعد الظن بالاصابة كان يحصل له العلم بعدمها من جهة الفحص والنظر، و قد دخل في الصلاة، و هو متيقن بطهارة ثوبه و عدم اصابة النجاسة له، و بعد الصلاة وجدها فيه، و علم بانها هي النجاسة المظنونة، و كان علمه بعدم

الاصابة الحاصل من الفحص والنظر غير مطابق للواقع، ولا يحتمل انها نجاسة طارئة عليه بعد الصلاة او في اثنائها، و على هذا، فلاشك له في بقاء طهارة ثوبه لاقبل الصلاة ولا بعدها، اما قبل الصلاة، فلانه كان يعلم بعدم الاصابة بالفحص والنظر، و معناه انه كان متيقناً بطهارة ثوبه ودخل في الصلاة مع اليقين بطهارته، و اما بعد الصلاة، فقد وجد النجاسة في ثوبه و علم بها، فاذن لا يكون المكلف شاكاً في بقاء طهارة ثوبه اثناء الصلاة حتى يكون مشمولاً لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك».

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

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

والجواب ان فيه وجوها:

الوجه الاول، ما ذكره بعض المحققين (قده)^١ من انها ظاهرة في الاحتمال الثالث، وقد افاد في وجه ذلك، ان قول السائل بعد الصلاة: «فأريت فيه» لا يكون ظاهراً عرفاً في ان المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة، فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة بعد الصلاة او في اثنائها، و ارادة كون المرئي خصوص النجاسة المظنونة السابقة بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، والا فهو مجمل ولا ظهور له في شيء من الاحتمالين عرفاً، نعم لوجعل مفعول قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «فأريت فيه» ضميراً يرجع الى النجاسة المعهودة سابقاً بان قال السائل: «فأرتها فيه»، كان ظاهراً

عرفاً في ان المرئي خصوص النجاسة المظنونة السابقة، و عليه، فلاموضوع للاستصحاب لابلحاط حال الصلاة، ولا بلحاط مابعدها، اما على الاول، فلان المصلي كان متيقناً بعدم اصابة النجاسة ثوبه الحاصل من الفحص والنظر بعد ظن الاصابة، واما على الثاني، فلانه بعد الصلاة رأى النجاسة المظنونة في ثوبه، فلا شك في بقاء الطهارة لاحال الصلاة ولابعدها، نعم لو لم يحصل العلم له بالنجاسة من الفحص والنظر، بل ظل السائل على الظن بالاصابة، فلان من استصحاب بقاء طهارة ثوبه الى زمن العلم بالنجاسة و هو بعد الايمان بالصلاة، وحينئذ فصلاته كانت مع الطهارة المستصحبة، ولكن حيث لم يجعل السائل مفعول قوله: «فأريت» ضميراً راجعاً الى النجاسة المظنونة السابقة، فلا يدل على ان المرئي هو النجاسة السابقة.

واما قول السائل: «فنظرت ولم أر فيه شيئاً» لايعد ان يكون تعبيراً عرفياً عن حصول اليقين بعدم الاصابة، فالنتيجة ان مفردات السؤال ظاهرة عرفاً في الوجه الثالث، وقول الامام عليه السلام في الجملة المذكورة، وهي جملة الكبرى منطبق عليه بلحاط بعد الصلاة، هذا.

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

القرينة الاولى، ان قول السائل: «فأريت فيه» لما كان مسبقاً بقوله: «اني ظننت انه اصاب ثوبي فنظرت و لم أر فيه شيئاً»، اي لم أر النجاسة المظنونة في الثوب ثم صليت فأريت فيه، كان ظاهراً عرفاً في ان المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة من جهة الظهور السياقي، حيث ان وقوعه في

سياق قوله: «لم أر فيه شيء» منشأ لظهوره في أن المرئي بعد الصلاة النجاسة المظنونة السابقة هذا نظير قولنا: «اني ظننت ان الدم مثلاً أصاب ثوبي، فنظرت ولم أر فيه ثم صليت فرأيت فيه» فانه لا يشك في ظهوره عرفاً في ان المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة وهو الدم، واحتمال انه نجاسة جديدة مجرد احتمال لا اثر له في مقابل الظهور.

القرينة الثانية: ان هذه الجملة المتضمنة للسؤال حيث انها كانت في سياق الجملتين الاوليين، فالظاهر منها عرفاً ان السؤال فيها عن حكم الصلاة الواقعة في النجس الذي كان مظنوناً وجوده قبل الصلاة، ومنشأ هذا الظهور هو ان السؤال في الجملة الاولى عن حكم الصلاة الواقعة في الثوب المنسي نجاسته، و في الجملة الثانية عن حكم الصلاة الواقعة في الثوب المعلوم نجاسته اجمالاً، و في هذه الجملة عن حكم الصلاة الواقعة في الثوب المظنون نجاسته، ثم بعد الصلاة علم بها، يعني تبدل ظنه بالعلم بها، و وقوع هذه الجملة في سياق الجملتين الاوليين قرينة عرفاً على ان السائل اراد بقوله: «فرأيت فيه» رؤية النجاسة المظنونة السابقة، و سأل عن حكم الصلاة فيها، ودعوى ان الوارد في الجملة الثانية قوله ﷺ: «فوجدته» فانه ظاهر في وجدان نفس النجاسة السابقة، واما في هذه الجملة، فغير السائل التعبير و قال: «فرأيت فيه» و لم يقل فرأيته فيه، وهذا التعبير لا يدل على ان المرئي هو نفس النجاسة المظنونة السابقة، مدفوعة، اولاً: بانه لا يبعد ظهور هذا التعبير ايضاً في ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة و ان لم يكن في الظهور كتعبير فوجدته و فرأيته فيه. و ثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه غير ظاهر فيه في نفسه، الا ان دلالة عليه انما هي بضميمة القرائن الخارجية.

القرينة الثالثة: ان استغراب زرارة و اعجابه عن حكم الامام ﷺ

بصحة الصلاة في هذه الفقرة وعدم وجوب اعادتها قرينة عرفاً على ان المرئي هو النجاسة المظنونة السابقة ووقوع الصلاة فيها، فان حكم الامام عليه السلام ببطان الصلاة الواقعة في النجاسة المنسية في الفقرة الاولى، و في النجاسة المعلومة بالاجمال في الفقرة الثانية، وبصحة الصلاة الواقعة في النجاسة المظنونة في هذه الفقرة سبب لاستغراب زرارة واعجابه، ولهذا سأل بقوله: «قلت لما ذلك» فلو كان المرئي النجاسة الطارئة بعد الصلاة اوفي اثائها ولم يكن وقوعها في النجس معلوماً، فلا يكون حكم الامام عليه السلام بصحتها و عدم وجوب اعادتها سبب لاستغرابه واعجابه، والخلاصة ان سبب استغراب زرارة هو حكم الامام عليه السلام ببطان الصلاة الواقعة في النجس في الفقرتين الاولتين، و بصحتها في الفقرة الثالثة مع انها واقعة في النجس في هذه الفقرة ايضاً، و الا فلا موجب للاستغراب والاعجاب.

ودعوى، انه لا يبعد ان يكون استغراب زرارة بلحاظ ان ذهنه مشوب بان المسوغ للصلاة مع احتمال اصابة النجاسة ثوب المصلي هو الظن بعد الاصابة الحاصل من الفحص والنظر، وحيث ان هذا الظن يزول بوجدان النجاسة بعد الصلاة فيكون مترقباً بان يحكم الامام عليه السلام ببطان الصلاة و وجوب اعادتها، فاذن حكمه عليه السلام بصحتها و عدم وجوب اعادتها سبب لاستغرابه، لانه كان على خلاف ما هو المرتكز في ذهنه وهو الحكم بالبطان.

مدفوعة، اما اولاً، فلان المفروض في الرواية هو ظن زرارة باصابة النجاسة لا احتمالها، و لاقرينة فيها على انه حصل للمصلي الظن بعدم الاصابة من الفحص والنظر و زوال الظن بالاصابة.

وثانيا، ان الاصل الاولي عدم حجية الظن لدى العرف والعقلاء، فلا يمكن ان يكون المرتكز في ذهن زرارة ومخيلته ان المسوغ للدخول في الصلاة هو الظن بعدم الاصابة، فاذا زال هذا الظن من المصلي بعد الصلاة من جهة انه رأى النجاسة في ثوبه بعدها و ظن انها هي نفس النجاسة السابقة، كان زرارة متوقفاً بان يحكم الامام عليه السلام ببطلان الصلاة و وجوب اعاتدها، و حيث انه عليه السلام حكم بصحتها و عدم وجوب اعاتدها استغرب زرارة، فالنتيجة انه لا يمكن ان يكون سبب استغراب زرارة هو حجية الظن عنده، بل سبب استغرابه هو ما تقدم من ان زرارة يفهم من حكم الامام عليه السلام ببطلان الصلاة في الفرضين الاولين ان ملاك البطلان وقوع الصلاة في النجس، ولهذا استغرب عن حكم الامام عليه السلام بصحة الصلاة، و عدم وجوب اعاتدها في الفرض الثالث، مع انها واقعة في النجس في هذا الفرض ايضا. الى هنا قد تبين ان قول زرارة: «فأريت فيه» يدل بواسطة القرائن الخارجية على ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة المظنونة.

الوجه الثاني، ان قوله عليه السلام: «فأريت فيه» في هذه الجملة لا يكون ظاهراً في ان المرئي نفس النجاسة المظنونة السابقة، و لا ظاهراً في ان المرئي النجاسة الطارئة في اثناء الصلاة او بعدها، فيكون مجملاً. ولكن تقدم انه من جهة اقترانه بالقرائن العرفية يكون ظاهراً في ان المرئي هو نفس النجاسة المظنونة السابقة لانه مجمل.

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

وان شئت قلت: ان هذه الجملة تنقسم الى مقطعين:

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

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

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

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

وعلى هذا، فهذه الجملة بمقطعها الاول ظاهرة عرفاً في عدم حصول اليقين بعدم الاصابة، وبمقطعها الثاني ظاهرة في ان المرئي هو نفس النجاسة المظنونة السابقة، وعلى ضوء ذلك، فظرف الاستصحاب حال الصلاة اي بلحاظ ظن المكلف باصابة النجاسة ثوبه قبل ان يصلى واستمرار ذلك الى ان صلى، ثم بعد الصلاة رأى في ثوبه نفس النجاسة المظنونة، ولا يمكن ان يكون هذا الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة، لانه تيقن بالنجاسة بعدها، فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك، ولهذا لا بد ان يكون هذا الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، ومن الواضح ان قوله عَلَيْكَ: «لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» انما ينطبق على الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، ولا ينطبق بلحاظ ما بعدها، اذ بهذا اللحاظ يكون من نقض اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة، و اما بلحاظ حال الصلاة، فاركان الاستصحاب تامة، و هي اليقين بالطهارة والشك في بقائها، لان المكلف كان متيقناً بطهارة ثوبه قبل الظن بالاصابة، ثم الظن بها و شك في بقاء طهارته، فيكون مشمولاً لقوله عَلَيْكَ: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» والاثر مترتب عليه وهو صحة الصلاة، وهذا

لا ينطبق على قاعدة اليقين، لعدم تمامية اركانها، لان تماميتها منوطة بافتراض امور:

الاول، حصول اليقين بعدم الاصابة و استمرار هذا اليقين الى مابعد الايتان بالصلاة.

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

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

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

واما الامر الثالث، فلان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ظاهر في ان اليقين موجود في افق النفس، وكذلك الشك، غاية الامر ان متعلق الاول حدوث الشيء، ومتعلق الثاني بقاءه، ولهذا لاموضوع للقاعدة في المقام.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن حمل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت الخ» على قاعدة اليقين، لعدم توفر اركانها و ملاكاتها في المقام.

وبعد ذلك يقع الكلام في مقامين:

الاول، ان جملة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لانك كنت على يقين من طهارتك

وشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»، هل يدل على حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة أو لا بد من الاقتصار على موردها؟

الثاني، انه على ضوء الاحتمال الاول، فالسائل كان يعلم بان صلاته وقعت في النجس، و على ضوء الاحتمال الثاني والثالث لا يعلم بوقوعها فيه. **اما الكلام في المقام الاول**، فلاشبهة في ان هذه الجملة تدل على حجية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة، وهي اظهر واصرح من الصحيحة الاولى، لصراحتها في التعليل و التعبير عن قاعدة الاستصحاب، واحتمال اختصاصها بموردها غير محتمل.

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

الاولى، ان الامام عليه السلام في هذه الصحيحة قد علل جريان الاستصحاب بالصراحة بقوله: «لانك كنت على يقين من طهارتك وشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»، ومن الواضح انه لا يمكن ان يكون هذا التعليل جزافاً وبدون نكته، والا لكان لغواً، وهو لا يمكن، فاذن لامحالة تكون مبنياً على نكته تبرر هذا التعليل، والنكته التي تبرره هي ان العلة نفس اليقين، ولا خصوصية لمتعلقه، والا كان ينبغي ان يقول الامام عليه السلام: «كنت على يقين من طهارتك الخ» فلا حاجة الى التعليل، فاذن لامحالة يكون في التعليل عناية زائدة.

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

الثانية: ان قوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» يدل

بوضوح على عموم حجية الاستصحاب و عدم اختصاصها بمورد دون مورد اخر و بياب دون باب اخر و هكذا، و ذلك لان معنى كلمة ينبغي تارة يكون تكليفاً، كقولنا: لاينبغي لك ان تزور الفلاني يوم الخميس مثلاً، و اخرى يكون معنى هذه الكلمة وضعياً كحجية الاستصحاب، فعلى الاول لاتدل هذه الكلمة على الالزام، و على الثاني تدل عليه، بمعنى ان العمل بالحالة السابقة وظيفة شرعية، و لايجوز له تركها، فاذا كان العمل لها وظيفة شرعية، فبطبيعة الحال لا يختص بمورد دون اخر و بمسألة دون اخرى، وهكذا.

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

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

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

واما الكلام في المقام الثاني، فيقع في اتجاهين:

الاتجاه الاول، مبني على ان قول زرارة: «فرأيت فيه» لا يكون ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، فكما يحتمل ذلك يحتمل ان

يكون المرئي النجاسة الطارئة، فاذا ن يجري الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة وما بعدها، لان المكلف في كلتا الحالتين شك في بقاء طهارة ثوبه، و معه لامانع من التمسك بقاعدة الاستصحاب.

الاتجاه الثاني، مبني على ان قول زرارة: «فأريت فيه» ظاهر في ان

المرئي نفس النجاسة السابقة، و قد تقدم ان هذا الاتجاه هو الاظهر.

اما على ضوء الاتجاه الاول، فارتباط جواب الامام عليه السلام بالسؤال

واضح، فان زرارة سأل لما لاتعيد الصلاة، فاجاب الامام عليه السلام بقوله: «لانك

كنت على يقين من طهارتك وشككت الخ»، و هذا الجواب يدل على ان

السائل حيث لا يعلم بوقوع صلاته في النجس، فوظيفته العمل على طبق

الحالة السابقة و عدم نقض اليقين بالشك.

فالتنتيجة ان الارتباط على ضوء هذا الاتجاه واضح.

واما على ضوء الاتجاه الثاني، فالظاهر ان جواب الامام عليه السلام لا يرتبط

بسؤال زرارة، فانه سأل عن سبب عدم وجوب الاعدادة، والامام اجاب بان

الاعدادة من نقض اليقين بالشك، مع انها في هذا الفرض من نقض اليقين

باليقين بالنجاسة، لان السائل بعد الصلاة تيقن بوقوع صلاته في النجس،

فاذا ن وجوب الاعدادة مستند الى اليقين به.

والخلاصة، ان زرارة سأل عن سبب صحة الصلاة في هذه الصورة و

عدم وجوب اعاتدها، مع انها وقعت في النجس جزما، و جواب الامام عليه السلام

بان الاعدادة من نقض اليقين بالشك لا يرتبط بهذا السؤال اصلا، لان الاعدادة

لاتكون مستندة الى الشك حتى يعلل وجوبها بانه من نقض اليقين بالشك،

بل هي مستندة الى اليقين بوقوعها في الثوب النجس، فوجوبها من نقض

اليقين باليقين لا بالشك.

وقد اجيب عن هذه المشكلة بعدة وجوه:

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

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

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

الوجه الثاني^١: ان التعليل في الجواب انما هو بلحاظ كبرى كلية التي هي مقدره و مستتره هنا، و هي اجزاء الاثيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن الاثيان بالمأمور به بالامر الواقعي، والتعليل في هذه الجملة انما يثبت الصغرى، و هي الطهارة الظاهرية بالاستصحاب، فاذا ثبت الصغرى انطبقت عليها الكبرى، و هي اجزاء امتثال الامر الظاهري عن الامر الواقعي. وفيه ان هذا الجواب ايضا غير صحيح.

اما اولا، فلان ظاهر الجواب هو ان عدم وجوب الاعادة مستند الى عدم جواز نقض اليقين بالشك، يعني الاستصحاب لا الى تلك الكبرى

المقدرة هنا، لان استناده اليها بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً، فهو بحاجة الى لحاظ و تصور زائد، وهو تصور الكبرى المذكورة وتقديرها، و اما اثباتاً، فهو بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، و الفرض انه لاقرينة في البين لامن الداخل و لا من الخارج.

وثانيا: ان هذه الكبرى في نفسها غير ثابتة، لان مقتضى القاعدة عدم اجزاء الايتان بالمأمور به بالامر الظاهري عن الايتان بالمأمور به بالامر الواقعي، لان الاجزاء بحاجة الى دليل، و في كل مورد دل دليل على الاجزاء فهو، و الا فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء، و حيث انه لا دليل في المقام على الاجزاء، فمقتضى الاصل عدمه.

الثالث^١: ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، و حيث ان الاستصحاب يثبت الطهارة الظاهرية للشوب المشكوك طهارته ونجاسته، فالصلاة فيه محكومة بالصحة واقعا، لان الشرط اعم من الطهارة الظاهرية والطهارة الواقعية، و ظهور الخلاف بعد الصلاة لا يضر بصحتها، ولا يكشف عن بطلانها، ولهذا لا يحكم بوجوب اعادتها بعد انكشاف الخلاف و كون الشوب نجسا، هذا.

وعلق السيد الاستاذ عليه السلام^٢ بان هذا الوجه يرجع الى الوجه الثاني و انهما وجه واحد ولا فرق بينهما، لان اجزاء الامر الظاهري عن الامر الواقعي هو توسعة دائرة الواجب، و انه طبيعي الصلاة الجامع بين الصلاة بالمأمور بها بالامر الواقعي والصلاة بالمأمور بها بالامر الظاهري، و معنى ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية هو ان الواجب طبيعي الصلاة الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاة مع الطهارة الظاهرية.

١. كفاية الاصول

٢. مصباح الاصول ج ٣ ص ٥٧.

فالنتيجة، ان مآل كلا الوجهين الى وجه واحد، و هو سعة دائرة الواجب، هذا.

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

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

وللنظر فيه مجال، اما اولاً، فلان معنى توسعة شرطية الطهارة من الخبث، وانها اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية هو ان الطهارة الظاهرية شرط واقعاً و حقيقة كالطهارة الواقعية، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، اذ كما ان الصلاة مع الطهارة الواقعية صحيحة واقعاً و مشتملة على الملاك التام كذلك الصلاة مع الطهارة الظاهرية، فانها صحيحة واقعاً و مشتملة على الملاك التام، و على هذا، فدائرة الواجب متسعة، وهو الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاة مع الطهارة الظاهرية، و حينئذ فبطبيعة الحال دائرة الواجب على القول بالاجزاء ايضاً، وهو اعم من الصلاة مع الطهارة الواقعية

والصلاة مع الطهارة الظاهرية ولاوجه لتقييد الوجوب في هذا الفرض.
 وثانياً: ان ما ذكره فَاتِيحٌ من ان معنى الاجزاء هو تضيق دائرة الوجوب قابل للنقد ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً، فلا بد من افتراض ان استيفاء ملاك الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيد بعدم استيفاء ملاك الصلاة مع الطهارة الظاهرية، ومن الطبيعي ان هذا التقييد لا يمكن ان يكون لغواً وجزافاً وبلانكتة تبرر هذا التقييد، و ما يمكن ان يكون مبرراً له احد امرين:

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

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

ولكن كلا الامرين غير صحيح.

اما الامر الاول، فلان لازم ذلك هو ان يكون الواجب الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاة مع الطهارة الظاهرية، غاية الامر ان الاولى افضل من الثانية كالصلاة في اول الوقت بالنسبة الى الصلاة في اخر الوقت، باعتبار ان المقدار الزائد من الملاك المترتب على الصلاة مع الطهارة الواقعية لا يكون بحد الالتزام، ولهذا يجوز تركه بترك الصلاة مع

الطهارة الواقعية والاكتفاء بالاتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية، كما ان المكلف مخير بين الاتيان بالصلاة في اول الوقت او في الجماعة، و الاتيان بها في اخر الوقت او الفرادى رغم انه لاشبهة في ان ملاك الصلاة في اول الوقت اهم بكثير من ملاك الصلاة في اخر الوقت.

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

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

وان شئت قلت: ان ملاك الصلاة مع الطهارة الظاهرية ان كان وافياً بملاك الصلاة مع الطهارة الواقعية اوبمعظم مراتبه كان الواجب الجامع، فاذن لاموضوع للتقييد، و ان لم يكن وافيا به، فلايكون مجزياً، و يكون الواجب حينئذ خصوص الصلاة مع الطهارة الواقعية دون الصلاة مع الطهارة الظاهرية، لان الاتيان بها لايجزي عن الاولى، ولابد من الاتيان بالاولى وان كان اتياً بالصلاة مع الطهارة الظاهرية، و على هذا، فلايعقل ان يكون وجوبها مقيداً بعدم الاتيان بها مع الطهارة الظاهرية، بل هو مطلق من هذه الناحية.

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

الى هنا قد تبين ان ما ذكره بعض المحققين (قده) فلا يمكن المساعدة عليه ثبوتاً و اثباتاً.

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

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

وبكلمة، انه لا مانع من البحث عن ثبوت كلا الوجهين معاً، فان ثبت كلاهما، كانت النتيجة واحدة، وهي توسعة دائرة الأمور به، وان كان الثابت احدهما، فالنتيجة نفس النتيجة، وان لم يثبت شيء منهما، فالنتيجة في البين.

والخلاصة، انه لا مانع من البحث عن ثبوت كلا الوجهين، و وحدة النتيجة المترتبة على ثبوت كليهما معاً لا تمنع البحث عن ثبوت كليهما معاً،

فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره - من ان الوجهين يرجعان الى وجه واحد نتيجة لابتحاً وعنواناً - تام.

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

غير تام، وذلك لان في الصحيحة قد علل عدم وجوب الاعداء بالاستصحاب، ومن الواضح ان الاستصحاب بنفسه لا يكون علة، لعدم وجوب الاعداء، بل من جهة انه يثبت الطهارة الظاهرية، وحينئذ فان كانت الكبرى ثابتة، وهي ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فبطبيعة الحال تنطبق على الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب، لانها من صغرياتهما، وانطبق الكبرى على صغرها ضروري، فاذا انطبقت الكبرى على الطهارة الاستصحابية، فالصلاة معها صحيحة واقعاً، لان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وكذلك الحال على القول بثبوت الكبرى في باب الاجزاء، فانها تنطبق على الطهارة الاستصحابية الثابتة بالاستصحاب، فان انطبق الكبرى على الصغرى ضروري، فاذن لا حاجة الى التقدير.

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

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

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

فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره غير تام، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، هل يمكن تطبيق جواب الامام عليه السلام على شيء من هذه الوجوه الثلاثة أو لا؟

والجواب، ان الكلام يقع في مسألتين:

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

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

على حجية الاستصحاب؟

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

على الوجه الاول؟

قديقال كما قيل: انه غير ممكن، وذلك لان جواب الامام عليه السلام

المتمثل في قوله **عائشة**: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدأ» ظاهر في ان العلة لعدم وجوب الاعداد هو الاستصحاب حال الصلاة، حيث ان المصلي في اثناء الصلاة كان متيقناً بطهارة ثوبه ثم شك في بقائها، فيستصحب بقائها الى ان انتهى من الصلاة، ولكن المفروض ان الاستصحاب حكم ظاهري، والحكم الظاهري طريق الى الواقع ولا شأن له غير كونه طريقاً اليه للتنجيز او التعذير ولا ملاك له غير ملاك الواقع، فاذن استصحاب بقاء الطهارة حال الصلاة ليس الا كونه عذراً للمكلف طالما يكون ثابتاً بثبوت موضوعه، و حيث انه ارتفع بارتفاع موضوعه بعد الصلاة، فلا يكون معذراً، وعليه، فمقتضى القاعدة وجوب الاعداد.

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

الامر الاول، اذا بنينا على ان الشرط اعم من الطهارة الظاهرية والواقعية، فلا مجال لهذا الاشكال، لان المصلي اذا صلى في ثوب محكوم بالطهارة الظاهرية بالاستصحاب او بقاعدة الطهارة، فصلاته صحيحة واقعا، و لو فرض انكشف الخلاف بعد ذلك، فانه لا اثر له، لان انكشف الخلاف انما هو بالنسبة الى مطابقة الواقع وعدم مطابقتها، لا بالنسبة الى صحة الصلاة و كونها واجدة للشروط، لان الشرط اذا كان الاعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فلا يتصور فيه كشف الخلاف، وحيث ان مفاد الاستصحاب ثبوت الطهارة الظاهرية للثوب المشكوك طهارته ونجاسته الواقعتين، فهو مصداق للشرط وموضوع له، كما ان الطهارة الواقعية

مصدق وموضوع له، وهذا لا ينافي كون الطهارة الظاهرية طريقاً الى الواقع، فانها من هذه الحيثية معذرة على تقدير مخالفتها له، واما من حيث انها مصداق للشرط وموضوع له، فيترتب عليها الاثر واقعا، و هو صحة الصلاة.

فاذن التعليل بالاستصحاب من جهة انه يحقق مصداق الشرط و موضوعه، وعلى هذا، فلا يكون الاستصحاب اجنبياً عن عدم وجوب الاعادة و غير دخيل فيه، و حينئذ فينسجم التعليل مع جواب الامام عليه السلام.

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

وبكلمة، اننا علمنا من الخارج ان النجاسة مانعة عن الصلاة لا ان الطهارة شرط لها، و علمنا ايضا ان مانعية النجاسة انما هي بوجودها العلمي الواصل بالمنجز لوجودها الواقعي، وعلى هذا، فحيث ان استصحاب بقاء الطهارة اثناء الصلاة الى ان يفرغ منها مانع عن وصولها التنجيزي، اذ لولاها لكان المانع واصلا ولو بالوصول التنجيزي ويؤدي الى ايجاب الاحتياط بالاعادة في غير هذا الثوب المشكوك طهارته و نجاسته، نعم اذا لم يجر الاستصحاب لمانع، تقوم مقامه قاعدة الطهارة، فانها مانعة عن وصول النجاسة، وعلى هذا، فاسناد صحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها الى الاستصحاب انما هو من جهة انه مانع عن وصول النجاسة ولو بالوصول التنجيزي، بحيث لولاها لكان مقتضى القاعدة وجوب الاعادة لاعدم وجوبها، هذا بحسب مقام الثبوت والتصور، و اما بحسب مقام الاثبات، فهناك روايات تدل على ان من صلى في ثوب نجس او بدن نجس جاهلاً بالنجاسة، صحت صلاته واقعا، و لا تجب عليه الاعادة لا في الوقت ولا في خارج الوقت.

وبكلمة، ان هناك قرينة داخلية و قرينة خارجية على ان صحة الصلاة و عدم وجوب اعادتها مستندة الى عدم وجود المانع عنها واقعا، واما اسناد صحتها الى الاستصحاب، فانما هو بلحاظ انه يمنع عن وصول المانع.

بيان ذلك:

اما القرينة الداخلية، فلان صحة الصلاة و عدم وجوب اعادتها لا يمكن ان تكون مستندة الى الاستصحاب بما هو حكم ظاهري وطريق الى الواقع، اذ لاشأن له غير التنجيز او التعذير و لا واقع موضوعي له الا ذلك، فان روح الحكم و حقيقته انما هي ملاكته، و المفروض انه لا ملاك له، و على هذا، فالطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب، فلا قيمة لها غير كونها معذرة طالما تكون باقية، فاذا ارتفعت بارتفاع موضوعها، فلا عذر عندئذ في عدم اعادة الصلاة، باعتبار ان هذه الصلاة باطلة في الواقع، غاية الامر ان المكلف طالما يكون الاستصحاب باقيا، فهو معذور في ترك الاعادة، واما اذا ارتفع الاستصحاب بارتفاع موضوعه، فلا يكون معذورا فيه، بل لا بد حينئذ من الاعادة و ان كانت في خارج الوقت، فاذن لا محالة تكون صحة الصلاة و عدم وجوب اعادتها مستندة الى شيء اخر، وهو عدم وجود مانع عنها، و الاستصحاب يسد و يمنع عن وصول النجاسة و وجودها العلمي المنجز، و هذه القرينة الداخلية تشكل الدلالة الالتزامية لجواب الامام عليه السلام ثبوتا، فانه يدل بالمطابقة على ان صحة الصلاة و عدم وجوب اعادتها مستندة الى الاستصحاب، وهو الطهارة الظاهرية حال الصلاة، و بالالتزام على ان هذا الاستناد انما هو بلحاظ ان الاستصحاب يمنع عن وصول النجاسة الذي هو مانع عن الصلاة، و حيث ان صحة الصلاة مستندة الى عدم وصول النجاسة لا بالوجدان ولا بالتعبد ولا بالاصل العملي، فلا مانع من استنادها الى

الاستصحاب بلحاظ الدلالة الالتزامية.

فالنتيجة، ان التعليل بالاستصحاب انما هو بلحاظ انه مانع عن وصول النجاسة وتنجزها.

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

ويستفاد من هذه الروايات امران:

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

الثاني، ان مانعية النجاسة انما هي بوجودها العلمي الواصل المنجز لا بوجودها الواقعي، و بضم هذه القرينة الى القرينة الاولى الداخلية، يتعين ان علة صحة الصلاة و عدم وجوب اعاتها هي ان المصلي في حال الايمان بهذه الصلاة فاقد للمانع عنها واقعا، على اساس انه كان جاهلاً بنجاسة ثوبه بواسطة استصحاب بقاء طهارته، فانه مانع عن وصولها، ولولاها لكانت واصلة، باعتبار انه اذا لم يجز الاستصحاب ولا اصالة الطهارة، كانت وظيفة المصلي الاحتياط بالاعادة والاجتناب عن الصلاة في هذا الثوب المشكوك طهارته و نجاسته.

والخلاصة، ان القرينة الخارجية تعين المدلول الالتزامي لجواب

الامام عليه السلام، فان ضميمته القرينة الداخلية الى القرينة الخارجية في مقام الاثبات تشكل الدلالة الالتزامية لجواب الامام عليه السلام في هذه الفقرة، و حيث ان هذه الفقرة تدل على ان صحة الصلاة في ثوب مشكوك الطهارة والنجاسة و عدم وجوب اعاتها مستندة الى حجية الاستصحاب، و هي لا يمكن، على اساس ان مفاد الاستصحاب حكم ظاهري و الحكم الظاهري لاشأن له الا التنجيز والتعذير طالما يكون موجوداً، واما اذا ارتفع بارتفاع

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

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

واما تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الثاني، فهل هو ممكن أو

لا؟

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

فالنتيجة، ان عدم وجوب الاعادة لا يكون مستنداً الى الاستصحاب بما

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

واما تطبيق جواب الامام عليه السلام على الوجه الثالث، فهل هو ممكن أو

لا؟

والجواب، انه ممكن ثبوتاً، واما اثباتاً فهو بحاجة الى دليل، واما الاستصحاب فهو لا يصلح لذلك، باعتبار انه حكم ظاهري طريقي فلا شأن له بالتنجيز الواقع او تعذيره، والحكم الظاهري الصالح لذلك هو ما كان موضوعاً للشرط ومصدقاً له والاستصحاب لا يكون كذلك، وعلى هذا، فلامحالة نستكشف ان علة عدم وجوب الاعادة مطوية في هذه الفقرة وراء الاستصحاب على اساس ان له دخلاً فيها، واما تعيين ان تلك العلة هي سعة دائرة الشرط لا الوجه الاول فهو بحاجة الي قرينة تدل على ان الاستصحاب الذي هو طريق الى الواقع تنجيزاً او تعذيراً موضوع للحكم الواقعي وهو الشرطية، ولكن لاقريته على ذلك لامن الداخل ولا من الخارج.

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

اما ثبوتاً، فلان الاستصحاب بنفسه حيث انه لا يصلح ان يكون علة لصحة الصلاة و عدم وجوب اعادتها، فلامحالة يكشف بالدلالة الالتزامية

على ان علتها شيء اخر وله دخل فيه وهو عدم تحقق المانع عن الصلاة، لان الاستصحاب يحقق عدم المانع عنها، ولهذا علل الامام عليه السلام عدم وجوب الاعادة بالاستصحاب.

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

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

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

واما الكلام في المسألة الثانية: فعلى تقدير تسليم انه لا يمكن تطبيق جواب الامام عليه السلام في الصحيحة على شيء من هذه الوجوه، فهل يمكن الاستدلال به على حجية الاستصحاب مع عدم الانسجام بين السؤال والجواب، لان السؤال عن علة عدم وجوب اعادة الصلاة بعد العلم بوقوعها في النجس، والجواب بعدم جواز نقض اليقين بالشك مع ان الاعادة بعد الصلاة من نقض اليقين باليقين لامن نقض اليقين بالشك، ولهذا لا يكون جواب الامام عليه السلام مطابقاً للسؤال، هذا.

قديقال كما قيل^١: ان عدم الانسجام بين السؤال والجواب قرينة على وجود خلل او سقط في الرواية، ومع هذا الاحتمال لاتكون الرواية حجة. ولكن هذا القول غير تام، لان عدم الانسجام بين السؤال والجواب لا يكون قرينة لدى العرف على السقط او الخلل في السؤال او في الجواب، غاية الامر انه مجرد احتمال او ظن، والفرض انه لا اثر له ولا يعتنى به في مقابل الظهور الذي هو حجة، ولا فرق في ذلك بين احتمال السقط او الخلل في السؤال او في الجواب او في كليهما معاً، واما اذا كان في السؤال بان يكون السقط في قول السائل: «فأيت فيه»، ولولاه لم يكن قوله: «فأيت فيه» ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، فكما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة على المصلي اثناء الصلاة او بعدها، وعندئذ ينسجم السؤال مع الجواب.

والخلاصة، ان مجرد عدم انسجام جواب الامام عليه السلام مع السؤال لا يكشف عن وجود خلل او سقط في الرواية، غاية الامر انه يوجب الاحتمال او الظن بالسقط، ولكن لاقيمة له طالما لم يصل الى درجة الوثوق

والاطمئنان، و من الواضح ان مجرد عدم الانسجام لا يوجب الوثوق والاطمئنان بالخلل او السقط، ولعل ذلك لمصلحة لاطريق لنا اليها.

ودعوى انه اذا كانت هناك قرينة على ان الامام عليه السلام في المقام لم يعمل بعلم الغيب، فبطبيعة الحال يكون عدم الانسجام قرينة واضحة على السقوط والخلل، بل يحصل العلم به، اذ احتمال الغفلة غير موجود واحتمال العمد خلف الفرض.

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

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان هناك قرينة على ان الامام عليه السلام في المقام لا يعمل بعلم الغيب، فمع ذلك لا يحصل الاطمئنان بالسقط او الخلل فضلاً عن القطع به، لاحتمال ان يكون هناك مانع آخر عن مطابقة الجواب مع السؤال.

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

و ذكر المحقق صاحب الكفاية قدس سره^١ ان عدم حل اشكال عدم الانسجام بين السؤال والجواب لا يضر بالاستدلال بهذه الفقرة على حجية الاستصحاب، لان هذا الاشكال ليس مختصاً بحمل هذه الفقرة على قاعدة الاستصحاب، بل هو مشترك بين حملها عليها و حملها على قاعدة اليقين، فان الاشكال انما هو في ان الاعادة بعد الصلاة ليست من نقض اليقين

بالشك، بل هي من نقض اليقين باليقين سواء أكان الشك شكاً سارياً أم لا. وفيه: ان هذا الاشكال، اي اشكال عدم الانسجام والتوافق بين السؤال والجواب ليس ناشئاً عن حمل جواب الامام عليه السلام في هذه الفقرة على الاستصحاب حتى يقال: انه اذا لم يمكن حل هذا الاشكال بحمل الجواب على قاعدة الاستصحاب يحمل على قاعدة اليقين، اذ لاملازمة بين الامرين، فان منشأ الاشكال هو ان الاعادة بعد الصلاة ليست من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين، و هو كما لا ينطبق على الاستصحاب لا ينطبق على قاعدة اليقين ايضاً.

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

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

نعم، بناء على عدم ظهور قول السائل: «فرأيت فيه» في ان المرئي النجاسة السابقة المظنونة، فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المرئي النجاسة الطارئة على المصلي اثناء الصلاة او بعدها، فجواب الامام عليه السلام حينئذٍ

ينطبق على قاعدة اليقين شريطة ان يحصل للسائل اليقين بعدم الاصابة من قوله «فظرت و لم أر فيه شيئاً»، فاذا حصل اليقين بعدم الاصابة من هذه الجملة، ثم بعد الصلاة اذا رأى النجاسة و احتمل انها هي النجاسة السابقة المظنونة، فهذا الشك شك ساري يسري الى متعلق اليقين بعدم الاصابة، واما اذا لم يحصل اليقين بعدم الاصابة كما هو الصحيح، فجواب الامام عليه السلام ينطبق على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين.

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

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

واما لو رفعنا اليد عن ظهور قول زرارة في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، كانت نسبة الرواية الى الاستصحاب والقاعدة على حد سواء، وحينئذ فتكون الرواية مجملة، فلا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب، هذا.

وللنظر فيه مجال، اما اولاً، فلان جواب الامام عليه السلام في هذه الفقرة انما هو بلحاظ حال الصلاة، وهذا وان كان خلاف الظاهر، لان ظاهر التعليل في جواب الامام عليه السلام هو انه بلحاظ بعد الفراغ من الصلاة، وحيث انه لا يمكن حمله على ما بعد الصلاة، فلا مانع من حمله على حال الصلاة، واما تعليل عدم وجوب الاعادة بعد الصلاة بعدم جواز نقض اليقين بالشك، فانما هو بلحاظ ان الاستصحاب اما ان يثبت ما هو شرط لصحة الصلاة واقعاً، وهو الطهارة اعم من الظاهرية والواقعية، او انه يمنع عن وصول النجاسة الذي هو مانع عن الصلاة لا واقعها، فمن اجل ذلك استند صحة الصلاة وعدم وجوب اعادتها الى الاستصحاب.

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

الوجود في الواقع، فهي تنطبق على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين.
فالنتيجة، ان ما ذكره بعض المحققين (قده) لا يمكن المساعدة عليه.
 واما اذا كان الوجه في استفادة الاستصحاب هو تمامية اركان الاستصحاب عند السائل من اليقين السابق والشك اللاحق و عدم تمامية اركان القاعدة، وهي اليقين مع الشك الساري اليه، فقد يقال كما قيل: ان عدم حل هذا الاشكال لا يضر بالاستدلال بالاستصحاب، لان هذا الاشكال مصبه ظهور غير مرتبط باستفادة الاستصحاب، لانه يستفاد من الرواية حتى بغض النظر عن هذا الظهور، اي ظهور قوله: «فأريت فيه» في النجاسة السابقة.

فالنتيجة، ان نكتة استفادة الاستصحاب لا ترتبط بهذا الظهور، لان الرواية تدل عليها وان كان قوله فرايت فيه ظاهراً في النجاسة السابقة.
 ولكن هذا الاشكال اذا لم يمكن حله يضر بالاستدلال من ناحية اخرى، وهي انه يولد في الرواية احتمال وقوع السقط والخلل، ومعه لا يكون شهادة الرواي على ان هذا المقدار هو الصادر من الامام عليه السلام حجة، لانها صارت موهومة، باعتبار اقترانها بامارة عقلائية توجب ذلك، وهي التهافت وعدم الانسجام بين السؤال والجواب، وبذلك يخرج الخبر عن تحت دليل الحجية.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان قول زرارة: «فأريت فيه» ان كان ظاهراً في ان المرئي النجاسة السابقة المظنونة، فلا يمكن انسجام السؤال مع جواب الامام عليه السلام في هذه الفقرة، لان السؤال في هذا الفرض انما هو عن سبب عدم وجوب الاعادة رغم ان الصلاة قد وقعت في النجس، وجواب الامام عليه السلام بان الاعادة من نقض اليقين بالشك لا يرتبط بالسؤال نهائياً، لانها

من نقض اليقين باليقين لا بالشك، وعندئذ فلا بد اما من الالتزام بان تعليل الامام عليه السلام في الجواب عدم الاعداء، بانها من نقض اليقين بالشك انما هو بلحاظ حال الصلاة، باعتبار ان المصلي حالها كان شاكاً في بقاء طهارة ثوبه لا بلحاظ حال بعد الفراغ من الصلاة، او الالتزام يرفع اليد عن هذا الظهور اي ظهور قوله «فرأيت فيه» في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة من جهة انه معارض بظهور مطابقة الجواب مع السؤال، اما على الاول فاستصحاب بقاء الطهارة حال الصلاة من جهة انه حكم ظاهري، فلا يصلح ان يكون منشأ لعدم وجوب الاعداء بل من جهة انه حكم ظاهري، فلا يصلح ان يكون منشأ لعدم وجوب الاعداء، بل من جهة انه محقق ما هو مصداق للشرط وهو الطهارة الظاهرية، لان الشرط اعم منها ومن الطهارة الواقعية، فاذا كانت الصلاة واجدة للشرط، فلا تجب اعادتها، او من جهة انه مانع عن وصول النجاسة ولو تنجزاً، على اساس ان المانع انما هو النجاسة بوجودها العلمي لا مطلقاً على ما هو ظاهر الروايات، فاذا استناد عدم وجوب الاعداء الى الاستصحاب انما هو بلحاظ احد هذين الامرين، واما على الثاني فمن جهة ان هذا الظهور معارض بظهور مطابقة الجواب مع السؤال، وحيث ان ظهور مطابقة الجواب مع السؤال اقوى من هذا الظهور لدى العرف والعقلاء، فلا بد من تقديمه عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.

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

بينهما لا يصلح ان يكون قرينة على وجود السقط والاخلال في الرواية. فالنتيجة، ان الالتزام برفع اليد عن ظهور السؤال او الالتزام بالسقط والاخلال في الرواية انما هو فيما اذا لم يمكن ان يكون الجواب بلحاظ حال الصلاة، واما اذا امكن ذلك، فلا موجب للالتزام باحد هذين الامرين. واما اذا لم يكن قوله: «فرايت فيه» ظاهراً في ان المرئي هو النجاسة السابقة المظنونة، بان لا يكون ظاهراً لا فيها ولا في النجاسة اللاحقة الطارئة، او يكون ظاهراً في النجاسة اللاحقة الطارئة، فيكون الجواب حينئذ مطابقاً للسؤال، ولهذا ينطبق على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين كما هو ظاهر.

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

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

ولكن قد تقدم ان قول السائل: «فنظرت ولم أر فيه شيئاً» لا يكون ظاهراً في حصول اليقين بعدم الاصابة في الواقع، لان كلمة «لم أر فيه شيئاً» لا تكون ظاهرة عرفاً في عدم اصابة النجاسة للشوب في الواقع، بل هي ظاهرة في نفي رؤيتها وهو اعم من ان يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع او من باب السالبة بانتفاء المحمول، ولا تكون هذه الكلمة ظاهرة في شيء من الاحتمالين، لانها تعبير عرفي عن نفي الرؤية لا نفي الواقع. هذا اضافة الى انه لا يمكن حمل الجواب عليها، لان الجواب ظاهر في ان صفتي اليقين والشك كليهما موجودة في افق النفس، وهذا لا ينطبق الا على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين، باعتبار ان اليقين فيها غير موجود لزواله بسريان الشك الى متعلقه، ولهذا يكون انطباق الجواب عليها بحاجة الى عناية زائدة.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق الخراساني قده من ان اشكال عدم انسجام الجواب مع السؤال مشترك بين حمل الجواب على الاستصحاب و حمله على القاعدة لا يرجع الى معنى صحيح.

نتائج البحوث لحد الآن عدة نقاط:

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

النقطة الثانية: ان قاعدة اليقين تمتاز عن قاعدة الاستصحاب في امرين:

الاول، ان متعلق الشك في القاعدة نفس متعلق اليقين، و لهذا يكون الشك فيها من الشك الساري، بينما متعلق الشك في الاستصحاب غير متعلق اليقين، فان متعلق الاول البقاء و متعلق الثاني الحدوث.

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

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

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

و اما الاستدلال بالسيرة العقلانية على العمل بالحالة السابقة، فلا يتم،

اذ لا سيرة للعقلاء على العمل بها بشكل عام، و لهذا اشكل عليها السيد الاستاذ قدس سره، و ما عن بعض المحققين (قده) من ثبوت هذه السيرة في الجملة قد تقدم نقده، فالصحيح ان هذه السيرة غير ثابتة، لان جريان السيرة من العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً، فلا محالة يكون مبنياً على نكتة عقلائية تبرر جريانها، واما في الحالة السابقة، فلا توجد نكتة عامة ارتكازية حتى تبرر جريان السيرة على العمل بها.

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

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

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

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

النقطة التاسعة: ان اسناد النقص الى اليقين ظاهر في موضوعية اليقين

و عدم دخل متعلقه فی ذلك، هذا من جانب، و من جانب اخر، ان ظهور الصحیحة السیاقیة الناشئة من تأكید الامام عليه السلام علی عدم نقض الیقین بالشك بمختلف الصیغ، يكشف عن اهتمام الشارع بالاستصحاب كقاعدة عامة.

النقطة العاشرة: ان قضية الاستصحاب لیست قضية ارتكازیة عقلائیة كقاعدة الفراغ والتجاوز، بل هی قضية تعبدیة.

النقطة الحادیة عشرة: ان ما ذكرته مدرسة المحقق النائیني قده من ان المراد من الیقین طبعی الیقین لا خصوص الیقین بالوضوء، بتقریب: ان الیقین حیث انه من الصفات الحقیقیة ذات الاضافة، فانه كما یكون بحاجة الی الموضوع كذلك یكون بحاجة الی المتعلق، فاذن ذكر المتعلق من باب انه لا یتحقق بدونه لا ان له دخلاً فیہ، فلا یمكن المساعدة علیه علی تفصیل تقدم.

النقطة الثانیة عشرة: ما ذكره السید الاستاذ قده من ان كلمة (ابداً) تدل علی العموم غیر تام، لان هذه الكلمة فی نفسها لا تدل علی العموم والاطلاق الا بضمیمة ان قضية لا تنقض الیقین بالشك قضية ارتكازیة، ولكن تقدم انها لیست قضية ارتكازیة.

النقطة الثالثة عشرة: ذكر المحقق الخراسانی قده ان من وضوئه متعلقاً بالظرف لا بالیقین، و حیثئذ فمعنی قوله عليه السلام: «فانه علی یقین من وضوئه» انه كان من وضوئه علی یقین، و علیه، فالیقین فی الصغری مطلق، و فیہ انه خلاف الظاهر، فان ظاهر هذا التركیب هو ان من وضوئه متعلقاً بالیقین لا بالظرف المقدر كما هو الحال فی نظائر هذا التركیب.

وما عن بعض المحققین قده من ان الجار والمجرور فی هذا التركیب

و نظائره يرجع الى الظرف، لا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم،
والخلاصة ان الظاهر من هذا التركيب عرفاً أن الجار والمجرور متعلق
باليقين لا بالظرف.

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

نعم الذي يرد على السيد الاستاذ قدس سره هو انه لامانع من حمل هذه
الجملة على انشاء اليقين في ظرف الشك.

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

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

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

باعتبار ان النفي في المقام انما يرد على المطلق لا على الاطلاق، و مورد ذلك انما هو فيما اذا ورد النفي على العام الوضعي.

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

الثانية: قوله عليه السلام: « و ان لم تشك ثم رايته رطباً الى ان قال لانك لا تدري ... الخ».

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

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

النقطة التاسعة عشرة: ان دلالة هذه الصحبة على حجبية الاستصحاب مطلقاً كقاعدة عامة واضحة من جهة انها تتضمن النكات الارتكازية العرفية التي تدل على العموم والاطلاق، و لهذا تكون دلالة هذه

الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقاً اظهر من دلالة الصحيحة الاولى.

النقطة العشرون: ان جواب الامام عليه السلام بكبرى قاعدة الاستصحاب انما

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

النقطة الحادية والعشرون: ان حل مشكلة عدم انسجام جواب

الامام عليه السلام مع سؤال السائل في هذه الفقرة من الصحيحة انما هو بالالتزام باحد الامرين:

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

الثاني، ان المانع عن صحة الصلاة انما هو النجاسة بوجودها العملي التجيزي، والاستصحاب حيث انه مانع عن احرازها وتنجزها، فلا تكون مانعة واقعا، و من هنا لوصلى المكلف في ثوب نجس واقعا و كان جاهلاً بنجاسته، فصلاته صحيحة واقعا، ولا تجب عليه الاعداد و ان علم بعد الصلاة بنجاسته، و حيث ان كلا الامرين مستند الى الاستصحاب، فلما منع من التعليل به.

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

بقي هنا مسألة، وهي ان الطهارة من الخبث شرط للصلاة أو ان النجاسة مانعة عنها، وقبل الدخول في صلب المسألة ينبغي تقديم مقدمتين: **المقدمة الاولى،** هل هناك فرق بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة في المضمون والمعنى أو لا؟.

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

اما الكلام في المقدمة الاولى، فهناك اقوال:

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

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

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

اما القول الاول، فقد افاد رحمته الله في وجهه ان الطهارة الواردة في لسان الروايات وكلمات الاصحاب ليست الا عبارة عن عدم النجاسة بنحو العدم المحمولي، فان النجاسة هي القذار المنفرة للطبع شرعاً كما انها عرفاً

كذلك، فالطهارة عبارة عن خلو الشيء منها، وليست كالطهارة من الحدث، فانها امر وجودي و حالة معنوية للمتوضيء، او انها عبارة عن نفس الوضوء والغسل والتيمم.

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

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

و اما القول الثالث، فلان معنى الطهارة لدى العرف والعقلاء هو النظافة في مقابل النجاسة التي هي معناها القذارة، وهذا هو المتفاهم العرفي من الطهارة والنجاسة، وليست الطهارة امراً عديمياً أي عدم النجاسة لابنحو

العدم المطلق ولا العدم الخاص.

والخلاصة: أن المتفاهم العرفي من الطهارة معنى ثبوتي في مقابل النجاسة لا الامر العدمي، فاذن التقابل بينهما من تقابل التضاد لا من تقابل السلب والايجاب ولا العدم والملكة، هذه هي الاقوال في المسألة.

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

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

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

واما القول الثاني، فلا اشكال فيه من هذه الناحية، لان الطهارة عبارة عن عدم نجاسة الثوب بنحو العدم النعتي، و شرطية طهارة الثوب تعني اتصاف الثوب بعدم النجاسة، و مانعية النجاسة تعني شرطية عدمها، و لكن فيه اشكالاً من ناحية اخرى، وهي ان الظاهر هو ان الطهارة امر ثبوتي لاعدمي، هذا اذا قلنا: بان نجاسة ثوب المصلي اوبدنه مانعة اوطهارته شرط، واما لو قلنا: بان المانع عن الصلاة انما هو الثوب المتصف بالنجاسة، والشرط انما هو الثوب المتصف بالطهارة، فايضاً تختلف المانعية عن الشرطية، لانا ان قلنا بالمانعية، فالصلاة مقيدة بعدمها المحمولي، لان عدم المانع شرط، وان قلنا بالشرطية فالصلاة مقيدة بعدمها النعتي، لان الشرط حينئذ الثوب المتصف بعدم النجاسة.

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

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

واما القول الثالث، وهوان الطهارة امر وجودي في مقابل النجاسة، فهو الموافق للارتكاز العرفي، لان المتبادر من لفظ الطهارة النظافة ويعبر عنها في اللغة الفارسية بـ (پاك)، وعندئذ فتختلف المانعية عن الشرطية، فان كانت النجاسة مانعة، فالطهارة ليست بشرط، وان كانت الطهارة شرطاً فالنجاسة ليست مانعة، وعلى هذا، فالتقابل بينهما من تقابل التضاد لا الايجاب والسلب كما هو مقتضى القول الاول، ولا العدم والملكة كما هو مقتضى القول الثاني.

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

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

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

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

فالنتيجة ان هذا النزاع نزاع معقول على القولين الاخيرين.

اما الكلام في المقدمة الثانية، فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان الثمرة الفقهية لا ترتب على هذا النزاع، وقد افاد في وجه ذلك ان الشرط ليس هو الطهارة الواقعية، ضرورة ان المكلف اذا صلى معتقداً بطهارة ثوبه او بدنه، ثم بان بعد الصلاة ان ثوبه او بدنه كان نجساً صحت صلاته واقعاً، ولا تجب عليه اعادتها وان كان في الوقت بمقتضى النصوص الدالة على ذلك، وهذا معناه ان الشرط ليس هو الطهارة الواقعية، بل اعم منها ومن الطهارة الظاهرية والاعتقادية، كما ان النجاسة بوجودها الواقعي ليست مانعة عن صحة الصلاة، والمانع انما هو النجاسة بوجودها العلمي.

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

فالنتيجة، ان هذا النزاع وان كان امراً معقولاً في نفسه الا انه لا فائدة

فيه ولا تترتب عليه ثمرة فقهية، فاذن يكون البحث عنه مجرد بحث علمي هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين (فده)^١، بان الثمرة تظهر بين القولين في المسألة في موردين:

المورد الاول، فيما اذا علم المكلف اما بنجاسة ثوبه او نجاسة الماء الذي توضع به سابقا، ففي مثل ذلك تسقط اصالة الطهارة في كل منهما من جهة المعارضة و تصل النوبة الى الاصول الطولية، و هي اصالة الاشتغال في جانب الوضوء و الطهارة الحديثة، لان هذا الشك شك في صحة الصلاة مع هذا الوضوء و ليس الشك شكاً في التكليف الزائد، بل شك في مرحلة الامتثال والانطباق، لان المكلف شاك في ان الامتثال يحصل اذا اتى بالصلاة مع هذا الوضوء أو لا و هو مرجع لقاعدة الاشتغال، لان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

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

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

واما على القول بمانعية النجاسة، فحيث انها انحلالية فبطبيعة الحال

تكون نجاسة كل ثوب مانع مستقل، فاذاً يكون الشك في نجاسة هذا الثوب شك في مانعيتها وهو شك في تكليف زائد، فيكون المرجع فيه اصالة البراءة.

و**دعوى**، انها معارضة باصالة الطهارة في الماء، لانها كما تكون معارضة باصالة الطهارة في الثوب كذلك تكون معارضة باصالة البراءة فيه، لانها في عرضها لا في طولها.

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

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

وعلى هذا، فلا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة في هذا المورد، فانه على القول بان الطهارة شرط فالمرجع قاعدة الاشتغال، اذ لا يمكن

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

فالنتيجة، ان الثمرة لاتظهر بين القولين في المسألة في هذا المورد و

ما شاكله.

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

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

ولكن تقدم في مستهل بحث البراءة ان الاظهر جريان اصالة الطهارة

في موارد الشك في النجاسة الذاتية، وعليه فلا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة في هذا المورد ايضاً، وبعد ذلك يقع الكلام في مقامين:

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

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

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

الاولى، ان المانعية صفة للنجاسة اي نجاسة ثوب المصلي او بدنه، فيقال: ان نجاسة ثوبه مانعة عن الصلاة، فاذن معروض المانعية النجاسة نفسها كما ان معروض النجاسة الثوب.

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

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

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

واما تصوير شرطية الطهارة، فهي تختلف باختلاف الاقوال المتقدمة، فعلى القول الاول، ففي الصورة الاولى الشرط عدم النجاسة بنحو العدم

المحمولي، باعتبار ان المانع هو نجاسة الثوب، وعدم المانع من القيود والشروط، و في الصورة الثانية الشرط عدم الثوب النجس، و في الصورة الثالثة الشرط عدم الاضافة.

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

واما على القول الثالث، فايضاً لا تتعدد الشرطية بتعدد المانعية، لان الشرط امر وجودي عبارة عن النظافة فلا يتصور فيه التعدد. ثم ان الظاهر من هذه الصور الثلاث والمرتكز في الازهان منها هو الصورة الاولى.

واما الصورة الثانية، وهي ان المانع الثوب والنجاسة الطارئة عليه حيثية تعليلية، لعروض المانعية عليه، فهي بعيدة جداً وغير محتملة عرفاً. واما الصورة الثالثة، وهي ان المانع هو الاضافة دون المضاف اليه، فهي ايضاً بعيدة جداً وغير محتملة بنظر العرف، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، قد اشرنا آنفاً ان مانعية النجاسة انما هي بوجودها العلمي لا الواقعي، و من هنا ذكر المحقق النائيني قدس سره تفسيرين لها:

الاول، ان مانعية النجاسة مقيدة بوصولها والعلم بها.

الثاني، انها مقيدة بتنجز النجاسة.

اما التفسير الاول، ففيه احتمالان:

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

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

واما التفسير الثاني، ففيه ايضاً احتمالان:

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

الثاني، ان تنجزها تمام الموضوع للمانعية، و لا دور للنجاسة بوجودها الواقعي، هذا.

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

الاول، انه لايمكن ان يكون العلم او التنجز تمام الموضوع للمانعية من دون ان يكون للواقع دور، لان العلم او التنجز متقوم بمتعلقه ذاتاً و حقيقة، لان حقيقة العلم والوصول الاضافة وهي متقومة ذاتاً و حقيقة بالمضاف اليه، و كذلك الحال في التنجز، فانه متقوم بالحكم المنجز فلايمكن تصوره بدونه، و لهذا لو لم يكن المضاف اليه في الواقع لم تكن الاضافة موجودة، فاذن لا علم، بل جهل مركب.

ومن هنا قلنا في مبحث القطع، ان القطع الطريقي لايمكن ان يكون تمام الموضوع، لانه متقوم ذاتاً و حقيقة بالمضاف اليه، و هو المعلوم بالعرض، فلايعقل ان يكون تمام الموضوع للمانعية بدون اي دور لما هو

مقوم له ذاتاً و حقيقة، هذا نظير ان يقال ان الانسان تمام الموضوع للحكم بدون اي دور لذاتيته، و تمام الكلام هناك.

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

ثم ان الكلام يقع في هذين التفسيرين من جهتين:

الجهة الاولى، هل تظهر الثمرة بينهما او لا؟

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

اما الكلام في الجهة الاولى، فقد ذكر المحقق الكاظمي عليه السلام على ما في تقريره ان الثمرة تظهر بين التفسيرين المذكورين لمانعية النجاسة فيما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الثوبين و صلى صلاة العصر في احدهما و صلاة المغرب في الاخر ثم تبين نجاسة كلا الثوبين، و حينئذ فان كان موضوع المانعية النجاسة الواصلة بالعلم الوجداني او العلم التعبدي، بطلت احدى الصلاتين دون الاخرى، باعتبار ان الواصل بالعلم الاجمالي هو نجاسة احد الثوبين دون نجاسة الاخر، و لهذا يكون الباطل احدى الصلاتين بنحو الاجمال، واما اذا كان موضوع المانعية النجاسة المنجزة، فحيث ان نجاسة كلا الثوبين منجزة احدهما بالعلم الوجداني و الاخر بقاعدة الاشتغال بعد سقوط الاصول المؤمنة بالتعارض فتبطل كلتا الصلاتين، هذا.

و ذكر السيد الاستاذ عليه السلام في تقريره الاجود خلاف ذلك، و قال ان

١. فوائد الاصول ج ٤ ص ٣٤٤.

٢. لاجود التقريرات ج ٢ ص ٣٦٧.

الموضوع سواء اكان النجاسة الواصلة ام المنجزة، فلا تبطل الا احد الصلاتين و افاد في وجه ذلك، ان المأخوذ في موضوع المانعية ان كان وصول النجاسة والعلم بها، فالواصل هو نجاسة احد الثوبين دون نجاسة الاخر، واما اذا كان المأخوذ في الموضوع تنجزها، فالمنجز بالعلم الاجمالي نجاسة احدهما دون نجاسة الاخر، لان التنجز انما هو بمقدار العلم الاجمالي و المفروض انه متعلق بنجاسة احدهما، فاذن يكون الباطل احد الصلاتين لانها تقع في الثوب وتكون نجاسته منجزة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد ذكر فَدَيْسِي ان الباطل هو الصلاة الاولى دون الثانية، وقد علل ذلك بان المعلوم بالاجمال هو بطلان احدى الصلاتين بنحو صرف الوجود وهو ينطبق على الصلاة الاولى، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق الكاظمي فَدَيْسِي في المقام، و تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ فَدَيْسِي فيه.

اما التعليق على الاول، فلان المانعية مترتبة على وصول نجاسة ثوب المصلي والعلم بها، والمفروض في المثال عدم وصول نجاسة كل من الثوبين بحده لا وجداناً ولا تعبداً، فاذن موضوع المانعية غير متحقق في كل من الثوبين وجداناً، لان المصلي لا يعلم بنجاسة هذا الثوب لا بالوجدان ولا بالتعبد ولا بنجاسة ذاك الثوب كذلك، وعلى هذا، فالصلاة في كل منهما صحيحة واقعاً، والعلم الاجمالي بنجاسة احدهما لا اثر له بالنسبة الى المانعية، وانما له اثر بالنسبة الى الاثار المترتبة على النجاسة بوجودها الواقعي، فاذن لا اثر للعلم الاجمالي بنجاسة احد الثوبين ولا للعلم الاجمالي بوقوع احدى الصلاتين في الثوب النجس طالما لم يكن نجاسة الثوب بشخصه معلوماً تفصيلاً وجداناً او تعبداً، و اما سقوط الاصول المؤمنة

بالتعارض في المقام، فانما هو بلحاظ الاثار المترتبة على النجاسة بوجودها الواقعي، واما المانعية فحيث انها مترتبة عليها بوجودها العلمي، فلا يتحقق موضوعها في كل واحد من الثوبين بحده، اذ لا علم لا بنجاسة هذا الثوب و لا بنجاسة ذاك الثوب لا وجداناً ولا تعبداً، فاذن الصلاة في كل واحد منهما صحيحة واقعاً و واجدة للشروط و فاقدة للموانع، فما ذكره فدلت من بطلان احدي الصلاتين دون الصلاة الاخرى للعلم الاجمالي بوقوعها في الثوب النجس غير تام، لوضوح انه لا علم بوقوع هذه الصلاة بحدها في الثوب النجس ولا بوقوع تلك الصلاة، واما العلم بوقوع احدهما لا اثر له، لانه ان اريد باحدهما احدهما المفهومي، فلا وجود له في الخارج، لانه مجرد مفهوم، وان اريد احدهما المصدقي، فهو مستحيل، و كذلك الحال بالنسبة الى الثوب، فان هذا الثوب بحده لا علم بنجاسته، فاذا لم يكن علم بنجاسته فلا مانع من الصلاة فيه وكذلك ذاك الثوب، والعلم الاجمالي بنجاسة احدهما لا اثر له، فانه ان اريد به احدهما المفهومي فلا موطن له الا للذهن، و ان اريد به احدهما المصدقي و هو الفرد المررد فهو مستحيل.

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

فالنتيجه، ان الصلاة في كلا الثوبين صحيحة سواء اكان موضوع مانعية نجاسة ثوب المصلي مركباً من النجاسة و وصولها بالعلم الوجداني أو

التعبدية ام كان مركبا من النجاسة و تنجزها، و عليه فما ذكره المحقق الكاظمي قده من بطلان احدى الصلاتين في الفرض الاول و كليتهما معا في الفرض الثاني، لا يمكن المساعدة عليه.

هذا كله فيما اذا كان موضوع المانع مركبا من ذات النجاسة و تنجزها، فعندئذ يتوقف ترتب المانع على احراز موضوعها بكلا جزأيه، و من الواضح ان احراز الجزء الاول و هو ذات النجاسة اما بالعلم الوجداني او التعبدية او الاصل العملي كالاتصاحب لا يكفي طالما لا يكون الجزء الثاني محرزا، و اما اذا لم يكن شيء منهما اي لا العلم الوجداني ولا التعبدية ولا الاصل العملي وانما كان مجرد احتمال ثبوتها في الواقع، فالموضوع غير محرز وان كان هذا الاحتمال منجزاً لها على تقدير ثبوتها في الواقع الا ان الاحراز فلا، واما اذا كان مقيداً، فالامر ايضاً كذلك، يعني ان الاحتمال لا يكون محرزاً، فالنتيجة انه لافرق فيما ذكرناه بين ان يكون الموضوع مركبا من ذات النجاسة و وصولها او تنجزها او مقيداً بان يكون الموضوع النجاسة الواصلة او المنجزة.

واما تعليقنا على الثاني، وهو ما ذكره السيد الاستاذ قده في

اجودالتقريرات من بطلان احدى الصلاتين على كلا التقديرين، اي سواء اكان الموضوع مركبا من النجاسة و وصولها ام من النجاسة و تنجزها ام كان مقيداً بالوصول أو التنجز، يعني ان الموضوع هو النجاسة الواصلة او النجاسة المنجزة، على أساس ان الواصل هو نجاسة احد الثوبين او المنجز هو نجاسة احدهما، فاذن لا موجب لبطلان كلتا الصلاتين في كلا الثوبين.

فيظهر مما تقدم من انه لا موجب لبطلان الصلاة اصلاً لا في هذا الثوب ولا في ذلك، لعدم احراز موضوع المانع في شيء منهما، اما على

الفرض الاول، فلعدم العلم بنجاسة كل من الثوبين بحده الخاص لا بالوجدان ولا بالتعبد، واما العلم بنجاسة احد الثوبين اجمالاً، فهو ليس موضوعاً لماعتها، لانه ان اريد من احد الثوبين احدهما المفهومي، فلا واقع له غير وجوده في عالم الذهن، و ان اريد منه احدهما المصادقي وهو الفرد المردد، فهو غير معقول.

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

ومن ناحية اخرى، ان نجاسة الثوب الاخر المجهولة لا تكون منجزة، لانها خارجة عن دائرة المعلوم بالاجمال، لان المعلوم نجاسة احد الثوبين وهي منجزة بالعلم الاجمالي سواء اكانت في هذا الثوب أم ذاك، واما نجاسة الثوب المردد بين هذا و ذاك، فحيث انها مجهولة، فلانواع من اجراء اصالة الطهارة فيه على اجماله، و نتيجة هذه الاصالة ليست جواز استعمال احدهما دون الاخر، بل نتيجتها صحة احدي الصلاتين واقعا، لانها وقعت في ثوب لا تكون نجاسته منجزة، فاذا لم تكن منجزة لم تكن مانعة واقعا بهذا.

و قد اورد عليه بعض المحققين (قده)^١ بان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره صحيح و في فيما اذا كان المعلوم بالاجمال ذات خصوصية معينة مميزة في الواقع، كما اذا فرضنا ان احد الثوبين لزيد والاخر لعمر و اشتبه احدهما بالاخر، والمعلوم بالاجمال هو نجاسة ثوب زيد دون نجاسة ثوب عمرو، او ان المعلوم بالاجمال هو نجاسة احدهما بالدم والاخر بالبول، ففي

مثل ذلك نجاسة احدهما بالدم منجزة بالعلم الاجمالي، واما نجاسة الاخر بالبول، فهي مشكوكة، فلان من اجراء اصالة الطهارة فيه.

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

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

وان شئت قلت: ان الشك في نجاسة كل واحد من الثوبين بعنوانه

التفصيلي و ان كان موجوداً الا ان تعيين كون هذا الشك شكاً في النجاسة المشكوكة في كل طرف لا في ذات النجاسة المعلومة لا يمكن، لعدم تعيينها في الواقع و امتيازها عن النجاسة المعلومة.

ولكن مع ذلك يمكن الالتزام بجريانها في المقام، و ذلك لان جريانها انما يتوقف على ان يكون موضوعها متعيناً في الواقع اذا كان ترتب الاثر عليها متوقفاً على وجود موضوعها في الخارج كذلك، واما اذا لم يكن ترتب الاثر عليها كالامن من العقاب و نحوه متوقفاً على وجود موضوع معين لها في الخارج، فلا مانع من جريانها، و المقام من هذا القبيل، لان المكلف اذا جرى اصالة الطهارة في احدهما بنحو الاجمال، ترتب عليها الأمن من العقاب على كليهما معاً، لفرض ان المكلف اذا صلى صلاة الظهر في احدهما وصلاة العصر في الاخر، فقد علم ببطلان احدي الصلاتين وصحة الصلاة الاخرى، ونتيجة ذلك هي ان المكلف فعلاً مأمور بصلاة العصر، لان الصلاة الصحيحة ان كانت صلاة الظهر، فوظيفته الايتان بها، و ان كانت صلاة العصر، فهي تنقلب ظهراً، وحينئذ فوظيفته الايتان بصلاة العصر، واما اذا لم تجر اصالة الطهارة فيه، فتبطل كلتا الصلاتين معاً، لان كلتا النجاستين منجزة، واما اذا صلى المكلف صلاة الظهر في احدهما وصلاة المغرب في الاخر، فيعلم اجمالاً ببطلان احدهما وصحة الاخرى واقعا، ولكن حيث ان المكلف يعلم اجمالاً ببطلان احدهما، فيجب عليه الاحتياط بالجمع بينهما، واما اذا ترك الاحتياط، فيعاقب على ترك احدهما دون الاخرى، واذ لم تجر اصالة الطهارة تبطل كلتا الصلاتين معاً، واذ لم يأت بهما مرة ثانية فيستحق عقابين لا عقاب واحد، وهذه الثمرة تظهر بين القولين.

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

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

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان هنا اشكالاً ثبوتياً في كيفية تصوير صحة احدى الصلاتين في احد الثوبين المزبورين و بطلان الصلاة الاخرى في الاخر، بتقريب ان الحكم بالصحة في احدهما المعين والبطلان في الاخر لا يمكن، لان نسبة المعلوم بالاجمال والمشكوك الى كل منهما نسبة واحدة، هذا اضافة الى انه لا واقع معين للمعلوم بالاجمال ولا للمشكوك، وكذلك لا يمكن الحكم بالصحة في احدهما المردد، لانه لا وجود له في الخارج.

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

فلا يمكن المساعدة عليه، اما اولاً، فلان الأمن من العقوبة واليقين

بالامثال و براءة الذمة انما هو من اثار الوجود العلمي، فاذا علم المكلف في المقام بصحة احدى الصلاتين في احد الثوبين، ترتب على العلم بصحتها براءة الذمة والأمن من العقوبة واليقين بامثال امرها وسقوطه به، و ان لم يكن بإمكانه تعيينها في الخارج، باعتبار انه لا واقع موضوعي مميز لها في الخارج.

وثانيا: انه لا مانع من الالتزام بصحة كلتا الصلاتين معا، لعدم المانع من صحة الصلاة في هذا الثوب ولا في ذاك الثوب، لان موضوع المانع مركب من النجاسة و تنجزها، و هذا الموضوع غير محرز في كل منهما بجزئه الاول وهوالنجاسة، لانها مشكوكة في كل منهما، ولا علم بنجاسة هذا الثوب بعنوانه و لاذك الثوب، فموضوع المانع غير محرز في كل منهما بعنوانه، واما العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، فلا اثر له بالنسبة الى المانع، وانما له اثر بالنسبة الى ما يترتب على المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعي لا بوجوده العلمي، لانه ان اريد باحدهما احدهما المفهومي، فلا موطن له الا الذهن، وان اريد به احدهما المصدقي وهو الفرد المردد، فلا واقع موضوعي له في الخارج، وان اريد به احدهما المعين، فهو خلف الفرض، لان المفروض هنا العلم الاجمالي لا العلم التفصيلي، و من هنا يظهر انه لا فرق بين فرض نجاسة احدهما في الواقع اونجاسة كليهما فيه.

ثم ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان المكلف اذا صلى صلاتين في الثوبين المذكورين، فقد علم اجمالا ببطلان احدهما دون الاخرى، و حيث ان المعلوم بالاجمال هو بطلان الصلاة بنحو صرف الوجود، فينطبق على الوجود الاول منها و هو الصلاة الاولى.

فلا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لان العلم الاجمالي في المقام لم

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

ان شئت قلت: ان العلم الاجمالي بالبطلان انما يحصل بعد الاتيان بكليتا الصلاتين معاً، و على هذا، فبطبيعة الحال يكون المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي على وزان المعلوم بالاجمال في سائر العلوم الاجمالية، كما ان نسبة المعلوم بالاجمال في سائر العلوم الاجمالية الى كل طرف من اطرافه على حد سواء، فلا يمكن انطباقه على احدها المعين دون الاخر، فانه ترجيح من غير مرجح، كما اذا علم بنجاسة احد الاناءين، فان نسبة المعلوم بالاجمال الى كل واحد منهما نسبة واحدة، لان العلم الاجمالي تعلق بنجاسة احدهما بحده المعين الخاص المررد بين هذا و ذاك كذلك نسبة

المعلوم بالاجمال في المقام، وهو بطلان احدى الصلاتين بحدها الخاص الى كل واحدة منهما كذلك على نسبة واحدة، و متعلق العلم الاجمالي هو بطلان احدهما بحدها المعين لاصرف البطلان، ضرورة ان المكلف يعلم اجمالا ان احدهما بخصوصيتها الخاصة باطلة.

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

والخلاصة، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره في المقام غريب، ضرورة

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

واما الكلام في الجهة الثانية، فلا يمكن ان يكون التفسير الثاني في

مقابل التفسير الاول، الا ان يراد من الوصول في التفسير الاول العلم الوجداني والحجة القاطعة، ولكن لازم ذلك ان المكلف اذا شك في نجاسة

ثوبه او بدنه كان قاطعاً بعدم مانعتها، لانها مقيدة بوصولها بالعلم الوجداني او بالحجة القاطعة كالينة ونحوها، والفرص انها لم تصل الينا كذلك، فاذن يكون المكلف قاطعاً بعدم مانعية نجاسة ثوبه او بدنه على تقدير وجودها في الواقع، وعليه، فلا تجري استصحاب عدم نجاسته، لان استصحاب عدم احد جزأي الموضوع المركب انما يجري فيما اذا كان جزؤه الاخر موجوداً، واما اذا لم يكن موجوداً، فلا اثر لهذا الاستصحاب، لان وجوده وعدمه متساويان، فيكون لغواً مع ان الامر ليس كذلك، فانه لاشبهة في جريانه و ترتب الاثر عليه، وهذا كاشف عن ان المراد من الوصول ليس خصوص العلم الوجداني او العلم التعبدي اي الحجة القاطعة، بل الاعم منه و من الوصول التنجيزي، وعلى هذا، فالمراد من الوصول اعم من الوصول الوجداني والوصول التعبدي والوصول التنجيزي، بل هنا احتمال النجاسة، و هذا الاحتمال منجز اذا لم يكن اصل مؤمن في البين، وعلى هذا، فمع فرض عدم وصول نجاسته لبالوجدان ولا بالتعبد، فلامانع من استصحاب عدمها، اذ لو لا هذا الاستصحاب لكان احتمالها منجزاً لها، فاذن لا يكون هذا الاستصحاب لغواً.

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

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

والخلاصة، ان المانع هو النجاسة الواصلة سواء اكان وصولها بالعلم الوجداني أو بالعلم التعبدي ام بالاصل العملي، فلا وجه لجعل الوصول التنجيزي في مقابل الوصول الوجداني.

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

والجواب ان هناك مجموعة من الاشكالات:

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

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

مرة اخرى.

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

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

والجواب عن جميع هذه الاشكالات بامرین:

الامر الاول، ان تمام هذه الاشكالات مبني على ان جزء الموضوع التنجيز الفعلي، ولكن من الواضح انه لا يعقل ان يكون جزء الموضوع التنجيز الفعلي، بدهاء انه بحاجة الى وجود المنجز له في المرتبة السابقة، لاستحالة تحقق التنجز بدون علة و سبب، بل المراد منه التنجيز الشأني بمعنى صلاحية النجاسة للتنجيز و قابليتها لذلك، وعلى هذا، فلا يلزم شيء من هذه المحاذير، لان فعلية تنجيز النجاسة انما هي بفعلية المنجز من العلم الوجداني او التعبدي او الاصل العملي كالاستصحاب، و عندئذ فاذا علم المكلف بنجاسة ثوبه ترتب عليه اثره، وهو فعلية التنجيز اي تنجيز مانعيتها، فاذا لا يتوقف تأثير العلم بالنجاسة في تنجيز مانعيتها على تحقق التنجيز في

المرتبة السابقة بل يتوقف على صلاحيتها للتنجز وهي موجودة، وكذلك الحال اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الثوبين، فانه مؤثر في تنجز المعلوم بالاجمال اي تنجز مانعيته، ولهذا لاتجري الاصول المؤمنة كاصالة الطهارة في اطرافه وبذلك يظهر حال استصحاب بقاء نجاسة الثوب او البدن، فانه يكفي في جريانه قابلية نجاسته للتنجز، فاذا كانت قابلة لذلك فبالاستصحاب صارت منجزة فعلا، فاذن لا اشكال في جريانه.

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

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

ودعوى، انه لامعنى لتنجز النجاسة، لان النجاسة حيث انها حكم وضعي لاتقبل التنجز الا من حيث ما يترتب عليها من الاحكام المولوية كالمناعية و حرمة الشرب ونحوهما، فاذن معنى تنجز النجاسة تنجز مانعيته، وعلى هذا فيلزم اخذ تنجز المانعية في موضوع نفسها، وهو مستحيل، بداهة انه لايمكن اخذ تنجز الحكم في موضوع شخصه، لاستلزامه الدور وتقدم الشيء على نفسه.

مدفوعة، بانها مبنية على الخلط بين تنجز النجاسة بمعنى استحقاق

العقوبة او المثوبة عليها على تقدير الاصابة والمؤمنية على تقدير الخطأ، فان التنجز بهذا المعنى لا يتصور في ذات النجاسة وانما يتصور في الاثار والاحكام المترتبة عليها، وبين تنجزها، بمعنى اتصاف النجاسة بالمانعية الفعلية، و منشأ اتصافها بها وصولها او تنجزها، اما بالعلم الوجداني او العلم التعبدي او الاصل العملي كالاتصحاب او نحوه او الاحتمال فيما اذا لم يكن هناك اصل مؤمن في البين، فهذا التنجز الذي هو معلول لهذه العلة والاسباب جزء موضوع المانعية طولا، او فقل: ان التنجز المأخوذ في الموضوع هو التنجز التعليقي بنحو القضية الشرطية، وانما صار فعليا بهذه الاسباب والعلة.

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

واما على القول بان الطهارة شرط، فلا شبهة في ان الشرط ليس هو الطهارة الواقعية فحسب، ضرورة ان المكلف اذا صلى في ثوب معتقداً طهارته او استصحب طهارته او ثبتت باصالة الطهارة ثم تبين بعد الفراغ من الصلاة ان ثوبه كان نجسا، فلاشبهة في صحة صلاته و عدم وجوب الاعادة عليه حتى في الوقت فضلا عن خارج الوقت، فلو كان الشرط الطهارة الواقعية، كانت صلاته باطلة قطعاً في هذه الموارد من جهة انها فاقدة

للشرط، ومن ذلك يظهر ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية في مورد الامارات والاصول العملية والطهارة الاعتقادية في موارد القطع بها، وهذا يكشف عن سعة دائرة الشرط، وانه اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وهذه التوسعة ليست من جهة ما ذكره صاحب الكفاية ^١ من ان اصالة الطهارة او استصحابها تنقح موضوع الشرطية وهو الطهارة، و تجعله اعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية على اساس انها حاكمة على ادلة شرطية الطهارة، وذلك لان هذه التوسعة ليست من جهة حكومة اصالة الطهارة او استصحابها على ادلة شرطية الطهارة، لان هذه الاصلة لا يمكن ان تكون حاكمة على ادلة شرطيتها، لان مفاد الاصلة الطهارة الظاهرية وهي لا يمكن ان تكون توسعة لدائرة الطهارة الواقعية، اذ لا شأن للطهارة الظاهرية الا كونها عذراً للمكلف ومؤمنة طالما تكون موجودة، فاذا ارتفعت بارتفاع موضوعها وهو الشك وتبين الخلاف، فوظيفته العمل بالواقع ولا اجزاء في البين، فاذا صلى المكلف في ثوب ثبت طهارته باصالة الطهارة او استصحابها وكان في الواقع نجساً، فهو وان كان تاركا للصلاة في ثوب طاهر الا انه معذور في ذلك طالما تكون الاصلة موجودة، واما اذا انكشف الخلاف وبأن ان الثوب كان نجساً وان صلاته وقعت في ثوب نجس، فلا يكون معذوراً في ترك الصلاة في ثوب طاهر، بل عليه اعادتها في الوقت اذا كان انكشاف الخلاف فيه، و الا ففي خارج الوقت، لان الحكم الظاهري حكم طريقي لا شأن له الا بتنجيز الواقع او التعذير، فلا دخل له في مصلحة الواقع، فالنتيجة انه لا يمكن ان تكون هذه الاصلة بما انها حكم ظاهري طريقي توسع الواقع، و تجعل الشرط اعم

من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، بل هذه التوسعة من جهة الروايات، منها صحيحة زرارة المتقدمة، هذا.

وذكر المحقق النائيني قَالَ ان الشرط هو العلم بالطهارة الجامع بين العلم الوجداني والعلم التعبدي سواء اكان مطابقاً للواقع ام لا.

ولكن فيه اشكالان:

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

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

وان شئت قلت: ان الامارات الشرعية كاخبار الثقة و ظواهر الالفاظ ونحوهما علم عنده قَالَ شرعاً وتعبداً، واما الاصول العملية فحيث انها ليست بعلم تعبداً فلا تكون مشمولة لهذا التعريف، مع انه لاشبهة في صحة الصلاة في ثوب محكوم بالطهارة باصالة الطهارة او استصحابها، الا ان

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

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

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

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

وعلى هذا، الاساس، فقد استشكل في جريان استصحاب بقاء الطهارة الواقعية، وانه كيف يجري مع انها معزولة عن الشرطية وغير دخيلة في صحة الصلاة، فاذا علم المكلف بطهارة ثوبه، ثم شك في بقائها لم يكن له ان يستصحب بقائها، لعدم ترتب اثر عليها و بدونه يكون لغوا.

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

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

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

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

ومن هنا يظهر ان ماهو المتناول في الالسنه من ان المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب في نفسه حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، والا فلايجري، وحيث ان المستصحب وهو الطهارة الواقعية ليس بنفسه حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي، فلايجري الاستصحاب فيه غير صحيح، وجه الظهور هو ان شيئاً من الامرين غير معتبر في جريان الاستصحاب، اذ يكفي في جريانه ان يكون المستصحب قابلا للتعبد بالبقاء شرعا في ظرف الشك بلحاظ مايرتب على بقاءه في هذا الظرف اثر وان لم يكن المستصحب في نفسه حكما شرعيا ولا موضوعا له، فاذا كان لبقائه في ظرف الشك اثر كفي في جريان الاستصحاب.

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

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

واجاب المحقق الخراساني رحمته الله عن ذلك بجوابين:

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

ومن ذلك يظهر بوضوح ان الطهارة الواقعية ليست قيماً للشرط.

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

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

بقي هنا شيء، وهو ان الطهارة الواقعية وان لم تكن تمام الموضوع للشرطية ولاجزؤه ولكنها ليست بمعزولة عن الشرطية نهائياً، لانها من احد

افراد الشرطية و هو متمثل في ثلاثة افراد:

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

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

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

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

الاول، ان يكون الشرط هو العلم الوجداني بالاعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وفيه ان هذا التفسير غير صحيح، لان لازم ذلك ان المكلف اذا صلى في ثوب برجاء انه طاهر بدون مؤمن و بداعي الفحص

فيما بعد ثم تبين طهارته، بطلان صلاته لفقدانها الشرط وهو العلم الوجداني بالطهارة، مع انه لاشبهة في صحتها.

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

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

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

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

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

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

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

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

والجواب ان هنا وجهين:

الوجه الاول، ما ذكره المحقق العراقي قده^١ من ان شرطية الطهارة ثابتة لطبيعي الطهارة الجامع بنحو صرف الوجود، ولهذا انكر جريان الاستصحاب في الفرد وفي الحصاة، وقد اطال الكلام بعض المحققين قده^٢ في تقريب ذلك ثم في نقده، ولكن حيث ان ما ذكره المحقق العراقي قده مبني على نقطة خاطئة جدا ولا واقع موضوعي لها، بدهاء ان شرطية الطهارة انحلالية و تنحل بانحلال افراد الطهارة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشرط الطهارة الواقعية او الطهارة الظاهرية او الطهارة الاعتقادية، او الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، او الجامع بينهما وبين الطهارة الاعتقادية وهكذا، والشرطية في جميع هذه الفروض انحلالية، وان لكل فرد من افراد الطهارة يثبت فرد من الشرطية، و على هذا، فلامانع من استصحاب الفرد والحصاة، لفرض ان كل فرد موضوع للشرطية.

فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق العراقي قده لا يرجع الى معنى محصل، هذا تمام الكلام في مقام الثبوت والتصوير.

^١ نهاية الافكار ج ٤ ص ٥٠.

^٢ بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٦٣.

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

و اما الروايات التي تدل على شرطية الطهارة، فعمدتها هذه الصحيحة وهي قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «لَا نَكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ فَشَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»^١ بدعوى انه يدل على ان الطهارة من الخبث شرط في الصلاة اعم من ان تكون الطهارة الواقعية او الظاهرية، هذا.

وللمناقشة فيه مجال من جهتين:

الاولى، في دلالاته على ان الشرط هو الطهارة.

الثانية: ان لازم ذلك بطلان الصلاة في موارد القطع الوجداني بالطهارة

فيما اذا انكشف خلافه.

اما الكلام في الجهة الاولى، فلان دلالة هذه الجملة من الصحيحة

على ان الطهارة شرط والنجاسة ليست مانعة لاتخلو عن اشكال، و ذلك لان التعليل فيها بقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «لَا نَكَ كُنْتَ ... الخ» لايد ان يكون بلحاظ حال المصلي في اثناء الصلاة، لانه بعد الصلاة علم بالنجاسة، ولا يمكن تطبيق التعليل بلحاظ حاله بعدها، لانه من نقض اليقين باليقين لا بالشك، و منشأ سؤال السائل عن عدم وجوب الاعداد في هذه الصورة رغم ان الصلاة

وقعت في النجس، هو ان المرتكز في ذهنه انما هو مانعية النجاسة عن صحة الصلاة فكيف لا تكون هذه الصلاة باطلة ولا تجب اعادتها، ولهذا سأل عن سبب عدم وجوب اعادتها، وهذا الارتكاز قرينة على ان تعليل الامام عليه السلام عدم وجوب الاعادة بالاستصحاب، على اساس انه مانع عن وصول النجاسة لا ان الطهارة شرط، والمفروض ان الاستفادة من سائر الروايات ان المانع هو النجاسة الواصلة لامطلق النجاسة وان لم تصل، و على هذا، فالتعليل لو لم يكن ظاهراً في مانعية النجاسة الواصلة و عدم مانعيتها مطلقاً، لم يكن ظاهراً في شرطية الطهارة اعم من الواقعية والظاهرية. **وان شئت قلت:** ان التعليل في نفسه وان كان ظاهراً في شرطية

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

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

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

نتائج البحوث المتقدمة عدة نقاط:

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

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

ولكن قد يقال: ان هذه الاصالة اي اصالة البراءة عن مانعية نجاسة هذا الثوب معارضة باصالة الطهارة في الماء، ولايمكن جريان كلتا الاصالتين، والا فلازمه الترخيص في الدخول في الصلاة بهذا الثوب ومع

الوضوء بهذا الماء، اذ معنى جواز الوضوء به جواز الدخول فيها، فاذن اصالة الطهارة في الماء كما انها معارضة باصالة الطهارة في الثوب كذلك انها معارضة باصالة البراءة فيه، فانها ليست في طول اصالة الطهارة في الماء، وانما هي في طول اصالة الطهارة في الثوب، وفيه ان هذا البيان غير تام، لان دليل اصالة الطهارة في الماء من جهة ابتلائه بالتعارض الداخلي فيصبح مجملا فلا يصلح ان يعارض دليل اصالة البراءة، ولكن مع هذا لا تجري اصالة البراءة، لان المورد من موارد قاعدة الاشتغال على تفصيل تقدم.

النقطة الثالثة: ان مانعية النجاسة تتصور على صور، الصحيح انها صفة

للنجاسة و مجعولة لها اي نجاسة ثوب المصلي اوبدنه.

النقطة الرابعة: ان النجاسة مانعة بوجودها العلمي الواصل الى المكلف

سواء اكان بالعلم الوجداني ام بالعلم التعبدي ام بالاصل العملي، فاذن موضوع المانعية مركب من النجاسة و وصولها، او مركب منها و تنجزها لا بسيط، بمعنى ان موضوعها ليس الوصول او التنجز فقط، و قد تقدم تفصيل ذلك.

النقطة الخامسة: قيل ان الثمرة تظهر بين التفسيرين فيما اذا علم اجمالا

بنجاسة احد الثوبين وصلى المكلف صلاتين فيهما ثم تبين ان كليهما نجس، فعلى التفسير الاول وهو ان الموضوع مركب من النجاسة و وصولها بطلت احد الصلاتين، وعلى التفسير الثاني بطلت كلتاهما، واشكل على ذلك السيد الاستاذ ذات العزة بان الباطل في كلا التفسيرين صلاة واحدة، والصحيح صحة كلتا الصلاتين معا على كلا التفسيرين كما تقدم.

النقطة السادسة: هل يعتبر في جريان الاصول العملية ان يكون

موضوعها معينا في الخارج او لا؟. فيه قولان: قول بالاعتبار، وعلى هذا،

القول فلا تجري الاصول العملية في المثال المتقدم و ما شاكله، والصحيح التفصيل، فان الاثر الشرعي اذا كان مترتبا على شيء معين في الخارج دون غيره فلا تجري في المقام، وان لم يتوقف ترتبه عليه، بل هو مترتب على احدهما على اجماله، فلا مانع من جريانها في الجملة على تفصيل تقدم.

النقطة السابعة: ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان الباطل في المثال المتقدم

حيث انه احدى الصلاتين بنحو صرف الوجود، فهو ينطبق على الصلاة الاولى.

وفيه ما تقدم من انه لا يرجع الى معنى صحيح، لان العلم الاجمالي لم يتعلق بصرف وجود البطلان، بل تعلق ببطلان احدهما المرددة بين هذه الصلاة و تلك، وهذا العلم الاجمالي انما تعلق بذلك بعد الاتيان بكلا الصلاتين معا، فلو انطبق المعلوم بالاجمال على الصلاة الاولى فحسب، انحل العلم الاجمالي، وهذا خلف.

النقطة الثامنة: الصحيح ان التفسير الثاني وهو ان موضوع المانعية

مركب من النجاسة و تنجزها يرجع الى التفسير الاول، باعتبار ان المراد من الوصول فيه اعم من ان يكون بالعلم الوجداني او العلم التعبدي او بالاصول العملية، و من الواضح ان المراد من الوصول بسببها التنجز، ولهذا لوجه لجعله في مقابل الاول.

النقطة التاسعة: ان هناك مجموعة من الاشكالات على ما اذا كان

موضوع المانعية مركبا من النجاسة و تنجزها، و هذه الاشكالات تندفع ببيان امرين وقد تقدم بيانهما.

النقطة العاشرة: ان شرطية الطهارة في مقام الثبوت تتصور على صور،

والصحيح من هذه الصور صورة واحدة، وهي ان الشرط اعم من الطهارة

الواقعية والطهارة الظاهرية والطهارة الاعتقادية، بمعنى ان الصلاة مع كل واحدة منها صحيحة واقعا، وهذا ليس معناه عزل الطهارة الواقعية عن الشرطية، غاية الامر ان الشرط لا يكون منحصراً بها، بل هي من احد افراده.

النقطة الحادية عشرة: ان الظاهر من الروايات هو مانعية النجاسة بوجودها العلمي لا شرطية الطهارة بالعلم الاجمالي.

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

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

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

واما الكلام في المقطع الثاني،

وهو قول زرارة في الصحيحة «قلت ان رأيت في ثوبي وانا في الصلاة، قال تنقض الصلاة و تعيد اذا شككت في موضع منه، ثم رأيت و ان لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لاتدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك».

يقع الكلام هنا في مقامات:

الاول، في محتملات هذا المقطع ثبوتا.

الثاني، ان ايا من محتملاته ينسجم مع قاعدة الاستصحاب.

الثالث، في ظهوره عرفا في احد محتملاته.

اما الكلام في المقام الاول، ففيه احتمالان:

الاول، ان يكون المراد من الشك في قوله عَلَيْكَ: «اذا شككت في

موضع منه» الشك المقرون بالعلم الاجمالي، بمعنى ان السائل كان يعلم بان النجس اصاب ثوبه ولكنه لا يدري موضع الاصابة، وعلى هذا، فالمراد من قوله عَلَيْكَ: «وان لم تشك» نفي الشك عن موضع الاصابة لانفي الشك في اصل الاصابة بالشك البدوي.

وان شئت قلت: ان المنفي في هذه الجملة بقريضة مقابلة بينها وبين

الجملة السابقة هو نفي الشك المقرون بالعلم الاجمالي لا اصل وجود الشك بمفاد كان التامة.

الثاني، ان يكون المراد من الشك في الجملة الاولى الشك البدوي،

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

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

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

القرينة الثانية: ان قوله عليه السلام: «تنقض الصلاة و تعيد» ظاهر في ان البطلان و وجوب الاعادة مستند الى رؤية النجاسة اثناء الصلاة التي فرضها السائل بقوله: «ان رايتَه و انا في الصلاة»، فلو كان هناك علم اجمالي باصابة النجس الثوب، والشك كان في موضع الاصابة، لكان البطلان و وجوب الاعادة مستند اليه، لا الى رؤية النجاسة اثناء الصلاة، لان المرئي حينئذ

نفس النجاسة المعلومة بالاجمال.

القرينة الثالثة: ان هذا المقطع لو كان في مقام بيان وظيفة المكلف

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

فالتيجة، ان لزوم التكرار المستهجن ولا سيما في كلام الامام عليه السلام

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

ويمكن المناقشة في جميع هذه القرائن:

اما القرينة الاولى، فلان قول السائل «ان رأيت في ثوبي وانا في

الصلاة» وان لم يدل على انه كان يعلم بنجاسة ثوبه اجمالا وقبل الدخول في الصلاة، الا ان قوله عليه السلام: «اذا شككت في موضع منه» قرينة على انه كان يعلم اجمالا بنجاسة ثوبه قبل الدخول في الصلاة، وذلك لان في اضافة الشك الى موضع من الثوب عناية زائدة، لوضوح انه لو كان المراد من الشك فيه الشك البدوي، وهو الشك في اصل اصابة النجاسة الثوب بمفاد

كان التامة، لقال الامام عليه السلام: «اذا شككت فيه» فلاحاجة ولامبرر لاضافة الشك الى موضع منه، ومن الواضح ان هذه الاضافة من الامام عليه السلام حيث انه لايمكن ان يكون جزافاً وبلانكتة، فتدل على ان الشك المفروض في هذه الجملة الشك المقرون بالعلم الاجمالي، وهو الشك في موضع الاصابة بعد العلم بها اجمالاً بمفاد كان الناقصة.

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

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

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

واما القرينة الثالثة، فلان هذا المقطع ليس تكراراً لما في المقطع الثاني و المقطع الرابع، فان السائل في المقطع الثاني سأل بقوله: «قلت فان لم اكن

رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبتَه ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام: تغسله وتعيد» وهذا المقطع يدل على ان المصلي اذا علم اجمالا بنجاسة ثوبه ولم ير موضعها، ثم فحص ولم يجده فصلى وبعد الصلاة وجد، فصلاته باطلة و تجب عليه اعادتها من جديد، ومقتضى اطلاقه عدم الفرق في الحكم بالبطلان بين ان يحصل له العلم بعدم الاصابة او لم يحصل.

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

اما أولاً: فان فيه فرض السائل العلم الاجمالي باصابة ثوبه النجس قبل الدخول في الصلاة، بينما في هذا المقطع لم يفرض السائل ذلك. وثانياً: انه فرض في المقطع الثاني وجدان النجاسة تفصيلاً بعد الصلاة، بينما السائل في هذا المقطع رأى النجاسة تفصيلاً في اثناء الصلاة. وثالثاً: ان السائل فرض في المقطع الثاني الفحص والطلب عن موضع النجس، بينما في هذا المقطع لا يكون منه عين ولا اثر، واما اختلافه مع المقطع الرابع واضح، فان فيه السؤال عن الغسل لا عن الصلاة.

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

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

وبكلمة، ان في هذا المقطع احتمالين:

الاحتمال الاول، ان يكون المراد من الشك في قوله عليه السلام: «اذا شككت في موضع منه» الشك البدوي، وعليه فيدل هذا المقطع على قطع الصلاة و اعاتدها من جديد اذا رأى النجاسة في الاثناء وعلم انها كانت قبل الدخول فيها.

الاحتمال الثاني، ان يكون المراد منه الشك المقرون بالعلم الاجمالي،

و عليه فيكون المنفي في قوله **عَلَيْهِ**: «وان لم تشك» هو الشك المقرون بالعلم الاجمالي.

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

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

الاولى، قوله **عَلَيْهِ**: «لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك»، فانه ظاهر في ان الشك و عدم العلم مهما كان لا يوجب رفع اليد عن اليقين السابق و عدم العلم على طبقه، سواء اكان الشك و عدم العلم ببقاء الطهارة الخبثية ام لا.

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

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

واما القرينة الخارجية، فان ورود صيغة «لاتنقض اليقين بالشك» في غير مورد، يدل على انه لا خصوصية لمورد دون مورد اخر.

الى هنا قد تبين ان هذا المقطع من الصحيحة ايضا يدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة بضميمة هذه القرائن الداخلية والخارجية، هذا

تمام الكلام في الصحيحة الثانية، وهي تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة بضمائم القرائن الداخلية والقرائن الخارجية.

الصحيحة الثالثة: لزرارة عن احدهما عنه: «قال: قلت له من لم يدر في اربع هو أم في اثنتين وقد احرز الاثنتين، قال عنه: يركع ركعتين واربع سجادات و هو قائم بفاتحة الكتاب و يتشهد ولا شيء عليه، واذا لم يدر في ثلاث هو أو في اربع وقد احرز الثلاث، قام فاضاف اليها ركعة اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط احدهما في الاخر، ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات^١».

يقع الكلام في هذه الصحيحة في مرحلتين:

الاولي: في ظهور قوله عنه: «لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين... الخ»

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

اما الكلام في المرحلة الاولى، فلان الصحيحة تستبطن حالتين للمصلي:

الحالة الاولى، ما اذا شك في انه صلى اربعا او اثنتين وقد احرز الاثنتين، و في هذه الحالة حكم الامام باتيان ركعتين واربع سجادات وهو قائم بفاتحة الكتاب بدون ان تشير الصحيحة الى مدرك ذلك، فاذن مدرك هذا الحكم لا يخلو من ان يكون الاستصحاب اوقاعدة البناء على الاقل او قاعدة البناء على الاكثر فيه وجوه:

اما الوجه الاول، فهو مبني على امكان تطبيق قوله ﷺ في ذيل الصحيحة: «لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين» وهكذا على هذه الحالة، بدعوى ان الاتيان بركعتين واربع سجادات عن قيام هو مقتضى استصحاب عدم الاتيان بركعتين اخرتين.

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

والصحيح من هذه الوجوه الوجه الثالث.

اما الوجه الاول، فلو كان مدرك الاتيان بركعتين الاستصحاب، لكان مقتضاه الاتيان بهما موصولة لا مفصولة، والظاهر هو الاتيان بهما مفصولة بقرينة اشتمالهما على فاتحة الكتاب الظاهر في انها جزء لهما تعيينا، فالنتيجة ان اشتمال الركعتين على فاتحة الكتاب قرينة على انهما ركعتان مفصولتان، والا فلاوجه لتعيين فاتحة الكتاب فيهما.

واما الوجه الثاني، فلايمكن الاخذ به، لانه مخالف للمذهب.

فاذن يتعين الوجه الثالث وهو البناء على الاكثر واتمام الصلاة، ثم الاتيان بصلاة الاحتياط، وهي ركعتان منفصلتان عن قيام بفاتحة الكتاب، فتعين فاتحة الكتاب فيهما قرينة على انفصالهما.

واما الكلام في الحالة الثانية: وهي ما اذا لم يدر المكلف في ثلاث هو او في اربع وقد احرز الثلاث، و في هذه الحالة امر الامام ﷺ باضافة ركعة اليها ولاشيء عليه، واستند في ذلك بقوله ﷺ «لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين... الخ» ففيها احتمالات:

الاحتمال الاول، ان مراد الامام ﷺ من تطبيق قوله ﷺ «لا ينقض

اليقين بالشك» على هذه الحالة قاعدة الاستصحاب اي استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، ومقتضى هذا الاستصحاب الاتيان بالركعة موصولة لامفصلة.

وان شئت قلت: ان المراد من اليقين فيه هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، فان المصلي قبل دخوله في الركعة المشكوكة كان متيقناً بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، و بعد دخوله فيها كان يشك في الاتيان بها و بقاء عدمها، فلما منع حينئذ من استصحاب عدم الاتيان بها، و يترتب عليه وجوب الاتيان بها موصولة لامفصلة، واما الجملات الالية المتعاقبة كقوله **عَلَيْهِ**: «لا يدخل الشك في اليقين ولا يختلط احدهما بالآخر، بل ينقض الشك باليقين ويبني عليه ... الخ» فهي جميعا ارشاد الى الاستصحاب بالالسنة مختلفة، على اساس ان حقيقة الاستصحاب حقيقة عملية متمثلة في الجري العملي على طبق الحالة السابقة المتيقنة وعدم رفع اليد عنها بسبب الشك في بقائها.

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

فاذن هذه الفقرات المكررة جميعاً اشارة الى معنى واحد وهو الاستصحاب اي العمل على طبق الحالة السابقة المتيقنة، و تؤكد الجميع على ذلك.

الاحتمال الثاني، ان يكون المراد من اليقين في قوله **عَلَيْهِ**: «لا ينقض

اليقين بالشك» اليقين بالفراغ، بمعنى ان المكلف في هذه الحالة مأمور بتحصيل اليقين بفراغ الذمة بصلاة الاحتياط، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وقد اختار هذا الاحتمال شيخنا الانصاري رحمته الله وقال: ان المراد من اليقين المزبور اليقين بالفراغ بالبناء على الاكثر واتمام الصلاة، ثم الاتيان بصلاة الاحتياط، و بذلك يحصل له اليقين بالفراغ، فان صلاته ان كانت ناقصة فهي متممة لها وان كانت تامة فهي نافلة.

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

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

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

الاول، ان اليقين بالفراغ غير موجود بالفعل وانما الموجود هو امر الشارع بالعمل الموجب لحصول اليقين بالفراغ، وحيث ان قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» ظاهر في ان اليقين موجود بالفعل فلا يمكن حمله عليه الا بقريئة ولاقريئة في البين.

١. فراند الاصول ج ٢: ص ٥٦٧ و ٥٦٨.

٢. بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٧٠.

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

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

وبكلمة، ان المراد من عدم جواز نقض اليقين حيث انه نقض عملي، فبطبيعة الحال يكون معناه انه لا يجوز للمكلف العمل بالشك بديلا عن العمل باليقين، بل افرق في ذلك بين اليقين السابق واليقين اللاحق، بقرينة ان اسناد النقض الى اليقين اسناد مجازي وعنائي لا حقيقي، وحينئذ فلا فرق بين اليقين السابق الموجود في النفس فعلا واليقين اللاحق، هذا اضافة الى ان العمل في مورد الاستصحاب ليس عملا باليقين الا عناية، لانه عمل بالشك حقيقة، واطلاق العمل باليقين عليه عنائي، وعلى هذا، فيصح اطلاق اليقين على العمل الموجب لحصوله عناية ومجازا، فاذن لا فرق من هذه الناحية بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين بالفراغ، و من هنا يظهر الجواب عن الامر الثاني، لان المراد من النقض في قوله عنه: «لا ينقض اليقين بالشك» هو النقض العملي، وعليه فمعناه انه لا يجوز العمل بالشك

والاكتفاء به عن العمل باليقين، وعلى هذا، فلا فرق بين التعبيرين اصلا، ويؤكد ذلك قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذيل هذه الجملة «لا يدخل الشك في اليقين ولا يختلط احدهما بالآخر»، لان المراد من الدخول والاختلاط ليس الدخول والاختلاط الحقيقي فانه غير معقول، بل المراد منه انه لا يجوز للمكلف ان يختلط احدهما بالآخر، ولا يدخل الشك في حساب اليقين، وهذا المعنى ينسجم مع كلتا القاعدتين، ويؤكد ذلك ايضا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذيل هذه الجملات «ولكن ينقض الشك باليقين ويبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» فان معناه رفع اليد عن العمل بالشك وعدم الاعتناء به، فالنتيجة ان هذه الجملة في المقام و ان كانت في نفسها ظاهرة في قاعدة الاستصحاب الا ان وقوعها في سياق الجملات المتعاقبة يوجب قلب هذا الظهور، أو لا اقل من الاجمال، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ذكر شيخنا الانصاري قَدَسَ سِرُّهُ ان المراد من اليقين في صحيحة العلاء قال قلت لابي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ «رجل صلى ركعتين و شك في الثالثة قال يبني على اليقين» هو اليقين بالفراغ الحاصل من الاتيان بصلاة الاحتياط، هذا.

ولكن من الواضح ان حمل اليقين فيها على اليقين بالفراغ خلاف الظاهر و بحاجة الى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة في البين لاني نفس الرواية ولا من الخارج، فاذن لا يمكن هذا الحمل لظهورها في ان المراد منه اليقين بالركعتين مباشرة، نعم ان هذه الصحيحة معارضة بالروايات التي تدل على البناء على الاكثر، وحيث انها موافقة للعامة فلا بد من حملها على التقية.

الاحتمال الثالث، ان المراد من اليقين في قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «لا ينقض اليقين بالشك» اليقين بالثلاث والشك في الرابع، ومعنى عدم نقضه بالشك العمل باليقين و ترتيب اثاره لا العمل بالشك، لان معنى العمل بالشك ابطال الصلاة.

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

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

وقد اورد على هذا الوجه بعض المحققين (قده)^١ بتقريب، ان هذا

الاحتمال لا ينسجم مع قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا ينقض اليقين بالشك»، فان ابطال الصلاة بالشك في الركعة الرابعة ليس نقضاً لليقين بالثلاث، فان معنى نقضه به هو البناء على عدم الفراغ من ناحية الركعات الثلاث، والمفروض ان نقضه بهذا المعنى غير متحقق.

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

هذه هي المحتملات الثلاثة في تطبيق قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا ينقض اليقين بالشك» على الحالة الثانية في الصحيحة، وقد تقدم انه لا ترجيح لبعضها على بعضها الاخر ثبوتاً، فانه قابل للانطباق على كل واحد من هذه المحتملات. واما اثباتاً، فلان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا ينقض اليقين بالشك» حيث انه ورد بصيغة روايات الاستصحاب فلا يبعد ظهوره فيه.

وان شئت قلت: ان هذه الصيغة حيث انها صيغة الاستصحاب ومستعملة فيه، فاذا اطلقت، كان المتبادر والمنصرف منها عرفاً الاستصحاب دون قاعدة اليقين بالفراغ ودون اليقين بالثلاث في محل الكلام، هذا تمام الكلام في المرحلة الاولى.

واما الكلام في المرحلة الثانية: فهنا مجموعة من الاشكالات على تطبيق قوله **عَلَيْهِ**: «لا ينقض اليقين بالشك» على الاستصحاب.

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

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

وقد اجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الاول، ما ذكره المحقق الخراساني قَدَسَ سِرُّهُ من انه لا مانع من تطبيق قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «لا ينقض اليقين بالشك» وما يليه من الجملات المتعاقبة بالصيغ المختلفة على الاستصحاب في مورد الصحيحة وهو الشك في عدد الركعات، والنكته في ذلك ان لاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة اثرين:

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

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

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

وهو مانعية الشهد والتسليم، فاذن لا يترتب هذا الاثر على الاستصحاب في المسألة، فانه لا يجري بلحاظ هذا الاثر وانما يجري بلحاظ الاثر الاول، والروايات المذكورة تدل على تقييد اطلاق دليل الاستصحاب بالنسبة الى الاثر الثاني وهو مانعية الشهد والتسليم، لان مقتضى هذه الروايات ان الشهد والتسليم لا يكون مانعا قبل الاتيان بالركعة المشكوكة، واما بالنسبة الى الاثر الاول فلما منع من جريانه و ترتيبه عليه، لان وجوب الاتيان بها لاينافي مقتضى هذه الروايات، اذ الاستصحاب يقتضي وجوب الاتيان بالركعة المشكوكة، واما كون الاتيان بها موصولة او مفصولة فالاستصحاب لا يقتضي شيء منهما، لان مقتضاه اصل وجوب الاتيان بها، واما الاتيان بها مفصولة، فهو مستفاد من تلك الروايات، فاذن لاتنافي بينها وبين الاستصحاب من هذه الناحية.

والخلاصة، ان التنافي بين تلك الروايات و الاستصحاب انما هو في

اطلاق دليله، ولهذا لا بد من رفع اليد عن اطلاقه بها، فاذن لاتنافي بينهما اصلا، ولما منع من العمل بالروايات والاستصحاب معا في المقام، هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع، لان الامر المتعلق بالصلاة بما لها من

الاجزاء والشرائط امر واحد شخصي غير قابل للتعدد والانحلال بانحلال

اجزائها، والالزم كل جزء واجب مستقل وهو كما ترى، نعم هذا الامر

الواحد الشخصي ينحل بحكم العقل بانحلال اجزائها بالتحليل العقلي لا

الخارجي، فيثبت لكل جزء من اجزائها حصة تحليلية عقلية من هذا الامر لا

الخارجية الشرعية، وتسمى تلك الحصة بالوجوب الضمني الذي هو ليس

بوجوب شرعي، ولهذا لاشأن له في مقابل الوجوب الاستقلالي ولا فاعلية

له الابعاليته، و من هنا تكون فاعلية الوجوب الضمني وداعويته انما هي

بفاعلية الوجوب الاستقلالي وبداعويته لامستقلة، والا لزم خلف فرض كون وجوبه ضمنياً، و من هنا لا يكون الوجوب الضمني وجوباً مجعولاً لامن قبل الشرع، فان المجعول من قبله انما هو الوجوب الاستقلالي، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، ان اجزاء الصلاة اجزاء ارتباطية ثبوتاً و سقوطاً، فلا يعقل ثبوت جزء بدون ثبوت سائر الاجزاء، لان ثبوته بثبوت الكل والا لكان واجبا مستقلاً لأجزاء الواجب وهذا خلف، كما انه لا يعقل سقوط جزء بدون سقوط الكل، لان سقوطه انما هو بسقوطه لامستقلاً، والا لزم كونه واجبا مستقلاً وهو خلف.

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

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

وعلى هذا، فاذا شك في الاتيان بالركعة الرابعة، فان جرى الاستصحاب اي استصحاب عدم الاتيان بها، فلا محالة يترتب عليه وجوب الاتيان بها موصولة لا اصل وجوب الاتيان بها، بدهاة ان المترتب على المستصحب بهذا الاستصحاب وجوب الاتيان بالركعة الرابعة وهي المسبوقه بالركعات الثلاث والملحوقه بالتشهد والتسليم لا ذات الركعة الرابعة بدون التقيد بالاتصال، لانها ليست جزء الصلاة.

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

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

لان مانعيتها مترتبة على وجوب الاتيان بها موصولة وهو مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب، و مقتضى اطلاق دليل مانعية التشهد والتسليم ثبوت مانعيتها قبل الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكة الثابت عدم الاتيان بها تعبداً لا وجدانا، وعليه فنتيجة التقييد بهذه الروايات ارتفاع مانعيتها ظاهراً بمعنى ان التشهد والتسليم بعد البناء على الاكثر لا يكون مانعاً ظاهراً لا واقعا، لان مانعيتها بعد الركعات الثلاث وقبل الاتيان بالرابعة ثابتة في الواقع، ولازم هذا التقييد لزوم محذور اخر وهو العلم التفصيلي بعدم الامر بالركعة الرابعة، لان الصلاة في الواقع ان كانت تامة فلا امر بها، وان كانت ناقصة فالتشهد والتسليم مانع عن صحتها، فاذن يتولد من هذا العلم الاجمالي العلم التفصيلي بعدم الامر بالركعة الرابعة، والحاصل ان ما ذكره المحقق الخراساني قَالَ من الجواب لا يرجع الى معنى محصل.

والصحيح في المقام ان يقال: ان في المسألة اموراً:

الاول، فرض ان المصلي شك في عدد الركعات كالشك بين الثلاث

والاربع مثلاً.

الثاني، ان مقتضى القاعدة الاولى بطلان الصلاة بالشك في عدد ركعاتها، وتؤكد ذلك صحيحة صفوان عن ابي عبدالله عَلَيْهِ: «اذا كنت لاتدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فاعد»^١

ولكن هناك روايات خاصة تدل على تعيين وظيفة المصلي في موارد الشك في عدد الركعات في الصلوات الخاصة وطريقة علاج الشك فيها و تحصيل اليقين بالبراءة منها، وهي متمثلة في الروايات التي تنص على ان من شك بين الثلاث والاربع بنى على الاكثر ويتم صلاته، ثم يأتي بركعة قائماً

او ركعتين جالساً، وموضوع هذه الروايات أولاً الشكوك الخاصة لامطلق الشك في عدد الركعات، وثانياً خاصة خاصة من الشك وهي الشك المتساوي للطرفين.

الثالث، ان الاحكام المترتبة على هذه الشكوك احكاما واقعية لظاهريّة.

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

١. للوسائل ج ٨ - ب ٨ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٣ .

الصلاة بالبناء على الاكثر، ثم الاتيان بالركعة المشكوكه احتياطاً، فان كانت صلاته في الواقع ناقصة، فهي جزء متمم لها وان كانت تامة فهي نافلة.

والخلاصه، ان هذه الروايات تكشف عن أن وظيفة المصلي الشاك

تختلف عن وظيفة المصلي غير الشاك في مقام الامتثال، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان البناء على الاكثر واتمام الصلاة بالتشهد

والتسليم ثم صلاة الاحتياط لو كان حكماً ظاهرياً، لكان المكلف يعلم

اجمالياً اما بعدم الامر بصلاة الاحتياط او ان التشهد والتسليم مانع، لان

الصلاة ان كانت تامة، فلا امر بصلاة الاحتياط، وان كانت ناقصة، فالتشهد

والتسليم مانع، لانهما في غير موضعهما، ويتولد من هذا العلم الاجمالي

العلم التفصيلي بعدم الامر بصلاة الاحتياط، لان الصلاة ان كانت تامة،

فلاموضوع لها، وان كانت ناقصة، فالصلاة باطلة من جهة مانعية زيادة

التشهد والتسليم، و لهذا تكون هذه الاحكام جميعاً احكام واقعية.

الوجه الثاني، ما ذكره المحقق النائيني قدس سره^١ وتبعه فيه السيد

الاستاذ قدس سره^٢ من ان قوله عنه: «لا ينقض اليقين بالشك» ينطبق على

الاستصحاب في المقام، وهو يجري فيه، وبه يحقق موضوع وجوب الاتيان

بالركعة الرابعة المشكوكه مفصولة.

بيان ذلك: ان الوظيفة الواقعية تنقلب بالشك في عدد الركعات اذا

كان من الشكوك الصحيحة كالشك بين الثلاث والاربع، فان وظيفة الشاك

في الاتيان بالركعة الرابعة واقعا غير وظيفة العالم بعدم الاتيان بها، لان

وظيفة الاول الاتيان بها منفصلة، و وظيفة الثاني الاتيان بها متصلة، وموضوع

وجوب الاتيان بها منفصلة مركب من امرين:

١. فراند الاصول ج ٤ ص ٣٦٢.

٢. مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٣.

الاول، الشك بين الثلاث والاربع.

الثاني، عدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا.

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

احدهما: الشك في الاتيان بها.

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

ويمكن المناقشة فيه بتقريب ان في المسألة جهتين:

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

الثانية: ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكه مفصولة

هل هو مركب من الشك و عدم الاتيان بها واقعا أو لا؟

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

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

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

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

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان موضوع وجوب

الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة مركب من امرين: احدهما الشك بين الثلاث والاربع، والآخر عدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا غير تام.

اما اولاً، فلان الموضوع اذا كان مركبا من الشك وعدم الاتيان بها، فبطبيعة الحال يكون اثبات عدم الاتيان بها بالاستصحاب ظاهرياً، باعتبار ان الاستصحاب دليل ظاهري، وعلى هذا، فاذا كان احد جزئي الموضوع محرزا بالوجدان والآخر بالاستصحاب، فمعناه ان الموضوع محرز ظاهراً، فاذن لامحالة يكون الحكم المترتب عليه وهو وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة ظاهرياً، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

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

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

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

ورابعاً: ان ذلك مخالف لنص الروايات التي تدل على ان صلاته ان كانت ناقصة، فصلاة الاحتياط متممة لها، وان كانت تامة، فهي نافلة، وهذه الروايات تدل بوضوح على ان صلاة الاحتياط مأمور بها واقعا لظاهراً،

بمعنى ان وظيفة المكلف الشاك بين الثلاث والاربع هي صلاة الاحتياط واقعا، ولا يكون مكلفا بها موصولة الا في حالة اخرى، وهي حالة العلم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة.

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

وان شئت قلت: ان الاستصحاب بما انه علم تعبدي، فينفي الشك ويثبت العلم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة ظاهرا، وبذلك يتحقق موضوع وجوب الاتيان بها موصولة، باعتبار ان موضوعه هو كون المصلي عالما بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سواء اكان بالعلم الوجداني ام بالعلم التعبدي كالامارات والاستصحاب ونحوهما، فاذا كان عالما به ولو تعبداً، انتفى موضوع وجوب الاتيان بها موصولة، لانه مركب من الشك بين الثلاث والاربع مثلا وعدم الاتيان بالركعة واقعا، والاستصحاب حيث انه علم تعبدا، فهو ينفي الشك بالحكومة و يثبت العلم التعبدي بعدم الاتيان بالركعة

الرابعة، ومقتضاه وجوب الاتيان بها موصولة لامفصولة، وهذا خلاف الضرورة الفقهية، بل خلاف ضرورة المذهب، ولهذا لا يمكن اجراء الاستصحاب في المقام، واما اذا لم يكن المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية، بان يكون المجعول فيه الجري العملي على طبق الحالة السابقة تعبدا، فلا يكون نافيا للشك حتى يكون رافعا لموضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة، ولهذا يختص هذا الاشكال على ضوء مدرسته فَلْيَسِّرْ لامطلقا، هذا.

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

والصحيح في المقام ان يقال: اما ما قيل من ان العلم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكة طريق الى عدم الاتيان بها واقعا وهو موضوع لوجوب الاتيان بها شرعا، فلا يمكن المساعدة عليه، لانه مبني على نقطة خاطئة، وهي ان الوجوب الضمني المتعلق باجزاء الصلاة منها الركعة الرابعة وجوبا شرعيا مجعولا في الشريعة المقدسة حتى يكون العلم بعدم الاتيان بها موضوعا له، وقد ذكرنا غير مرة ان الوجوب المسمى بالضمني المتعلق بكل جزء وجوب عقلي تحليلي، لان الوجوب امر اعتباري، فلا يعقل ان يوجد في الخارج، والا لكان خارجيا، وهذا خلف، ولهذا قلنا: ان معنى فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، فعلية داعوية ومحركيته للمكلف لافعية نفسه، فانها غير معقولة، لاستحالة تحقق الامر الاعتباري في الخارج، وحيث ان الوجوب المجعول للصلاة وجوب واحد، فهو محرك للمكلف نحو الاتيان بها عند تحقق موضوعه في الخارج، وعلى هذا، فمحركيته لكل جزء انما هي في ضمن محركيته للكل، ويستحيل ان تكون مستقلة، والا لزم ان يكون كل جزء واجبا مستقلا، وهذا خلف، وعلى هذا، فالعقل يحلل الوجوب الواحد الى حصص متعددة بعدد اجزاء متعلقه، فيخصص كل حصة منها بجزء في عالم التحليل، واما في عالم العين والخارج، فلا اثر له، وعلى هذا، فوجوب الاتيان بالركعة الرابعة ليس وجوبا شرعيا حتى يكون العلم بعدم الاتيان بها موضوعاً له، بل هذا العلم علم طريقي فحسب، فاذا علم المصلي بعدم الاتيان بها، حكم العقل بلزوم الاتيان بها بداعي امثال الامر الاستقلالي المتعلق بالكل لا بها فقط، الى هنا قد تبين ان الصحيح في المسألة ما ذكرناه لا ما ذكره من ان عدم الاتيان بالركعة الرابعة موضوع لوجوب الاتيان بها شرعا الا ان يرجع ذلك الى ما ذكرناه .

واما الاستصحاب في المقام وان كان لامانع منه في نفسه و يترتب عليه تنجز الاتيان بها، الا انه محكوم في المقام بروايات البناء على الاكثر، فانها لاتجتمع مع الاستصحاب، اذ مقتضى الاستصحاب الاتيان بالركعة الرابعة موصولة على تفصيل يأتي في ضمن البحوث الآتية، هذا اضافة الى ان الظاهر هو ان العلم لم يؤخذ في موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة، بل هو مجرد طريق اليه، فالموضوع هو عدم الاتيان بها واقعا، لانه تمام الموضوع، واستصحاب عدم الاتيان بها و ان كان لا يثبت الموضوع لا بالعلم الوجداني ولا بالعلم التعبدي ولكنه يثبته تنجيذاً، وهذا المقدار يكفي في ترتيب اثره عليه، وهو وجوب الاتيان بها موصولة، وقد تقدم انه لا يمكن ان يكون موضوع وجوب البناء على الاكثر، وصلاة الاحتياط مركبا من الشك وعدم الاتيان بالركعة المشكوكه واقعا، والا فلازمه ان يكون وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط ظاهرياً، وهو كما ترى.

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

فيرد عليه، ان حكومة الاستصحاب انما هي من جهة ان المجعول فيه الطريقية والعلم التعبدي، وعلى هذا، فمعنى رفع اليد عن حكومة الاستصحاب رفع اليد عن كون المجعول فيه الطريقية والعلم التعبدي، ومن الواضح ان رفع اليد عن كونه علما تعبديا معناه رفع اليد عن اصل الاستصحاب وانه لا يكون حجة، لان معنى حجيته الطريقية والعلم التعبدي،

فاذن كيف يمكن التفكيك بين رفع اليد عن حكومة الاستصحاب في المقام دون اصله، لان معنى رفع اليد عن حكومته رفع اليد عن حجته، فاذا لم يكن الاستصحاب حجة، فلا يمكن احراز الموضوع به بضمه الى الوجدان.

والخلاصة، انه بناء على حكومة الاستصحاب، فالجزء الاول من الموضوع وهو الشك منتف، وبناء على عدم حكومته، فالجزء الثاني منه غير محرز، فالنتيجة انه لا يمكن احراز كلا جزأى الموضوع معا، وان اريد به أن الدليل المحكوم اذا كان اخص من الدليل الحاكم، تعين تقديم الاول على الثاني، لان العكس يستلزم كون الدليل المحكوم لغوا.

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

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

الجزء الثاني للموضوع.

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

فالنتيجة، أن هذه الروايات تدل على تقييد إطلاق دليل الإستصحاب بغير موارد الشك في عدد الركعات، كالشك بين الثلاث والأربع والثنتين والأربع والثنتين والثلاث وهكذا. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المجعول في باب الإستصحاب الطريقية والكاشفية، أو الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، غاية الامر أن الاستصحاب لو جرى على الأول فهو رافع لموضوع الروايات تعبدًا دون الثاني، وعلى كل حال فالأستصحاب في موارد الشك في عدد الركعات ساقط سواءً أكان لسانه النظر الى الواقع أم لا.

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

وقد اورد المحقق الاصفهاني قده ^١ على ما افاده المحقق النائيني قده من ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة مركب من الشك وعدم الاتيان بها في الواقع» بايرادين:

الاول، ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكه مفصولة

هو الشك فيها فحسب، وعدم الاتيان بها واقعا غير دخيل في الموضوع، لان الموضوع امر بسيط وهو الشك بين الثلاث والاربع بدون دخل اي شيء آخر فيه.

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

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

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

وعلى هذا، فاحراز الموضوع بكلا جزئيه بمكان من الامكان ولا يلزم

منه تهافت، لان الاستصحاب على مسلكه فَدَلَّ ليس علما تعبدا، حيث ان المجعول فيه الجري العملي على طبق الحالة السابقة، فاذا لم يكن مفاد الاستصحاب علما تعبديا، بل كان مفاده الجري العملي على طبق اليقين السابق في ظرف الشك في البقاء، فلا يكون استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة نافيا للشك تعبدا، فاذن كلا جزئي الموضوع محرز احدهما بالوجدان والاخر بالاستصحاب وهو عدم الاتيان بها.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره فَدَلَّ من انه لا يمكن الجمع بين احراز موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة وهو عدم الاتيان بها واقعا وبين الشك في الاتيان بها مبني على ان يكون المراد من الاحراز، الاحراز الوجداني او التعبدي، واما اذا كان المراد منه اعم من الاحراز الاحتمالي، فلان مانع من الجمع بين احراز الموضوع بكلا جزئيه هما الشك في الاتيان بالركعة الرابعة وعدم الاتيان بها واقعا، والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، والمفروض ان الاستصحاب حيث انه ليس علما تعبديا، فلا يكون نافيا للشك، ولهذا لمانع من احراز الموضوع بكلا جزئيه ظاهرا.

وعلى هذا، فما ذكره فَدَلَّ من ان موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة لو كان مركبا من الشك فيها وعدم الاتيان بها واقعا، فلا يمكن احراز هذا الموضوع بتمام اجزائه، لان احرازه كذلك منوط باحد امرين:

الاول، الالتزام بان الحكم الشرعي الالزامي لا يكون محركا وداعيا الا بوضوله الوجداني او التعبدي.

الثاني، الالتزام بان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والعلم التعبدي، ولكنه فَدَلَّ لا يقول بشيء منهما، اما الاول فلما عرفت من ان مبناه

ان الحكم الشرعي الالزامي كما يصل بالعلم الوجداني او العلم التعبدى كذلك يصل بالاستصحاب وبقاعدة الاشتغال كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص، واما الثاني فلانه لا يرى ان المجمعول في باب الاستصحاب الطريقية و العلم التعبدى، بل يرى ان المجمعول فيه الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك، ولهذا لا يكون رافعا للشك تعبدا.

فالنتيجة، ان الايراد الثاني من المحقق الاصفهاني قدس سره غير تام.

واما الايراد الاول، وهو ان موضوع وجوب الاتيان بركعة الاحتياط مفصلة الشك فحسب فهو تام و صحيح، بيان ذلك ان مقتضى القاعدة هو ان الشك في عدد ركعات الصلاة مبطل لها، و تؤكد على ذلك صحيحة صفوان « ان كنت لاتدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فاعد^١ » و قد استثنى من مقتضى القاعدة و اطلاق الصحيحة عدة صور من الشك فيها، وهي صور الشكوك الصحيحة كالشك بين الثلاث والاربع والشك بين الثنتين والاربع بعد اكمال السجدين والشك بين الثنتين والثلاث والاربع بعد اكمال السجدين والشك بين الثنتين و الثلاث بعد الاكمال والشك بين الاربع والخمس بعده، و قد دلت مجموعة من الروايات الصحيحة على طريقة معالجة هذه الشكوك وهي كالاتي: في تمام الصور الاربع الاولى على المصلي الشاك البناء على الاكثر و اتمام الصلاة ثم الاتيان بصلاة الاحتياط وهي تختلف باختلاف صور الشك، فاذا كان الشك بين الثلاث والاربع يأتي بركعتين عن جلوس، واذا كان الشك بين الثنتين والاربع يأتي بركعتين عن قيام وهكذا، وفي الصورة الخامسة يبني على الاربع ويتم صلاته ثم ياتي بسجدي السهو.

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

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

واما ما ذكره السيد الاستاذة رحمته من ان المصلي لو كان آتيا بالركعة المشكوكة في الواقع فصلاته تامة، و حينئذ فلا امر بصلاة الاحتياط ولاوجه للامر بها، وهذا دليل على ان الامر بها منوطٌ بعدم الاتيان بها واقعا.

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

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

احدهما، المصلي العالم بعدد الركعات، فان وظيفته الاتيان بها موصولة.

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

ومن هنا لو انكشف الحال بعد الاتيان بصلاة الاحتياط وعلم المصلي ان صلاته كانت ناقصة في الواقع، لم يكشف عن زيادة التشهد والتسليم ووقوعهما في غير محله، بل ليس هذا من باب كشف الخلاف وانما هو من انقلاب الموضوع وتبدله الى موضوع اخر، كما انه لو علم بان صلاته كانت تامة، فانه لا يكشف عن ان البناء على الاكثر في غير محله ولا امر به ولا بصلاة الاحتياط في الواقع، فاذا شك المصلي بين الثلاث والاربع، فهو مأمور بالبناء على الاربعة واتمام الصلاة ثم صلاة الاحتياط مطلقا اي سواء اكانت صلاته تامة في الواقع ام ناقصة، وهذا معنى ان موضوع وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط بسيط وهو الشك لامركب.

هذا اضافة الى ان الموضوع حصة خاصة من الشك وهي الشك المتساوي الطرفين، وحينئذ فلا يمكن ان يكون الموضوع مركبا من هذه الحصة من الشك وعدم الاتيان بالركعة المشكوكة واقعا، وعلى هذا، فالاثرت مرتب على الشك المتساوي لاعليه وعلى احراز عدم الاتيان بها، لان احرازه بالعلم الوجداني والظن رافع لهذا الشك وجدانا، واما احرازه

بالاحتمال المساوي لاحتمال الايتان بها، فهو نفس الشك المتساوي المأخوذ في الموضوع، فاذن يكون أخذه اي عدم الايتان بالركعة المشكوكة واقعا في الموضوع لغوا، لان المناط عندئذ بوجود الشك المتساوي لكلا طرفي احتماله في نفس المصلي، فاذا وجد المصلي هذا الشك في نفسه تحقق الموضوع وجدانا، واما اذا كان احد طرفيه ارجح من طرفه الاخر فلا يتحقق الموضوع وجدانا، ووقتئذ يكون المصلي مأمورا بالعمل بالطرف الراجح سواء اكان ذلك الطرف الاقل او الاكثر.

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

الوجه الثالث، ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من انه لا مانع من حمل قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» على التقية في تطبيقه على المقام لا في اصل الكبرى، ولا مانع من ان يكون تطبيق هذه الكبرى على موردها في المقام من باب التقية، باعتبار انه ليس من موردها و صغرياتها شرعا، فاذن يكون تطبيق كبرى قاعدة الاستصحاب على المقام مبني على التقية، واما في الكبرى وهي قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» فلا تقية فيها، لانها مسوقة لبيان الحكم الواقعي الكلي المجعول في الشريعة المقدسة، وفي المقام تكون التقية في تطبيق هذه الكبرى على الشك في عدد الركعات، فانه وان كان موردا لها الا ان علمائنا (قدمهم) لا يقولون بجريان الاستصحاب

فيه، وكانوا يقولون بان اطلاقات روايات الاستصحاب قد قيدت بغير موارد الشك في عدد الركعات بالنصوص الخاصة الواردة فيها والاستصحاب في تلك الموارد ملغى.

وان شئت قلت: ان اصالة الجهة تجري في الكبرى ولا تجري في تطبيقها على المقام، لان الحمل على التقية بحاجة الى قرينة والا فمقتضى اصالة الجهة عدم التقية التي هي من الاصول العقلائية، اما اصل الكبرى فلا مبرر لحمله على التقية، واما تطبيقها على المقام فلا بد ان يكون مبنيا على التقية، لان الاستصحاب لا يجري في موارد الشك في عدد الركعات، ولهذا تكون التقية في تطبيق كبرى قاعدة الاستصحاب عليه في الموارد المذكورة، هذا.

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

واجاب **قلبي** عن ذلك، بان اصالة الجهة في التطبيق لا يمكن ان تعارض اصالة الجهة في الكبرى، لانها ساقطة فيه على كل حال سواء جرت اصالة الجهة في الكبرى ام لا، لانها ان جرت في الكبرى فلا تجري في التطبيق، وان لم تجر فيها سقطت اصالة الجهة فيه، بل لاموضوع لها فيه حينئذ، لان الكبرى اذا صدرت تقية فلامعنى للبحث عن اصالة الجهة في

التطبيق ولا موضوع له، هذا.

والمناقشة فيه مجال: اما **اولا**، فلان ما افاده **فذكر** من انه لا تقيية في الكبرى و التقيية انما هي في التطبيق على المقام غير تام، اذ لا تقيية فيه ايضا لوجود قرائن تدل على عدم التقيية فيه:

القرينة الاولى، قوله **عَلَيْهِ** في المقطع الاول من الصحيحة «يركع ركعتين واربع سجادات وهو قائم بفاتحة الكتاب و يتشهد ولاشيء عليه»، فانه ظاهر في الركعتين المنفصلتين بقرينة تعين فاتحة الكتاب فيهما، اذ لو كانتا متصلتين، كان المصلي مخيرا بينها و بين التسبيحات الاربع.

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

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

و من ناحية اخرى، ان قوله **عَلَيْهِ** في المقطع الثاني، «قام فاضاف اليها ركعة اخرى» و ان لم يكن في نفسه ظاهراً في الركعة المنفصلة، الا انه ظاهر في ذلك بقرينة وحدة السياق، على اساس انه في هذا المقطع ورد في سياق المقطع الاول، و حيث ان المراد من الركعتين في المقطع الاول الركعتان المنفصلتان، فهو قرينة على ان المراد من الركعة في هذا المقطع ايضا الركعة المنفصلة.

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

وعلى هذا فالصحيحة تدل على الغاء الاستصحاب في موارد الشك في عدد ركعات الصلاة وناظرة الي قاعدة اليقين بالفراغ، وتؤكد ذلك الجملات المتلاحقة بعدها كقوله عنه: «لا يدخل الشك في اليقين» اي لا تدخل الركعة المشكوكة في الركعة المتيقنة ولا يخلط احدهما بالآخرى ولكن ينقض الشك باليقين وابني عليه و هكذا، لان تأكيد الامام عليه: «عدم نقض اليقين بالشك» بمختلف الصيغ والتعبير قرينة عرفا على ان المراد منه ليس الاستصحاب والا فلا يحتاج الى هذه التأكيدات.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا مانع من حمل قوله عنه: «لا ينقض اليقين بالشك» في الصحيحة على قاعدة البناء على الاكثر وتحصيل اليقين بالفراغ بالاتيان بصلاة الاحتياط.

وثانيا: ان ما ذكره قده من ان اصالة الجهة في الكبرى معارضة باصالة الجهة في التطبيق فلا يمكن المساعدة عليه، لانا لو سلمنا ان ما ذكره قده من الجواب عن هذه المعارضة صحيح الا انه لا معارضة بين الاصالتين المذكورتين، اما اولا فلانه لا شبهة في جدية اصل كبرى وحجية اصالة الجهة في الجملة، فاذن لا موضوع لاصالة الجهة فيها، لان موضوعها الشك في جدية الكبرى، والمفروض انه لا شك في جديتها من قبل المولى، لانها

في مقام بيان الحكم الواقعي لا الصوري.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم وجود الشك في جدية الكبرى، فلامانع من التمسك باصالة الجهة فيها، وبها يحرز ان الكبرى صدرت عن جد ولا تكون معارضة باصالة الجهة في تطبيقها على المقام، لانها لاتجري فيه في نفسها، للعلم بان شمول الكبرى للمقام باطلاقها صوري لا واقعي و مبني على التقية.

والخلاصة، ان التقية في اصل الكبرى حيث انها مشكوكة فيه، فتكون مدفوعة باصالة الجهة، واما التقية في اطلاقها وتطبيقها على المقام، فهي متيقنة فلا تجري فيه الاصالة، لعدم الموضوع لها.

واما جوابه فَلَيْسَ عن اشكال المعارضة بين الاصلتين، فهو مبني على ان سقوط اصالة الجهة في التطبيق انما هو من جهة عدم الاثر لها على تفصيل تقدم.

وهذا الجواب وان كان يدفع المعارضة الا انه ليس فنياً.

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

ومن ناحية اخرى، قد علق بعض المحققين فَلَيْسَ^١ على ما ذكره المحقق العراقي فَلَيْسَ من الجواب عن تعارض الاصلتين بتقريب، انا لو سلمنا ان اصالة الجهة في الكبرى معارضة باصالة الجهة في التطبيق، فلا

معنى للقول بان اصاله الجهة في التطبيق ساقطة جزما، معللا بانه لا اثر لها الا في طول اصاله الجهة في الكبرى، فان مثل هذا الكلام انما يتم في الاصول العملية، فانه لا اثر للاصل الطولي الا في طول الاصل العملي الاخر، مثلا لا اثر للاستصحاب في المسبب الا في طول الاستصحاب في السبب.

واما في الاصول اللفظية فلا يتم هذا البيان، فانها كما تثبت مدلولها المطابقي كذلك تثبت مدلولها الالتزامي، ويكفي في جريان اصاله الجهة، ثبوت الاثر للمدلول الالتزامي و ترتبه عليه، والمدلول الالتزامي لها في المقام هو تكذيب اصاله الجهة في الكبرى، وهذا المقدار يكفي في جريان اصاله الجهة في التطبيق، غاية الامر تسقط من جهة المعارضة مع اصاله الجهة في الكبرى، لانهما ظهوران متكاذبان.

وفيه: ان هذا التعليق غير تام، اما اولا فلانه ان اراد بان اصاله الجهة في التطبيق تدل بالدلالة المطابقيه على ان التطبيق واقعي ومطابق للارادة الجدية وليس بصوري، وبالدلالة الالتزامية تدل على تكذيب اصاله الجهة في الكبرى.

فيرد عليه، انه لاشبهة في سقوط دلالتها المطابقيه على كل تقدير اي سواء جرت اصاله الجهة في الكبرى ام لا، اما على الاول فللقطع بان تطبيقها على المقام صوري و بنحو التقية، فاذا لاموضوع لها، لان موضوعها الشك في ان التطبيق واقعي او صوري، ومع القطع بانه صوري تنتفي الاصاله بانتفاء موضوعها، وعليه فلاموضوع للدلالة الالتزامية، لانها تتبع الادلاله المطابقيه.

واما على الثاني، فالامر ايضا كذلك، لان الكبرى اذا صدرت تقية فلاشك في ان التطبيق صوري، فتنفي حينئذ اصاله الجهة فيه بانتفاء

موضوعها وهو الشك في انه صوري او واقعي.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك و تسليم انها تدل بالالتزام على تكذيب اصالة الجهة في الكبرى، الا انه يلزم من ذلك انتفاء اصالة الجهة في التطبيق بانتفاء موضوعها، وذلك لان معنى تكذيب اصالة الجهة في الكبرى هو انها صدرت تقيّة، فاذا صدرت كذلك فلامحالة يكون تطبيقها على الاستصحاب في المقام. سوريا لاجديا، فاذا كان التطبيق سوريا فلاموضوع لاصالة الجهة فيه، لان موضوعها الشك في انه جدي او صوري، واما اذا كان سوريا قطعا فلاموضوع لها، فاذا يلزم من تكذيب اصالة الجهة في الكبرى عدم تكذيبها، لان تكذيبها يستلزم انتفاء اصالة الجهة في التطبيق بانتفاء موضوعها، ومع انتفاء الاصاله فيه فلا تكذيب لها، وعليه فيلزم من تكذيبها عدم تكذيبها، وما يلزم من وجوده عدمه فوجوده محال، فالنتيجة انه لاموضوع لاصالة الجهة في التطبيق على كلا التقديرين اي سواء جرت اصالة الجهة في الكبرى ام لا، لان اصالة الجهة فيه متفرعة على اصالة الجهة في الكبرى وفي طولها.

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

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

الى هنا قد تبين ان اشكال الشيخ فدّ بانه لايمكن حمل قوله عائله «لاينقض اليقين بالشك» على الاستصحاب في المقام يبقى بلا حل له، لما عرفت من ان جميع الاجوبة عنه غير تامة.

ومن هنا قلنا الصحيح هو حملة على قاعدة البناء على الاكثر كما هو مورد الصحيحة وهو عبارة اخرى عن قاعدة اليقين بالفراغ، هذا تمام الكلام في الاشكال الاول.

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

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

وبكلمة، ان تطبيق جملة: «لا ينقض... الخ» على استصحاب عدم

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

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

لنا تعليقان في المقام:

التعليق الاول، على جوابه فَلْيُحَرِّكْ عن اصل الاشكال.

التعليق الثاني، على مناقشته فَلْيُحَرِّكْ في الجواب.

اما التعليق على الجواب، فلان تطبيق جملة «لا ينقض الخ» في المقام على استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة ان كان بالنص، فهو في نفسه ظاهر في حجية الاستصحاب المذكور وان كان مثبتا، لان دليله في المقام غير قاصر عن شموله، فلاحاجة الى الالتزام بدلالة الاقتضاء والكشف

عن تنزيل الركعة الجديدة منزلة الركعة الرابعة في المرتبة السابقة، لان لغوية التطبيق اذا لم يكن الاستصحاب المثبت حجة في المقام بنفسها قرينة على ان الامام عليه السلام حكم بحجيته فيه.

واما اذا لم يكن هذا التطبيق بالنص وانما كان بالظهور العرفي و كان قابلا للحمل على قاعدة اليقين بالفراغ، فلا يمكن الاخذ بظاهر هذا التطبيق، لان ظاهره حجة الاستصحاب المثبت وهو لا يمكن، فاذن لا بد من رفع اليد عن ظهوره وحمله على قاعدة اليقين بالفراغ، فالنتيجة ان تطبيق جملة «لا ينقض... الخ» على الاستصحاب في المقام، حيث انه لم يكن بالنص، غايته انه كان بالظهور، فلان من رفع اليد عن ظهوره وحمله على قاعدة اخرى وهي قاعدة اليقين بالفراغ.

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

الى هنا قد تبين ان كلا من جوابه قدس سره عن الاشكال الذي اثاره و نقده

هذا الجواب غير تام.

واما اصل الاشكال، فقد اجاب عنه السيد الاستاذ قدس سره ^١ بانه لا دليل على ان محل التشهد والتسليم الركعة الرابعة بوصفها العنواني بان يكون المعتر ايقاتها فيها، وذلك لان المستفاد من الروايات الواردة في باب الصلاة هو اعتبار الترتيب بين ذوات اجزائها باسمائها الخاصة وعناوينها المخصوصة، بان تكون فاتحة الكتاب بعد التكبيرة والركوع بعد فاتحة الكتاب والسجود بعد الركوع والتشهد بعد الركعة الثانية والتشهد الاخير والتسليم بعد الركعة الرابعة مع شرطية عدم المنافي في البين، باعتبار انه مانع من الترتيب.

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

ومن ناحية اخرى، قد ذكر السيد الاستاذ قدس سره انا لوسلمنا ان المعتر

هو وقوع الشهد والتسليم في الركعة الرابعة بما هي رابعة، فبامكاننا اثبات ذلك بالاستصحاب، بتقريب ان المصلي كان يعلم بانه دخل في الركعة الرابعة وشك في انه خرج منها أو لا، لان الركعة الرابعة في الواقع ان كانت الركعة المشكوكة، فقد دخل المصلي فيها وخرج عنها، وان كانت الركعة الجديدة، فقد دخل بها ولم يخرج عنها بعد، وهذا التردد منشأ للشك في خروج المصلي عن الركعة الرابعة بعد دخوله فيها يقينا ولا مانع حينئذ من استصحاب بقاءه في الركعة الرابعة.

والخلاصة، ان المصلي اذا شرع في الركعة الجديدة، يتقن انه دخل في الركعة الرابعة اما من الآن او من السابق وشك في خروجه عنها وبقائه فيها، وعندئذ فلا مانع من استصحاب بقاءه فيها، وبه يثبت انه في الركعة الرابعة، فاذا كان في الركعة الرابعة وقع الشهد والتسليم في محلها، هذا. ولكن يمكن المناقشة فيه، فانه ان كان المعتبر في صحة الشهد والتسليم وقوعهما في حال كون المصلي في الركعة الرابعة، فلا مانع من جريان هذا الاستصحاب اي استصحاب بقاءه فيها، وان كان المعتبر في صحتهما وقوعهما في الركعة الرابعة بما هي رابعة، فلا يمكن اثباته بهذا الاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، لان بقاء المصلي في الركعة الرابعة لا يثبت انهما وقعا فيها بما هي رابعة بمفاد كان الناقصة الا على النحو المثبت، او قل: ان الاستصحاب المذكور انما يثبت اتصاف المصلي بكونه في الركعة الرابعة ولم يثبت اتصاف الركعة بكونها رابعة الا اذا قلنا بحجية الاصل المثبت، ولا يبعد ان يكون مراد المحقق العراقي رحمته الله الفرض الاول دون الثاني.

فالتيجة، ان كلا الفرضين غير صحيح، فالصحيح هو ماتقدم من ان

المعتبر بين اجزاء الصلاة الترتيب، فاذا وقع التشهد الاخير والتسليم بعد الركعة الرابعة بمفاد كان التامة بدون وجود التنافي بينهما كفى، ولا يعتبر فيهما عنوان زائد كوقوعهما في الركعة الرابعة بما هي رابعة بمفاد كان الناقصة او كون المصلي فيها، واما عنوان البعدية، فهو مرآة للترتيب المعتبر بينهما وبين الركعة الرابعة.

هذا اضافة الى ان ماذكره السيد الاستاذ عليه السلام من الاستصحاب معارض باستصحاب اخر، فان المصلي كما يعلم اجمالا بانه دخل في الركعة الرابعة و شك في انه خرج منها او باقي فيها، كذلك يعلم اجمالا بعدم كونه في الركعة الرابعة، اما في الركعة المشكوكة اذا كانت الركعة الجديدة هي الركعة الرابعة او في الركعة الجديدة اذا كانت الركعة المشكوكة هي الركعة الرابعة، وهذا التردد منشأ للشك في كونه في الركعة الرابعة في حال دخوله في الركعة الجديدة، فيستصحب عدم كونه فيها، وهو يعارض استصحاب بقائه فيها.

ودعوى ان عدم كونه في الركعة الرابعة مسبوق بعدمين:

احدهما: عدم قبل الدخول في الركعة المشكوكة كونها رابعة او

ثالثة.

والاخر: عدم بعد الدخول في الركعة الجديدة.

والاول مقطوع الارتفاع اما بالدخول في الركعة المشكوكة اذا كانت

هي الرابعة في الواقع، او بالدخول في الركعة الجديدة اذا كانت هي الركعة الرابعة، والثاني مشكوك الحدوث، لان الركعة الجديدة ان كانت رابعة لم يحدث العدم، وان لم تكن رابعة في الواقع فقد حدث العدم، ولهذا يشك في حدوث هذا العدم وعدم حدوثه فيها، هذا نظير ما اذا علم شخص بانه

محدث ثم توضحا ثم علم بصدور حدث منه، ولكنه لا يدري انه صدر منه قبل الوضوء او بعده، ففي مثل ذلك لا يمكن ان يستصحب بقاء الحدث، لانه يعلم وجدانا ان الحدث قبل الوضوء يرتفع والحدث بعده مشكوك فيه، و ما نحن فيه كذلك، فان احد فردي العدم وهو العدم قبل وجود الركعة المشكوكة مقطوع الارتفاع، والعدم بعد وجود الركعة الجديدة مشكوك الحدوث، فلا حالة سابقة له حتى يجري الاستصحاب فيه.

مدفوعة، بان المقام لا يقاس بمسألة الحدث، فان في هذه المسألة اي مسألة الحدث لامجال للاستصحاب ولا موضوع له، اما الحدث المتيقن وهو الحدث قبل الوضوء، فقد ارتفع بالوضوء قطعاً، واما الحدث بعده، فهو مشكوك الحدوث فلا حالة سابقة له، واما العلم الاجمالي به، فقد انحل الى علم تفصيلي بوجود الحدث قبل الوضوء، والى شك بدوي في حدوثه بعد الوضوء، وهذا بخلاف المقام، فان فيه ان كان المدعى تعلق العلم الاجمالي بعنوان عدم الدخول في الركعة الرابعة، فيكون حاله العلم الاجمالي بالحدث، لان العدم قبل الدخول في الركعة المشكوكة مقطوع الارتفاع بالدخول في الركعة الجديدة، واما العدم بعد الدخول في الركعة الجديدة، فهو مشكوك الحدوث، و حينئذ فان اريد باستصحاب بقاء العدم، العدم قبل الدخول في الركعة المشكوكة، فهو مقطوع الارتفاع، وان اريد به العدم بعد الدخول في الركعة الجديدة، فهو مشكوك الحدوث ولا حالة سابقة له، واما الفرد الثالث و هو المعلوم بالاجمال، فلا وجود له، لان العلم الاجمالي قد انحل الى علم تفصيلي بالعدم قبل الدخول في الركعة المشكوكة، والى شك بدوي في حدوثه بعد الدخول في الركعة الجديدة، ولكن المدعى ليس ذلك، بل المدعى هو تعلق العلم الاجمالي بعدم كون المصلي في

الرکعة الرابعة، اما في الرکعة المشکوکة او في الرکعة الجديدة، وهذا العلم الاجمالي لا ينحل الى علم تفصيلي باحد فرديه وشك بدوي في فرده الاخر، نعم هذا العلم الاجمالي تعلق بالجامع بان يكون احد فرديه وهو الفرد الاول على تقدير حدوثه مقطوع الارتفاع، واما الفرد الاخر وهو الفرد الثاني، فهو مشكوك الحدوث، وبذلك لا ينحل العلم الاجمالي ولا يرتفع عن الجامع، وانما ينحل بتعلق العلم التفصيلي باحد فرديه، وعندئذ فلامانع من استصحاب المعلوم بالاجمال.

وان شئت قلت، ان المصلي يعلم اجمالا بعدم كونه في الرکعة الرابعة، اما في الرکعة المشکوکة اذا كانت الرکعة الرابعة هي الرکعة الجديدة او في الرکعة الجديدة اذا كانت الرکعة الرابعة هي الرکعة المشکوکة، وهذا العلم الاجمالي لا ينحل، لان انحلال العلم الاجمالي انما هو بالعلم التفصيلي باحد طرفيه معينا، وفي المقام ليس هنا علم تفصيلي كذلك.

قد يقال كما قيل^١، ان استصحاب عدم كون المصلي في الرکعة الرابعة لا يجري، لعدم احراز اتصال زمان الشك وهو زمان الدخول في الرکعة الجديدة بزمان اليقين، لان زمان اليقين بعدم قبل الدخول في الرکعة المشکوکة، وبعد الدخول في الرکعة الجديدة يشك في بقاء هذا عدم، لاحتمال انها رکعة رابعة، فاذن لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فانها ان كانت رکعة رابعة في الواقع لم يتصل زمان الشك بزمان اليقين، بل حينئذ زمان اليقين بعدم متصل بزمان اليقين بالوجود، وحيث انا لم نحرز انها رکعة رابعة، فلا نحرز الاتصال.

والجواب، ان هذا الاحتمال بحسب الواقع لا يضر باتصال زمن الشك بزمن اليقين، لان نفس هذا الاحتمال في افق الذهن شك، فاذا دخل المصلي في الركعة المشكوكة، كان يشك في كونه في الركعة الرابعة او لا، واذا فرغ منها ودخل في الركعة الجديدة، كان ايضا شاك في كونه في الركعة او لا، وان كان يعلم اجمالا بكونه دخل في الركعة الرابعة، الا ان هذا العلم الاجمالي لا يضر بالشك التفصيلي في كونه في الركعة الرابعة او لا في كلتا الركعتين.

الاشكال الثالث، ايضا ما ذكره المحقق العراقي قدس سره^١ من ان المصلي اذا شك في ان الركعة التي اتى بها هل هي ثالثة او رابعة، فالشك انما هو في عنوان الركعة الرابعة لا في واقعها، لان الشك لا يمكن ان يتعلق بواقعها الموضوعي، فانه كالعلم والظن امر نفساني يتعلق بالعنوان الموجود في الذهن لا بالواقع الخارجي، وعلى هذا، فواقع الركعة الرابعة مردد بين كونها معلوم التحقق اذا كانت الركعة التي اتى بها المصلي رابعة في الواقع، ومعلوم العدم اذا لم تكن تلك الركعة الرابعة بان تكون ثالثة، و من الواضح ان الفرد المردد بين كونه مقطوع الوجود ومقطوع العدم، فلا تجري فيه الاستصحاب، لعدم الشك فيه، فيكون نظير الاستصحاب في الفرد المردد في الخارج، وحيث ان الاثر الشرعي مترتب على واقع الاتيان بالركعة الرابعة لا على عنوانها الانتزاعي الذهني، فلا تجري الاستصحاب، اما في الاول فلعدم تعلق الشك بالواقع الخارجي، واما في الثاني وهو العنوان اي عنوان الركعة الرابعة، فلعدم ترتب اثر عليه، فاذن ما هو موضوع للاثر، فلا شك فيه، وما فيه شك، فلا اثر له.

والخلاصة: ان هذا الاشكال منه **فَدَلَّ** غريب، و ذلك لان متعلق الشك وان كان عنوان الركعة الرابعة في الذهن الا انه ملحوظ بنحو المرآتية والمعرفية الى الواقع، فالواقع مشكوك بهذا العنوان، و حينئذ فلامانع من استصحاب عدم الاتيان بها.

فالنتيجة، انه لامانع من استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، حيث انها مشكوكة بهذا العنوان، لان متعلق الشك والعلم والظن وان كان مفهوما ذهنيا الا انه مرآة لما في الخارج ومعرف له حتى يترتب عليه اثاره، هذا. وقد اجاب عنه بعض المحققين **فَدَلَّ**^١ من انه لامانع من استصحاب عدم الاتيان بذات الاربعة لابذات الرابعة، فانها مرددة بين مقطوعة الوجود ومقطوعة العدم، فلا يجري الاستصحاب فيها، واما المصلي، فهو لا يعلم بانه اتى بذوات اربع ركعات او لا، وانما يعلم بانه اتى بذوات ثلاث ركعات، وما هو موضوع للآثر الشرعي ذوات الاربع لا ذات الركعة الاولى والثانية ولا الثالثة ولا الرابعة، وبما ان المكلف يشك في احدى ذوات الاربع، فلا محالة يكون مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بها، هذا.

ويمكن المناقشة فيه: اما اولاً، فلان ما ذكره **فَدَلَّ** من ان ما هو موضوع للآثر الشرعي انما هو ذوات الاربعة لا الاولى ولا الثانية وهكذا، ان اريد بذلك ان الاولى والثانية والثالثة والرابعة ليست موضوعة للآثر بنحو الاستقلال، فهو واضح ولانقاش فيه، وان اريد به ان استصحاب عدم الاتيان بكل واحدة منها لا يجري، لعدم اثر شرعي مترتب عليه، فيرده انه يترتب عليه تنجز الاتيان بها وهكذا يكفي في جريان الاستصحاب.

وثانياً: ان احدى ذوات الاربع من العناوين الانتزاعية ولا مانع من ان

يكون متعلقا للشك مباشرة، وهذا ليس محل كلام المحقق العراقي قدس سره، فان محل كلامه ان واقع الركعة الرابعة حيث انه مردد بين مقطوع الوجود ومقطوع العدم، فلاتجري فيه الاستصحاب، واما بعنوان الشك في احدى ذوات الاربع، فلا مانع من جريان استصحاب عدم الاتيان بها.

بقي في المقام امران:

الاول، انه بقطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة من جهة، وعن الروايات الدالة على البناء على الاكثر من جهة اخرى، هل يمكن تصحيح هذه الصلاة التي يشك المصلي بين الثلاث والاربع او لا؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الاول، ما اختاره جماعة من انه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة على القاعدة و بقطع النظر عن الاستصحاب و قاعدة البناء على الاكثر، وذلك لان المصلي في هذه الحالة أي حالة الشك بين الثلاث والاربع ليس بإمكانه الاكتفاء بهذه الصلاة، لعدم حصول اليقين بالبراءة منها، مع انه مكلف به عقلا، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، كما انه ليس بإمكانه تصحيح هذه الصلاة بالاتيان بركعة اخرى و اضافتها اليها لوجه:

الاول، أنه اذا أضاف إليها ركعة اخرى المرددة بين كونها رابعة في الواقع أو خامسة لم يحرز ان التشهد والتسليم قد وقعا في الركعة الرابعة، ومع عدم احراز ذلك لم تحرز صحة هذه الصلاة في مقام الامتثال، ومع عدم احراز صحتها، فالمرجع هو قاعدة الاشتغال.

والجواب عن هذا الوجه ما تقدم من أنه لا دليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، وانما الواجب هو الترتيب بين اجزاء

الصلاة بأن يكون كل جزء بعد جزء آخر بدون وجود المنافي بينهما، وعلى هذا، فالمعتبر هو أن يكون التشهد والتسليم بعد الركعة الرابعة مع عدم وجود المنافي بينهما، والمفروض أن المكلف إذا أضاف ركعة اخرى ثم أتى بالتشهد والتسليم، فقد علم بوقوعها بعد الركعة الرابعة جزماً، واحتمال أن ركعة اخرى التي أضافها ركعة خامسة تفصل بين التشهد والتسليم وبين الركعة الرابعة، لا يضر بالترتيب المعتبر بينهما، إذ لا أثر لهذا الاحتمال.

الثاني، أن المصلي في هذه الحالة يعلم إجمالاً بأن الركعة الجديدة لا تخلو من أن تكون زيادة مانعة عن الصلاة، أو جزء لها، فيدور الأمر بين مانعتها وجزئيتها، وعلى هذا، فأصالة البراءة عن مانعتها معارضة بأصالة البراءة عن جزئيتها فتسقطان معاً، فالمرجع هو أصالة الاشتغال وعدم الاكتفاء بهذه الصلاة، فلا بد من إعادتها من جديد حتى يحصل اليقين بالبراءة.

ودعوى: أن المقام من دوران الأمر بين المحذورين، فإن المصلي يعلم إجمالاً إما بوجود الاتيان بركعة اخرى إذا كانت جزءاً لها، كما إذا كانت الصلاة ناقصة في الواقع، وإما بحرمة الاتيان بها إذا كانت مانعة، كما إذا كانت الصلاة تامة، ولهذا لا يمكن من الاحتياط.

مدفوعة، بأن الوجوب والحرمة في المقام كانا ضمنيين وليسا باستقلاليين حتى يكون من دوران الامر بين المحذورين، ولهذا يكون المصلي في المقام متمكن من الاحتياط باعادة الصلاة من جديد.

والجواب، أن أصالة البراءة لا تجري في المقام، لأن الشك فيه إنما هو في مرحلة الامتثال والمصلي شاك في تحقق الامتثال في هذه الحالة، وسقوط الصلاة عن ذمته بدون الاتيان بركعة اخرى، ومع هذا الشك فالمرجع قاعدة الاشتغال، وهي تقتضي الاتيان بركعة اخرى لتحصل البراءة

اليقينية، واحتمال مانعيتها مدفوع بأصالة البراءة، وهي لاتعارض بأصالة البراءة عن جزئيتها، لأن الشك في المقام حيث إنه في مقام الامتثال، فلا يكون مورداً لأصالة البراءة، لأن موردها ما إذا كان الشك في أصل ثبوت التكليف، وجعله في الشريعة المقدسة لاما إذا كان الشك في كيفية الامتثال مع ثبوت أصل التكليف، فإنه مورد لقاعدة الاشتغال، وهي تقتضي الاتيان بركعة اخرى، واحتمال أنها مانعة، مدفوع بأصالة البراءة عنها. فالنتيجة، أن هذا الوجه ايضا غير تام.

الثالث، أن المصلي الشاك بين الثلاث والاربع إذا أضاف ركعة اخرى كان يعلم إجمالاً إما أن التشهد والتسليم زيادة مانعة عن الصلاة، إذا كانت الركعة المشكوكة ركعة ثالثة في الواقع، أو أن الركعة الاخرى زيادة فيها إذا كانت الركعة المشكوكة ركعة رابعة، وهذا العلم الاجمالي منجز ومانع عن جريان أصالة البراءة في كلا طرفيه، لأن أصالة البراءة عن مانعية زيادة التشهد والتسليم معارضة بأصالة البراءة عن مانعية الركعة الجديدة، فتسقطان معاً من جهة المعارضة، وأما جريانها في أحدهما المعين دون الآخر، فهو ترجيح من غير مرجح، ولهذا يكون العلم الاجمالي منجزاً، ومقتضى تنجيزه عدم امكان تصحيح هذه الصلاة ووجوب اعادتها من جديد.

والجواب، أن هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً، هذا لا من جهة ما ذكره المحقق النائيني قلوبه من أن منجزية العلم الاجمالي منوطة بسقوط الأصول المؤمّنة في أطرافه على اساس أن جعل الأصول المؤمّنة في تمام أطرافه يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو قبيح، ولهذا فلا يمكن جعلها ثبوتاً، ويكون العلم الاجمالي منجزاً و مانعاً عن جريان

الأصول المؤمّنة في أطرافه.

و أمّا اثباتا، فلامانع من شمول أدلة الأصول المؤمّنة بإطلاقها لتمام اطراف العلم الاجمالي، لان موضوعها الشك وهو متحقق في كل طرف من أطرافه، ولكنها تسقط من جهة المعارضة، ومنشأ المعارضة هو ان جريانها في الجميع يستلزم المخالفة القطعية العملية، ولهذا تقع المعارضة بينهما.

والخلاصة، أنه لولا المانع الثبوتي فلامانع في مقام الاثبات، وهذا بخلاف المقام، إذ لايلزم من جريان أصالة البراءة عن مانعية أطراف هذا العلم الاجمالي الترخيص في المخالفة القطعية العملية، لأن أصالة البراءة عن مانعية التشهد والتسليم في الركعة المشكوكة لاتستلزم القطع بالمخالفة، إذ كما يحتمل المخالفة يحتمل الموافقة أيضاً، فاذن لاقطع بالمخالفة.

وكذلك الحال إذا أضاف المصلي ركعة اخرى، فإن أصالة البراءة عن مانعيتها لاتستلزم الترخيص في المخالفة القطعية، إذ كما يحتمل مخالفتها للواقع يحتمل موافقتها، فاذن لايلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، بل من جهة اخرى وسوف نشير إليه.

والخلاصة، أن ما ذكره فَدَيْسَرٌ في وجه عدم تنجيز هذا العلم الاجمالي

غير تام.

فلنا دعويان:

الاولى، أن ما ذكره فَدَيْسَرٌ غير تام.

الثانية: أن عدم تنجيز هذا العلم الاجمالي إنما هو من جهة اخرى.

أمّا الدعوى الاولى، فقد ذكرنا في محلّه أن المانع عن جريان الأصول العملية في اطراف العلم الاجمالي إثباتي لاثبوتي، إذ لامانع ثبوتاً من جعل الأصول المؤمّنة في تمام أطراف العلم الاجمالي، لأن حكم العقل بتنجيز

الواقع بالعلم الاجمالي و وجوب الطاعة وقبح المعصية حكم تعليلي، اي معلق على عدم الترخيص من قبل الشارع في المخالفة، وإلا فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، ضرورة أن المولى إذا رخص في ترك الواجب أو فعل الحرام لمصلحة ما، فلا وجوب حينئذٍ ولا حرمة ولا موضوع عندئذٍ لحكم العقل.

وأما المانع الإثباتي، فهو قصور أدلة الأصول المؤمّنة عن شمول أطراف العلم الإجمالي، لأنها بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلاني منصرف عنها على تفصيل تقدم، فإذن لآمانع من تنجيز العلم الاجمالي من هذه الناحية، أي من ناحية عدم جريان الأصول المؤمّنة في أطرافه.

وأما الدعوى الثانية، فقد ظهر مما تقدّم أن عدم تنجيز العلم الاجمالي ليس من جهة ما ذكره المحقق النائيني قدس سره، بل من جهة اخرى وهي أن أصالة البراءة لا تجري عن مانعية التشهد والتسليم، لعدم ترتب أثر عملي على مانعيتها، حتى تجري الأصالة بلحاظ ذاك الأثر.

اما عدم ترتب الأثر الشرعي عليها، فلأن المصلي في هذه الحالة إذا تشهد و سلم، لم يحكم بصحة صلاته بمقتضى قاعدة الاشتغال، لأن الإشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، و حينئذٍ تجب اعادتها من جديد، ولا فرق في ذلك بين أن يكون التشهد والتسليم مانعاً أو لا، لان هذه الصلاة محكومة بالبطلان و وجوب الاعادة مطلقاً بمقتضى قاعدة الاشتغال، فإذن لا أثر لمانعيتها، ولهذا فلا تجري أصالة البراءة عنها، لأنها إنما تجري في مورد يكون الحكم قابلاً للتنجيز لولا جريانها، والمفروض أن مانعيتها عن هذه الصلاة غير قابلة للتنجز في نفسها، حيث إن وجودها وعدمها في المقام سيان، و من هنا لآعقاب عليهما، والآعقاب إنما هو على ترك الصلاة وهي

مورد لقاعدة الاشتغال دون أصالة البراءة، فاذن لامعارض لأصالة البراءة عن مانعية الركعة الجديدة.

وعلى هذا فيجب على المصلي في هذه الحالة اضافة ركعة اخرى، ثم يتشهد ويسلم بمقتضى قاعدة الاشتغال، فإذا صنع ذلك حكم بصحة صلاته، لأنه يقطع بعدم النقص، ومانعية الزيادة المحتملة، مدفوعة باصالة البراءة، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، أن بإمكان المصلي إثبات صحة هذه الصلاة بالأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم كون الركعة الجديدة زيادة في الصلاة بنحو الاستصحاب في العدم الازلي، بتقريب أنه في زمن لم تكن هذه الركعة موجودة، ولا اتصافها بالزيادة، ثم بعد ذلك وجدت هذه الركعة، ولكن يشك في اتصافها بالزيادة وانه تحقق أو لا، فلامانع من استصحاب عدم اتصافها بها بناء على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، وعلى هذا، فوجود الركعة محرز بالوجدان، وعدم اتصافها بالزيادة محرز بالاستصحاب، فالنتيجة أن هذه ركعة من الصلاة ولم تكن زائدة فيها، وعليه فتنتفي مانعيتها المحتملة بانتفاء موضوعها وهو الزيادة، وحينئذ فلا يبقى مجال، لأصالة البراءة عنها.

ودعوى، أن استصحاب عدم زيادة الركعة الجديدة معارض باستصحاب عدم زيادة التشهد والتسليم، وذلك للعلم الاجمالي بوجود الزائد وهو متمثل إما في الركعة الجديدة او التشهد والتسليم في الركعة المشكوكة، فاذن استصحاب عدم زيادة الركعة الجديدة بنحو الاستصحاب في العدم الازلي معارض باستصحاب عدم زيادة التشهد والتسليم كذلك فيسقطان معاً، فالمرجع هو قاعدة الاشتغال، ومقتضاها وجوب إعادة هذه

الصلاة من جديد.

مدفوعة، بأن استصحاب عدم زيادة التشهد والتسليم لا يجري في نفسه، لعدم ترتب اثر عملي عليه قابل للتنجيز والتعذير طالما لا يثبت كون الركعة المشكوكة ركعة رابعة، وهو لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت، فمن أجل ذلك لا يجري هذا الاستصحاب، فاذن يبقى استصحاب عدم زيادة الركعة الجديدة بلا معارض.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي أن بإمكان المصلي تصحيح هذه الصلاة بمقتضى القاعدة، بقطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة وعن الروايات الدالة على قاعدة البناء على الاكثر، وعليه فالقول بصحة هذه الصلاة على القاعدة هو الاظهر.

الامر الثاني، هل يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان

بالركعة الرابعة؟

والجواب، أن الكلام فيه يقع في موردين:

الاول، هل يمكن تصحيحها بهذا الاستصحاب فقط؟

الثاني، هل يمكن تصحيحها به بضميمة روايات البناء على الاكثر؟

أما الكلام في المورد الاول، ففيه قولان:

القول الاول، أنه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة بنفس الاستصحاب

المذكور، وقد يستدل على هذا القول بوجوه:

الوجه الاول، أن هذا الاستصحاب حيث إنه في مقام الامتثال

فلا يجري، لأن الشك في هذا المقام إذا كان فيه كان في سقوط التكليف

بعد الفراغ عن ثبوته وهو مورد لقاعدة الاشتغال، فإذا شك المكلف في أنه

صلى و كان في الوقت، فالمرجع قاعدة الاشتغال، لأن الشك في سقوط

التكليف لا في ثبوته، وأما استصحاب عدم الاتيان بالصلاة في الوقت، فهو لا يجري، لعدم ترتب أثر عملي عليه بعد حكم العقل، بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، ومعه يكون الاستصحاب لغواً، وأما في المقام، فعند شك المصلي بين الثلاث والاربع وان كان مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، إلا أن ما يترتب عليه وجوب الاتيان بها ظاهراً، والفرض أن قاعدة الاشتغال تحكم بوجود الاتيان بها كان هناك استصحاب أم لا، ولهذا يكون الاستصحاب في المقام لغواً وبلا فائدة.

والجواب، أما بناء على ضوء مدرسة المحقق النائيني قده من أن المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية والعلم التعبدية، فلامانع من جريان الاستصحاب في المقام، لأنه حينئذ يكون حاكماً على قاعدة الاشتغال ورافعاً لموضوعها تعبداً.

فالنتيجة على ضوء هذه المدرسة هي تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال.

وأما بناء على ماقويناه من أن الاستصحاب كما أنه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول المحرزة أيضاً، بل هو من الاصول غير المحرزة كاصالة البراءة ونحوها، فأيضاً لامانع من جريانه في المقام في عرض قاعدة الاشتغال، وحينئذ يكون تنجز التكليف مستنداً إلى كليهما معاً لا إلى خصوص قاعدة الاشتغال، فإنه ترجيح من غير مرجح، لأن نسبة الواقع إلى كليهما نسبة واحدة، فلا يمكن ان يكون تنجزه مستنداً إلى أحدهما دون الآخر، فلا محالة يكون مستنداً إلى كليهما عند الاجتماع، كما هو الحال في اجتماع علتين متسانختين على معلول واحد، لأن المؤثر فيه مجموعهما

لا كل واحدة منها بنحو الاستقلال، فإنه مستحيل ولا إحداهما دون الاخرى، لأنه ترجيح من غير مرجح.

الوجه الثاني، أن المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، والمستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له.

أما الأول، فلأن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعياً، بل هو وجوب تحليلي عقلي، لأن الوجوب المجعل في الشريعة المقدسة وجوب واحد في عالم الاعتبار، ولا يعقل انحلاله في ذلك العالم، وأما في عالم الخارج فيستحيل أن يوجد فيه، وإلا لكان خارجياً وهذا خلف، نعم إذا تحقق موضوعه في الخارج، صارت محركته فعلية بالنسبة إلى متعلقه لانفسه، وحينئذ فالعقل يحلل هذه المحركة إلى حصص متعددة بعدد اجزاء متعلقه، فكل حصة منها متعلقة بجزء منه مربوطة بحصة اخرى منها متعلقة بجزء آخر منه وهكذا، ولهذا تكون أجزاء الصلاة ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً، فلا يمكن ثبوت جزء بدون ثبوت الكل، وإلا فهو ليس بجزء وهذا خلف، كما لا يمكن سقوط جزء بدون سقوط الكل، وإلا فمعناه أنه غير مربوط به.

والخلاصة، أن هذه الحصة ليست حكماً شرعياً حتى يجري

الاستصحاب بلحاظها.

والجواب، أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب

حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل يكفي في جريانه أن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز أو التعذير، والمفروض أن المستصحب في المقام قابل للتنجيز، لأن المصلي إذا أجرى استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، تنجز وجوب الاتيان بها بحكم العقل بداعي امتثال الوجوب

الاستقلالي، لأن تنجز كل جزء من أجزاء الصلاة إنما هو بتنجز الكل لابنفسه، وإلا لزم أن يكون كل جزء واجباً مستقلاً وهذا خلف، وحيث إن هذا الاستصحاب يثبت عدم الاتيان بالركعة الرابعة، فيترتب عليه تنجز الاتيان بها بتنجز الاتيان بالكل، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب.

الوجه الثالث، أنه لا يترتب على هذا الاستصحاب صحة هذه الصلاة واليقين بفراغ الذمة عنها إلا على القول بالأصل المثبت، لأن المصلي إذا أجرى استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة و أتى بها، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال أن هذه الركعة زيادة في الواقع ومانعة عن الصلاة، والاستصحاب المذكور لا ينفى هذه الزيادة المحتملة إلا على القول بالأصل المثبت، لأنه لا يثبت أن الركعة الجديدة ركعة رابعة في الواقع ولا تكون زيادة.

فالنتيجة، أنه لا يمكن إثبات صحة هذه الصلاة واليقين بالفراغ منها بهذا الاستصحاب إلا على القول بأن مثبتاته حجة.

والجواب، أن محل الكلام في المقام، إنما هو في صحة هذه الصلاة بهذا الاستصحاب بقطع النظر عن روايات البناء على الأكثر، والمفروض أن هذا الاستصحاب يثبت صحة هذه الصلاة ظاهراً، واحتمال مانعية الزيادة المحتملة مدفوعة بأصالة البراءة، أو باستصحاب عدم زيادة هذه الركعة الجديدة، فاذن يثبت الاستصحاب المذكور بضميمة أصالة البراءة عن مانعية الزيادة المحتملة، أو استصحاب عدمها صحة هذه الصلاة.

فالنتيجة، أنه بضم استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة إلي استصحاب عدم كونها زيادة في الصلاة يثبت صحتها والأمن من العقوبة

عليها، فالمصلي متيقن بعدم النقص في هذه الصلاة، و أمّا الزيادة، فهي مدفوعة بالأصل.

الوجه الرابع: أن استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يثبت أن الركعة الجديدة ركعة رابعة إلا على القول بالأصل المثبت، و بدون إثبات اتصاف هذه الركعة بالرابعة، فلا يمكن الحكم بصحة هذه الصلاة، على اساس أن عنوان ركعات الصلاة من الركعة الاولى والثانية والثالثة والرابعة من العناوين القصدية المميزة كعنوان الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، فلو أتى المكلف بأربع ركعات بدون قصد عنوان الظهر أو العصر لم تقع ظهراً ولا عصرأً بل تقع لغواً، وكذلك الحال في الركعات، فلو أتى المكلف بركعة بدون قصد عنوان الاولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة لم تقع شيئاً منها، و على هذا، فإذا لم يأت المصلي بالركعة الجديدة بعنوان الرابعة لم تقع رابعة.

فالتنتيجة، أنه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة بهذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

والجواب، أن المعتبر في صحة الصلاة قصد عنوانها الخاص واسمها المخصوص كعنوان الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، فإن هذه العناوين من العناوين القصدية المقومة المميزة إذا كانت لها شريكة، و أمّا إذا لم تكن لها شريكة، فلا تكون مميزة كصلاة المغرب، فإن عنوان المغرب من العناوين القصدية المقومة بدون ان يكون مميزاً، لعدم الشريك لها.

و أمّا عنوان الركعة الاولى والثانية والثالثة والرابعة، فليس من العناوين القصدية، حتى يقال أن استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يثبت

إتصافها بعنوان الرابعة إلا على القول بالأصل المثبت، فإذا أتى المصلي بذوات الركعات الأربع بدون أن يقصد الأولى بعنوانها، وكذلك الثانية والثالثة والرابعة صحت صلاته، فإن المعتبر هو الترتيب بينها، وعنوان الأولى والثانية والثالثة والرابعة من العناوين الانتزاعية المنتزعة من اعتبار الترتيب بينها وليست من العناوين القصدية المقوَّمة لها.

وعلى هذا فالواجب على المصلي بمقتضى الاستصحاب هو الاتيان بركعة اخرى لا يقصد أنها رابعة، فإنه غير معتبر في صحتها. فالنتيجة، أن هذا الوجه لا يرجع الى معنى محصل.

الوجه الخامس: أن هذا الاستصحاب لا يثبت وجوب الاتيان بالركعة

الرابعة، لأن وجوب الاتيان بها كذلك مشروط بالقدرة عليه، كما هو الحال في كل تكليف، والمصلي في المقام لا يحرز أنه قادر على الاتيان بها، لأن الركعة المشكوكة إن كانت ركعة رابعة في الواقع، فلا يكون المصلي قادراً على الاتيان بها مرة اخرى، لاستحالة تحصيل الحاصل، وإن كانت ركعة ثالثة فهو قادر على الاتيان بها، وحيث إنه لا يعلم بالحال فلا يحرز أنه قادر على الاتيان بها، ومع عدم احراز المصلي قدرته على الاتيان بها، فلا يمكن أن يكون وجوبها موجهاً إليه، إلا مشروطاً بعدم إتيانها في الواقع، و من الواضح أنه لا يمكن أن يكون الحكم الظاهري مشروطاً بمطابقته للواقع، وإلا فيستحيل وصوله إلى المكلف، لأن المكلف ان علم بمطابقته للواقع، انتفى الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه وان لم يعلم بها لم يصل إليه، لأن احرازه منوط باحراز شرطه وهو مطابقته للواقع، ولهذا يستحيل أن يكون الحكم الظاهري مشروطاً بمطابقته للواقع، وفي المقام وجوب الاتيان بالركعة الرابعة الثابت بالاستصحاب لا يمكن أن يكون موجهاً إلى المصلي

إلا مشروطا بعدم اتيانه بالركعة الرابعة في الواقع، إذ لا يمكن توجيهه إليه مطلقا، لعدم إحراز أنه قادر على الاتيان بها، ولهذا لا بد أن يكون وجوب الاتيان بالركعة الرابعة على المصلي مشروطا بمطابقة الاستصحاب للواقع وهو غير معقول، لأن المصلي ان علم بالمطابقة، انتفى وجوب الاتيان بها بانتفاء شرطه، و إن لم يعلم بها لم يحرز وصوله إليه، لأن احراز وصوله منوط باحراز شرطه، ولهذا لا يمكن جريان هذا الاستصحاب في المقام.

والجواب، أن هذا الوجه مبني على أن يكون المستصحب حكما شرعيا بنفسه أو موضوعا له، و حيث إن في المقام لا يمكن اثبات الحكم الشرعي و هو وجوب الاتيان بالركعة الرابعة، فلهذا لا يجري استصحاب عدم الاتيان بها، لعدم كون المستصحب موضوعاً لحكم شرعي ولا هو في نفسه حكم شرعي.

ولكن تقدم أنه لا يعتبر هذا الشرط في جريان الاستصحاب، بل يكفي في جريانه أن يكون المستصحب قابلا للتعبد من قبل الشارع تنجيذاً أو تعذيراً وان لم يكن بنفسه حكما شرعيا ولا موضوعاً له، و حيث إن المستصحب في المقام و هو عدم الاتيان بالركعة الرابعة قابل للتنجيز واستحقاق العقوبة على تركها، فلامانع من جريان الاستصحاب فيه، و يترتب عليه حكم العقل بلزوم الاتيان بها، وهذا المقدار يكفي في جريانه وان لم يكن المستصحب في نفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، يمكن إجراء هذا الاستصحاب بلحاظ اثبات وجوب الكل الاستقلالي، لأن المصلي إن كان آتياً بالركعة الرابعة في الواقع، كما إذا كانت الركعة المشكوكة هي الركعة الرابعة في الواقع،

فيسقط عنه وجوب الكل بالتشهد والتسليم، وإن لم يكن آتياً بها لم يسقط وجوب الكل الاستقلالي بهما، وحيث إن المصلي لا يعلم بالحال وأنه أتى بها أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم الاتيان بها، ويترتب عليه وجوب الكل الاستقلالي ظاهراً، وعدم سقوطه بالتشهد والتسليم كذلك.

ومن ناحية ثالثة، قد تقدم سابقاً أنه لا يمكن أن يكون هذا الاستصحاب بلحاظ الوجوب الضمني، لما تقدم من أن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعياً مجعولاً في الشريعة المقدسة حتى يكون استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة بلحاظ هذا الوجوب، بل هو وجوب تحليلي عقلي، ولهذا لا وجود له إلا في عالم التحليل العقلي، فاذن لا يمكن أن يكون الاستصحاب بلحاظه، وان بنينا فرضاً على أن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً في نفسه أو موضوعاً له، لأن الوجوب الضمني ليس بحكم شرعي، هذا.

وذكر بعض المحققين (قده)^١ أنه لا مانع من تعلق الوجوب الضمني بالجامع بين الركعة الرابعة في هذه الصلاة والركعة الرابعة في الصلاة الأخرى والجامع بينهما مقدور، إذ يكفي في القدرة على الجامع القدرة على أحد فرديه، والمفروض أن بإمكانه رفع اليد عن هذه الصلاة والاتيان بصلاة أخرى، لأن المصلي لا يحرز قدرته على الاتيان بالركعة الرابعة في هذه الصلاة، لا بالجامع بين الركعة الرابعة فيها والركعة الرابعة في الصلاة الأخرى، هذا.

وفيه: أنه لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من أن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعياً مجعولاً في الشريعة المقدسة في عالم الجعل والاعتبار،

و متعلقاً بالجامع بين الركعة الرابعة في هذه الصلاة والركعة الرابعة في الصلوات الاخرى.

نعم، لوقلنا بأن الوجوب الضمني وجوب شرعي فلامحالة يكون متعلقه الجامع، لأنه يتبع الوجوب الاستقلالي، ولاشبهة في أن متعلق الوجوب الاستقلالي الجامع، يعني طبعي الصلاة الجامع بين افراده.

هذا إضافة إلى أن محل الكلام إنما هو في تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، و أمّا رفع اليد عن هذه الصلاة والاتيان بصلاة اخرى، فهو خارج عن محل الكلام ولاشبهة في صحتها.

إلى هنا قد تبين عدم تامة جميع هذه الوجوه، فاذن الصحيح القول الثاني وهو أنه يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة كما تقدم.

و أمّا الكلام في المورد الثاني، وهو تصحيح هذه الصلاة _ التي يكون المصلي شاكاً فيها بين الثلاث والأربع _ باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة بضميمة روايات البناء على الأكثر، فقد اختارته مدرسة المحقق النائيني قدس سره بتقريب: أن موضوع وجوب البناء على الأكثر مركب من الشك في الركعة الرابعة وعدم الاتيان بها واقعا، فإذا شك المصلي بين الثلاث والاربع، فالروايات المذكورة تدل على وجوب البناء على الاكثر، والاتيان بالركعة بين الثلاث والأربع، فالروايات المذكورة تدل على وجوب البناء على الاكثر، والاتيان بالركعة الرابعة مفصولة، وموضوع هذا الوجوب مركب من الشك وعدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا، والأول محرز بالوجدان، والثاني بالتعبّد وهو الاستصحاب، و يضم الوجدان إلى الاستصحاب يتحقق الموضوع المركب، و حينئذ فيجب عليه الاتيان بها

مفصلة، وقد تقدم الكلام من هذه الناحية موسعا، وقلنا هناك أن هذا التقريب غير صحيح، وأن موضوع وجوب الاتيان بركعة الاحتياط ليس مركباً من الشك وعدم الاتيان بالركعة الرابعة، بل الظاهر من الروايات أن موضوع وجوب الاتيان بها حصة خاصة من الشك، وهي الشك المتساوي الطرفين لاطبيعي الشك ولا المركب، وأن الحكم المترتب عليه حكم واقعي لظاهري، وتفصيل كل ذلك قد سبق موسعا فلاحاجة الى الاعداد.

وفي المقام ليس الكلام من هذه الناحية، بل من ناحية اخرى وهي أن مدرسة المحقق النائيني قده قد ذهبت إلى أن المجمعول في الشريعة المقدسة في المقام حكمان موجهان إلى نوعين من المكلف:

أحدهما: المكلف الذي كان متيقناً بعدم الاتيان بالركعة الرابعة.

والآخر: المكلف الذي كان شاكاً فيه. والمجمعول في حق الأول وجوب الصلاة المقيدة بالركعة الرابعة موصولة، وفي حق الثاني وجوب الصلاة المقيدة بالركعة الرابعة مفصلة، فيكون هنا وجوبان وملاكان في الواقع.

وقد أفاد المحقق النائيني^١ والسيد الأستاذ^٢ (قدهما) في وجه ذلك أن تكليف المصلي الشاك بين الثلاث والاربع، غير تكليف المصلي المتيقن بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، فإن وظيفة الشاك في عدد الركعات هي الاتيان بالركعة الرابعة مفصلة، أو الاتيان بالركعتين كذلك، وأمّا وظيفة المتيقن بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، فهي الاتيان بها موصولة، فإذا كان الواجب على النوع الاول من المصلي حصة خاصة من الصلاة، وهي الصلاة المقيدة بالاتيان بالركعتين الاخيرتين، أو الركعة الرابعة مفصلة، وأمّا الواجب على

١. فراند الاصول ج ٤ ص ٣٦٢. اجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٠.

٢. مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٣.

الصف الثاني، فهو حصة خاصة اخرى مباينة للأولى، وهي الصلاة المقيدة بالاتيان بها موصولة، و موضوع وجوب الحصة الاولى مركب من الشك وعدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا، والجزء الأول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وعلى هذا، فاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة موضوع لحكم شرعي وهو وجوب ركعة الاحتياط، وعليه، فلا يكون هذا الاستصحاب من الاستصحاب في مرحلة الامتثال، بل هو من الاستصحاب في مرحلة الجعل، فيثبت موضوع الحكم الشرعي في هذه المرحلة، هكذا ذكره المحقق النائيني والسيد الأستاذ (قدهما)، وما ذكره مجرد دعوى في المسألة بدون إقامة اي برهان على ذلك، أو الاتيان بنكتة تبرر هذه الدعوى، هذا.

والتحقيق في المسألة أن يقال، اما تعدد التكليف ثبوتاً في المقام وإن كان ممكناً بأن يفترض وجود ملاك ملزم قائم بالصلاة المقيدة بالاتيان بالركعتين الاخيرتين أو الركعة الرابعة متصلة، والخطاب بها موجه الى المصلي المتيقن بعدم الاتيان بهما أو بخصوص الاخيرة، و وجود الملاك ملزم آخر مباين للأول قائم بالصلاة المقيدة بالاتيان بهما أو بها منفصلة، والخطاب بها موجه الى نوع آخر من المصلي وهو المصلي الشاك في الركعتين الاخيرتين أو الركعة الرابعة، و تعدد الملاك لامحالة يوجب تعدد جعل الحكم، لأن حقيقة الحكم وروحه الملاك، وأما الحكم بما هو اعتبار صرف فلا قيمة له.

ولكن لا يمكن الالتزام بذلك في مقام الاثبات لأمرين:

الامر الاول، أن المصلي إذا شك بين الثلاث والأربع مثلاً، فهو في

هذه الحالة مخير بين أن يتم هذا الفرد من الصلاة بالبناء على الأكثر وإتمام

الصلاة ثم الاتيان بصلاة الاحتياط، و أن يرفع اليد عن هذه الصلاة ويستأنفها من جديد بالاتيان بالركعة الرابعة موصولة، وهذا التخيير يكشف بوضوح عن أن الواجب عليه طبيعي الصلاة الجامع بين الحصة المقيدة باتيان الركعة الرابعة مفصولة، والحصة المقيدة باتيانها موصولة، ولا يحتمل تعيين اتمام هذا الفرد عليه و عدم جواز تركه والاتيان بفرد اخر.

ودعوى، أن قطع الصلاة محرم، وعليه، فلامحالة يتعين عليه إتمام هذا الفرد، ولايجوز له رفع اليد عنه واختيار فرد آخر.

مدفوعة، أمّا أولاً، فلأنه لا دليل على حرمة قطع الصلاة إلا دعوى الاجماع، ولايمكن الاعتماد على هذا الاجماع، وقد ذكرنا غير مرة أنه لايمكن الاعتماد على الاجماع مطلقاً إلا إذا فرض وصوله إلينا يداً بيد و طبقة بعد طبقة من زمن الأئمة عليهم السلام، وهذا مجرد افتراض، ضرورة أنه لا واقع موضوعي له ولاطريق لنا الى ذلك، ومع الاغماض عن ذلك و تسليم أن هذا الاجماع تام، إلا أن القدر المتيقن منه غير المقام، ولانعلم بثبوت هذا الاجماع فيه.

و ثانياً، على تقدير تسليم أن هذا الاجماع تام و شامل للمقام إلا أن تعيين إتمام هذا الفرد من الصلاة إنما هو من جهة حرمة قطعه، لا أنه وظيفته بالذات، كما هو الحال في المصلي غير الشاك، فإنه يتعين عليه اتمام هذا الفرد الذي هو بيده من جهة حرمة قطعه، وهذا ليس معناه أنه وظيفته الواجبة عليه بالذات، لأن وظيفته كذلك إنما هي طبيعي الصلاة الجامع بين هذا الفرد و سائر الافراد، وهذا الفرد فرد للواجب لا أنه واجب، فإذا نعتن إتمامه عليه إنما هو من جهة حرمة قطعه لا من جهة اخرى، و مانحن فيه كذلك.

والخلاصة، أن المقام نظير ما إذا تعذر أحد فردي التخيير، فإنه حينئذٍ

يتعين عليه الفرد الاخر، وهذا التعيين بالعرض لا بالذات، وفي المقام أيضا تعين الاتمام إنما هو بالعرض، أي من جهة حرمة القطع، وإلا فلا يجب إتمامه، فيجوز له رفع اليد عنه و اختيار فرد آخر.

ودعوى، أن هذا التخيير لا يكشف عن أن الواجب هو طبعي الصلاة الجامع بين الحصة المقيدة باتيان الركعة الرابعة متصلة والحصة المقيدة باتيانها منفصلة، فإن هذا كما يمكن أن يكون من جهة وحدة الوجوب والواجب، يمكن ان يكون من جهة تبديل موضوع وجوب الاتصال بموضوع وجوب الانفصال، فإن المصلي طالما يكون شاكاً في الركعة الرابعة، فوظيفته الاتيان بها منفصلة عن الصلاة، وأما إذا أراد رفع اليد عنها واستئناف الصلاة من جديد، يتبدل شكه في الاتيان بالركعة الرابعة باليقين بعدم الاتيان بها، و حينئذ فوظيفته الاتيان بها متصلة، لأن وظيفته الانفصالية قد انتفت بانتفاء موضوعها، وقد تحققت وظيفته الاتصالية بتحقق موضوعها، وهذا بيد المصلي وله هذا التبديل، فإذا لا يكشف هذا التخيير عن وحدة الوجوب والواجب حكماً وملاكاً في مرحلة الجعل والاعتبار.

مدفوعة، بأنه و إن كان للمصلي الشاك في الركعة الرابعة هذا التبديل، إلا أن الظاهر هو أن هذا التبديل إنما هو تبديل في طريقة الامتثال، فإن المصلي إذا شك بين الثلاث والاربع، فهو مخير بين أن يتم هذه الصلاة بالبناء على الاكثر ثم الاتيان بركعة الاحتياط، وبين أن يرفع اليد عنها باختيار فرد آخر من الصلاة والاتيان بها موصولة، فهذا التخيير ثابت له عقلاً، لأنه تخيير في كيفية الامتثال وهي بيد المكلف، فله أن يمثل وجوب الصلاة بالطريقة الاولى طالما يكون شاكاً، وله أن يرفع اليد عن هذا الفرد من الصلاة واختيار فرد آخر للامتثال بالطريقة الثانية، ومن الواضح أن هذا

التخيير يكشف عن وحدة التكليف حكماً و ملاكاً كما هو الحال في سائر موارد التخيير، فاذن التخيير يكون في طريقة الامتثال بين افراد الصلاة التي تختلف باختلاف حالات المكلف من الشك في عدد الركعات واليقين في عددها.

ودعوى، أن التكليف يتعدد حكماً و ملاكاً في مرحلة الجعل بتعدد الحالات الطارئة على المكلف، كحالة عدم التمكن الطارئة عليه وحالة العجز عن الطهارة المائية وهكذا، فإن التكليف يختلف باختلاف هذه الحالات جعلاً و ملاكاً، لأن الواجب على العاجز عن القيام الصلاة جالساً، وعلى العاجز عن الطهارة المائية الصلاة مع الطهارة الترابية.

مدفوعة، أما أولاً، فلأن تعدد التكليف في هذه الموارد إنما هو من جهة أنه لا يمكن ان يكون الواجب واحداً حكماً و ملاكاً وهو الجامع بين الحالتين، حتى يكون المكلف مخيراً بين فرديه، لأن التخيير بين هذه الحالات غير معقول، ولا بد من التعيين، وهو مساوق لتعدد التكليف جعلاً و ملاكاً، و أما في المقام، فالمكلف مخير بين الحالتين، ولا مضادة بينهما، وهذا يكشف عن أن الواجب هو الجامع بينهما جعلاً و ملاكاً، فلا موجب للالتزام بالتعدد.

ثانياً: الظاهر أن الواجب واحد ملاكاً و جعلاً، وهو الجامع بين الحالات الطارئة على المكلف مطلقاً، غاية الامر تارة يكون الواجب الجامع بين فردين طوليين، واخرى يكون بين فردين عرضيين.

الامر الثاني، أن روايات البناء على الاكثر ظاهرة في أنها في مقام بيان كيفية الامتثال، وطريقة تحصيل اليقين بفراغ الذمة عن التكليف الثابت فيها في هذه الحالة، وهي حالة الشك في عدد الركعات بالشكوك الصحيحة.

وإن شئت قلت، إن هذه الروايات في مقام تعليم كيفية امتثال وجوب الصلاة الثابت في ذمة المكلف في المرتبة السابقة وطريقة الخروج عن عهده و تحصيل اليقين بفراغ الذمة عنه، فاذن لا اشعار فيها على أن المصلي الشاك بالشكوك المذكورة مكلف بتكليف اخر جعلاً وملاكاً غير التكليف المصلي العالم بالحال فضلاً عن الدلالة، لأنها في مقام علاج مشكلة الشك و بيان طريقة الامتثال و كفيته في هذه الحالة، و إليك نص بعض الروايات المذكورة، كموثقة عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة فقال: «ألا أعلمك شيءاً إذا فعلته، ثم ذكرت أنك اتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء. قلت: بلى. قال: إذا سهوت فابن على الاكثر، فإذا فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت أنك نقصت، فإن كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وان ذكرت أنك كنت نقصت كان ماصليت تمام مانقصت^١» وهذه الموثقة ناصة في أنها في مقام بيان كيفية الامتثال و طريقة الخروج عن عهدة التكليف الثابت في الذمة و تحصيل البراءة اليقينية عنه في هذه الحالة، أي حالة سهو المصلي، وتدل بوضوح على أن ثبوت التكليف في الذمة مفروغ عنه، وإنما الكلام في الخروج عن عهده في هذه الحالة وهي تبين كيفية الخروج.

الى هنا قد تبين ان هذه الروايات لاتدل على تعدد التكليف جعلاً وملاكاً، و أن تكليف المصلي الشاك في عدد الركعات غير التكليف المصلي العالم بها، فاذن لادليل عليه، فما يظهر من المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدهما) من أن هذه الروايات تدل على تعدد التكليف جعلاً وملاكاً بتعدد حال المصلي لا يرجع الى معنى صحيح، فإنه لا اشعار في هذه

الروايات على ذلك فضلا عن الدلالة والظهور.

خاتمة

وهي أن المشهور بين الاصوليين هو أن الوجوب المتعلق بالصلاة ينحل الى وجوبات متعددة بعدد اجزائها فيتعلق بكل جزء منها حصة من هذا الوجوب، وهذه الوجوبات وجوبات ضمنية و حصص لوجوب واحد متعلق بالصلاة.

ولكن ذكرنا غير مرة ان ذلك لا يرجع الى معنى محصل ومعقول، لأن الوجوب المجعول للصلاة أمر اعتباري ولا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الاعتبار والذهن، وهو أمر بسيط وفعل للمعتبر مباشرة، ويوجد بمجرد الاعتبار، ولا يعقل التركيب فيه ولا التسبب، كما لا يعقل أن يوجد في الخارج، وإلا لكان خارجيا لا اعتباريا، وهذا خلف.

والخلاصة، أن الوجوب حيث إنه امر اعتباري غير قابل للتجزئة والتحليل، فإن القابل لذلك إنما هو الأمور التكوينية الخارجية، فإنها قابلة للتجزئة والتحليل والتركيب والتسبب، وأما فعلية الوجوب بفعلية موضوعه في الخارج، فليس معناها فعلية الوجوب بما هو اعتبار، لاستحالة فعليته و وجوده في الخارج، وإلا لكان خارجيا، بل معناها فعلية محركيته و داعويته المكلف نحو الاتيان بالواجب، لأن فعلية الوجوب انما هي بجعله، وليست له فعلية اخرى غير وجوده الجعلي والاعتباري، و من هنا قلنا إن فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ليست من مراتب الحكم، لان

للمحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار.

وأما متعلقه في عالم الاعتبار مباشرة، فهو مفهوم الصلاة، ولكن بنحو المرآتية و الفنائية الى واقعها الخارجي، و أنه يدعو المكلف الى ايجادها فيه، ولا يعقل أن يسري من عالم الاعتبار والجعل الى عالم الخارج، ومن الواضح أن الصلاة الخارجية مركبة من الاجزاء المتعددة، و مقيدة بقيود متعددة، و أمّا مفهوم الصلاة في عالم الاعتبار والذهن، فهو غير قابل للتجزئة والتحليل، بل هو مجرد مفهوم بسيط، غاية الامر أنه مرآة الى الخارج و فان فيه، ولهذا يكون وجوبها محركا عند تحقق موضوعه في الخارج، فإذا كان المكلف بالغاً عاقلاً قادراً ودخل عليه الوقت، كان وجوب الصلاة محرراً له و داعياً الى الاتيان بها، فالداعوية والمحركية من الامور التكوينية، والموثر فيها ليس الوجوب بما هو اعتبار، بل المؤثر فيها ملاكه الذي هو حقيقة الوجوب وروحه، وهو امر تكويني لا اعتباري.

نعم، أن هذه الداعوية والمحركية تنحل بانحلال اجزاء الصلاة، فتكون لكل جزء منها حصة من المحركية والداعوية المربوطة بحصص اخرى ولسائر اجزائها ثبوتاً و سقوطاً، ولعل مراد المشهور من الوجوب الضمني المحركية والداعوية الضمنية، باعتبار أن الوجوب يدعو الى الكل، والدعوة الى الكل تستلزم الدعوة الى اجزائه ضمناً.

و أمّا الوجوب الضمني، فهو غير معقول، لأن الوجوب بما هو اعتبار يستحيل أن ينحل الى حصص متعددة المترابطة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الصلاة ينحل بانحلال اجزائها، فيثبت لكل جزء منها حصة منه، مثلاً الوجوب المتعلق بالصلاة ينحل الى وجوبات ضمنية متعددة بعدد اجزاء الصلاة، وهل هذا الوجوب

الضمني المتعلق بالجزء يسقط باتيانه أو لا؟.

والجواب، أن فيه أقوالاً:

القول الاول، أنه يسقط باتيان الجزء، فاذا كبر المصلي سقط وجوبه

الضمني.

القول الثاني، أنه يسقط باتيان الجزء مشروطاً بشرط متأخر، مثلاً

وجوب التكبيرة يسقط بالاتيان بها مشروطاً باتيان الجزء الاخير من الصلاة

وهو التسليم، فإذا كبر المصلي وقرأ وركع وسجد الى أن سلم، فإذا سلم

كشف عن سقوط الوجوب الضمني المتعلق بالتكبيرة وما بعدها.

القول الثالث، أنه لا يسقط عن أي جزء طالما يكون المصلي في

الصلاة، فإذا سلم وفرغ عنها سقط الوجوب الضمني عن جميع الاجزاء

الطولية في وقت واحد وهو وقت الفراغ من الصلاة.

أما القول الاول، فهو لا يرجع الى معنى محصل، لأن المفروض أن

وجوب التكبيرة وجوب ضمني، وهو حصة من الوجوب الاستقلالي،

فلا يعقل سقوطه بدون سقوط الوجوب الاستقلالي المتعلق بالكل، لأن

سقوط الوجوب الضمني إنما هو بسقوط وجوب الكل، و ثبوته إنما هو

بثبوته، وإلا لم يكن وجوبه ضمنياً، وهذا خلف.

و أما القول الثاني، فقد اختاره السيد الأستاذ رحمته الله بدعوى أن

الوجوب الضمني المتعلق بالتكبيرة يسقط بالاتيان بها مشروطاً بشرط متأخر،

وهو الاتيان بالتسليمة التي هي الجزء الاخير من الصلاة، هذا.

وفيه: الظاهر أنه لا يمكن المساعدة عليه، لأن سقوط الوجوب عن كل

جزء من الصلاة منوط بسقوط الوجوب الاستقلالي عن الكل، وسقوطه عن

الكل إنما هو بالفراغ من الصلاة، وهو يتحقق بالاتيان بالجزء الاخير منها، فإذا أتى به سقط الوجوب عن الكل، و بسقوطه سقط جميع الوجوبات الضمنية في نفس هذا الآن، لا أن سقوط الوجوب عن الجزء الاول مشروط بالاتيان بالجزء الاخير بنحو الشرط المتأخر، لما مرّ من أن سقوط الوجوب الضمني عن كل جزء منوط بسقوط الوجوب عن الكل، وإلا فيستحيل سقوطه، بدهاة أنه لو سقط بدون سقوط الوجوب عن الكل، فلازمه أن لا يكون وجوبه ضمناً بل مستقلاً، وهذا خلف، كما أن ثبوته لكل جزء منوط بثبوته للكل.

فالتيجة، أن ما اختاره السيد الأستاذ رحمته الله لا يبعد ان يكون مردّه الى ما ذكرناه.

و أما القول الثالث، وهو أن الوجوبات الضمنية لجميع الاجزاء تسقط في آن واحد وهو آن سقوط الوجوب عن الكل، فهو الصحيح.

نستعرض نتائج البحوث حول الصحيحة الثالثة لزرارة في النقاط

الثالية:

النقطة الاولى، أن حكم الامام عليه السلام _ على المصلي الشاك بين الاثنتين والأربع بعد احراز الثنتين باتيان ركعتين وأربع سجديات وهوقائم بفاتحة الكتاب _ مبني على قاعدة البناء على الاكثر، لاعلى استصحاب عدم الاتيان بالركعتين الاخيرتين، ولاعلى قاعدة البناء على الاقل.

النقطة الثانية: أن محتملات قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» ثلاثة:

الاول، قاعدة الاستصحاب.

الثاني، قاعدة اليقين بالفراغ.

الثالث، قاعدة بناء على الاقل، وقد يعبر عنها بقاعدة اليقين، هذا.

وقد اورد بعض المحققين (قده) على تطبيق جملة لاينقض على القاعدة الثانية بامرین، وقد تقدم النظر في كلا الامرین على تفصيل قد مضى.

النقطة الثالثة: قد ناقش بعض المحققين قده في تطبيق الجملة المذكورة على القاعدة الثالثة أيضاً، ولكن في مناقشته قده نظر، إذ لامانع من تطبيقها عليها ثبوتاً، و أما إثباتاً، فهي و إن كانت ظاهرة في الاولى وهي الاستصحاب، الا أنه لامانع من حملها على الثانية والثالثة أيضاً كما تقدم.

النقطة الرابعة: أن هناك مجموعة من الاشكالات في تطبيق قوله عنه: «لاينقض اليقين بالشك» على قاعدة الاستصحاب. منها أنه و إن كان ظاهراً في قاعدة الاستصحاب، حيث إن اليقين فيه ظاهر في اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، والشك فيه ظاهر في الشك في الاتيان بها، إلا أنه لايمكن الاخذ بهذا الظهور، لأن مقتضى الاستصحاب الاتيان بها موصولة، مع أن بناء المذهب على الاتيان بها مفصولة.

النقطة الخامسة: ذكر المحقق الخراساني قده أنه لامانع من تطبيق قوله عنه: «لاينقض اليقين بالشك» ومايليه من الجملات المتعاقبة على قاعدة الاستصحاب، بدعوى أن لاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة أثرين:

الاول، وجوب الاتيان بها، ومقتضى اطلاق دليله الاتيان بها موصولة. الثاني، أن مانعية التشهد والتسليم مترتبة على احراز المصلي عدم الاتيان بها، والمفروض أنه احرز عدم الاتيان بها بالاستصحاب، ونرفع اليد عن الاثر الثاني بالروايات الدالة على البناء على الاكثر، فإنها مانعة عن جريان الاستصحاب بالنسبة الى هذا الاثر، و أما بالنسبة الى الاثر الاول،

فلامانع من جريانه، لأن مقتضى اطلاقه وان كان الاتيان بها موصولة، إلا أنه مقيد بالروايات المذكورة التي تدل على وجوب الاتيان بها مفصولة، فاذن يثبت بالاستصحاب أصل وجوب الاتيان بها، ويثبت بهذه الروايات وجوب الاتيان بها مفصولة.

النقطة السادسة: أن حصة خاصة من الركعة الرابعة جزء الصلاة، و هي الحصة المسبوقة بالركعات الثلاث والملحوقه بالتشهد والتسليم، والاستصحاب إنما يثبت عدم الاتيان بهذه الحصة، فإذن يترتب عليه الاتيان بهذه الحصة، وليس مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب وجوب الاتيان بها مطلقاً ولو مفصولة، لانها مطلقاً ليست جزء الصلاة، فإن جزؤها حصة خاصة منها، فما ذكره المحقق الخراساني قلبي من أن الاستصحاب في نفسه يقتضي أصل وجوب الاتيان بها، واطلاق دليله يقتضي الاتيان بها مفصولة غريب جداً.

النقطة السابعة: أن مدرسة المحقق النائيني قلبي قد تبنت على انقلاب الوظيفة الواقعية _ من وجوب الاتيان بالركعة المشكوكه موصولة الى الاتيان بها مفصولة واقعا_ اذا كان الشك فيها من الشكوك الصحيحة كالشك بين الثلاث والاربع مثلاً، فإن وظيفة الشاك في الرابعة وجوب الاتيان بها مفصولة، و وظيفة العالم بعدم الاتيان بها وجوب الاتيان بها موصولة، فإذن هنا صنفان من المكلف و نوعان من التكليف جعلاً وملاكاً. وفيه أن هذا وان كان ممكناً ثبوتاً، ولكنه لايمكن الالتزام به إثباتاً كما مر.

النقطة الثامنة: أن موضوع وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط بسيط، وهو حصة خاصة من الشك، وهي الشك المعتدل المتساوي الطرفين، ولا يكون

مركبا من الشك وعدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا، كما تبنت عليه مدرسة المحقق النائيني قدس سره، وقد تقدم أنه لا يمكن الالتزام به.

النقطة التاسعة: أنه لا يمكن تطبيق قوله عليه السلام: «لا ينفض اليقين بالشك» على استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة على ضوء مدرسة المحقق النائيني قدس سره، على اساس أنه قدس سره يرى أن المجموعول فيه الطريقية والعلم التعبدى، فإنه على هذا يثبت عدم الاتيان بها وينفي الشك فيه، باعتبار أنه علم تعبدى، ونتيجة ذلك نفي موضوع وجوب الاتيان بها مفصولة، واثبات موضوع وجوبه موصولة، وهذا خلاف ضرورة المذهب، ولهذا لا يمكن الالتزام بهذا التطبيق.

النقطة العاشرة: أن جواب المحقق النائيني قدس سره عن حكومة الاستصحاب على الروايات الامرة بالبناء على الاكثر، غير تام على تفصيل تقدم.

النقطة الحادية عشرة: أن المحقق الاصفهاني قدس سره قد أورد على ما أفادته مدرسة المحقق النائيني قدس سره بايرادين:

الاول، أن موضوع وجوب الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة بسيط وهو الشك بين الثلاث والاربع لامركب.

الثاني، أن موضوعه لو كان مركبا، فلا يمكن وصوله الى المكلف، لانه بمجرد وصوله انقلب الى موضوع آخر، هذا.

وغير خفى ان الايراد الاول تام، واما الايراد الثاني، فقد ذكر بعض المحققين قدس سره أنه مبني على مسلكه من أن الحكم لا يكون محرراً وداعياً إلا بالوصول الوجداني، ولكن الظاهر ان مسلكه قدس سره في باب الحكم ليس كذلك، إذ لاشبهة في أنه يرى محركية الحكم وداعويته في موارد

الامارات والاصول العملية، بل في الشبهات قبل الفحص، ومع هذا ما ذكره **فَدَيْرِي** غير تام على تفصيل قدمر.

النقطة الثانية عشرة: أن وجوب صلاة الاحتياط وجوب واقعي مطلقاً، حتى فيما إذا كانت الصلاة الاصلية تامة.

النقطة الثالثة عشرة: أنه لا مانع من أن يكون تطبيق قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** «لا ينقض اليقين بالشك» على المقام مبنياً على التقية، بأن تكون التقية في التطبيق لا في اصل الكبرى، لأنها في مقام بيان الحكم الواقعي وهو حجية الاستصحاب، كقاعدة عامة واصالة الجهة في التطبيق لا يمكن أن تعارض أصالة الجهة في الكبرى.

وفيه أن ما ذكره **فَدَيْرِي** غير تام، فلاتقية في الصحيحة لافي التطبيق ولا في اصل الكبرى، ولامعارضة بين الأصلتين على تفصيل تقدم.

النقطة الرابعة عشرة: أن الصحيح هو حمل قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** - في الصحيحة لا ينقض اليقين بالشك - على قاعدة البناء على الاكثر، ولا يمكن حمله على الاستصحاب.

ذكر المحقق العراقي **فَدَيْرِي** أن هنا إشكالاً آخر لا يمكن حله بالاستصحاب إلا على القول بالاصل المثبت، وهو أن الواجب على المصلي إيقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة، ولا يمكن اثبات كونها رابعة بالاستصحاب المذكور، ثم أجاب **فَدَيْرِي** عن ذلك بأن تطبيق قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** «لا ينقض اليقين بالشك» على الاستصحاب لا يمكن أن يكون جزافاً، فاذن لامحالة يدل هذا التطبيق بدلالة الاقتضاء على حجية الاستصحاب في المقام وان كان مثبتاً، ولكنه **فَدَيْرِي** ناقش في هذا الجواب.

النقطة الخامسة عشرة: أن جوابه **فَدَيْرِي** عما ذكره ومناقشته في جوابه

كليهما مورد للنظر والنقد على ماتقدم تفصيله.

النقطة السادسة عشرة: أن المعتبر في صحة التشهد والتسليم هو الاتيان بهما بعد الركعة الرابعة، ولا يعتبر في صحتها أن يقعا بعدها بمفاد كان الناقصة، أي اتصاف الركعة بالرابعة، فإذن لإشكال، والأشكال مبني على الفرض الثاني.

النقطة السابعة عشرة: ذكر المحقق العراقي قَدْ تَرَكْتُ أن الشك - كالظن والعلم - انما تعلق بعنوان الركعة الرابعة لابواقعها، و أمّا واقعها فحيث إنه مردد بين الفرد المعلوم التحقق في الخارج والفرد المعلوم العدم، فلا يجري فيه الأستصحاب، لأنه من الاستصحاب في الفرد المردد.

وفيه أن الشك و إن كان متعلقا بعنوان الركعة الرابعة لابواقعها، إلا أن تعلقه به انما هو بعنوان المرآتية والمعرفة للواقع، فاذن الواقع مشكوك بهذا العنوان، و حينئذ فلأمانع من جريان الاستصحاب فيه، هذا. وقد اجاب عنه بعض المحققين (قده) بجواب آخر، وهو لا يخلو عن اشكال كما تقدم.

النقطة الثامنة عشرة: أنه يمكن تصحيح هذه الصلاة - التي كان المصلي يشك في الاتيان بالركعة الرابعة فيها - على القاعدة، وبقطع النظر عن استصحاب عدم الاتيان بها، وعن قاعدة البناء على الاكثر على تفصيل تقدم.

النقطة التاسعة عشرة: هل يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة أو لا؟ فيه قولان: القول الاول إنه لا يمكن، وقد استدل على هذا القول بوجوه، وقد تقدم نقد جميع هذه الوجوه وعدم تمامية شيء منها، فإذن، الصحيح القول الاول، وهو امكان صحة هذه

الصلاة بالاستصحاب المزبور.

النقطة العشرون: هل تصحيح هذه الصلاة - بروايات البناء على الاكثر واتمام الصلاة، ثم الاتيان بصلاة الاحتياط - يحتاج الى استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة أو لا؟

فيه قولان، فذهبت مدرسة المحقق النائيني قده إلى أنه بحاجة إلى الاستصحاب، بدعوى أن موضوع وجوب البناء على الاكثر مركب من الشك في الركعة الرابعة مثلاً وعدم الاتيان بها واقعا، والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، وفيه أن الامر ليس كذلك، لأن موضوعه بسيط، وهو الشك المعتدل المتساوي للطرفين على تفصيل تقدم.

النقطة الحادية والعشرون: ذهبت مدرسة المحقق النائيني قده إلى أن

المكلف بالصلاة على نوعين:

أحدهما: الشاك في الاتيان بالركعة الرابعة، والآخر: العالم بعدم الاتيان بها. و وظيفة الاول في الشريعة المقدسة جعلاً و ملاكاً غير وظيفة الثاني كذلك، فإن وظيفة الاول وجوب البناء على الاكثر واتمام الصلاة ثم الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة، و وظيفة الثاني الاتيان بالركعة الرابعة موصولة.

وفيه: أن ذلك و إن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن إثباتاً على تفصيل

تقدم.

النقطة الثانية والعشرون: المشهور بين الأصوليين أن الوجوب المتعلق

بالصلاة ينحل الى وجوبات متعددة بتعدد أجزائها، فيتعلق بكل جزء منها جزء من الوجوب.

وفيه: أن الوجوبات الضمنية وجوبات تحليلية عقلية لاشريعة، وعلى

تقدير تسليم أنها وجوبات ضمنية شرعية، فهل يسقط وجوب كل جزء بالآتيان به مطلقاً، او مشروطاً بالآتيان بسائر الاجزاء، أو أنه لا يسقط طالما يكون المصلي في الصلاة، فإذا فرغ عنها سقط وجوب الكل في آن واحد، لأن سقوط الوجوب عن كل منها إنما هو بسقوط الوجوب الاستقلالي المتعلق بالكل.

الرواية الرابعة: رواية اسحاق بن عمار قال: «قال لي ابو الحسن الاول عليه السلام اذا شككت فابن على اليقين، قال قلت: هذا أصل، قال: نعم^١»
 هذه الرواية حيث إنها في مقام إعطاء ضابط كلي في موارد الشك، فمحتملاتها ثلاثة:

الاول، أن مفادها قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ في مقام الامثال

الثاني، أن مفادها قاعدة اليقين.

الثالث، ان مفادها قاعدة الاستصحاب.

أما المحتمل الاول، فقد اختاره شيخنا الانصاري رحمته الله بتقريب أن هذه

الرواية تدل على قاعدة عامة، وهي تحصيل اليقين بالفراغ في مرحلة الامثال، وعدم الاعتناء بالشك في هذه المرحلة، فإذا ن مفاد الرواية إرشاد الى حكم العقل في هذه المرحلة، حيث إنه يحكم بتحصيل اليقين بالفراغ وعدم الاكتفاء بالشك ولا بالظن، على أساس أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

ولكن حمل الرواية على هذا المحتمل خلاف الظاهر، أما أولاً فلأن

الرواية بمقتضى صدورها من المولى ظاهرة في المولوية، وحملها على الأرشاد الى حكم العقل في المرتبة السابقة بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً و

١. الوسائل ج ٨ ب ٨ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢.

٢. فراند الاصول ج ٢ ص ٦٧٦.

اثباتاً، وحيث إنها غير موجودة لا في نفس الرواية ولا من الخارج، فلا يمكن حملها على الارشاد.

ودعوى، أن ورودها في باب الشك في عدد ركعات الصلاة قرينة على أنها وردت في مقام الامتثال و تحصيل اليقين بالفراغ مدفوعة، بأن ورودها في هذا الباب و إن كان في نفسه يصلح أن يكون مبنياً على ترجيح احتمال الإرشادية على احتمال المولوية، إلا أنه لا يصلح أن يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور الرواية في المولوية.

وثانياً، أن قوله **الثالثة**: «فابن على اليقين» ظاهر في اليقين الفعلي الموجود في نفس المصلي، وعلى هذا، فلا يمكن حمله على قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ، باعتبار أن اليقين في هذه القاعدة غير موجود فعلاً، وحمله عليها يتطلب أن يراد من اليقين في الرواية سببه و هو ركعة الاحتياط، فإن المكلف إذا أتى بها بعد الفراغ من الصلاة حصل له اليقين بالفراغ سواء أكانت صلاته تامة في الواقع أم ناقصة، وهذا بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك لافي نفس الرواية ولا من الخارج.

فالتيجة، أن ما اختاره شيخنا الانصاري **قدس سره** من أن مفاد الرواية قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ غير تام، ولا يمكن الالتزام به.

وأما المحتمل الثاني وهو حمل الرواية على قاعدة اليقين، فهو أيضاً لا يمكن لسببين:

الاول، أن قوله **الثالثة**: «فابن على اليقين» ظاهر في فعلية اليقين، وأنه موجود في نفس المصلي كالشك، والمفروض أن اليقين في قاعدة اليقين غير موجود فعلاً، لأنه كان موجوداً و زال بالشك الساري، وعلى هذا، فحمل اليقين على اليقين السابق الذي زال فعلاً بحاجة الى قرينة، ولا قرينة

على ذلك لافي نفس الرواية ولامن الخارج، فإذن لايمكن أن يراد من اليقين في الرواية اليقين الذي هو غير موجود فعلاً، هذا إضافة الى أن قاعدة اليقين قاعدة غير معهودة في اذهان العرف والعقلاء و نادرة، بينما قاعدة الاستصحاب قاعدة معهودة في اذهان العرف والعقلاء و نادرة، بينما قاعدة الاستصحاب قاعدة معهودة في الاذهان وعقلانية، وهذه المعهودية بمثابة القرينة اللبية المتصلة التي هي مانعة عن ظهور الرواية في قاعدة اليقين، وموجبة لحملها على قاعدة الاستصحاب.

الثاني، أن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذيل هذه الرواية: «قال قلت: هذا أصل، قال: نعم.» ينسجم مع قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين، فإن قاعدة الاستصحاب قاعدة عامة تجري في جميع ابواب الفقه، بينما قاعدة اليقين قاعدة شاذة نادرة غير معهودة لدى العرف والعقلاء، بل لادليل عليها، ولهذا فذيل الرواية قرينة على ان المراد من الأصل هو قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين.

إلى هنا قد تبين أنه لايمكن حمل هذه الرواية على قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ ولا على قاعدة اليقين، لأن حملها على كل واحدة منهما بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، و حيث إنها غير موجودة فيتعين حملها على قاعدة الاستصحاب.

وبكلمة، أن الرواية تدل على وجود اليقين في نفس المكلف في ظرف الشك، وهذا لاينطبق إلا على قاعدة الاستصحاب، لأن هذه القاعدة مبنية على فعلية اليقين والشك معاً، غاية الأمر أن متعلق اليقين هو الحدوث، و متعلق الشك البقاء، فاليقين مستبطن في ظرف الشك، فيكون المعنى إذا شككت في شيء وكان لك يقين بحدوثه فابن عليه، و أمّا حذفه في الرواية

وعدم ذكره لأمرين:

الاول، أن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فابن على اليقين» يدل على أن اليقين موجود فعلاً في نفس المكلف، وهو لامحالة يكون اليقين بالحالة السابقة، باعتبار أن بقائها مشكوك فعلاً.

الثاني، وجود الملازمة بين الشك واليقين غالباً وعادة، إذما من شك إلا و يوجد معه يقين بالحالة السابقة، ولا إقل من اليقين بالعدم الذي هو الأصل في الأشياء.

فالتنتيجة، أن الرواية من حيث الدلالة تامة، ولكنها ضعيفة من ناحية السند، فلا يمكن الاستدلال بها، هذا.

الرواية الخامسة: رواية الخصال عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ عن ابائه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عن امير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين^١».

وفي هذه الرواية احتمالان:

الاحتمال الاول، ان مفادها قاعدة اليقين.

الاحتمال الثاني، أن مفادها قاعدة الاستصحاب.

أما الاحتمال الاول، فيمكن تقريبه باحد وجهين:

الوجه الاول، أن الرواية ظاهرة في اتحاد المشكوك مع المتيقن، و مقتضى اطلاقها وعدم وجود القرينة على الخلاف أنه متحد معه في تمام الجهات حتى من حيث الزمان، فإذا لاتنطبق هذه الرواية إلا على قاعدة اليقين، لأن المشكوك في هذه القاعدة متحد مع المتيقن حتى في الزمان، بينما يكون المشكوك في قاعدة الاستصحاب متحد مع المتيقن ذاتاً لا

زماناً، لان زمان المشكوك فيها غير زمان المتيقن.

الوجه الثاني، أن الرواية ظاهرة في أن زمن الشك فيها غير زمن اليقين، وهذا لا ينطبق إلا على قاعدة اليقين، حيث إن المعبر فيها أن يكون زمن الشك متأخراً عن زمن اليقين، بينما لا يعتبر ذلك في قاعدة الاستصحاب، فإن زمان الشك فيها قديكون متأخراً عن زمان اليقين، وقد يكون مقارناً له، وقد يكون متقدماً عليه، وحيث إن الرواية ظاهرة في تأخر حدوث زمن الشك عن زمن اليقين، فلا تنطبق إلا على قاعدة اليقين، هذا.

وللمناقشة في كلا الوجهين مجال:

أما الوجه الاول، فلأن الرواية لا تدل على أكثر من اتحاد المشكوك مع المتيقن ذاتاً، وأما من جميع الجهات حتى في الزمان، فلا اشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة، لوضوح أن صدق الماضي على اليقين لا يتوقف على أكثر من اتحادهما ذاتاً وإن اختلفا زماناً.

وعلى هذا فالرواية تدل على قاعدة الاستصحاب، لأن القدر المتيقن من الاتحاد هو الاتحاد بينهما ذاتاً، وأما زماناً، فهو بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة عليه لافي نفس الرواية ولا من الخارج، بل القرينة على العكس، لأن معهودية الاستصحاب في الاذهان كقاعدة عامة في المسائل الفقهية وانس الذهن بها، وعدم معهودية القاعدة وندرته قرينة على حمل الرواية على الاستصحاب دون القاعدة.

و أما الوجه الثاني، فيمكن نقده بامور:

الامر الاول، أن قاعدة اليقين ليست قاعدة عقلائية مركزة في الاذهان، بل لو ثبتت، فهي قاعدة شرعية صرفة، بينما قاعدة الاستصحاب قاعدة عقلائية معهودة مركزة في الاذهان في ابواب الفقه كافة، وعلى

هذا، فضم معهودية الاستصحاب في الازهان الى عدم معهودية القاعدة فيها، يصلح أن يكون قرينة على حمل الرواية على الاستصحاب دون القاعدة.

الامر الثاني، ان الرواية وان كانت ناصة في أن زمان الشك متأخر عن زمان اليقين، إلا أن ذلك لا يصلح أن يكون قرينة على حملها على القاعدة، لأن الغالب في الاستصحاب أيضاً تأخر زمن الشك عن زمن اليقين، ولهذا يكون التعبير عن الاستصحاب غالباً بصيغة «لاتنقض اليقين بالشك» والغالب فيها تأخر زمن الشك عن زمن اليقين، وأما كون زمان الشك فيه مقارناً لزمان اليقين أو متأخراً عنه فهو نادر، فإذاً لاتصلح هذه الصيغة في الرواية ان تكون قرينة على حمل الرواية على القاعدة دون الاستصحاب، وعليه ففي الرواية احتمالان:

الاول، ان يكون الشك حادثاً بعد اليقين، وسارياً الى متعلقه ورافعاً له.

الثاني، أن يكون حادثاً بعد حدوث اليقين ولكن متعلقه غير متعلق اليقين، ولهذا لا يؤدي الى زواله، وكلاهما موجود فعلاً في النفس، فإن المكلف كما أنه شاك فعلاً في بقاء الحالة السابقة، كذلك هو على يقين فعلاً بحدوثها سابقاً، ولا ظهور للرواية في الاحتمال الاول، حتى يتعين حملها على القاعدة دون الاستصحاب، فاذن حملها على كل من الاحتمالين بحاجة الى قرينة، والقرينة على حمل الرواية على الاحتمال الثاني موجودة وهي متمثلة أولاً، بان التعبير عن الاستصحاب في الروايات بهذه الصيغة أمر متعارف، وثانياً: أن ارادة قاعدة الاستصحاب من مثل هذه الصيغة معهودة في الازهان ومأنوسة فيها، بينما قاعدة اليقين ليست قاعدة معهودة في الازهان، بل هي مغفول عنها، ومن الواضح أن مجموع هذين الأمرين

يصلح أن يكون قرينة على تعيين إرادة الاستصحاب من الرواية دون القاعدة.

الامر الثالث، أن قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «فليمض على يقينه» ظاهر في فعلية اليقين و وجوده في أفق النفس فعلاً كالشك، ومن الواضح أن هذا لا ينطبق إلا على قاعدة الاستصحاب دون قاعدة اليقين، لأن اليقين فيها قد زال عن أفق النفس بسراية الشك الى متعلقه، ولا يكون فيها إلا الشك فقط.

ودعوى، أن حكم الامام **عَلَيْهِ السَّلَامُ** بالمضي على يقينه إنما هو بلحاظ يقينه السابق الزائل فعلاً بالشك الساري، لا اليقين الموجود في أفق النفس فعلاً كالشك.

مدفوعة، بأن ذلك و إن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أن إرادة ذلك من الرواية بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً و إثباتاً، ولا عناية لاثبوتاً، لانه بحاجة الى لحاظ زائد، ولا إثباتاً لا في نفس الرواية ولا من الخارج. الى هنا قد تبين أنه لامناص من حمل الرواية على قاعدة الاستصحاب، ولا يمكن حملها على قاعدة اليقين، على اساس إشمالها على خصوصيات ونكات وقرائن التي أشرنا إليها، فانها تمنع عن ارادة القاعدة منها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى أن هناك وجوهاً اخرى استدل بها على اختصاص الرواية بالاستصحاب فقط، ولا يمكن حملها على القاعدة.

الوجه الاول، ما ذكره السيد الأستاذ **عَلَيْهِ السَّلَامُ**^١ - على ما في تقرير بحثه -

من أن استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ، و إن كان صحيحاً ولا كلام فيه، إلا أن الكلام في أنه بنحو الحقيقة أو المجاز، فإن كان موضوعاً

للجامع بين المتلبس والمنقضي، كان استعماله فيه حقيقياً، وإلا مجازياً، هذا في المشتق.

و أما الجامد فلا يتصور فيه استعماله في المنقضي عنه المبدأ، لأنه ينقضي بانقضاء المبدأ، فانه نفس المبدأ لا ذات لها المبدأ، مثلاً: الانسان نفس الانسانية لا أنه ذات لها الانسانية، ولهذا ينتفي الانسان بانتفاء الانسانية، فلا يعقل بقاء الانسان مع انتفاء الانسانية حتى يطلق لفظ الانسان عليه، بل اطلاقه من الاغلاط، وحيث إن اليقين من الجوامد، فلا يعقل بقاءه مع انتفاء اليقينية، ضرورة أنه ينتفي بانتفائها، ولا يوجد في أفق النفس إلا الشك، وحينئذ فلا معنى لاطلاق لفظ اليقين عليه، لأنه اطلاق على المعدوم أو على الشك، ومن هذا القبيل الممكن والممتنع والواجب، وعلى هذا، فإن إرادة القاعدة من الرواية مبنية على استعمال لفظ اليقين في قوله ﷺ: «فليمض على يقينه» على المنقضي عنه المبدأ وهو اليقينية، لأن اليقين ينتفي بانتفائها، حيث إنه متقوم بها ذاتاً وحقيقة كالانسان الذي هو متقوم بالانسانية، و ينتفي بانتفائها، فلا يعقل بقاءه، فإذا لاموضوع للاستعمال الذي هو متقوم ذاتاً وحقيقة بشيئين متغيرين هما اللفظ والمعنى، ومع انتفاء المعنى، فلا يعقل الاستعمال، بل هو مجرد لقلة اللسان، ولهذا لا يمكن حمل الرواية على قاعدة اليقين، هذا.

وغير خفي أن ما ذكره فذكر مبني على الخلط بين استعمال اليقين في الرواية في اليقين المنقضي، وبين أن يراد منه فيها اليقين السابق الزائل فعلاً، فإن الذي لا يمكن هو الأول دون الثاني.

وإن شئت قلت، إن إرادة القاعدة من الرواية لا تتطلب إستعمال اليقين فيها في المنقضي لكي يقال إنه غير معقول، بل تتطلب ارادة اليقين السابق

الزائل من اليقين في قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «فليمض على يقينه» يعني يعمل على طبق يقينه السابق الزائل فعلا، ولا مانع من ذلك ثبوتاً، ولكن إرادته من الرواية بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة لا في نفس الرواية ولا من الخارج.

والخلاصة، أن استعمال اليقين في المنقضي مما لا معنى له، لأن اليقين كسائر الجوامد متقوم بالمبدأ ذاتاً وهو اليقينية، وبزواله يزول، بينما لا مانع من إرادة اليقين السابق منه الزائل فعلا، وحينئذ معنى المضى على طبقه، اي العمل على مقتضاه لا على مقتضى الشك الفعلي.

الوجه الثاني، ما ذكره المحقق العراقي **رَضِيَ اللهُ عَنْهُ**^١ من أن ترتب الشك على اليقين كما يمكن أن يكون زمانياً يمكن ان يكون رتبياً، فالرواية على الأول تدل على قاعدة اليقين، وعلى الثاني على قاعدة الاستصحاب.

وفيه: أولاً: أن الرواية لا تدل على القاعدة وإن كان ترتب الشك على اليقين زمنياً، لأنها إنما تدل عليها إذا كان حدوث الشك بعد حدوث اليقين، وكان سارياً الى متعلقه.

وبكلمة، أن ترتب الشك على اليقين في القاعدة وإن كان زمانياً، حيث إن المعتبر فيها أن يكون زمن حدوث الشك متأخراً عن زمن حدوث اليقين، و أما زمن المشكوك فيها فهو متحد مع زمن المتيقن، بمعنى أن المتيقن في زمانه صار مشكوكاً فيه في نفس هذا الزمان، و أما في الاستصحاب، فلا يعتبر أن يكون زمان حدوث الشك متأخراً عن زمان حدوث اليقين، فإنه قد يكون متأخراً عنه وقد يكون مقارناً معه، وقد يكون متقدماً عليه و إن كان الغالب الاول، فإذا ن مجرد كون ترتب الشك على

اليقين زمانياً لا يدل على القاعدة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد تقدم أنه لا يمكن حمل هذه الرواية على القاعدة، بل لابد من حملها على الاستصحاب، لما فيها من النكات والقرائن الموجودة المرتكزة.

ومع الاغماض عن ذلك، أن ما ذكره فَلْيَسِّرْ من الترتب الرتبي بينهما، إن اراد به ترتب المعلول على العلة، أو المسبب على السبب، أو المشروط على الشرط، فيرد عليه أنه لا يوجد ترتب بين صفتي الشك واليقين، لابنحو ترتب المعلول على العلة، ولا المسبب على السبب، ولا المشروط على الشرط لا في الخارج ولا في الذهن، أمّا في الذهن، فلأنهما صفتان متضادتان موجودتان فيه، بدون أن ترتبط إحداهما بالآخرى بنحو من انحاء الارتباط، و أمّا في الخارج، فلأن الشك لا يترتب على اليقين ترتب المعلول على العلة، بداهة أن حدوث الشك لا يكون معلولاً لحدوث اليقين، وإن اراد به ترتب الطبعي بينهما بأن يكون اليقين مقدماً رتبة على الشك، فيرد عليه أنه أيضاً خلاف الضرورة والوجدان.

فالنتيجة، أن ما ذكره فَلْيَسِّرْ من الترتب الرتبي بينهما لا يرجع الى معنى

محصل.

الوجه الثالث، ما ذكره صاحب الكفاية فَلْيَسِّرْ^١ من أن اليقين مرآة للمتيقن في الخارج ولا يرى إلا المتيقن فيه، لأنه فأن فيه ومتحد معه اتحاد العنوان مع المعنون، و لهذا يكتسب اليقين ما هو للمتيقن من صفة التقدم، والشك ما هو للمشكوك من صفة التأخر، فإذن يكون تأخر الشك عن اليقين إنما هو بلحاظ تأخر المشكوك عن المتيقن.

وفيه: أن اليقين إنما هو متحد مع المتيقن بالذات في أفق الذهن، وهو الصورة الموجودة فيه، فإن هذه الصورة يقين و علم بلحاظ العالم، ومتيقن ومعلوم بالذات بلحاظ المعلوم، والمتيقن كالايجاد والوجود، لأنهما شيء واحد، والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار، وعلى هذا، فواقع اليقين هو الصورة الموجودة في الذهن، وهي وإن كانت طريقاً إلى المتيقن في الخارج ومرآة له وفان فيه، إلا أنه لا يكتسب منه صفة يكون فاقداً لها، ومن هنا لو كان الشك حادثاً في زمن حدوث اليقين مع كون المتيقن متأخراً عن المشكوك، فلا يصح أن يقال من كان على يقين فشك، لأنه ظاهر في أن زمن حدوث الشك متأخر عن زمن حدوث اليقين، وهذا دليل على أن الشك لا يكتسب صفة التأخر عن المشكوك، وإلا لصح أن يقال: من كان على يقين فشك.

فالنتيجة، أن ما ذكره المحقق الخراساني قده غير تام.

الى هنا قد تبين أن دلالة هذه الرواية على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة وإن كانت تامة، لا يمكن حملها على قاعدة اليقين على تفصيل تقدم، إلا أنها ضعيفة من ناحية السند، فلا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب.

الرواية السادسة: مكاتبة علي بن محمد القاساني « قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أو لا؟ فكتب عليه اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية^١ ».

ذكر شيخنا الانصاري قده^٢ أن هذه الرواية أظهر الروايات في هذا الباب من حيث الدلالة على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، وافاد السيد

١. لوسائل ج ١٠ ب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان ح ١٣.

٢. فراند الاصول ج ٢ ص ٦٧٨.

الاستاذ قدس سره ^١ أن نظره في ذلك ليس الى أن دلالتها أظهر من دلالة الصحيحة الاولى والثانية على حجية الاستصحاب، بل نظره الى أن دلالتها على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة أظهر من دلالتها على حجيته كذلك، لاحتمال اختصاص الصحيحة الاولى بموردها وهو الوضوء لامطلقاً، والثانية بالطهارة لا مطلقاً، وهذا الاحتمال غير موجود في هذه الرواية، وكيف كان، فالرواية تدل على حجية الاستصحاب، وتقريب دلالتها على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، لأن اليقين فيها، حيث إنه غير مسبوق باليقين لا في كلام الراوي ولا في كلام الامام عليه السلام، فلهذا لا يحتمل أن يكون اللام فيه للعهد، فإذن لامحالة يكون للجنس كما هو الظاهر، ولهذا تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، ولا يحتمل أن تكون مختصة بموردها وهو اليقين بشهر شعبان، والشك في دخول شهر رمضان، أو اليقين بشهر رمضان، والشك في دخول شهر شوال.

وعلى هذا فقبوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» يدل على أن اليقين لا يكون مدخولاً بالشك و منقوضاً به، فإذا شك في دخول شهر رمضان، فالمرجع هو استصحاب عدم دخوله، لان اليقين بشهر شعبان لا ينقض بالشك، و إذا شك في دخول شهر شوال، فالمرجع هو استصحاب عدم دخوله، لأن اليقين بشهر رمضان لا يكون مدخولاً بالشك فيه، ويدل على ذلك في كلا الموردين قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «صم للرؤية وافطر للرؤية» فإنه يدل على أن الصوم لا يجب إلا عند رؤية هلال شهر رمضان، والافطار لا يجوز إلا عند رؤية هلال شهر شوال.

فالنتيجة، أنه لا يجب الصوم في يوم الشك، كما لا يجوز الافطار فيه، و

أما إطلاق الدخول و إرادة النقص منه ليس غريباً، لأنه وارد في الصحيحة الثالثة لزرارة المتقدمة، ثم إن المراد من الدخول في الرواية ليس معناه الحقيقي، ضرورة أنه لا يعقل دخول الشك في اليقين حقيقة و واقعاً، لأنهما صفتان متضادتان في عالم الذهن، فيستحيل إجتماعهما في شيء واحد، فاذن لامحالة يكون المراد منه الدخول العنائي، وعبارة عن عدم الاعتناء بالشك والجري عملاً على طبق اليقين، هذا.

ولكن هناك مجموعة من الإشكالات:

الإشكال الاول، أن السؤال في هذه الرواية عن وجوب الصوم في

يوم شك أنه من رمضان أو لا، ووجوب الافطار في يوم شك أنه من شوال أو لا.

وجواب الامام عليه السلام عن ذلك بقوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك»

بظاهره لا ينسجم مع السؤال، لأن عدم دخول الشك في اليقين يكون من الواضحات الاولى، و أنه كناية عن أن ما يترتب على اليقين لا يترتب على الشك، بمعنى أن المراد هو عدم دخول الشك في اليقين تنزيلاً و تعبداً، يعني أن ما يترتب على اليوم المتيقن من رمضان لا يترتب على اليوم الشك منه وهو وجوب الصوم، والقرينة على ذلك كلمة (فيه) في قوله عليه السلام: «لا يدخل فيه الشك» ولم يقل لا يدخل بالشك، فإن معناه على الأول أن يوم الشك من رمضان لا يدخل في اليوم المتيقن في الحكم و هو وجوب الصوم، فإذن الرواية أجنبية عن الدلالة على الاستصحاب، ومما يؤكد ذلك كلمة (فيه) في قوله عليه السلام: «لا يدخل فيه الشك» فإن هذه الكلمة ظاهرة في أن يوم الشك من رمضان ليس كيوم المتيقن منه، واما معناه على الثاني هو أن اليقين غير مدخول و منقوض بالشك، وحيث إن الرواية ظاهرة

في المعنى الاول، فلامحالة يكون المراد من اليقين، اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، لا اليقين بشهر شعبان في الاول و بشهر رمضان في الثاني، وعلى هذا، فالرواية أجنبية عن الدلالة على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.

ثم إن المراد من اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، اليقين الطريقي لا الموضوعي، لأن اليقين والعلم المأخوذ في لسان الدليل ظاهر في أنه مأخوذ بنحو الطريقية والكاشفية لا الموضوعية، كما هو الحال في كلمة التبين، والرؤية المأخوذة في لسان الدليل، فإنها ظاهرة في أنها مأخوذة بنحو الطريقية والكاشفية لا الموضوعية، لان أخذها بنحو الموضوعية بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً.

فالنتيجة، أن هذا الأشكال وارد على الرواية، لأنها ظاهرة في أن يوم الشك لا يدخل في يوم اليقين، و من الطبيعي أن المراد من الدخول هو الدخول التنزيلي، يعني أن يوم الشك لا يدخل في اليوم المتيقن تنزيراً في الأثر وهو وجوب الصوم، وحمل ذلك على ان اليقين لا ينقض بالشك خلاف الظاهر وبحاجة الى قرينة، فإن هذا الحمل إنما يصح إذا كانت الرواية هكذا: «اليقين لا يدخل بالشك» و حينئذ فتكون ظاهرة في أن اليقين لا ينقض به.

الاشكال الثاني، ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن في هذه

الرواية احتمالين:

الاحتمال الاول، أن يكون المراد من اليقين فيها هو اليقين بشهر

شعبان، والمراد من الشك فيها الشك في بقاءه وعدم دخول شهر رمضان،

وعلى هذا، فتكون مفادها أن اليقين غير مدخول بالشك، أي غير منقوض به، فإذا تدل الرواية على حجية الاستصحاب.

الاحتمال الثاني، أن المستفاد من الرواية بضميمة روايات صوم يوم الشك، هو أن المراد من اليقين اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، والمراد من الشك هو يوم الشك في أنه من رمضان أو لا، وعلى هذا، فيكون مفادها أن يوم الشك من رمضان لا يدخل في يوم اليقين منه، وهذا كناية عن أن يوم الشك ليس بمنزلة اليوم المتيقن من رمضان في الأثر وهو وجوب الصوم.

والخلاصة، أن المستفاد من الرواية أمور:

الاول، أن اليقين بدخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم دون يوم الشك، فإنه ليس موضوعاً له، ولا يكون منزلاً منزلة اليوم المتيقن.

الثاني، أن اليقين بدخول شهر شوال موضوع لوجوب الافطار دون يوم الشك فلا يجوز الافطار فيه، لأنه ليس بمنزلة اليوم المتيقن.

الثالث، أن الرواية قد عبرت عن الأول بقوله **عَلَيْهِ**: «صم للرؤية» وعن الثاني بقوله **عَلَيْهِ**: «افطر للرؤية» هذا.

وقد علق بعض المحققين **فَلَيْسَ**^١ على هذا الوجه بأمرين:

الاول، أن حمل اليقين في الرواية على اليقين بدخول شهر رمضان والشك على الشك في دخوله خلاف الظاهر وبحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الرواية، حيث لم يذكر اليقين بشهر رمضان لافي كلام الامام **عَلَيْهِ** ولا في كلام الراوي في السابق، حتى يكون قرينة على هذا الحمل ولا من الخارج، لأن الظاهر من اليقين في الرواية طبيعي اليقين،

واللام فيه للجنس، وكذلك الحال في الشك، هذا.

والجواب، أن السؤال فيها إنما هو عن وجوب الصوم في يوم الشك، والامام عليه السلام اجاب بقوله «اليقين لا يدخل فيه الشك» وقد اتى بكلمة (فيه) لابل كلمة (با)، وهذا لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكتة، والنكتة فيه أن يوم الشك من رمضان لا يكون محكوماً بحكم اليوم المتيقن من رمضان، يعني أنه لا يكون من افراد المتيقن تنزيلاً، فإذن كلمة (فيه) تصلح أن تكون قرينة على أن المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان واليقين بدخول شهر شوال، والمراد من الشك هو الشك في دخوله في كلا الموردين.

نعم، لو كان بدل كلمة (فيه) كلمة (با) «اليقين لا يدخل بالشك» فلا يصلح حينئذ حمل اليقين على اليقين بدخول شهر رمضان أو شوال، بل لا بد عندئذ من حمل على اليقين السابق وهو اليقين بشهر شعبان واليقين بشهر رمضان والشك في بقائهما، وعلى هذا، فالرواية تدل على حجية الاستصحاب.

والخلاصة، أن كلمة (فيه) في قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» لو لم تكن ظاهرة في أن المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان أو دخول شهر شوال، والمراد من الشك الشك في الدخول، فلا ظهور لها في أن المراد منه اليقين السابق، فالرواية مجملة، فلا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب، ولا على قاعدة اخرى وهي عدم الحاق اليوم المشكوك باليوم المتيقن، لأن اليقين في الرواية ظاهر في طبعي اليقين، وحمله على أي منهما بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على شيء منهما لا في الداخل ولا من الخارج.

الثاني، أن حمل قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» على عدم

دخول الشك فيه في الحكم، بمعنى أنه لا يجب الصوم في اليوم المشكوك كونه من رمضان، وإنما يجب في اليوم المتيقن أنه من رمضان، وعليه فتكون المغايرة بينهما في الحكم، يعني أن حكم يوم الشك غير حكم اليوم المتيقن، وهذا الحمل خلاف الظاهر وليس بعرفي، وهذا بخلاف حمله على نقض اليقين وفساده موضوعاً على أساس المضادة بين اليقين والشك، ومعنى إدخال الشك في اليقين افساده و انتقاضه، هذا.

والجواب، أن الوارد في الرواية لو كان هكذا «اليقين لا يدخل بالشك»

كان ظاهراً في الانتقاض والافساد، لأن المعنى حينئذ أن اليقين غير مدخول بالشك، أي غير منقوض به، ولكن الوارد في الرواية «اليقين لا يدخل فيه الشك» وكلمة (فيه) ظاهرة في أن اليوم المشكوك لا يدخل في اليوم المتيقن، ومن البديهي أن المراد من الدخول ليس الدخول الحقيقي كدخول الشخص في البيت، بل المراد منه الدخول التنزيلي، يعني أن اليوم المشكوك من رمضان لا يكون بمنزلة اليوم المتيقن منه في الحكم، بل هما متغايران موضوعاً وحكماً، ولو كان مراد الامام عليه السلام في المقام إفساد اليقين بالشك وانتفاضه به، كان المناسب الاتيان بكلمة (با) بدل كلمة (فيه)، يعني أن اليقين لا يدخل بالشك، فإذا اتيان بكلمة (فيه) إنما هو لنكتة أنها تدل على أن اليوم المشكوك من رمضان لا يدخل في اليوم المتيقن منه تنزياً في الحكم، ومن هنا فرق بين التعبيرين بنظر العرف، هما التعبير بصيغة (اليقين لا يدخل بالشك) والتعبير بصيغة: (اليقين لا يدخل فيه الشك)، فالنتيجة أن هذا التعليق أيضاً غير تام.

الاشكال الثالث، ما ذكره المحقق النائيني قدس سره^١ من أن المراد من

اليقين اليقين اللاحق، وهو اليقين بدخول شهر رمضان وشوال، والمراد من الشك الشك في دخولهما، فإذا لامحالة يكون المراد من اليقين المتيقن، ومن الشك المشكوك، والسؤال حيث إنه عن حكم اليوم المشكوك كونه من رمضان، فجواب الامام عليه السلام هو أن حكمه ليس كحكم اليوم المتيقن كونه من رمضان، فإذا مفاد هذه الرواية مفاد روايات يوم الشك، والامام عليه السلام نهى عن ادخال اليوم المشكوك في اليوم المتيقن من رمضان، وقد علق على هذا الوجه بأمور:

الوجه الاول، ما اورده بعض المحققين (قده)^١ من أن مفاد روايات صوم يوم الشك وإن كان كذلك، إلا ان حمل هذه الرواية على ذلك بالتقريب الذي عرفت خلاف الظاهر، و أما الدخول فهو على أي حال لم يستعمل في معناه الاصلي، حتى ولو اخذنا بتفسير المحقق النائيني قدس سره، فإن دخول يوم الشك في شهر رمضان ليس كدخول انسان في الدار، بل لا بد ان يراد منه معنى مسامحي، وليس ما ذكره المحقق النائيني قدس سره أولى من حمل الدخول على النقض والافساد.

والجواب، أنه لا يمكن ان يراد من الدخول في الرواية معناه الحقيقي، بل لا بد أن يراد منه معنى عنائي ومسامحي، غاية الامر أن الدخول إن كان متعدياً بكلمة (با)، كان ظاهراً في أن المراد منه النقض والافساد، وإن كان متعدياً بكلمة (فيه)، كان ظاهراً في أن المراد منه التنزيل، بمعنى أن اليوم المشكوك من رمضان لا يكون مثل اليوم المتيقن منه في وجوب الصوم، ولهذا يكون ما ذكره المحقق النائيني قدس سره أولى من حمل الدخول على النقض والافساد.

الوجه الثاني، ما اورده السيد الاستاذ قلندر^١ - من أن حمل اليقين على المتيقن والشك على المشكوك - خلاف الظاهر، وبحاجة الى قرينة، ولاقرينة على ذلك لا في نفس الرواية ولا من الخارج، هذا.

والجواب، أن القرينة على هذا الحمل موجودة في نفس الرواية، و هي كلمة (فيه) في قوله عليه: «اليقين لا يدخل فيه الشك» فإنها تدل على أن المراد من عدم دخول الشك في اليقين، عدم دخول اليوم المشكوك في اليوم المتيقن، بقرينة أن السؤال عن يوم الشك.

نعم، لو كان الوارد في الرواية «اليقين لا يدخل بالشك» لكان ظاهراً في النهي عن النقض والافساد، و حينئذ يكون مفادها حجية الاستصحاب.

الوجه الثالث، ما ذكره السيد الاستاذ قلندر أيضاً من أن المراد من اليقين في قوله عليه: «اليقين لا يدخل فيه الشك» لو كان اليقين بدخول شهر رمضان، والمراد من الشك الشك في دخوله، فيصح تفريع قوله عليه: «صم للرؤية» فإنه متفرع على اليقين بدخول شهر رمضان.

واما قوله عليه: «وافطر للرؤية»، فلا يمكن أن يكون تفريعاً عليه، لأنه متفرع على وجوب الصوم يوم الشك، وعدم جواز الافطار فيه، وجوازه عند رؤية هلال شهر شوال، ولا يكون متفرعاً على عدم وجوب الصوم في يوم الشك، ووجوبه في اليوم المتيقن انه من رمضان، فاذن عدم صحة هذا التفريع قرينة على أن المراد من اليقين هو اليقين السابق، أي اليقين بشهر شعبان، والمراد من الشك الشك في بقائه و دخول شهر رمضان.

وبكلمة، أنه لو كان المراد منه عدم إدخال اليوم المشكوك في رمضان، لما كان التفريع بالنسبة الى قوله عليه: «وافطر للرؤية» صحيحاً، فإن

١. مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٧.

٢. مصباح الاصول ج ٣ ص ٦٧.

صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان واجب، لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وافطر للرؤية» مع أنه يوم مشكوك في كونه من رمضان، فكيف يصح تفريع قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وافطر للرؤية» الدال على وجوب صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان على قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اليقين لا يدخل فيه الشك» بناء على أن يكون المراد منه عدم دخول اليوم المشكوك فيه في رمضان، وعدم وجوب الصوم فيه، هذا.

والجواب، أن هذه الرواية في مقام بيان أن يوم الشك في كونه من رمضان أو شعبان لا يدخل في رمضان، يعني لا يجب صومه من هذه الناحية، ولا نظر لها الى عدم وجوب الصوم فيه من ناحية اخرى أيضاً، وهي استصحاب بقاء شهر شعبان، ولا مانع من هذا الاستصحاب، كما أن يوم الشك في كونه من رمضان أو من شوال لا يدخل في شهر شوال، ولا يجب الافطار فيه من هذه الناحية، وهذا لا ينافي عدم وجوب الافطار فيه من ناحية اخرى أيضاً، وهي استصحاب بقاء شهر رمضان، وعلى هذا، فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اليقين لا يدخل فيه الشك» كما ينطبق على اليوم المشكوك كونه من شعبان أو رمضان، كذلك ينطبق على اليوم المشكوك كونه من رمضان أو شوال، فاذن، قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «صم للرؤية» تفريع على الاول، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وافطر للرؤية» تفريع على الثاني.

ودعوى، أن الكلام إنما هو في حجية دلالة هذه الرواية على الاستصحاب، فإذن كيف يمكن التمسك بهذا الاستصحاب، فإنه يتوقف على دلالة هذه الرواية على حجيته، وهي أول الكلام.

مدفوعة، بأن حجية الاستصحاب بواسطة صحاح زرارة المتقدمة أمر مفروغ عنه، والكلام في دلالة هذه الرواية وغيرها على حجية الاستصحاب

بعد الفراغ عن دلالة الصحاح الثلاثة على حجيته، فإذن لآمانع من التمسك بالاستصحاب بقطع النظر عن ان دلالة هذه الرواية على حجية الاستصحاب تامة أو لا.

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن هذه الرواية ناظرة الى أن يوم الشك من رمضان لا يدخل في رمضان، فلا يترتب عليه حكمه، ويوم الشك من شوال لا يدخل في شوال، فلا يترتب عليه حكمه وهو وجوب الافطار.

الاشكال الرابع: ما ذكره المحقق العراقي قَدَّسَ سِرُّهُ ^١ من أنه لا يمكن حمل

هذه الرواية على الاستصحاب، و قد افاد في وجه ذلك أن ترتب وجوب الصوم على دخول شهر رمضان إنما هو بمفاد كان الناقصة، أي اتصافه بـرمضان لا بمفاد كان التامة، وعلى هذا، فلا يمكن أن يراد من اليقين اليقين السابق، حتى يكون مفاد الرواية حجية الاستصحاب، لأن استصحاب بقاء شهر شعبان وعدم دخول شهر رمضان لا يثبت اتصاف هذا الزمان بعدم كونه من رمضان، و كذلك الحال بالنسبة الى استصحاب بقاء شهر رمضان وعدم دخول شهر شوال، فإنه لا يثبت عدم كونه من شهر شوال إلا على القول بالأصل المثبت.

و إن شئت قلت، إن الاستفادة من الروايات - الدالة على وجوب

الصوم في شهر رمضان والافطار في شهر شوال - أن موضوع الوجوب ليس ثبوت شهر رمضان بمفاد كان التامة، حتى ينتفي باستصحاب عدم ثبوته، ولا وجوب الافطار مترتب على ثبوت عيد الفطر بنحو مفاد كان التامة، لكي ينتفي وجوبه باستصحاب عدم ثبوته، بل موضوع وجوب الصوم على الأول

ثبوت شهر رمضان بمفاد كان الناقصة، وعلى الثاني ثبوت يوم العيد كذلك، فإذا أخذ في الموضوع اتصاف الزمان بكل من شهر رمضان ومن يوم العيد، ومن الواضح أن نفي مفاد كان الناقصة باستصحاب عدم مفاد كان التامة من الاستصحاب المثبت، إذ لا يمكن نفي اتصاف الزمان بشهر رمضان باستصحاب عدم وجوده، إلا على القول بالأصل المثبت، هذا.

والجواب، أن هذا البيان غير تام، لأن اتصاف الشهر بـرمضان قيد للواجب وهو الصوم، وعنوان مميز له لا أنه قيد للوجوب، لأن قيد الوجوب وموضوعه شهر رمضان بمفاد كان التامة، وإتصافه بصفة رمضان قيد للواجب وعنوان خاص واسم مخصوص له، كما هو الظاهر من قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «صم للرؤية وافطر للرؤية» فإنه ظاهر في أن وجوب الصوم مترتب على رؤية الهلال بمفاد كان التامة، وكذلك وجوب الافطار، ومن هذا القبيل قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» فإنه ظاهر في أن وجوب الصوم مترتب على شهود الشهر بمفاد كان التامة، وأما متعلق الوجوب - وهو الصوم - فقد قيد بضمير يرجع الى الشهر وهو شهر رمضان، فإذا لامنع من استصحاب عدم دخول شهر رمضان، و يترتب عليه عدم وجوب الصوم، لأن موضوعه شهر رمضان بمفاد كان التامة، والاستصحاب ينفي موضوعه، فإذا ينتفي الوجوب بانتفاء موضوعه.

وقد اجيب عن ذلك، بأن عدم حجية الأصل المثبت إنما هو لعدم الدليل على حجيته لامن جهة وجود الدليل على عدم حجيته، وعلى هذا، فلو دلت هذه الرواية على حجية الاستصحاب، وكان الاستصحاب مثبتاً، فلأمانع من الالتزام بحجيته، هذا.

وغير خفي أن هذا الجواب مبني على اختصاص الرواية بموردها

الخاص فقط، بحيث لا يمكن حملها إلا على الاستصحاب، ولكن تقدم أنه لا مانع من أن يراد من اليقين اليقين اللاحق دون اليقين السابق، بل لو فرضنا أن الرواية ظاهرة في الاستصحاب، فلا بد من رفع اليد عن ظهورها، بقرينة أن الاستصحاب قاصر عن اثبات لوازم المستصحب العادية أو العقلية، إلا على القول بحجية مثبتاته.

الى هنا قد تبين أن هذه الرواية لا تدل على أن المراد من اليقين اليقين السابق، لعدم قرينة على ذلك، بل الظاهر منه طبعي اليقين واللام للجنس، وحينئذ فحملة على اليقين اللاحق أقوى و أظهر من حملة على اليقين السابق على تفصيل تقدم.

هذا اضافة الى أن الرواية ضعيفة سنداً، فلا يمكن الاعتماد عليها.

الرواية السابعة: صحیحة عبدالله بن سنان قال: «سأل أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضر، اني اعير الذمي ثوبي و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه، فقال: ابو عبدالله عليه السلام «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته أياه وهو طاهر و لم تستيقن أنه نجّسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجّسه».

وغير خفي: أن دلالة هذه الصحیحة على حجية الاستصحاب واضحة، ولكنها تواجه مشكلتين:

الاولى، أنها معارضة بصحیحة اخرى لعبدالله بن سنان، قال: «سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجريّ و يشرب الخمر فيرده، أيصلي فيه قبل أن يغسله، قال: لا يصلي فيه حتى يغسله» فإنها تدل على عدم جواز الصلاة فيه قبل أن يغسله، فتكون مخالفة للصحیحة

الأولى ومعارضة لها.

وقد يقال كما قيل: إنه يمكن الجمع بينهما عرفاً بحمل الظاهر على النص الذي هو من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي، لان الصحيحة الأولى ناصة في الترخيص للصلاة في الثوب المذكور، والصحيحة الثانية ظاهرة في المنع وعدم الترخيص للصلاة فيه، وعلى هذا، فلا بد من رفع اليد عن ظهور الصحيحة الثانية بأنصيّة الصحيحة الأولى تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على النص، هذا.

وغير خفي: أن هذا القيل لا أصل له، لأنه مبني على أن يكون مفاد كلتا الصحيحتين حكماً تكليفاً، فعندئذ لا بد من حمل الظاهر على النص، ولكن الامر ليس كذلك، لأن مفاد الصحيحة الأولى إرشاد الى عدم المانع من الصلاة فيه، ومفاد الصحيحة الثانية إرشاد الى وجود المانع من الصلاة فيه، فإذا لا يكون مفاد إحداهما أظهر او أنص من مفاد الاخرى، وعليه فالمعارضة بينهما مستقرة، وحيث لا ترجيح لاحداهما على الاخرى، فتسقطان معاً من جهة المعارضة، وحينئذ فالمرجع هو أصالة البراءة عن مانعية لبس هذا الثوب عن الصلاة، فإذا لا تدل الصحيحة على حجية الاستصحاب.

الثانية: أنه على تقدير تسليم دلالتها على حجيته الاستصحاب، إلا أنها لا تدل على حجيته كقاعدة عامة، وإنما تدل على حجيته في موردها فقط وهو باب الطهارة.

ودعوى، أن ارتكازية الاستصحاب لدى العرف والعقلاء تصلح أن تكون قرينة على التعدي عن موردها إلى سائر الموارد.

مدفوعة، بما تقدم من أن قضية الاستصحاب ليست قضية ارتكازية

لدى العرف والعقلاء وثابتة في اعماق نفوسهم، بل هي قضية تعبدية كما اشرنا إليها في غير مورد، وعلى تقدير تسليم أنها قضية ارتكازية، ولكنها ليست بدرجة تصلح ان تكون قرينة لبية متصلة موجبة لظهور الصحيحة في حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.

فالنتيجة، أن ارتكازية الاستصحاب ليست بدرجة تكون قرينة على التعدي.

نعم، هنا نكتة اخرى في نفس الصحيحة، وهي تعليل استصحاب بقاء طهارة الثوب وجواز الصلاة فيه بقوله: «فإنك كنت أعرته اياه وهو طاهر» فإن هذا التعليل يدل على ان العبرة بجريان الاستصحاب إنما هي بوجود الحالة السابقة والشك في بقائها، ولا خصوصية لكون الحالة السابقة متمثلة في الطهارة فيها، لأن ذكرها في الصحيحة باعتبار أنها مورد السؤال، لا أن لها خصوصية.

وإن شئت قلت، إن تعليل الامام عليه السلام جريان استصحاب بقاء الطهارة بسبقها لا يمكن ان يكون جزافاً وبلانكتة، لأن الرواية تدل على حجية الاستصحاب بدون هذا التعليل، فإذا بطبيعة الحال يكون مبنياً على نكتة و هي أن العبرة في جريان الاستصحاب إنما هي بوجود الحالة السابقة سواء أكانت طهارة شيء أم نجاسته أم شيئاً آخر، فلا خصوصية للطهارة، وتمام العلة للاستصحاب إنما هو بوجود الحالة السابقة مهما كان وجودها بلا خصوصية للشكل واللون والعنوان، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، أن هذه الصحيحة تمتاز عن سائر الروايات في نقطتين:

الاولى، أن كلمة اليقين غير مذكورة فيها، لأن المذكور فيها إنما هو

الحالة السابقة، وعلى هذا، فلوقلنا: إن الروايات المشتملة على كلمة (اليقين) لاتدل على حجية الاستصحاب في موارد الامارات، من جهة أنها لا تفيد اليقين، وجريان الاستصحاب بمقتضى هذه الروايات منوط باليقين بالحالة السابقة، والفرض أن الامارة ليست بيقين، ولكن لامانع من الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب في موارد الامارات، باعتبار أنها خالية عن لفظ اليقين، هذا.

وفيه أولاً، أن اليقين و إن كان غير مذكور فيها في مقام الاثبات إلا أنه موجود في مقام الثبوت والواقع كما هو الظاهر من سياق الصحيحة. والخلاصة، أنه لاشبهة في دلالة الصحيحة على ان المعير كان متيقناً بطهارة ثوبه، فاذن اليقين مأخوذ فيها ثبوتاً وإثباتاً.

وثانياً، أنه لاشبهة في قيام الامارات مقام القطع الطريقي، والمفروض أن اليقين بالحدوث في روايات الاستصحاب طريق الى الواقع وهو حدوث الشيء و موضوع للاستصحاب، بل انها تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية والكاشفية عند جماعة من المحققين الاصوليين ولهذا لامانع من جريان الاستصحاب في موارد الامارات.

والخلاصة، أن أدلة حجية الامارات حاکمة على روايات الاستصحاب، وتدل على توسعة دائرته بتوسعة موضوعها، وتجعله أعمّ من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، هذا.

وفيه، ما سوف يأتي من أن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية والكاشفية محل اشكال بل منع، لأن أدلة حجيتها التي عمدتها السيرة العقلانية إنما تدل على قيامها مقام القطع الطريقي فقط، دون الأعمّ منه ومن القطع الموضوعي.

الثانية: أن هذه الصحیحة خالية عن كلمة (النقض) الوارد في سائر روايات الاستصحاب، وعلى هذا، فالاشكال الذي ورد - على أن سائر روايات الباب لا تشمل موارد الشك في المقتضي من جهة عدم صدق النقض على رفع اليد عن الحالة السابقة في هذه الموارد - غير وارد على هذه الصحیحة، ولإمانع من شمولها لموارد الشك في المقتضي من جهة أنه لا يعتبر في شمولها لها صدق النقض، هذا.

وفيه: أنه لافرق بين الصحیحة وسائر روايات الباب من هذه الجهة: أمّا أولاً، فلأن روايات الباب جميعاً تشمل موارد الشك في المقتضي كما تشمل موارد الشك في الرفع، واشتمالها على كلمة (النقض) لا يمنع عن شمولها لموارد الشك في المقتضي، وسوف يأتي تفصيل ذلك في ضمن البحوث القادمة.

وثانياً، لو سلمنا أن الروايات الواردة بصیغة لا تنقض اليقين بالشك أو ما شاكلها لا تشمل موارد الشك في المقتضي في نفسها وبدون قرينة، إلا أن الصحیحة أيضاً كذلك، ولكن من جهة اخرى، وهي أنها وردت في موارد الشك في الرفع، والتعدي منها الى موارد الشك في المقتضي بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، وعلى هذا، فإن كان هناك ارتكاز على عدم الفرق بين موارد الشك في الرفع وموارد الشك في المقتضي، أو قرينة عامة على ذلك، فهو قرينة على التعدي في كلا الموردین وإلا فلا.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي أن دلالة هذه الصحیحة على حجیة الاستصحاب في نفسها تامة كقاعدة عامة، إلا أنها سقطت من جهة المعارضة.

روايات الحل و روايات الطهارة

قد يستدل بهما على حجية الاستصحاب.

بيان ذلك: أن الطائفة الأولى قد جاءت بهذه الصيغة: « كل شيء

حلال حتى تعرف أنه حرام^١ » أو ماشاكلها.

والطائفة الثانية: قد جاءت بهذا النص: « كل شيء نظيف حتى تعلم

أنه قدر^٢ ».

والمحتملات في كلتا الطائفتين أمور:

الاول، أن يكون مفادهما حكماً واقعياً، بأن يكون مفاد الأولى الحلية

الواقعية، ومفاد الثانية الطهارة الواقعية.

الثاني، أن يكون مفادهما حكماً ظاهرياً، فمفاد الأولى الحلية

الظاهرية، و مفاد الثانية الطهارة الظاهرية.

الثالث، أن يكون مفادهما الاستصحاب، أي استمرار الحلية والطهارة

إلى زمان العلم بالحرمة والقذارة بعد الفراغ عن أصل ثبوتهما في الشريعة

المقدسة.

الرابع: ان يكون مفادهما الحكم الواقعي والحكم الظاهري معاً، بأن

تدل الأولى على ثبوت الحلية الواقعية واستمرارها ظاهراً إلى زمان العلم

بالحرمة، والثانية تدل على ثبوت الطهارة الواقعية واستمرارها ظاهراً إلى

زمان العلم بالنجاسة.

الخامس: أن يكون مفادهما الحكم الظاهري والاستصحاب معاً.

١. الوسائل ج ١٧ ب ٤ من ابواب مايكتسب به ح او ٤.

٢. الوسائل ج ٣ ب ٣٧ من ابواب النجاسات ح ٤ .

السادس: أن يكون مفادهما الحكم الواقعي مع الاستصحاب.
 السابع: ان يكون مفادهما الحكم الواقعي والظاهري مع الاستصحاب.
 هذه هي احتمالات روايات الحل والطهارة ثبوتاً.

أما المحتمل الاول، وهو أن يكون مفادهما الحكم الواقعي، فيمكن تقريبه بأن الشيء المأخوذ فيهما موضوعاً للحلية والطهارة ظاهر في الشيء بعنوانه الاول، وحينئذ فلامحالة تكون الحلية والطهارة الثابتة له واقعية لظاهريته، لأن موضوع الحكم الظاهري الشيء بعنوان ثانوي وهو عنوان المشكوك.

وعلى هذا، فالشيء في قوله **عَلَيْهِ**: « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» ظاهر في الشيء بعنوانه الاول، فإذا بطبيعة الحال تكون الطهارة المجعولة له طهارة واقعية، ولا يمكن ان تكون ظاهريته، لأنها إنما تثبت للشيء المشكوك طهارته ونجاسته في الواقع، وكذلك الحال في قوله **عَلَيْهِ**: «كل شيء حلال» فان الشيء فيه ظاهر في الشيء بعنوانه الاول، وعليه فلامحالة تكون الحلية المجعولة له حلية واقعية، وأما العلم المأخوذ في ذيلهما، فهو مأخوذ بنحو الطريقية والكاشفية، فكأن المولى قال كل شيء حلال حتى يكون حراماً وكل شيء نظيف حتى يكون قذراً، فاذن يكون وجود العلم وعدمه على حد سواء، هذا نظير قوله تعالى: «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر^١» لأن التبين المأخوذ في الآية مأخوذ بنحو الطريقية الصرفة ولا دخل له في الحكم ايضاً، لأن موضوع جواز الأكل والشرب الليل الواقعي إلى طلوع الفجر الواقعي، ولا اثر للتبين إلا كونه طريقاً اليه، ومن هذا القبيل

قوله عليه السلام: «صم للرؤية وافطر للرؤية» لأن الرؤية مأخوذة فيه ظاهرة في أنها مأخوذة بنحو الطريقة والكاشفة فلاموضوعية لها، بل لا يحتمل أن تكون لها موضوعية في المقام، هذا.

والجواب، أن ذيل هذه الروايات في كلا البابين وهو قوله عليه السلام: «حتى تعلم» قرينة على أن مفادها الحكم الظاهري، يعني الحلية الظاهرية والطهارة الظاهرية، لأن صدرها بقطع النظر عن ذيلها، وإن كان ظاهراً في الحكم الواقعي، إلا أن ذيلها قرينة مانعة عن هذا الظهور، وموجب لظهوره في الحكم الظاهري، لوضوح أن قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» ظاهر في أن الغاية قيد للموضوع وهو الشيء، فاذن يكون المراد من الشيء المشكوك الذي لا يعلم حرمة أو حليته، ومن المعلوم أن الحكم المجعول له حكم ظاهري، وكذلك الحال في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» فإنه ظاهر في أن الغاية قيد للشيء، وعليه، فلامحالة يكون المراد منه الشيء المجهول الذي لا يعلم بأنه طاهر أو نجس في الواقع، ومن الطبيعي أن الطهارة المجعولة له طهارة ظاهرية.

وإن شئت قلت، إنه لا يمكن حمل العلم في هذه الروايات على العلم الطريقي المحض، نعم هو طريق صرف بالنسبة الى الواقع، وهو الحرمة الواقعية والقذارة الواقعية، وأما بالنسبة الى الحلية والطهارة المجعولة له في صدرها، فهو قيد لموضوعهما، إذ لا شبهة في أنها ظاهرة في أن العلم غاية للشيء وقيد له، ولا قرينة على الخلاف، وعلى هذا، فالذيل قرينة على أن المراد من الشيء في قوله عليه السلام: «كل شيء» ليس الشيء بعنوانه الأولي، بل المراد منه الشيء المشكوك طهارته ونجاسته في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» والشيء المشكوك حليته وحرمة في

قوله **عَلَيْهِ**: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام» وعليه، فبطبيعة الحال الطهارة المجعولة في الأول طهارة ظاهرية، والحلية المجعولة في الثاني حلية ظاهرية، هذا كله فيما إذا كان العلم غاية للموضوع وهو الشيء، كما هو الظاهر عرفاً.

وأما إذا كان غاية للحكم وقيداً له، فأيضاً الامر كذلك، لأن قيد الحكم يرجع الى قيد الموضوع لباً، إذ لا يمكن أن يكون الموضوع مطلقاً والحكم الثابت له مقيداً، لوضوح أن طهارة الشيء إذا كانت مقيدة بعدم العلم بنجاسته، فلامحالة يرجع هذا التقييد لباً الى تقييد الشيء، ضرورة أنه باطلاقه ليس موضوعاً لها، وانما هو موضوع لها إذا لم يعلم بنجاسته، لأن الطهارة المقيدة بعدم العلم بالنجاسة طهارة ظاهرية لا واقعية، لأن الطهارة الواقعية لا يعقل أن تكون مقيدة به، وإلا لزم خلف فرض أنها طهارة واقعية، والمفروض ان موضوع الطهارة الظاهرية الشيء المشكوك طهارته ونجاسته في الواقع، وكذلك الحال في قوله **عَلَيْهِ**: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام».

فالنتيجة، أنه لا يمكن أن يكون مفاد هذه الروايات الحكم الواقعي.

وأما المحتمل الثاني، وهو أن يكون مفادها الطهارة والحلية الظاهرتين، فقد ظهر وجهه مما تقدم آنفاً، وهذا الاحتمال هو الاحتمال الصحيح.

وأما المحتمل الثالث، وهو أن يكون مفادها قاعدة الاستصحاب، فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الاخذ به إثباتاً، لأنه يتوقف على تقدير كلمة (استمرار) فيها من ناحية، و مفروغية ثبوت أصل الطهارة والحلية للشيء من ناحية اخرى، بأن يكون مفاد قوله **عَلَيْهِ**: «كل شيء نظيف حتى

تعلم أنه قدر» أي كل شيء نظيف ونظافته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، و من الواضح أن ارادة هذا المعنى بحاجة الى قرينة، ولاقرينة على ذلك لا في نفس الرواية ولا من الخارج، و كذلك الحال في قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: (كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام) فإن حمله على أن مفاده استمرار الحلية بعد الفراغ عن أصل ثبوتها خلاف الظاهر، وبحاجة الى قرينة ولاقرينة على ذلك،لوضوح أن كل قضية ظاهرة في ثبوت المحمول للموضوع وحملها على استمرار المحمول بعد الفراغ عن أصل ثبوتها بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، و من هنا لاشبهة في ظهور الرواية الأولى في ثبوت النظافة للشيء المشكوك فيه، والثانية في ثبوت الحلية له من دون اشعار فيها باستمرارهما، فضلاً عن الدلالة عليه.

فالنتيجة، أنه لا يمكن أن يكون مفاد هذه الروايات قاعدة الاستصحاب.

وأما المحتمل الرابع، وهو أن يكون مفاد هذه الروايات الحكم الواقعي والظاهري معاً، فقد اختاره المحقق الخراساني **قَدْ سَمِعْنَا** في حاشيته على الرسائل للشيخ الانصاري **قَدْ سَمِعْنَا**.

ويقع الكلام هنا في مقامين:

الاول، هل يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في دليل واحد؟.

الثاني، أنه على تقدير امكان الجمع بينهما، هل يمكن الجمع بينهما

مع الاستصحاب أو لا؟

١. كفاية الاصول ص ٤٥٢.

ملاحظة: ان مختار المحقق الخراساني في حاشية الرسائل هو الاحتمال السابع لا الاحتمال الرابع، نعم، ذهب في الكفاية الى الاحتمال الرابع.

أما الكلام في المقام الاول، فقد ذكر صاحب الكفاية قَدَرْتُ أن قوله عَلَيْهِ: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» يدل على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، وكذلك قوله عَلَيْهِ: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» فإنه يدل على الحلية الواقعية والظاهرية كذلك.

وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول، أن للشيء إطلاقاً فرادياً، وبهذا الاطلاق يشمل جميع أنواع الاشياء وأصنافها، وله اطلاقاً احوالياً، وبهذا الاطلاق يشمل جميع حالاته في مختلف الموارد، مثلاً الماء باطلاقه الاحوالي يشمل تمام حالاته الطارئة عليه، كالبرودة والحرارة والملوحة والحلاوة وغيرها، ومن جملة حالاته حالة الشك.

وعلى هذا، فالطهارة المجعولة للشيء بلحاظ إطلاقه الافرادي طهارة واقعية، والطهارة المجعولة له بلحاظ حالة الشك في طهارته ونجاسته في الواقع طهارة ظاهرية، وأما الطهارة المجعولة له بلحاظ كونه بارداً أو حاراً أو مالحاً أو حلواً وهكذا، فهي طهارة واقعية.

والخلاصة، أن الطهارة المجعولة للشيء إن كانت بلحاظ اطلاقه الافرادي، فهي طهارة واقعية، وأما الطهارة المجعولة له بلحاظ اطلاقه الاحوالي، فهي تختلف، فقد تكون طهارة واقعية، وقد تكون طهارة ظاهرية، كالطهارة المجعولة له بلحاظ الشك في طهارته ونجاسته في الواقع، وكذلك الحال في قوله عَلَيْهِ: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» فإنه يدل على الحلية الواقعية بلحاظ اطلاقه الافرادي، وأما بلحاظ اطلاقه الاحوالي، فدلالته على حليته تختلف من حالة الى حالة اخرى، أوفقل: إنه يدل على الحلية الواقعية له في تمام حالاته الطارئة عليه، إلا حالة الشك في

حليته وحرمته في الواقع، فإنه يدل على الحلية الظاهرية في هذه الحالة، ولا يمكن أن تكون حليته فيها واقعية، لأن موضوع الحلية الواقعية لا يكون مقيداً بعدم العلم بالحرمة، هذا.

ولنأخذ بالتقدم عليه، وهو أن الشيء باطلاقه الاحوالي لايشمل حالة الشك في حكمه، لانها ليست حالة طارئة عليه مباشرة، وإنما هي من حالات حكمه كذلك، والاطلاق الاحوالي إنما يشمل الحالات الطارئة عليه مباشرة، فإنها من حالاته، وأما الحالة الطارئة عليه بالواسطة، فهي ليست حالة له إلا بالعناية، وعلى هذا، فالشيء باطلاقه الاحوالي لايشمل حالة الشك في حكمه، فإنها ليست حالة له حقيقة، وإنما هي حالة لحكمه، فاذن لا يدل الحديث على طهارته في هذه الحالة ولا على حليته فيها، حتى يقال إنها طهارة أو حلية ظاهرية.

فالنتيجة، أن كلا الحديثين يدل على الطهارة الواقعية سواء أكانت الدلالة بلحاظ الاطلاق الافرادي أم الاحوالي.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم أن حالة الشك في حكم الشيء في الواقع مشمولة للاطلاق الاحوالي، فمع ذلك لا يتم ما افاده **فَالشَّيْءُ**، لأنه مبني على أن يكون معنى الاطلاق الاحوالي هو الجمع بين الحالات الطارئة عليه بأن يكون لجميع هذه الحالات دخل في الحكم، ولكن هذا المعنى خاطيء لاواقع موضوعي له، لأن الاطلاق ليس معناه الجمع بين القيود، بل معناه إما رفض القيود وعدم دخل شيء منها في موضوع الحكم، لأن الموضوع هو الطبيعي الجامع بدون دخل أي خصوصية من الخصوصيات الطارئة فيه، مثلاً موضوع الطهارة طبيعي الماء سواء أكان بارداً أم حاراً، حلواً أم مالحاً، قليلاً أم كثيراً وهكذا، ولادخل لشيء من هذه الخصوصيات في الموضوع

منها خصوصية الشك في حكمه، و إلى ذلك ذهب جماعة من المحققين منهم السيد الأستاذ قدس سره، ولهذا قال: إن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، فالاطلاق أمر وجودي وهو رفض القيود كالتقييد، أو عدم لحاظ القيد كما قويناه، وعلى هذا، فيكون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، فالاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد، فالموضوع للطهارة حينئذ طبيعي الماء بدون لحاظ أي قيد من القيود معه، وإلا لكان مقيداً، وهذا خلف، وعلى هذا، فلا دخل لشيء من حالاته وقوده في الموضوع منها حالة الشك، ومن الطبيعي أن الطهارة الثابتة للمطلق طهارة واقعية مطلقاً، أي سواء وجد المطلق في ضمن هذه الحالة أو تلك، بعد فرض أنه لا دخل لها في الموضوع، هذا.

وذكر بعض المحققين (قده)^٢ أنه يمكن توجيه ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتقريب آخر. وحاصل هذا التقريب، هو أن قوله عنه: «كل شيء نظيف» قد خصص بغير الاعيان النجسة، كما أن قوله عنه: «كل شيء حلال» قد خصص بغير الأعيان المحرمة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، أن رفع التنافي بين العام والخاص إنما هو بتقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص، وهذا يتصور على نحوين:
الاول، تقييده بعدم عنوان المخصص بوجوده الواقعي.

الثاني، تقييده بعدم عنوانه بوجوده العلمي، بمعنى أن الخارج من قوله عنه: «كل شيء نظيف» النجس المعلوم نجاسته، فالمشكوك باق تحت العام واقعا، وحيث إن التنافي بينهما يرتفع بكل من التقيدين، فلا بد من

١. مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٠.
٢. بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٩٩.

الاقتصار على الثاني، فإنه يوجب تخصيص العام بأقل مقدار ممكن، لأن الخارج عن العام حينئذ النجس المعلوم نجاسته لاطلقاً، فالمشكوك باق تحت العام، كما أن الخارج من قوله **«الشيء»**: «كل شيء حلال» الحرام المعلوم حرمة لا الحرام بوجوده الواقعي، فإذن، الفرد المشكوك باق تحت العام، ولهذا يكون الخارج عن العام على الفرض الثاني أقل من الخارج عن العام على الفرض الاول، ومن هنا لا موجب للالتزام بالفرض الاول، لأن إخراج الزائد عن العام بلا مبرر بعد ما يمكن الاقتصار على الأقل ورفع التنافي به، وعلى هذا، فالخارج عنه النجس المعلوم فقط دون النجس بوجوده الواقعي، ومن الواضح أن الطهارة المفعولة للشيء المشكوك طهارته ونجاسته ظاهرية لا واقعية، فإذن يدل قوله **«الشيء»**: «كل شيء نظيف» على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، وكذلك قوله **«الشيء»**: «كل شيء حلال... الخ».

وبكلمة، أن الباقي تحت قوله **«الشيء»**: «كل شيء نظيف» حينئذ أعم من الافراد بعناوينها: الأولية، والافراد بعناوينها المشكوك، مثلاً الخارج منه الدم المعلوم نجاسته، والخمر المعلوم نجاستها، والبول المعلوم نجاسته وهكذا، وأمّا الدم المشكوك أو البول المشكوك أو الخمر المشكوك وهكذا، فحيث إن الشك في وجودها مساوق للشك في نجاستها فهي باقية تحت العام واقعاً، وعلى هذا، فالباقي تحت العام صنفان من الافراد:

أحدهما: الافراد بعناوينها الأولية كالماء والخل ونحوهما.

والآخر: الافراد بعناوينها المشكوك كالشك في نجاسة الكبريت ونجاسة الاسير ونحوهما بنحو الشبهة الحكمية، أو الشك في نجاسة مائع من جهة الشك في أنه خل أو خمر أو ماء أو بول بنحو الشبهة الموضوعية، وهكذا.

ويدل العام على أن المجمعول للصف الأول من الافراد وهو الطهارة الواقعية، والمجمعول للصف الثاني منها وهو الطهارة الظاهرية. ولا يرد على هذا التقريب الاشكال المتقدم، وهو الاشكال الذي أورد على التقريب الذي ذكره المحقق الخراساني قَدْ تَرَكْتُ من أن التمسك بالاطلاق الاحوالي مبني على أن يكون معنى الاطلاق هو الجمع بين القيود، ولكن تقدم أن هذا التفسير للاطلاق خاطيء جداً، ولا واقع موضوعي له، فإن الاطلاق إما بمعنى رفض القيود وعدم دخلها في الحكم أصلاً، أو بمعنى عدم لحاظ القيد كما مر، وأما هذا التقريب، فهو مبني على أن الخارج من العام النجس المعلوم فحسب، والحرام المعلوم كذلك، وأما المشكوك نجاسته وحرمته في الواقع، فهو باق تحت العام.

ولكن هذا التقريب أيضاً غير صحيح، لأن العلم حيث إنه لم يؤخذ في لسان الدليل الخاص، فلامحالة يكون التخصيص عبارة عن تقييد اطلاق موضوع العام بعدم عنوان المخصص بوجوده الواقعي لا العلمي، بيان ذلك: أن العام جاء بهذا اللسان: «كل شيء نظيف». وقد ورد عليه تخصيصات تارة بلسان أن البول نجس، واخرى بلسان أن الدم نجس، و تالثة بلسان أن الخمر نجسة وهكذا، ومن الواضح أن هذه التخصيصات تقييد لموضوع العام، وهو الشيء بعدم البول وبعدم الدم، لا بعدم البول المعلوم أو بعدم الدم المعلوم، إذ لم يؤخذ العلم في لسان دليل التخصيص، و كذلك قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء حلال» فإنه قد خصص بما دل على حرمة شرب الخمر تارة، وعلى حرمة أكل مال الغير تارة اخرى وهكذا، ومن الواضح أن هذا التخصيص تقييد لموضوع العام، وهو الشيء بعدم شرب الخمر و أكل مال الغير بدون إذنه، لا بعدم شرب الخمر المعلوم ولا بعدم اكل مال الغير المعلوم، فاذن، يدل

الدليل الخاص على تقييد موضوع العام، وهو الشيء بما لا يكون بولاً او دماً او ماشاكل ذلك في الفرض الاول، وما لا يكون خمرا او فقاعا او مال الغير وغير ذلك في الفرض الثاني، كما هو الحال في سائر الموارد التخصيص.

فالنتيجة، أن هذا التقريب وان كان ممكنا ثبوتاً، الا انه لا يمكن الالتزام به اثباتاً.

إلى هنا قد تبين انه لا يمكن دلالة هذه الروايات على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، والحلية الواقعية والظاهرية كذلك، هذا.

وقد نوقش على كلا التقريبين بعدة مناقشات:

المناقشة الاولى، ما ذكرها المحقق النائيني قده من ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتين، لانه متأخر عن الشك متأخر عن الحكم عن الموضوع، والشك متأخر عن الحكم الواقعي من باب تاخره عن متعلقه، ونتيجة ذلك هي أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتين، وعلى هذا، فلا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد، والا لزم تقدم ماهو متأخر، وتأخر ماهو متقدم، وهو مستحيل.

والجواب عنه: اولاً ان الحكم الظاهري وان كان متأخراً عن الشك رتبة بملاك تاخر الحكم عن موضوعه، والشك ايضاً متأخر عن الحكم الواقعي رتبة بملاك تاخره عن متعلقه، الا ان ذلك لا يستلزم تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، لان تاخر الشيء عن شيء اخر رتبة او تقدم شيء على شيء آخر كذلك لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكتة بعدما كانا متقارنين زماناً، والنكتة في ذلك هي ان تقدم العلة مثلاً على المعلول رتبة قضاء لحق العلية، والشرط على المشروط كذلك قضاء لحق الشرطية،

والموضوع يتقدم على حكمه قضاء لحق الموضوعية وهكذا، واما الحكم الواقعي، فلا يكون علة للحكم الظاهري ولا شرطاً له ولا موضوعاً ولا متعلقاً له، ومن هنا عدم العلة لا يكون متقدماً على المعلول رتبة، لعدم الملاك لتقدمه عليه رتبة، وكذلك عدم الشرط على المشروط، مع ان عدم العلة في مرتبة العلة، وعدم الشرط في مرتبة الشرط وهكذا، وعلى هذا، فلا ملاك لتقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري رتبة، ومن هنا يكون قياس المساوات في باب الرتب العقلية عديم النتيجة.

ودعوى، أن تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري من جهة انه ماخوذ في موضوعه، لانه جزؤه وجزؤه الآخر الشك.

مدفوعة، اولاً، ان لازم ذلك هو تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبة واحدة وهي مرتبة الموضوع.

وثانياً، ما قيل من ان الشك في الحكم الواقعي بوجوده الذهني للمحاطي في عالم الذهن - وهو صورة الحكم - موضوع للحكم الظاهري، لا الشك في الحكم بوجوده الواقعي وهو الحكم بالحمل الشائع، حتى يكون واقع هذا الحكم جزء الموضوع، فاذا ما هو موضوع للحكم الظاهري ومقدماً عليه طبعاً ليس هو الحكم الواقعي بالحمل الشائع، بل هو الحكم الواقعي بالحمل الاولي، وهو صورة الحكم في الذهن، نعم فعلية الحكم الظاهري تتبع فعلية الحكم الواقعي و متأخرة عن فعليته طبعاً، ولكن ليس الكلام في هذه المرحلة، والكلام انما هو في مرحلة الجعل، وفي هذه المرحلة لا ملاك لتقدم الحكم الواقعي بالحمل الشائع على الحكم الظاهري، بل هما متقارنان زماناً ورتبة.

إلى هنا قد تبين ان تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري رتبة

مبني على ان يكون الحكم الواقعي مأخوذاً في موضوع الحكم الظاهري بوجوده الواقعي اي بالحمل الشائع، لا بوجوده العلمي الذي هو حكم بالحمل الاولي لا بالحمل الشائع.

والجواب، ان هذا القول غير تام، لان متعلق الشك وان كان الحكم الواقعي بوجوده الذهني، باعتبار ان الشك كالعلم لا يمكن ان يتعلق بالشي بوجوده الواقعي مباشرة، الا ان تعلقه به بنحو المرآتية والفنائية لابنحو الموضوعية، اذ لا شبهة في ان الشك في الحكم الواقعي بالحمل الشائع موضوع للاصول العملية، منها اصالة الطهارة واصالة الحلية ونحوهما، لا الشك فيه بوجوده الذهني، فانه مجرد مرآة كسائر المفاهيم الذهنية، وحينئذ و ان كان الحكم الواقعي متقدماً رتبة على الحكم الظاهري، الا انه لا يمنع من الجمع بينهما في جعل واحد، لان التقدم الرتبي لا ينافي المعية الزمانية، والمفروض ان الجعل امر زمني و واقع في الزمان، واما الرتب العقلية، فلا واقع موضوعي لها في عالم الزمان، وانما هي في عالم التحليل، فاذا كان الحكم الظاهري والواقعي متقارنين زماناً، فلا مانع من جعلهما في آن واحد وفي زمان فارد، ضرورة انه لا مانع من الجمع بين الامرين الطولين رتبة، و متقارنين زماناً في جعل واحد، باعتبار ان الامر الزمني يقع في عالم الزمن لا في عالم الرتب، فان الجمع بين المرتبتين في مرتبة واحدة يستلزم هذا المحذور، واما اذا كان الجعل بلحاظ عالم الزمان، فلا يلزم المحذور المذكور من الجمع بين شيئين متقارنين زماناً في جعل واحد، لان المحذور انما يلزم من الجمع بين شيئين طوليين زماناً في جعل واحد و زمان فارد. وعلى هذا، فحيث ان الحكم الظاهري والحكم الواقعي متقارنان زماناً، فلا مانع من انشائهما بجعل واحد، وان كانا طوليين رتبة، هذا من

ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان السيد الاستاذ قدس سره^١ قد افاد ان ما ذكره المحقق الثاني قدس سره من المحذور مبني على المشهور من ان معنى الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، حيث انه قدس سره قد اختار هذا المبنى في باب الانشاء، ولهذا بنى على انه لا يمكن ايجاد الحكم الواقعي والحكم الظاهري معا بايجاد واحد وانشاء فارد، والا لزم محذور تقدم ماهو متأخر وتأخر ماهو متقدم، وهو مستحيل.

واما بناء على ما حققناه من ان الانشاء عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفساني، فلامانع من ابراز شيئين طوليين بمبرز واحد، فللمولى اعتبار الطهارة الواقعية، واعتبار الطهارة الظاهرية في طولها، وابرازهما بمبرز واحد، ولا محذور فيه.

فالنتيجة، ان المحذور انما يلزم على مبنى المشهور في باب الانشاء من انه عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، واما بناء على ماهو الصحيح من انه عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز، فلامحذور في الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وابرازهما بمبرز واحد وانشاء فارد، هذا.

وللمناقشة فيه مجال: اما اولاً، فلان الصحيح في مسألة الانشاء هو مبنى المشهور دون مبنى السيد الاستاذ قدس سره، و تفصيل ذلك قد تقدم موسعاً في مستهل بحث الاصول.

وثانياً: ان الحكم الظاهري و ان كان متأخراً رتبة عن الحكم الواقعي الا انه مقارن له زمناً، فاذا كان مقارناً معه كذلك، فلامانع من الجمع بينهما

في انشاء واحد في زمن فارد، لما مر من ان الانشاء امر زمني لارتي، فاذن لاقيمة للتقدم الرتبي في هذا الباب بعد التقارن الزمني، والمفروض ان الجعل والانشاء ليسا بلحاظ عالم الرتب العقلية الذي لا واقع موضوعي له في الخارج، وانما هو بلحاظ عالم الزمان، باعتبار انه امر زمني و واقع في الزمان. وثالثا: ان معنى ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز هو استعمال المبرز فيه، فاذا قال البائع: (بعت كتابي هذا) فقد قصد استعمال صيغة (بعت) في الملكية الاعتبارية، وتدل على ابرازها في الخارج.

وعلى هذا، فاذا كان هناك اعتباران من البائع، اعتبار ملكية كتابه - مثلا - لزيد واعتبار ملكية داره لعمر، ثم قال بعت، و قصد بصيغة (بعت) ابراز ملكية كليهما معا، فيلزم حينئذ محذور استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، وقد تقدم في مستهل بحث الاصول ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى و ان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن اثباتا، الا بقرينة واضحة تدل على ان المتكلم بلفظ الاسد - مثلا - اراد تفهيم معنيين هما الحيوان المفترس والرجل الشجاع، وعليه، ففي المقام وان امكن استعمال لفظ النظيف في الطهارة الواقعية والظاهرية معا ثبوتا، الا انه في مقام الاثبات بحاجة الى قرينة واضحة تدل على ذلك، ولاقرينة على ذلك في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء نظيف» ولا في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء حلال»، وعلى هذا، فلا فرق بين المبنيين من هذه الناحية، فكما انه على مبنى المشهور لامانع من انشاء الطهارة الواقعية والظاهرية معا بانشاء واحد ثبوتا، واما اثباتا، فهو بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتا، فكذلك على مبنى السيد الاستاذ قدس سره، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان مايمكن ان يكون ملاكا، لاستحالة الجمع بين

الطهارة الظاهرية والطهارة الواقعية في انشاء واحد، و كذلك بين الحلية الظاهرية والحلية الواقعية احد امرين:

الامر الاول، ما تقدم من انه يلزم من ذلك تقدم ما هو متأخر، وبالعكس.

ولكن قد مر انه غير تام بعد ما كانتا متقارنتين زمانا.

الامر الثاني، ان لازم الجمع بينهما في ايجاد واحد وانشاء فارد، انحلال ايجاد واحد الى ايجادين، وانشاء واحد إلى انشائين.

احدهما: انشاء الطهارة الواقعية.

والاخر: انشاء الطهارة الظاهرية.

ولافرق في ذلك بين ان تكون الطهارة الظاهرية في طول الطهارة الواقعية رتبة او في عرضها كذلك، فانه على كلا التقديرين لا يمكن انشائهما بانشاء واحد، والالزم انحلال انشاء واحد الى انشائين وهو مستحيل، لان الانشاء فعل اختياري للمنشيء، فاذا كان الصادر منه فعلا انشائيا واحدا، فلا يمكن ان ينحل الى فعلين انشائيين قهرا، او يتولد منه انشاء آخر كذلك، فان كل ذلك لا يتصور في الامور الاعتبارية، وانما هو من خصائص الامور التكوينية.

والجواب، ان الانشاء امر اعتياري لوجود له الا في عالم الاعتبار، وهو قائم بالمعتبر مباشرة وفعل اختياري له، ولا يتصور فيه السببية والمسببية والعلية والمعلولية والتوليد والتولد والانحلال، لان كل ذلك من خصائص الامور التكوينية، ولا يعقل في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها الا في عالم الاعتبار والذهن، لانها فعل اختياري للمعتبر مباشرة، والانحلال والتوليد والتسبب فيها قهرا خلف فرض انها فعل اختياري له بنحو المباشر،

فاذن افتراض انحلال انشاء واحد الى انشائين قهرا غير معقول وخلف، حيث ان الانحلال والتاثير والتاثر انما يتصور في الامور التكوينية لا الاعتبارية كما عرفت.

واما تعدد المنشأ في عالم الاعتبار بانشاء واحد، فايضا لا يمكن، لان المنشأ في هذا العالم عين الانشاء، ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود في الامور التكوينية، فاذا كان الانشاء واحدا فالمنشأ لامحالة يكون واحدا، ولا يمكن ان يكون الانشاء واحدا والمنشأ متعدداً، هذا بلحاظ مرتبة الجعل والانشاء، فان في هذه المرتبة لافرق بين الانشاء والمنشأ والجعل و المجمعول الا بالاعتبار، واما بلحاظ مرتبة المجمعول خارجا، وهي مرتبة فعليته بفعليه موضوعه في الخارج فلا يرتبط بالجعل، فان تعدده في هذه المرتبة و وحدته فيها انما هو بتعدد موضوعه في الخارج و وحدته فيه، ولا يرتبط من هذه الجهة بالجعل اصلا، لان الجعل واحد، ولكن المجمعول في مرتبة متعدد بتعدد موضوعه في الخارج لابتعدد الجعل، ولا يعقل ان يكون مستندا الى الجعل، بل هو امر قهري لا يرتبط بالشارع، ولهذا قلنا ان هذه المرتبة ليست من مراتب الحكم، وعلى هذا، فالطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية مجعولتان بجعل واحد في مقام الانشاء والجعل، واما تعددهما خارجا فانما هو بتعدد موضوعهما في الخارج.

إلى هنا قد تبين انه لا مانع من الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، وبين الحلية الواقعية والحلية الظاهرية في جعل واحد في مقام الاثبات، واما تعددهما في الخارج، فانما هو بتعدد موضوعهما فيه.

المناقشة الثانية: ان الموضوع في روايات الحل و الطهارة، اما ان يكون واحدا او متعددا، اما على الاول، فالطهارة المجمعولة او الحلية لاتخلو

من ان تكون واقعية او ظاهرية، اذ لا يمكن الجمع بينهما في موضوع واحد، لان موضوع الطهارة الواقعية الشيء بعنوانه الاولي، و موضوع الطهارة الظاهرية الشيء بعنوان المشكوك فيه، فاذا لا يمكن الجمع بينهما في موضوع واحد، و اما على الثاني، فلان موضوع الطهارة والحلية الواقعية الشيء بعنوانه الاولي، و موضوع الطهارة والحلية الظاهرية الشيء بعنوان ثانوي، وعلى هذا، فان كان المراد من الشيء في هذه الروايات الشيء بعنوانه الاولي، فالحكم المجعول له حكم واقعي، ولا يمكن ان يكون ظاهريا، لان موضوع الحكم الظاهري مباين لموضوع الحكم الواقعي، وان كان المراد منه فيها الشيء بعنوان ثانوي وهو عنوان المشكوك فيه، فالحكم المجعول له حكم ظاهري، ولا يمكن ان يكون واقعيًا.

وبكلمة، ان المجعول في هذه الروايات لا يخلو من ان الشك مأخوذ في موضوعه او لا، ولا ثالث في البين، فعلى الاول يكون الحكم المجعول فيها حكما ظاهريا، ولا يمكن ان يكون واقعيًا، وعلى الثاني يكون حكما واقعيًا، ولا يمكن ان يكون ظاهريا، وعلى هذا، فيستحيل الجمع بينهما، لان موضوع الطهارة والحلية الواقعية الشيء بعنوانه الاولي، و موضوع الطهارة والحلية الظاهرية الشيء بعنوان مشكوك الطهارة والحلية في الواقع، ولهذا لا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد لمرين:

الامر الاول، ان هذا الجعل الواحد من حيث انه جعل للحكم الواقعي، فلا بد ان يكون النظر الى الشيء بعنوانه الاولي، و من حيث انه جعل للحكم الظاهري، فلا بد ان يكون النظر اليه بعنوان كونه مشكوكا حكمه الواقعي، و من الواضح ان هذين النظريين متهافتان، فلا يمكن الجمع بينهما في شيء واحد، في آن واحد .

الامر الثاني، ان الجمع بين جعل الحكم الظاهري والحكم الواقعي في انشاء واحد لا يمكن، لانه من حيث كونه جعلاً للطهارة الواقعية، فلا بد ان يكون النظر الى ثبوتها في مرحلة الجعل فحسب، ومن حيث كونه جعلاً للطهارة الظاهرية، فلا بد ان يكون جعل الطهارة الواقعية امراً مفروغاً عنه في المرتبة السابقة، والنظر متوجه الى جعل الطهارة الظاهرية بعد الفراغ عن جعل الاولى، ومن الطبيعي انه لا يمكن الجمع بين كون الروايات ناظرة الى ثبوت الطهارة الواقعية في مرحلة الجعل، وكونها ناظرة الى ثبوت الطهارة الظاهرية في هذه المرحلة، ضرورة انه على الاول، فالروايات غير ناظرة الى ثبوت الطهارة الظاهرية، وعلى الثاني، فالروايات تدل على ان ثبوت الطهارة الواقعية امر مفروغ عنه في المرتبة السابقة بدليل آخر، فاذن يلزم من الجمع بينهما في دليل واحد الجمع بين امرين متناقضين، هما النظر الى ثبوت الطهارة الظاهرية وعدم النظر الى ثبوتها، النظر الى ثبوت الطهارة الواقعية، والنظر الى ان ثبوتها امر مفروغ عنه في المرتبة السابقة.

ويمكن المناقشة في كلا الامرين:

اما الامر الاول، فلان الشيء المأخوذ في لسان روايات الحل والطهارة يشمل باطلاقه الشيء المشكوك حكمه في الواقع ايضاً، وعلى هذا، فلان من جعل الطهارة لطبيعي الشيء في قوله **«كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ»**، لانها تنحل حينئذ الى الطهارة الواقعية للاشياء بعناوينها الاولى، والى الطهارة الظاهرية للاشياء بعناوينها الثانوية وهي العناوين المشكوك فيها، وكذا جعل الحلية لطبيعي الشيء في قوله **«كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ»** فانها تنحل الى الحلية الواقعية للاشياء بعناوينها الاولى، والحلية الظاهرية لها بعناوينها الثانوية وهي العناوين المشكوك فيها.

واما الامر الثاني، فقد ذكر بعض المحققين (قده) أن النظر الافراعي عن ثبوت الطهارة الواقعية انما هو النظر الافراعي عن ثبوت عنوان الطهارة في الذهن لا الى واقعها، لان موضوع الطهارة الظاهرية الشك في الطهارة بوجودها الذهني لا بوجودها الواقعي، فاذن لا يلزم الجمع بين نظرين متهافتين في شيء واحد، اذ النظر الى الطهارة الواقعية نظر الى ثبوتها في الشريعة المقدسة وجعلها فيها، واما النظر الافراعي، فانما هو الى الطهارة بوجودها الذهني لا الواقعي.

فالتنتيجة، انه لا مانع من الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية في جعل واحد في مقام الثبوت والواقع، بان يراد من النظافة في قوله **الثانية**: «كل شيء نظيف» اعم من النظافة الواقعية والنظافة الظاهرية، لان جعل النظافة الظاهرية يتوقف على النظر الى الافراع عن ثبوت النظافة الواقعية في الذهن لا في الواقع، وكذلك لا مانع من ان يراد من الحلية في قوله **الثانية**: «كل شيء حلال» الحلية الواقعية والظاهرية معا في مقام الثبوت والواقع، و جعل الحلية الظاهرية له يتوقف على النظر الافراعي الى ثبوت الحلية الواقعية في الذهن لا في الواقع، فاذن لا مانع من ان يكون كل من رواية الحل والطهارة متكفلاً للحكم الواقعي والظاهري معا في مقام الثبوت والواقع.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان النظر الافراعي الى عنوان الطهارة في الذهن ليس بنحو الموضوعية، بل هو بنحو المرآتية والفنائية الى الافراع عن ثبوت الطهارة الواقعية في الخارج، كما ان موضوع الطهارة الظاهرية ليس الشك في الطهارة بوجودها الذهني، بل الشك فيها بوجودها الخارجي، غاية

الامر ان متعلق الشك عنوان الطهارة في الذهن، لان الشك كالعلم لا يتعلق بشيء خارجي مباشرة، بل يتعلق بمفهوم و عنوان ذهني الذي هو مرآة للخارج وفان فيه.

والخلاصة، ان موضوع الطهارة الظاهرية ليس الشك في عنوان الطهارة في الذهن، لانه ليس موضوعا لها، بل هو مرآة لما هو الموضوع لها وهو الطهارة الواقعية، فاذن، المأخوذ في موضوع الطهارة الظاهرية الشك في الطهارة الواقعية التي هي طهارة بالحمل الشائع، لا الشك في عنوان الطهارة في الذهن الذي ليس بطهارة بالحمل الشائع، وانما هي طهارة بالحمل الاولي، لان اصالة الطهارة واصالة الحلية كسائر الاصول العملية، ولاشبهة في ان موضوعها الشك في الحكم الواقعي الذي هو حكم بالحمل الشائع، لا الشك في عنوان الحكم في الذهن، وصورته فيه الذي هو حكم بالحمل الاولي لا بالشائع الصناعي.

وعلى هذا، فلو كانت روايات الطهارة والحلية ناظرة الى جعل الطهارة الظاهرية والحلية، فبطبيعة الحال تدل على الافراع عن جعل الطهارة الواقعية او الحلية الواقعية، لا على الافراع عن عنوان الطهارة او الحلية في الذهن، بدون الدلالة على الافراع عن جعل الطهارة الواقعية او الحلية، لوضوح ان دلالتها على الافراع عن عنوان الطهارة او الحلية في الذهن ليست بنحو الموضوعية، بل بنحو المرآتية والفئائية بحيث لا يرى المتكلم و المخاطب الا الافراع عن الطهارة او الحلية الواقعية.

هذا تمام الكلام في المقام الاول.

واما الكلام في المقام الثاني، فهل يمكن ان يستفاد من

قوله عليه السلام: «حتى تعلم انه قدر» في ذيل حديث الطهارة، و من قوله عليه السلام:

حتى تعرف انه حرام» في ذيل حديث الحلية قاعدة الاستصحاب أو لا؟
والجواب، ان فيه قولين:

وقد اختار المحقق الخراساني قَدَّرَهُ^١ القول الاول، بدعوى ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حتى تعلم انه قدر» يدل بنفسه على استمرار ماثبت من الحكم في صدره وهو الطهارة، فانها مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، و قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حتى تعلم انه قدر» ظاهر في انه غاية لاستمرار الطهارة لا لاصل ثبوتها، فكأن الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «كل شيء طاهر» وطهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، وحيث ان الغاية لهذا الاستمرار العلم بالنجاسة، فلامحالة يكون هذا الاستمرار ظاهرياً تبديلياً، ومن المعلوم انا لانعني بالاستصحاب الا الاستمرار الظاهري الى زمان العلم بالخلاف.

وبكلمة، ان صدر الحديث حيث انه يدل على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، فيكون ذيله غاية لكلتيهما معاً، فإنه كما يدل على استمرار الطهارة الواقعية ظاهراً الى زمان العلم بالنجاسة، كذلك يدل على استمرار الطهارة الظاهرية بعد ثبوتها الى زمان العلم بها، هذا غاية مايمكن ان يقال في وجه ما اختاره قَدَّرَهُ^٢ في تعليقه على رسائل الشيخ قَدَّرَهُ من الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية وقاعدة الاستصحاب جميعاً، وكذلك الحال في روايات الحل، فانه قَدَّرَهُ قد جمع فيها بين الحلية الواقعية والحلية الظاهرية وقاعدة الاستصحاب، بمعنى أنها تدل بصدرها و ذيلها على الجميع.

ويمكن المناقشة فيه من وجوه:

الوجه الاول، أن هذا البيان لو تم فانما يتم فيما اذا كان مفاد

١. كفاية الاصول ص ٤٥٢.

٢. حاشية الأخوند على فرائد الاصول ص ٣١٤.

قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» الطهارة الواقعية، وكذلك مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» وحينئذ فكلية (حتى) في ذيلها تدل على استمرار الطهارة الواقعية والحلية الواقعية الى زمان العلم بالنجاسة والحرمة، فهنا جعلان ومجعولان ودالان ومدلولان، فالدال على جعل الطهارة والحلية الواقعتين صدر الحديث، والدال على استمرارهما ظاهرا ذيل الحديث، وهذا الاستمرار هو الاستصحاب، اذ لا يقصد به الاستمرار بقاء الحكم السابق الى زمان العلم بالخلاف، وكأن الامام عليه السلام قال: «كل شيء طاهر واقعا، وطهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، وكل شيء حلال واقعا، وحليته مستمرة الى زمان العلم بالحرمة».

واما اذا كان المراد من الطهارة والحلية الطهارة والحلية الظاهريتين، فاستمرارهما انما هو باستمرار موضوعهما، وهو عقلي لا انه مجعول بجعل آخر لموضوع آخر، لان الغاية وهي العلم بالنجاسة والحرمة غاية لاصل ثبوت الطهارة والحلية الظاهريتين، باعتبار انها قيد له على اساس ان موضوعهما الشيء المشكوك فيه، وعليه فاستمرارها باستمرار موضوعها عقلي، وليس من الاستصحاب في شيء.

وعلى هذا، فان كان المراد من النظافة في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» النظافة الواقعية، فالغاية وهي العلم بالقذارة غاية لاستمرارها لا لاصل ثبوتها وجعلها، لوضوح ان الطهارة الواقعية لا تكون مغياة بالعلم بالنجاسة، وان كان المراد منها الطهارة الظاهرية، فالغاية غاية لاصل ثبوتها، لانها قيد لموضوعها وهو الشيء المقيد بالشك في طهارته ونجاسته في الواقع، وعليه، فيكون استمرارها باستمرار موضوعها الى زمان العلم بالنجاسة عقلياً، وهو ليس من الاستصحاب في شيء، لان الاستصحاب امر

مجموعول في الشريعة المقدسة بجعل مستقل، وكذلك الحال في قوله **عَلَيْهِ**: «كل شيء حلال» فانه ان كان المراد من الحلية الحلية الواقعية، فالغاية غاية لاستمرارها لا لاصل ثبوتها وجعلها، وان كان المراد منها الحلية الظاهرية، فالغاية غاية لاصل ثبوتها، لانها قيد لموضوعها وهو الشيء المقيد بالشك في حليته وحرمته، واستمرارها انما هو باستمرار موضوعها على اساس الملازمة بين الحكم وموضوعه، وهذه الملازمة حيث انها عقلية، فلا يمكن تطبيق الاستصحاب عليها، هذا اضافة الى ان هذا الاستمرار قطعي، فلاشك فيه حتى يكون مورداً للاستصحاب، ثم ان معنى هذا ليس ان الاستصحاب لايجري في الحكم الظاهري، اذ لامانع من جريانه فيه اذا شك في بقاءه في مرحلة الجهل من جهة الشك في النسخ، نعم لايجري الاستصحاب فيه في مرحلة الفعلية، لعدم تصور تحقق موضوع الاستصحاب فيه في هذه المرحلة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل يمكن ان يراد من النظافة اعم من النظافة الواقعية والنظافة الظاهرية، ومن الحلية اعم من الحلية الواقعية والحلية الظاهرية؟

والجواب، انه لايمكن، فان لازم ذلك ان تكون الغاية على الاول غاية لاستمرارها لا لاصل ثبوتها وجعلها، وعلى الثاني تكون الغاية غاية لاصل ثبوتها لا لاستمرارها، ومن الواضح انه لايمكن الالتزام بذلك، فان الغاية لا تخلو من ان تكون غاية لاصل ثبوت الطهارة او الحلية او غاية لاستمرارها، فلا يمكن ان تكون غاية لكليهما معا، لان الطهارة او الحلية ان كانت واقعية، فالغاية غاية لاستمرارها ظاهرا الى زمان العلم بالخلاف، ولا يمكن ان تكون غاية لاصل ثبوتها واستمرارها معا.

ومن هنا عدل قَدْ بَيَّنَّ عما ذكره في تعليقه على الرسائل للشيخ الانصاري قَدْ بَيَّنَّ الى ما في الكفاية، وبنى فيها على ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» يدل بصدوره على الطهارة الواقعية، وبذيله على قاعدة الاستصحاب، وكذلك الحال في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» فانه بصدوره ظاهر في الحلية الواقعية، وبذيله على قاعدة الاستصحاب.

وبكلمة، ان ما ذكره قَدْ بَيَّنَّ في الكفاية هو الصحيح، اذ لا يمكن ان يراد من النظافة والحلية في الحديثين المذكورين النظافة والحلية الواقعتين والظاهرتين معاً، لان ذلك لا يمكن ثبوتاً واثباتاً كما مر، واما اذا كان المراد منهما النظافة والحلية الظاهرتين، فلا يدلان على الاستصحاب، لان استمرارهما حينئذ انما هو باستمرار موضوعهما وهو الشك، وهذا الاستمرار لا يمكن ان يكون استصحاباً كما تقدم آنفاً.

نعم، يتصور الشك في الحكم الظاهري تارة من ناحية نسخه، واخرى من ناحية سعته وضيقه في مرحلة الجعل.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره صاحب الكفاية قَدْ بَيَّنَّ من ان الحديثين يدلان بذيلهما على قاعدة الاستصحاب، فلا بد له من الالتزام بانهما يدلان بصدورهما على الطهارة والحلية الواقعتين.

والخلاصة، ان الجمع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية لو سلّمنا انه ممكن ثبوتاً، وكذلك الجمع بين الحلية الواقعية والحلية الظاهرية، الا ان الدليل في مقام الاثبات قاصر عن الدلالة على الجمع بينهما، نعم لو كان الدليل دالاً عليه في مقام الاثبات، لكانت الغاية غاية لاستمرار الطهارة والحلية الواقعتين، واما بالنسبة الى الطهارة والحلية الظاهرتين، فهي غاية

لاصل ثبوتها في الشريعة المقدسة، ولكن ذلك مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، اما اولاً، فلانه لا اطلاق لصدر الحديث لكي يشمل باطلاقه كلا الحكمين معاً، وثانياً انا لو سلمنا ظهور الصدر في الاطلاق، الا ان هذا الظهور مصادم مع ظهور الذيل، وهو ظهوره في ان الغاية في المقام لا تخلو من ان تكون غاية لثبوت الطهارة والحلية، او غاية لاستمرارهما، فلا يمكن ان تكون غاية لهما معاً، وهذا الظهور حيث انه ظهور القيد فيتقدم على ظهور المقيد وهو ظهور صدر الحديث، على اساس ان ظهور القرينة يتقدم على ظهور ذي القرينة.

والخلاصة، ان هذه الغاية لا تخلو من ان تكون غاية لاستمرار الطهارة ظاهراً او غاية لاصل ثبوتها وجعلها في الشريعة المقدسة، ولا يمكن ان تكون غاية لكلا الامرين معاً، ولهذا عدل قَدَرْتُ عما في تعليقه على رسائل الشيخ قَدَرْتُ الى ما في الكفاية، وقد اختار فيها ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» متكفل بصدوره جعل الطهارة الواقعية، وبذيله الاستصحاب، وكذلك قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان الاستصحاب المستفاد من ذيله لا يمكن ان يكون بالنسبة الى كلا الحكمين معاً هما الحكم الظاهري والحكم الواقعي، ضرورة انه لا ينسجم مع الحكم الظاهري، لان استمرار الحكم الظاهري باستمرار موضوعه امر قهري لا يرتبط بالاستصحاب كما مر آنفاً.

الوجه الثاني، ان ما ذكره قَدَرْتُ في الكفاية ايضاً غير صحيح، لانه مبني على ان يكون المراد في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء» الشيء بعنوانه الاول كما هو الظاهر منه عن اطلاقه، واما ارادة الشيء المشكوك فيه، فهو بحاجة الى دليل

يدل على تقييده بالشك، فاذاً تكون الطهارة المجعولة له طهارة واقعية ولا يمكن ان تكون ظاهرية، وعلى هذا فلامحالة تكون الغاية غاية لاستمرارها، ولا يمكن ان تكون غاية لاصل ثبوتها، ضرورة ان الطهارة الواقعية لا يمكن ان تكون مغياة بالعلم بالقذارة، هذا.

ولكن هذا البيان غير تام، لان الشيء وان كان في نفسه ظاهرا في الشيء بعنوانه الاولي، فان تقييده بقيد زائد بحاجة الى دليل، ولكن الدليل على هذا التقييد في المقام موجود، وهو ظهور الغاية في انها غاية لاصل ثبوت الطهارة، بمعنى انها قيد للشيء الذي هو موضوع للطهارة، فاذاً يكون المراد من الشيء في الحديث الشيء المشكوك في طهارته ونجاسته، ومن الطبيعي ان ظهور القيد مقدم على ظهور المقيد وهو المطلق والخاص على العام والغاية على ذيها، كل ذلك على اساس تقدم ظهور القرينة على ظهور ذيها، فانه من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، واما ظهور الغاية في انها قيد للشيء في الحديث فهو واضح، فان الضمير في قوله عَلَيْهِ: «حتى تعلم انه قذر» يرجع الى الشيء، وكذلك الحال في قوله عَلَيْهِ: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» فان الغاية فيه ظاهرة في انها قيد للشيء، على اساس ان الضمير في قوله عَلَيْهِ: «انه» يرجع الى الشيء، فاذاً يكون المراد من الشيء الشيء المشكوك فيه حليته وحرمة في الواقع.

ودعوى، ان العلم في قوله عَلَيْهِ: «حتى تعلم» طريق الى الواقع، وليس

بغاية.

مدفوعة، اما اولاً: فلان لازم ان الحديث لا يدل بذيله على قاعدة

الاستصحاب هو ان مفاده الطهارة الظاهرية فحسب، اذ لو كان صدره دالا على الطهارة الواقعية، لكان ذيله ظاهرا في قاعدة الاستصحاب.

وثانيا، ان هذا الحمل خلاف الظاهر، لان الظاهر منه هو ان العلم غاية وقيد للشيء.

وثالثا، ان لازم ذلك هو تقييد الطهارة الواقعية بعدم القذارة الواقعية وهذا لغو، لانه من تقييد احد الضدين بعدم الضد الآخر، نظير ان يقال: ان السيارة متحركة مادامت لم تسكن، وساكنة مادامت لم تتحرك وهكذا، فان هذا التقييد لغو و جزاف، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، بان يقول: ان هذا الشيء طاهر واقعا اذا لم يكن قذرا وبالعكس، ومن هنا قلنا: ان قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» ظاهر في ان المجموع فيه الطهارة الظاهرية، بقرينة ظهور الغاية في انها غاية لاصل ثبوت الطهارة للشيء المشكوك فيه، باعتبار انها قيد له لانها غاية لاستمرارها بعد الفراغ عن ثبوتها، لان كل قضية ظاهرة في ثبوت المحمول للموضوع لا في استمراره له بعد ثبوته، لانه بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة على ذلك في كلا الحديتين في المقام.

والخلاصة، انه لاشبهة في ان قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «حتى تعلم انه قذر» ظاهر في ان العلم صفة للشيء، بقرينة رجوع الضمير في قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «انه» يرجع الى الشيء، فاذن لامحالة يكون المجموع في كلا الحديتين الطهارة والحلية الظاهريتين، لان ثبوت كل منهما يكون مغيا بالعلم، واما استمراره باستمرار موضوعه، فهو عقلي وليس بالجعل.

الوجه الثالث، ان كلمة (حتى) لاتدل على الاستمرار، بمعنى ان مفادها ليس انشاء استمرار مدلول صدر الحديث، بل مفادها الانتهاء ككلمة (الى) وتدل على ان ما بعدها غاية لما قبلها، وهو مدلول الصدر، واستمراره الى الغاية عقلي، على اساس استمرار الحكم باستمرار موضوعه، وهو الشك الى

ان تحقق الغاية وهي العلم بالقذارة في المقام.

ودعوى، ان كلمة (حتى) وان كانت لاتدل على الاستمرار، الا ان اطلاق المعنى يدل عليه، فاذن يكون الاستمرار ثابتا بالتعبد الظاهري، وهذا هو الاستصحاب، والمستصحب هو الحكم الثابت في صدر الحديث.

مدفوعة، اما اولاً: فلان الاستمرار حينئذ يكون مدلول الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة لامدلول دليل الاستصحاب، و محل الكلام انما هو في ثبوت هذا الاستمرار بالاستصحاب.

وثانياً: ان مدلول الاطلاق ليس هو استمرار الحكم الثابت في صدر الحديث، بل مدلوله عدم تقييد الحكم بالزمان الاول، ولازم ذلك هو استمراره عقلا باستمرار موضوعه، ولا يرتبط بالاستصحاب في شيء، لان الاستصحاب بقاء الحكم واستمراره بجعل مستقل.

هذا اضافة الى اننا لو سلمنا ان كلمة (حتى) تدل على الاستمرار، الا انها لاتدل على الاستمرار بالمعنى الاسمي الذي هو مفاد الاستصحاب، لان معناها حرفي، وهو الاستمرار النسبي القائم ذاتا وحقيقة بشخص وجود طرفيه في الذهن او الخارج، على اساس ان المعنى الحرفي معنى نسبي متقوم بشخص وجود طرفيه، لانهما من المقومات الذاتية له كالجنس والفصل والنوع، وعلى هذا، فكلمة (حتى) لا يمكن ان تكون قيذا للاستمرار، لانها مندكة في شخص طرفيها، ولهذا لا تكون ملحوظة مستقلة، فاذن لا تصلح ان تدل على استمرار حكم الصدر الى زمان تحقق الغاية، فان لازم ذلك ان تكون الغاية قيذا لمفاد (حتى) وهو الاستمرار، ومن الواضح انها لا يمكن ان تكون قيذا له، الا ان يكون الاستمرار معنى اسما و ملحوظا مستقلا، فعندئذ ترجع الغاية اليه، نعم لو كان الحديث هكذا: «كل

شيء نظيف ونظافته مستمرة الى زمان العلم بالقدارة» كانت الغاية قيда لهذا الاستمرار وترجع اليه، لانه معنى اسمي مستقل بالذات، ومفاد(حتى) معنى حرفي، ولا يمكن ان ترجع الغاية اليه، بل ترجع الى احد طرفيه وهو الطهارة لا الى نفس الاستمرار، لانه نسبة بينها وبين الغاية ومتقومة بوجوديهما ولاوجود لها الا بوجودهما، ولهذا لا يمكن تقيدها بدون تقييد طرفيها او احدهما، فاذا كانت الغاية قيدا لثبوت الطهارة او الحلية، فاستمرارها باستمرار موضوعها، وهو امر قهري عقلي لا شرعي.

إلى هنا قد تبين بطلان مجموعة من محتملات روايات الباب:

المحتمل الاول، انه لا يمكن ان يكون المجعول فيها الحكم الواقعي والظاهري معا، لان ذلك لو سلمنا انه ممكن ثبوتا الا انه لا يمكن ذلك اثباتا، لانه خلاف ظاهر هذه الروايات وهي روايات الطهارة والحلية، وحيث ان الظاهر منها عرفا كون المجعول فيها حكما واحدا وهو الحكم الظاهري، لظهور تلك الروايات في ان الغاية قيد للشيء المأخوذ في لسانها.

المحتمل الثاني، انه لا يمكن ان يكون مفاد هذه الروايات امورا ثلاثة

ثبوتا واثباتا:

١- الحكم الواقعي. ٢- الحكم الظاهري. ٣- قاعدة الاستصحاب.

المحتمل الثالث، انه لا يمكن ثبوتا واثباتا ان يكون صدرها متكفلا

للحكم الظاهري وذيلها قاعدة الاستصحاب.

المحتمل الرابع: انه لا يمكن ان يكون صدرها متكفلا للحكم الواقعي

وذيلها قاعدة الاستصحاب، فان ذلك و ان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن

اثباتا.

بقي هنا محتملان:

الاول، ان يكون مفاد هذه الروايات قاعدة الاستصحاب فقط.

الثاني، ان يكون مفادها الحكم الواقعي فحسب، هذا.

ولكن كلا الاحتمالين خاطئ، ولا واقع موضوعي له.

اما المحتمل الاول، فلان ارادة قاعدة الاستصحاب من قوله عنه عليه السلام: «كل

شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» تبني على ان يكون مفاده استمرار النظافة

بعد الفراغ عن اصل ثبوتها، ولكن لا يمكن حمل قوله عنه عليه السلام: «كل شيء

نظيف» على ذلك، ضرورة انه كسائر القضايا ظاهر في ثبوت المحمول

للموضوع لا في استمراره بعد الفراغ عن اصل ثبوتها، فانه بحاجة الى عناية

زائدة ثبوتاً واثباتاً، ولا عناية في المقام لا في الداخل ولا من الخارج، ولهذا

لا يمكن ان يكون مفاد هذه الروايات قاعدة الاستصحاب.

واما المحتمل الثاني، فلان ارادة الحكم الواقعي من هذه الروايات

ترتكز على مقدمتين:

المقدمة الاولى، ان يكون المراد من العلم المأخوذ في ذيل هذه

الروايات العلم الطريقي الصرف بدون أي دخل له في الحكم.

وان شئت قلت، انه ليس بغاية في المقام، وانما هو مأخوذ بنحو

الطريقية والمعرفية الصرفة، على اساس ان الحكم الواقعي لا يمكن ان

يكون مغياً بالعلم، لانه ثابت في الواقع كان هناك علم به ام لا.

والدليل على هذه المقدمة هو ان الشيء المأخوذ في لسان هذه

الروايات ظاهر في الشيء بعنوانه الاول، ومن الطبيعي ان الحكم المجعول

واقعي، وعلى هذا، فظهور الصدر في ذلك قرينة على ان المراد من العلم

المأخوذ في ذيلها العلم الطريقي الصرف، هذا.

ولكن لا يمكن الأخذ بهذه المقدمة، وذلك لانه لاشبهة في ظهور

العلم المأخوذ في ذيلها في غائته للحكم المجعول في تلك الروايات، وتدل على ذلك أيضا كلمة (حتى)، فان هذه الكلمة ناصة في انه غاية لا طريق، فاذن حمله على الطريقية والمعرفة المحضة بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك، والخلاصة ان العلم وان كان في نفسه ظاهرا في الطريقية، الا انه في هذه الروايات ظاهر في انه قيد للحكم وغاية له، وعلى هذا، فتقع المعارضة بين ظهور الشيء في صدر هذه الروايات في الشيء بعنوانه الاولي، وظهور ذيلها في ان العلم غاية للحكم المجعول له، ولكن لا بد من تقديم ظهور القيد على ظهور المقيد من باب تقديم ظهور القرينة على ظهور ذيلها، وهذا من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، فاذا لا تكون المعارضة بينهما مستقرة.

والخلاصة، انه لاشبهة في ظهور هذه الروايات في ان العلم غاية لاصل ثبوت الحكم للشيء، وحيث ان هذا الحكم لا يمكن ان يكون حكما واقعا، لان الحكم الواقعي لا يمكن ان يكون مغيا بالعلم، فلامحالة يكون حكما ظاهريا، فاذا كان حكما ظاهريا، فالمراد من الشيء المشكوك حكمه في الواقع، وعلى هذا، فالمجعول في هذه الروايات الطهارة والحلية الظاهريتين، لان الأولى مغياة بالعلم بالقدارة، والثانية مغياة بالعلم بالحرمة.

المقدمة الثانية: ان العلم مأخوذ في موضوع النجاسة كما يظهر من صاحب الحدائق رحمته الله.

وغير خفي، ان هذه المقدمة خاطئة جدا، ولاواقع موضوعي لها، وذلك لانه ان اراد رحمته الله بذلك ان النجاسة المجعولة في الشريعة المقدسة انما هي مجعولة للبول المعلوم و الدم المعلوم وهكذا، فيرد عليه انه خلاف نص الروايات التي تدل على ان النجس هو البول الواقعي والدم الواقعي وهكذا.

لا البول والدم المعلومين في الخارج.

وان اراد قَدَّرَ بذلك ان العلم بالنجاسة مأخوذ في موضوع نفسها في مرحلة الجعل.

فيرد عليه انه مستحيل، بدهاه انه لا يمكن اخذ العلم بالنجاسة في مرحلة الجعل في موضوع نفسها في هذه المرحلة، لاستلزامه الدور وتوقف الشيء على نفسه.

وان اراد قَدَّرَ ان العلم بالنجاسة في مرحلة الجعل مأخوذ في موضوع نفسها في مرحلة المجعول. فيرد عليه ان هذا وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لادليل عليه في مقام الاثبات.

فالنتيجة ان ما ذكره صاحب الحدائق قَدَّرَ لا يرجع الى معنى محصل.

إلى هنا قد تبين ان الصحيح من محتملات هذه الروايات المحتمل الاول، وهو ان المجعول فيها قاعدة الطهارة وقاعدة الحلية دون سائر المحتملات، لما بر من انها ظاهرة في ان الغاية فيها غاية لاصل ثبوت الطهارة والحلية، فاذن لا يمكن الاستدلال بهذه الروايات على قاعدة الاستصحاب، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان عمدة الدليل على حجية قاعدة الاستصحاب، الصحيحة الاولى والثانية لزرارة، فانهما تدلان على حجيته كقاعدة عامة كما تقدم.

فالنتيجة في نهاية المطاف انه لاشبهة في حجية الاستصحاب كقاعدة عامة في جميع ابواب الفقه، هذا تمام كلامنا حول الروايات التي استدل بها على حجية الاستصحاب، والنظر الى مدلولها سعة وضيقا، وكيفية دلالتها وتمييز صحيحها عن سقيمها، وما يدل عليها وما لا يدل عليها، ومعالجة الاشكالات الواردة عليها.

اركان الاستصحاب

اما الكلام في الجهة الرابعة، فيقع في اركان الاستصحاب ومقوماته الذاتية وهي ثلاثة:

الركن الاول، اليقين بالحدوث.

الركن الثاني، الشك في البقاء، وقد يعبر عن هذا الركن بوحدة القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً.

الركن الثالث، ان يكون للحالة السابقة اثر عملي مترتب على بقائها في ظرف الشك.

اما الركن الاول، فلاشبهة في ركنية اليقين بالحدوث للحكم الاستصحابي بمقتضى الروايات التي تنص على ذلك بصيغة: «لا تنقض اليقين بالشك ابدا» تارة، وبصيغة: «لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» تارة اخرى وهكذا، وهذه الروايات بهذه الصيغ الخاصة ناصة في ان اليقين بالحدوث ركن اساسي للاستصحاب و موضوع له.

ثم ان اليقين بالنسبة الى الحالة السابقة و ان كان طريقا اليها، الا انه بالنسبة الى الحكم الاستصحابي موضوع، وعلى هذا فلا يمكن فعلية الاستصحاب الا بفعلية اليقين بالحالة السابقة مع فرض تحقق سائر اركانها، ولهذا لا يكفي في جريان الاستصحاب مجرد وجود الحالة السابقة في الواقع بدون تعلق اليقين بها.

فالنتيجة، ان مقتضى ظاهر الصحيحة الاولى لزرارة والصحيحة الثانية

له ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب، هذا.

وقد يناقش في هذا الركن من زاويتين:

الزاوية الاولى، ان مقتضى التعليل الوارد في صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة و هو قوله عليه السلام: «لانك اعترته اياه وهو طاهر» ركنية المتيقن دون اليقين، والا لكان الامام عليه السلام يقول: «لانك اعترته اياه وكنت على يقين من طهارته» وحيث ان الصحيحة مسوقة بالصيغة الاولى دون الثانية، فتدل على ركنية المتيقن دون اليقين، هذا.

وقد اجيب عن ذلك بان التعليل وحده لا يدل على الاستصحاب، لان الامام عليه السلام بعد ما اجاب بجواز الصلاة في الثوب المعار قبل غسله، علل بقوله: «لانك اعترته اياه و هو طاهر»، وهذا التعليل مقدمة للاستصحاب، باعتبار انه يتضمن بيان الحالة السابقة بدون الدلالة على الاستصحاب، فان الدليل عليه هو قوله عليه السلام: «ولم تستيقن انه نجسه» يعني انك شك في بقاء طهارته، فالمجموع حينئذ يدل على انه لا يجوز للمكلف رفع اليد عن الحالة السابقة ما لم تستيقن على خلافها.

وعلى هذا، فضم قوله عليه السلام: «ما لم تستيقن أنه نجسه» الى التعليل، يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على ان المعير حينما اعار ثوبه كان على يقين من طهارته، هذا.

وقد نوقش في هذا الجواب: أن المجموع لا يدل على ذلك، على اساس ان كلا منهما لا يدل على ان المعير كان على يقين من طهارته، غاية الامر ان التعليل يدل على ان الثوب كان طاهرا، اما ان المعير كان متيقنا بطهارته، او ان طهارته ثابتة عنده بالبينة، فالتعليل لا يدل على الاول ولا على الثاني، فانه مجمل من هذه الناحية، فاذا لم يثبت كون المعير كان على يقين من طهارة ثوبه الذي اعاره.

فالتيجة، ان قوله **عَلَيْهِ**: «ولم تستيقن انه نجسه» ينسجم مع كلا الفرضين، ولا ظهور له في الفرض الاول، لانه يدل بالدلالة الالتزامية على ان الثوب الذي اعاره كان طاهرا، اما ان طهارته ثابتة باليقين الجزمي عنده او ثابتة بالينة او خبر الثقة، فلا قرينة على الاول ولا على الثاني، فيكون مجملا.

وقد يقال، ان التعليل تعبير عرفي عن ان المعير كان على يقين من طهارة ثوبه الذي اعاره، و كناية عن ذلك.

والجواب، انه ليس تعبيراً عرفياً اعتيادياً لدى العرف والعقلاء عن ذلك و ان كان محتملا، الا ان الظهور فيه فلا، وعلى هذا فالتعليل في صحيحة عبدالله بن سنان ظاهر في ركنية المتيقن دون اليقين، ولكن هل يصلح هذا التعليل ان يعارض صحيحة زرارة، فان مقتضاهما ركنية اليقين بالحدوث، و مقتضى التعليل في هذه الصحيحة ركنية المتيقن.

وعلى هذا، فان قلنا بان التعليل مجمل من هذه الناحية، فلامعارض للصحيحتين، و ان قلنا بان التعليل في الصحيحة ظاهر في ركنية المتيقن دون اليقين، فهل يصلح ان يعارض ظهور الصحيحتين في ركنية اليقين دون المتيقن.

والجواب، انه لا يصلح لذلك، لان التعليل على تقدير ظهوره فيه فلا يقاوم ظهورهما في ركنية اليقين، لانه اقوى واظهر من ظهوره في ركنية المتيقن، فاذا لا بد من تقديمهما على الصحيحة من باب تقديم الاظهر على الظاهر.

هذا اضافة الى ان المتفاهم العرفي من قوله **عَلَيْهِ**: «لانك اعرتة اياه وهو طاهر» بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو ان المعير كان على يقين

من طهارة ثوبه، ولا سيما بضميمة قوله عليه السلام: «ولم تستيقن انه نجسه» فانه شاهد عرفا في انه كان متيقناً بطهارة ثوبه حينما اعاره اياه ولم تستيقن انه نجسه، غاية الامر احتمال ان يكون المراد من اليقين، اليقين التعبدي كالبينة او نحوها لا اليقين الوجداني الواقعي، وهذا الاحتمال بعيد.

إلى هنا قد تبين ان التعليل في الصحيحة لا يصلح ان يعارض ظهور الصحيحتين في ركنية اليقين.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان ظهور التعليل في الصحيحة يصلح ان يكون معارضا لظهور الصحيحتين، الا ان هذه الصحيحة معارضة في نفسها بصحيفة اخرى لعبدالله بن سنان، وتسقط من جهة هذه المعارضة، فاذن لامعارض للصحيح المتقدمة.

الزاوية الثانية: ان اليقين بالحدوث لو كان ركنا للاستصحاب ومقوما له، فلامحالة يدور الاستصحاب مداره وجوداً وعدمًا.

وعلى هذا، فلا يجري الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة، كاخبار الثقة ونحوها، باعتبار انه لا يقين بثبوت الحكم الواقعي في مواردھا، لانھا لا تفيد اليقين بالواقع، واما الحكم الآخر وهو الحكم الظاهري، فمضافاً الى ان الاستصحاب لا يجري فيه كما سوف نشير اليه انه غير مجعول في مواردھا، لان معنى حجيتها ليس جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي على تقدير المطابقة، والمخالف على تقدير عدم المطابقة، وقد ذكرنا في محله انه لاجعل ولا مجعول في باب الامارات، وانما هو امضاء من الشارع للسيرة العقلائية الجارية على العمل باخبار الثقة، وهذا الامضاء منشأ لانتزاع الحجية لها شرعاً، وهي بمعنى المنجزية والمعدرية يعني القاطع للعدر، ونتيجة ذلك انه اذا قام خبر الثقة على نجاسة الماء المتغير باحد

اوصاف النجس، وبعد زوال تغيره بنفسه لامحالة يشك في بقاء نجاسته، فلا يمكن جريان الاستصحاب، لعدم اليقين بالحالة السابقة، وكذلك الحال اذا قامت البيئة على نجاسة شيء، ثم شك في بقاء نجاسته بسبب او آخر، فلا يمكن جريان الاستصحاب، لعدم اليقين بالحالة السابقة، هذا.

ولكن لا يمكن الاخذ بهذه النتيجة، اذ لاشبهة في جريان الاستصحاب في موارد الامارات في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً عند المشهور، و في الشبهات الموضوعية فقط عندنا.

وقد اجيب عن هذه المناقشة بعدة وجوه:

الوجه الاول، ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، وما ذكره يرجع الى

جوابين:

الاول، ان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب، ولا الحدوث في نفسه وبوجوده الواقعي، فان ماهو ركن ومقوم له هو الشك في البقاء، وحيث ان الشك في البقاء لا يتصور الا في فرض الحدوث، فاذن لامحالة تكون ركنية الشك في البقاء انما هي على تقدير الحدوث، فاذا شك المكلف في بقاء شيء على تقدير الحدوث، فيجري فيه الاستصحاب، ومقتضاه التبعد ببقائه على تقدير حدوثه في الواقع، وبذلك يمكن دفع الاشكال عن جريان الاستصحاب في موارد الامارات، فاذا قام خبر الثقة على حرمة وطهي الحائض، وحينئذ فاذا رأت المرأة الدم في ايام عادتها الوقتية او بصفة الحيض لم يجز وطئها، واما اذا انقطع الدم عنها وقبل ان تغتسل، و شك في بقاء حرمة وطئها، فلان من استصحاب بقائها على تقدير ثبوتها، ومرّد هذا الى اثبات الملازمة بين الحدوث والبقاء تعبدًا، اذ

التعبد ببقاء شيء على تقدير حدوثه يرجع الى ثبوت الملازمة بينهما تعبدا بنحو القضية الشرطية، وعلى هذا، فالدليل على احد طرفي القضية هو الدليل على الطرف الآخر، واما الدليل على الملازمة، فانما هو دليل الاستصحاب.

الثاني، ان المراد من اليقين الذي هو من اركان الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، وهو الامارات المعتبرة شرعا، بتقريب ان اليقين المأخوذ في لسان روايات الاستصحاب يقين طريقي لاموضوعي.

وان شئت قلت، ان اليقين المأخوذ في لسانها ماخوذ بنحو الطريقة والكاشفية المحضة لابنحو الموضوعية، وحيث ان الامارات المعتبرة شرعا كاخبار الثقة ونحوها تقوم مقام اليقين الطريقي بمقتضى ادلة حجيتها، لان مفادها توسعة دائرة اليقين، وجعله اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، فاذن لامحالة يكون المراد من اليقين في روايات الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، ولهذا تشمل موارد الامارات المعتبرة شرعا.

فالنتيجة، ان اليقين بالحدوث الذي هو ركن للاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، وبذلك يفترق هذا الجواب عن الجواب الاول، هذا.

وقد اورد السيد الاستاذ قدس سره^١ على الجواب الاول بان الملازمة بين الحدوث والبقاء التي ادعاه قدس سره فان اراد بها الملازمة الواقعية، بمعنى ان مفاد الاستصحاب هو الاخبار عن الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، فيرد عليه:

اولا، ان هذه الملازمة غير ثابتة بين حدوث الاشياء وبقائها لاوجدانا ولاظنا.

اما الاول، فهو واضح. واما الثاني، فلان بقاء الاشياء بعد حدوثها ليس على وتيرة واحدة، لان الشيء قد يبقى بعد حدوثه آنا ما، وقد يبقى بعده ساعة او اقل او اكثر وهكذا، ومن الواضح ان هذا الاختلاف يكشف جزما عن عدم ثبوت الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، ولا فرق في ذلك بين الاشياء التكوينية والاشياء التشريعية من هذه الناحية.

نعم، ان الاشياء التشريعية بعد جعلها تبقى بقاء ملاكاتها ومبادئها وموضوعاتها لا من اجل الملازمة، ومن هنا اذا شك في بقاء حكم بعد حدوثه، فلا يمكن ان يحكم ببقائه من جهة الملازمة، وانما يحكم به من جهة التعبد الاستصحابي.

فالتنتيجة، ان ثبوت الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، خلاف الضرورة والوجدان.

وثانيا: ان لازم ذلك ان يكون دليل الاستصحاب دليلا اجتهاديا ويكون مفاده الاخبار عن ثبوت الملازمة بين الحدوث والبقاء، وبعد ثبوت هذه الملازمة، فاذا دلت الامارة كاخبار الثقة على حدوث شيء بالمطابقة دلت على بقاءه بالالتزام، لان الدليل على الملزوم دليل على اللازم وبالعكس، والدليل على احد المتلازمين دليل على الملازم الاخر.

الى هنا قد تبين ان هذه الملازمة لا يمكن ان تكون واقعية، والا لزم ان يكون الاستصحاب دليلا اجتهاديا لا اصلا عمليا، وهو كما ترى.

وان اراد فَلْيَعْلَمِ بها الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، ونقصد بها الملازمة بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء.

فيرد عليه، انه لا يمكن الالتزام بذلك في موارد العلم الاجمالي، فان اطرافه قد تنجزت به، وحينئذ فاذا انحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالنسبة الى بعض الاطراف، وشك بدوى بالنسبة الى بعضها الاخر، فلازم ذلك بقاء تنجز الاطراف، على اساس الملازمة بين تنجزها حدوثا وتنجزها بقاء، مع انه لاشبهة في ارتفاع تنجزها بقاء بارتفاع العلم الاجمالي، لاستحالة بقاء المعلول مع ارتفاع علته، ولا اظن ان يلتزم بذلك احد حتى هو قَدَّرَ، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قَدَّرَ، وحاصل هذا التعليق: ان من المعلوم قطعاً ان صاحب الكفاية قَدَّرَ لم يرد من الملازمة، الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، لانها خلاف الضرورة والوجدان، مضافاً الى ان مفاد الاستصحاب ليس اثبات الملازمة الواقعية، وعلى هذا، فمراده قَدَّرَ من الملازمة بين الحدوث والبقاء احد تفسيرين، الاول تفسيرها بالملازمة الظاهرية بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، واما ما ذكره السيد الاستاذ قَدَّرَ من انتقاص ذلك بموارد العلم الاجمالي، فلا يتم ذلك، لان دليل الاستصحاب انما يدل على تنجز البقاء على تقدير تنجز الحدوث اذا كان الدليل المنجز للحدوث باقياً وغير زائل، كما هو الحال في موارد الامارات، فانها تدل على تنجز الاحكام الشرعية في حال حدوثها، ولا تدل على تنجزها عند الشك في بقائها، والدال على ذلك هو دليل الاستصحاب، فان مفاده تنجز بقائها عند الشك فيه على تقدير تنجز حدوثها، واما اذا لم يبق المنجز للحدوث، كما اذا نسخ او ظهر بطلانه، فلا يجري استصحاب بقائه لاثبات تنجزه في الزمن الثاني.

واما في موارد العلم الاجمالي، فحيث ان العلم الاجمالي قد انحل

وزال، فلا يبقى المنجز لاطرافه في ظرف الحدوث، ولهذا لايجرى استصحاب بقاء تنجزها بعد الانحلال.

والخلاصة، ان تنجز اطراف العلم الاجمالي مستند اليه على كلا القولين في المسألة، هما القول بالافتضاء والقول بالعلية، غاية الامر ان تنجزها على القول بالافتضاء يستند اليه بالواسطة في نهاية المطاف، وعلى القول بالعلية مستند اليه مباشرة، واما اذا انحل العلم الاجمالي، فقد ارتفع تنجزها بارتفاع علتها، واما تنجزها مرة اخرى، فهو بحاجة الى دليل كالاستصحاب ونحوه، ولا دليل عليه.

وبكلمة، ان الامارة تدل على تنجز الشيء حدوثا، ولاتدل على تنجزه بقاء، مثلا مادل على نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس وتنجز نجاسته لايدل على تنجزها عند الشك في بقائها بعد زوال التغير عنه بنفسه، ولكن لامانع من استصحاب بقائها، لاثبات تنجزها في هذه المرحلة وهي مرحلة البقاء.

وعلى هذا، ففي المثال المذكور مقتضى الاستصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه، لان ما دل على نجاسته اذا تغير باحد اوصاف النجس، فلايدل على بقاء نجاسته بعد زوال تغيره بنفسه بالالتزام، ضرورة انه غير ناظر الى هذه الحالة اصلا.

إلى هنا قد تبين انه لامانع من الالتزام بثبوت هذه الملازمة الظاهرية في نفسها، ولايرد عليه ما اورده السيد الاستاذ قدس سره من النقض، الا انه لايمكن الالتزام بها في مقام الاثبات بالنظر الى روايات الاستصحاب، لان مفادها هو التعبد بالبقاء، اي بقاء اليقين تنزيلا وعملا، فاذن لا بد من التصرف في اليقين وتوسعة دائرته بارادة الاعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي،

وسوف ياتي الكلام فيه، وليس مفادها التعبد بتنجز بقائه على تقدير تنجزه حدوثا، ضرورة انه لا يمكن حمل الروايات على ذلك.

الثاني، ان يكون مراده قَدَرِيًّا من الملازمة الملازمة بين حدوث شيء واقعا وبقائه ظاهرا، وحينئذ فيكون مفاد دليل الاستصحاب ثبوت الملازمة بين حدوث الشيء واقعا وبقائه ظاهرا، بمعنى انه يدل على التعبد بالبقاء ظاهرا على تقدير حدوثه واقعا، فاذن لا يرد على هذا التفسير ما اورده السيد الاستاذ قَدَرِيًّا من الاشكال والنقض على التفسير الاول.

والخلاصة، ان مدلول دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء ظاهرا، وترتيب آثاره كذلك على تقدير حدوثه واقعا من دون النظر الى ان حدوثه موضوع للآثر أو لا.

وقد علق بعض المحققين (قده)^١ على مقالة المحقق الخراساني قَدَرِيًّا تعليقا اخر، وهو ان الحدوث الماخوذ في دليل الاستصحاب، فتارة يكون اخذه بملاك ان الشك في البقاء لا يتصور الا مع الحدوث، لا بملاك ان الحدوث ركن للاستصحاب، واخرى بملاك ان مصب التعبد الاستصحابي الشك في البقاء على تقدير الحدوث. اما على الاول، فالشك في البقاء هو الشك في الوجود الثاني للشيء بعد وجوده الاول، لان البقاء وجود ثان للشيء بعد وجوده الاول الذي يمثل الحدوث.

وعلى هذا، فتارة يكون الشك في البقاء وعدم البقاء ملحوظا بشرط لا، اي بشرط عدم احتمال آخر، وهو احتمال عدم البقاء من جهة احتمال عدم الحدوث، و اخرى يكون الشك في البقاء وعدمه ملحوظا بشرط شيء، اي بشرط احتمال آخر ايضا، وهو احتمال العدم بعد العدم، اي احتمال عدم

البقاء من جهة عدم الحدوث.

فعلى الاول - وهو ما اذا كان الشك في البقاء وعدمه مشروطا بعدم احتمال آخر، وهو الشك في عدم البقاء من جهة الشك في عدم الحدوث - يكون معناه اليقين بالحدوث، لان اليقين به ينفي الاحتمال الثالث، وهو احتمال العدم بعد العدم، واما الحدوث، فبوجوده الواقعي لاينفي هذا الاحتمال مالم يكن على يقين به، لان اليقين به ينفي الاحتمال المذكور وهو الاحتمال الثالث، ويوجب حصره في احتمال البقاء وعدم البقاء، اي احتمال الوجود بعد الوجود واحتمال العدم بعد الوجود، ومن الواضح ان حصره في هذين الاحتمالين وعدم احتمال ثالث مساوق لليقين بالحدوث.

وان شئت قلت: ان الشك في بقاء شيء اذا كان محصورا في احتمالين يكون احدهما معلوما اجمالا، هما احتمال بقاءه في الزمن الثاني، واحتمال عدم بقاءه فيه وارتفاعه، ولا يكون لهما احتمال ثالث، وهو احتمال عدم بقاءه من جهة احتمال عدم حدوثه، فانه مساوق لليقين بالحدوث، واليقين به ينفي الاحتمال الثالث ويجعل الاحتمال محصورا فيهما فقط، فاذا تيقن شخص بطهارة ثوبه ثم شك في بقاء طهارته او عدم بقاءها وارتفاعها في الزمن الثاني، فلا يوجد هناك احتمال ثالث وهو احتمال عدم بقاءها من جهة احتمال عدم حدوثها، لفرض انه على يقين بحدوثها.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان احتمال بقاء الحالة السابقة اذا دار امره بين الاحتمالين لاثالث لهما، فهو ملازم لليقين بالحدوث، وعلى الثاني وهو ان الشك في البقاء وعدمه ملحوظ بشرط احتمال آخر، وهو احتمال عدم بقاءه من جهة احتمال عدم حدوثه، فلا يكون اليقين بالحدوث ركنا، اذ لا يقين فيه، بل مجرد احتمال حدوث الحالة السابقة، وفي هذا

الفرض لا يمكن جريان استصحاب بقاء الحالة السابقة، ضرورة انه مع الشك في حدوثها، فلا يمكن جريان استصحاب بقائها الا تقديرا، وهو لا يكفي في جريانه، لان ظاهر روايات الاستصحاب، وهو الشك في بقاء الحالة السابقة حقيقة لاتنزىلا وتقديرا.

وان شئت قلت، ان لازم ذلك هو جريان الاستصحاب بمجرد احتمال حدوث الحالة السابقة وهو كماترى، ولا يلتزم به حتى هو **وقد**، لان ذلك خلاف صريح الروايات الدالة على الاستصحاب، حيث انها ناصة في ان المعبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء الظاهر في البقاء الفعلي لا التقديري وبنحو القضية الشرطية، لانه ليس بقاء، ومن هنا يظهر حال الاحتمال الثاني ايضا، وهو ان يكون مصب التعبد الاستصحابي الشك في البقاء على تقدير الحدوث.

وجه الظهور هو ان مرجع هذا الاحتمال الى ان مصب التعبد الاستصحابي الملازمة بين الحدوث والبقاء، وحيث ان الملازمة غير مجعولة، وانما المجمعول هو منشأ انتزاعها وهو التعبد بالبقاء مشروطا بالحدوث، فاذن يرد عليه نفس الاشكال الذي يرد على الاحتمال الاول، وهو جريان الاستصحاب بمجرد احتمال الحدوث، ولازم هذا انكار ركنية اليقين بالحدوث، وكذلك ركنية الشك في البقاء فعلا، لان روايات الاستصحاب ظاهرة في ركنية اليقين بالحدوث، والشك في البقاء الفعلي لا التعليقي وبنحو القضية الشرطية.

فالتيجة، ان الاحتمال الثاني يرجع الى الاحتمال الاول، فلا فرق بينهما في المعنى، وانما الفرق بينهما في صيغة التعبير، هذا. والصحيح في المقام ان يقال: ان الكلام تارة يقع في جريان

الاستصحاب عند الشك في بقاء شيء على تقدير الحدوث ثبوتاً، واخرى يقع في جريانه فيه اثباتاً وبالنظر الى روايات الباب.

اما الكلام في الفرض الاول، فلان من جريان استصحاب بقاء شيء على تقدير حدوثه ثبوتاً ولا محذور فيه، لان مفاده التعبد بالبقاء وتنجزه في هذه المرحلة على تقدير تنجز حدوثه كما في موارد الامارات، فما ذكره فَأْتِيَنَّكَ من ان الاستصحاب لا يجري بمجرد احتمال حدوث الحالة السابقة، فلا يمكن المساعدة عليه، لانه ان اراد بذلك عدم جريانه في مقام الثبوت، فهو غير تام، اذ لمانع منه في هذا المقام ولا محذور فيه، وان اراد به عدم جريانه اثباتاً، فهو انما يتم اذا لم يكن الاحتمال المذكور حجة، واما اذا كان حجة كما في موارد الامارات، فلان مانع من جريانه.

وبكلمة واضحة، ان جريان الاستصحاب في موارد الامارات الشرعية كاخبار الثقة ونحوها ليس من جهة اليقين بالحالة السابقة، اذ لا يقين بها في مواردنا، واما اليقين التعبدي، فالمفروض انها ليست بيقين تعبدي، لان معنى حجيتها المنجزية والمعذرية لا العلم التعبدي، فاذن جريان الاستصحاب فيها يتصور على احد نحوين:

النحو الاول، ان يكون مورد التعبد الاستصحابي الشك في البقاء معلماً على الحدوث، بان يقول: ان كان الشيء الفلاني حادثاً، فهو باق، فيكون بقائه مشروطاً بحدوثه، فحدوثه شرط للتعبد الاستصحابي في القضية الشرطية، ويكون من قبيل قيد الوجوب الذي لا يسري اليه الوجوب لامن قبيل قيد الواجب الذي يسري اليه الوجوب، اي الى تقيده به كطهارة البدن واللباس والطهارة من الحدث والقيام ونحوها، فانها قيد للصلاة والوجوب متعلق بها مقيدة بهذه القيود والشرائط، والحدوث في المقام ليس مورداً

للتعبد الاستصحابي، بل هو شرط له.

النحو الثاني، ان يكون مورد التعبد الاستصحابي الملازمة بين الحدوث والبقاء، وحيث ان هذه الملازمة غير مجعولة على مسلكه فدلت، فاذن لامحالة يكون المجعول ما هو منشأ انتزاعها، وهو التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، فاذن يرجع هذا الاحتمال الى الاحتمال الاول، وهو ان التعبد بالبقاء معلق على الحدوث، بمعنى ان الحالة السابقة ان كانت حادثة فهي باقية، والا فلا، هذا.

وغير خفي، ان جواب صاحب الكفاية عن شبهة جريان الاستصحاب في موارد الامارات ظاهر في النحو الاول، بل ناص فيه دون النحو الثاني، فانه لازم للاول لانه فرض مستقل، لان مفاد الاستصحاب بالمطابقة التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، وبالالتزام الملازمة بينهما، كما هو الحال في القضية الشرطية، فان مفادها بالمطابقة ثبوت الجزاء على تقدير تحقق الشرط، وبالالتزام الملازمة بينهما، لان ما دل على ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط بالمطابقة، يدل على ثبوت الملازمة بينهما بالالتزام، فاذن ليس دلالة دليل الاستصحاب على التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث في مقابل دلالته على الملازمة، لانها لازمة لدلالته على التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، فاذن لاوجه لجعل الاحتمال الثاني في مقابل الاحتمال الاول.

وان شئت قلت: انه من غير المحتمل ان يكون مدلول دليل الاستصحاب ثبوت الملازمة بين الحدوث والبقاء ابتداء، ضرورة ان الركن الاساسي للاستصحاب الشك في البقاء، فاذن لامحالة يكون مورد التعبد الاستصحابي الشك في البقاء اما فعلا وتنجيذا كما اذا كان حدوث الحالة السابقة متيقنا، او تعليقا كما اذا كان حدوثها محتملا كما في موارد

الامارات المعتمدة شرعا.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره صاحب الكفاية من الجواب عن شبهة جريان الاستصحاب في موارد الامارات ممكن ثبوتا، ولامانع من الالتزام به كذلك.

واما الكلام في الفرض الثاني، وهو مقام الاثبات والنظر الى روايات الاستصحاب، فلاشبهة في ان ظاهر هذه الروايات ركنية اليقين بالحدوث، فان كلمة (يقين) ظاهرة في اليقين الوجداني، اذ اليقين التعبدي ليس بيقين حقيقة، ولاشبهة في ان قوله **«الآنك كنت على يقين من طهارتك وشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»** ظاهر في ان اليقين بالحالة السابقة هو اليقين الوجداني، وكذلك الشك في بقائها، و ارادة الاعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، ولاقرينة لا في نفس الروايات ولا من الخارج، و من الطبيعي ان اليقين بالحدوث اذا كان وجدانيا فعليا كان الشك في بقائه ايضا كذلك، ولا يمكن ان يكون تعليقا، لان هناك احتمالين لاثالث لهما، هما احتمال بقاء الحالة السابقة واحتمال ارتفاعها وعدم بقائها، و اما احتمال عدم بقائها من جهة احتمال عدم حدوث الحالة السابقة، فهو منفي باليقين بحدوثها.

وبكلمة، ان انكار ركنية اليقين بالحدوث للاستصحاب، انكار لظهور الروايات في موضوعية اليقين، لانه بالنسبة الى الواقع وان كان طريقا، الا انه بالنسبة الى التعبد الاستصحابي موضوع، وحمله على كونه طريقا اليه ايضا و مرآة له بحاجة الى قرينة تدل عليه، ولاقرينة على ذلك.

إلى هنا قد تبين انه لامناس من الاخذ بظهور الروايات في كون اليقين المأخوذ في لسانها مأخوذا بنحو الموضوعية بالنسبة الى الحكم

الاستصحابي.

فالنتيجة، ان جوابه الاول عن مشكلة جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة غير تام في مقام الاثبات، لانه مخالف لظهور الروايات وان كان لامانع منه في مقام الثبوت.

واما جوابه الثاني^١ - وهو ان اليقين بالحدوث الذي هو ركن للاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، على اساس ان الامارات المعتبرة يقين بحكم الشارع - فتقريبه ان اليقين المأخوذ في لسان روايات الاستصحاب قد اخذ بنحو الطريقية والكاشفية الصرفة، ولا يكون مأخوذاً في الموضوع بنحو الطريقية ولا بنحو الصفية، فاذا كان اليقين المأخوذ في لسانها كذلك، فتقوم الامارات المعتبرة شرعا مقامه، فانها انما لاتقوم مقام القطع الموضوعي وان كان بنحو الطريقية، فاذن لامحالة يكون المراد من اليقين المأخوذ في لسان الروايات المذكورة اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، ولا فرق بينهما حينئذ في اثبات الواقع وترتيب آثاره.

وفيه، ان هذا الجواب مبني على الخلط والاشتباه، لان اليقين المأخوذ في لسان روايات الاستصحاب طريق بالنسبة الى المتيقن وهو الحالة السابقة، وليس الكلام في طريقية اليقين و موضوعيته من هذه الناحية، اي بالنسبة الى المتيقن، اذ لاشبهة في انه طريق اليه لاموضوع، وانما الكلام في طريقيته و موضوعيته بالنسبة الى الحكم الاستصحابي، ولاشبهة في انه موضوع بالنسبة اليه لاطريق.

والخلاصة، ان اليقين المأخوذ في لسان هذه الروايات طريق بالنسبة

الى المتيقن وهو الحالة السابقة، وموضوع بالنسبة الى الحكم الاستصحابي، لوضوح ان قوله **عنه**: «لاتنقض اليقين بالشك» ظاهر في ان اليقين ماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي، وهو عدم جواز نقض اليقين بالشك، فكل من اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها موضوع للاستصحاب، فاذا كان اليقين ماخوذا في موضوع الاستصحاب وان كان بنحو الطريفة، فلا تقوم الامارات المعبرة مقامه على مسلكه **فدليل** بل مطلقا، فاذن هذا الجواب ايضا لايحل مشكلة جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعبرة شرعا كاخبار الثقة ونحوها.

ودعوى، ان ما ذكره صاحب الكفاية **فدليل** من ان اليقين في روايات الاستصحاب قد اخذ مرآة وفانيا في المتيقن، غير معقول، فان اليقين لا يمكن ان يكون فانيا في متعلقه سواء أكان بالحمل الاولي ام بالحمل الشائع الصناعي. اما على الاول، فلان مفهوم اليقين بالحمل الاولي الانكشاف وهو مرآة لافراده وفان فيها، لافي المتيقن، لانه مبين له.

واما على الثاني، فلان مفهوم اليقين بالحمل الشائع صورة موجودة في النفس، وهي ليست مرآة للمتيقن وفانية فيه، ضرورة انه لاصلة بينهما، لان مفهوم اليقين مبين لمفهوم المتيقن، ولايمثله لابل بالحمل الاولي ولا بالحمل الشائع، هذا.

ويمكن دفع هذه الدعوى بان غرض صاحب الكفاية **فدليل** من الفناء والمرآة ليس فناء مفهوم اليقين في مفهوم المتيقن، لان مفهوم اليقين سواء أكان بالحمل الاولي ام بالحمل الشائع لا يكون فانيا فيه و مرآة له، بل مراده فناء مصداق اليقين فيه وهو اليقين الخارجي، فاذا تيقن زيد بموت عمرو - مثلا، - فان لوحظ موته في الذهن كصورته فيه التي هي علم بالحمل الشائع

ومتيقن بالذات، فهو مبين للمتيقن بالعرض، وان لوحظ في الخارج بحيث لا يرى الا موته فيه، فهو عين المتيقن فيه، فيكون يقينه مرآة للمتيقن وفانيا فيه.

واما ما ذكره صاحب الكفاية قلوب من سراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي الى مفهومه الكلي، فهو غير صحيح، لان مفهوم اليقين بالحمل الاولي مفهوم آلي ومرآتي وهو الانكشاف بنفسه، لا ان الآلية والمرآتية تسري اليه من مصداقه، وعلى هذا، فمفهوم اليقين الانكشاف وهو مرآة لمصايقه وافراده فان فيها لافي المتيقن، فاذن مراده قلوب من فناء اليقين في المتيقن كونه مرآة له، فناء مصداق اليقين في مصداق المتيقن، بمعنى انه لا يرى الا المتيقن في الخارج.

وبكلمة، ان للعلم الموجود في افق النفس اضافتين، اضافة الى المعلوم بالذات، واطافة الى المعلوم بالعرض، والاولى صورة في الذهن وموجودة مستقلة فيه وهي اليقين بالحمل الشائع، والثانية ملحوظة بنحو المعنى الحرفي، باعتبار ان من عنده هذا اليقين لا يرى الا المتيقن في الخارج، لانه مرآة له وفان فيه، ومعنى الفناء ليس فناء المفهوم في مصداقه حتى يقال، ان فئانه في المتيقن غير معقول، بل المراد ان المتيقن بالكسر لا يرى الا المتيقن بالفتح في الخارج.

ومن هنا يكون اطلاق العلم حقيقة انما هو على هذه الاضافة لا اضافته الى المعلوم بالذات، فانها علم تصوري لا تكشف عن الواقع، واطلاق العلم عليه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتا. فالنتيجة، ان هذا الاشكال غير وارد عليه.

قد يقال كما قيل، ان المراد من اليقين في روايات الاستصحاب

المتيقن، ولا مانع من ان يراد من اليقين المتيقن، فاذن لا يكون اليقين بالحدوث ركنا، بل الركن هو نفس المتيقن بوجوده الواقعي.

وعلى هذا، فلا مانع من جريان الاستصحاب في موارد الامارات، باعتبار ان الركن هو المتيقن بوجوده الواقعي لا العلمي.

والجواب، ان ذلك وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لان اليقين الماخوذ في لسان روايات الباب ظاهر في ان الركن هو نفس اليقين بالحدوث، وحمله على المتيقن وانه كناية عنه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتا.

اما الاول، فلا بد من لحاظ المتيقن بدل اليقين، واما الثاني، فلانه بحاجة الى وجود قرينة تدل عليه، ولا قرينة على ذلك في نفس الروايات ولا من الخارج، فاذن لا مناص من الاخذ بظاهر هذه الروايات في ركنية اليقين دون المتيقن، لان النهي عن نقض اليقين بالشك يقتضي كون المراد من اليقين نفسه لا المتيقن، كما هو المناسب عرفا وارتكازا.

الى هنا قد تبين ان ما اجاب به المحقق الخراساني رحمته الله عن شبهة جريان الاستصحاب في مورد الامارات المعتمدة من الوجهين غير تام.

الوجه الثاني، ما ذكره مدرسة المحقق النائيني رحمته الله^١ منهم السيد الاستاذ رحمته الله^٢ من ان المجمعول في باب الامارات الطريقية والعلم التعبدية، وعلى هذا، فادلة حجية الامارات تكون حاکمة على روايات الاستصحاب، وتوسع دائرة موضوعها وهو اليقين، وتجعل الاعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدية.

بيان ذلك، ان روايات الاستصحاب ظاهرة في ان اليقين الماخوذ في

١. لوجود التقريرات ج ٢ ص ٣٨٧.

٢. مصباح الاصول ج ٣ ص ٩٩.

موضوع التعبد الاستصحابي وهو اليقين الوجداني، وحيث انه ماخوذ فيه بنحو الطريقة والكاشفية، فادلة حجية الامارات تحكم عليها، وتوسع دائرة اليقين، وتدل على ايجاد فرد آخر منه وهو اليقين التعبدي، وعلى ضوء ذلك، فمقتضى اطلاق ادلة حجيتها ترتيب آثار الواقع على مؤدياتها، وترتيب آثار العلم على نفسها اي نفس الامارات، باعتبار انها علم ويقين بمقتضى ادلة اعتبارها، فيكون حالها بالنسبة الى روايات الاستصحاب كحال قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «الفقاع خمر استصغره الناس» بالنسبة الى ادلة حرمة الخمر، فانه حاكم عليها، ويدل على توسعة دائرة موضوعها، وانه اعم من الخمر الحقيقي والخمر التنزيلي.

وحيث ان مدرسة المحقق النائيني قَدْ تَبَيَّنَ قد تبنت على قيام الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة والكاشفية، فاذن لامانع من قيام الامارات مقام اليقين في جريان الاستصحاب، اذ نتيجة هذه الحكومة هي ان اليقين بالحالة السابقة الذي هو من ارکان الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، وبما ان الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها يقين تعبدي، فلامانع من جريان الاستصحاب في مواردھا.

وبكلمة، ان ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني قَدْ تَبَيَّنَ مبني على ركيزتين:

الركيزة الاولى، ان اليقين الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته هو اليقين الطريقي، يعني انه ماخوذ في موضوعه بما انه طريق الى الواقع وكاشف عنه، لا بما انه صفة وحالة استقرار للنفس.

الركيزة الثانية، ان مفاد ادلة الاعتبار جعل الطريقة والعلمية للامارات، وعلى هذا، فاذا جعل الشارع اخبار الثقة طريقا وعلماء، فقد وجد

فردا آخر من العلم واليقين وهو العلم التعبدى، وعليه، فبطبيعة الحال ما يترتب على العلم الوجداني بما هو طريق يترتب على العلم التعبدى كذلك، ولا فرق في ذلك بين كون الاثر مترتبا على مؤداه او على نفسه، فان ما يترتب على مؤدى العلم يترتب على مؤدى الامارات، وما يترتب على نفس طريقية العلم، يترتب على نفس طريقية الامارة، ونتيجة ذلك هي جريان الاستصحاب في موارد الامارات، على اساس ان الركن اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى، هذا.

وللنظر فيه مجال، اما اولا، فقد ذكرنا في محله موسعا ان طريقية الامارات الظنية كطريقة القطع، غاية الامر ان الاولى ظنية والثانية قطعية، وكلتاها ذاتية تكوينية وغير قابلة للجعل ثبوتا، لان الجعل الشرعي انما يتعلق بشيء يكون وجوده بالجعل الشرعي كلاحكام الشرعية، لا بالجعل التكويني، بداهة انه لا يمكن ان يتعلق الجعل الشرعي بالامر التكويني، ومن هنا لو فرضنا ان المولى في مقام الاثبات قال، جعلت اخبار الثقة طريقا وعلما بالواقع، فمعناه ان ما يترتب على طريقية القطع يترتب على طريقية الامارة ايضا، لا ان المولى اوجد الطريقة والعلمية لها بعد مالم تكن، لانها امر ذاتي، فلا يمكن ايجادها بالجعل الشرعي.

والخلاصة، ان جعل الطريقة والعلمية في مقام الثبوت والواقع غير ممكن، وعلى هذا، فلو كان لسان ادلة اعتبار الامارات في مقام الاثبات لسان الجعل، فلا بد من التاويل والتوجيه، وحمله على التنزيل، بمعنى ان الشارع نزل الطريقة الناقصة للامارات منزلة الطريقة التامة للقطع في الاثر، مع ان لسان ادلة الاعتبار ليس لسان الجعل كما سوف نشير اليه.

وعلى هذا، فيتساءل ان الطريقة والعلمية اذا لم تكن مجعولة في باب

الامارات فما هو المجموعول فيها شرعا؟.

والجواب، انه لاجعل ولامجموعول في باب الامارات اصلا، وذلك لان عمدة الدليل - على حجية الامارات كاخبار الثقة ونحوها - السيرة القطعية من العقلاء الجارية على العمل بها، وحيث انه لايمكن ان تكون السيرة العملية للعقلاء على شيء جزافا وبلا نكته تبرر جريانها عليه وتعبدا، ضرورة ان التعبد لايتصور في عمل العقلاء بشيء، لانه انما يتصور في الاحكام الشرعية والعمل بها، لافي بناء العقلاء، لان بنائهم على العمل بشيء لايمكن ان يكون بلانكته واقعية.

وعلى هذا، فالنكته التي تبرر جريان سيرة العقلاء على العمل باخبار الثقة دون اخبار غير الثقة، وظواهر الالفاظ دون ظواهر غيرها انما هي اقربيتها الى الواقع نوعا واقوائيتها من غيرها كذلك، وهذه النكته ذاتية تكوينية واقعية لاجعية.

واما من قبل الشارع المقدس فليس هنا امضاء هذه السيرة وقرارها، ويكفي في الامضاء عدم ورود الردع عنها والعمل بها، وهذا الامضاء منشأ لانتزاع الحجية لها شرعا، وهي بمعناها اللغوي القاطع للعذر، باعتبار انها منجزة للواقع على تقدير الاصابة ومعدرة على تقدير الخطأ.

واما الآيات والروايات التي استدلت بها على حجية اخبار الثقة، فمضافا الى ان مدلولها ليس جعل الطريقة والعملية لها انها ليست في مقام التأسيس، بل في مقام التاكيد والتقرير للسيرة وامضائها.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان المجموعول في باب الامارات الطريقة والعملية، فمع ذلك في قيامها مقام اليقين الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته اشكال، بل منع لامرين:

الامر الاول، ما ذكره بعض المحققين قُلُوبُهُ^١ من ان ما بنى عليه المحقق النائيني قُلُوبُهُ في مدرسته من ان الامارات كاخبار الثقة تقوم مقام القطع الموضوعي اذا كان الماخوذ في الموضوع جهة طريقيته وكاشفيته، اما اذا كان الماخوذ فيه جهة صفتيته وحالة استقراره في النفس، فلا تقوم مقامه.

وبكلمة، ان العلم والقطع واليقين جميعا مشترك في حيثية الكشف عن الواقع، ومختلف في بعض الخصائص، مثلا العلم اسم للكشف المطابق للواقع، بينما القطع ليس اسما له خاصة بل للاعم، ولهذا يقال الله عالم، ولا يقال الله قاطع، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان العلم اسم لحيثية كشفه عن الواقع، بينما اليقين اسم لحيثية صفتيته في الذهن وحالة الاستقرار للنفس، ولهذا لا يصح ان يقال ان الله تعالى على يقين او متيقن، باعتبار ان اليقين صفة قائمة بالنفس، وعلى هذا، فحيث ان الماخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته كلمة اليقين، فالظاهر منها انها ماخوذة فيه بنحو الصفته لا الكاشفية والطريقية، وعلى هذا، فالامارات بمقتضى ادلة حجيتها لا تقوم مقامه، انما تقوم مقام القطع الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقية والكاشفية دون الصفته.

وبما ان الماخوذ في موضوع التبعيد الاستصحابي اليقين لا العلم والقطع، فالظاهر منه ان الماخوذ فيه جهة صفتيته في النفس واستقراره فيها، بينما اذا كان العلم او القطع ماخوذا فيه، كان ظاهرا في ان الماخوذ فيه جهة طريقيته، فاذن لا تقوم الامارات مقامه، لان ادلة حجية الامارات غير ناظرة

الى قيامها مقام القطع من هذه الناحية، وانما هي ناظرة الى قيامها مقامه من جهة طريقته الى الواقع، ومن هنا قال المحقق النائيني قده ان قيام الامارات مقام القطع الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقية يكون على القاعدة، لانها بمقتضى ادلة حجيتها فرد من الطريق والعلم، والاثر الشرعي مترتب على كلا الفردين الحقيقي والعنائي.

واما اذا كان القطع ماخوذا في الموضوع بنحو الصفية، فلا تقوم الامارات مقامه، لان ادلة الاعتبار لاتدل على انها صفة في النفس كالعلم والقطع، وحيث ان الماخوذ في لسان روايات الاستصحاب اليقين الظاهر في الصفية دون العلم والقطع، فلا تقوم الامارات مقامه بمقتضى ادلة حجيتها، لانها لاتدل على انها صفة كاليقين، ولهذا فلاحكومة لها عليها.

ويمكن المناقشة فيه، لان ما ذكره قده من الفرق بين هذه العناصر

الثلاثة وهي اليقين والعلم والقطع في بعض الخصائص التي اشار اليها وان كان صحيحا، الا انه فيما اذا لم تكن هناك مؤنة زائدة ومناسبة اخرى تدل على ان العلم او القطع ماخوذ في الموضوع بنحو الصفية، وكذلك الحال بالنسبة الى اليقين.

وعلى هذا، فحيث ان في روايات الاستصحاب يكون الماخوذ في الموضوع اليقين بالطهارة في قوله عنه: «لانك كنت على يقين من طهارتك او اليقين بالوضوء» فالظاهر منه ان الماخوذ فيه جهة طريقته الى المتيقن بالعرض، وهو الطهارة الخارجية، لاجهه صفتيته.

وبكلمة، ان في روايات الاستصحاب قرينة على ان اليقين الماخوذ

في موضوع الاستصحاب اليقين الطريقي، لان الماخوذ في الموضوع اليقين بالوضوء في الصحيحة الاولى، واليقين بالطهارة في الصحيحة الثانية، وعلى

هذا، فاليقين في قوله **الشك**: «لاتنقض اليقين بالشك» هو اليقين بالحالة السابقة سواء أكانت الحالة السابقة الموضوع ام الطهارة ام غيرها، ومن الواضح ان هذا اليقين ملحوظ بنحو الطريقة الى الواقع وهو المتيقن بالعرض، فاذن، يكون الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة لابما هو يقين، ويكون النهي عن نقض اليقين بالشك انما هو نهى عن نقض اليقين بالحالة السابقة، ومن الطبيعي انه يقين طريقي لاصفتي.

ودعوى ان اخذ اليقين في موضوع الاستصحاب في كافة رواياته دون العلم او القطع، فلا يمكن ان يكون بلانكته، والنكته فيه ليست الا من جهة ظهور كلمة اليقين في صفتيه للنفس، وهي الاستقرار والثبات والطمأنينة، وهذا بخلاف كلمة العلم او القطع، فانها ظاهرة في الطريقة، فاذن اخذاليقين في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته جميعا انما هو من جهة هذه النكته، وعليه فلا تقوم الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها مقامه.

مدفوعة، بان لفظ اليقين وان كان ظاهرا في ذلك، الا انه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور في روايات الاستصحاب، وحمله على ان الماخوذ فيها جهة كاشفيته عن الواقع وطريقته اليه لاجهة صفتيته، لان الماخوذ في الموضوع فيها هو اليقين بالحالة السابقة في الخارج، حتى تكون قابلة للتعبد ببقائها في ظرف الشك، ومن الواضح ان الماخوذ فيه جهة اضافته الى المتيقن بالعرض، وهي متمثلة في كاشفيته وطريقته الى الواقع، فان ما يمثل صفتيته هو جهة اضافته الى المتيقن بالذات، وهو المتيقن في افق النفس، وهو عين اليقين ذاتا وحقيقة.

والخلاصة، ان الماخوذ في موضوع الاستصحاب، حيث انه حصة خاصة من اليقين وهي اليقين بالحدوث، فلامحالة يكون الماخوذ فيه جهة

اضافته الى المتيقن بالعرض لاجهة صفتيته.

ودعوى، ان الماخوذ في الموضوع جهة اضافته الى المتيقن بالعرض مع حالة وصفيته وثباته في النفس.

مدفوعة، بان الظاهر هو ان الماخوذ في الموضوع جهة اضافته من دون خصوصية زائدة، لان اخذها بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً، فلانه بحاجة الى لحاظ زائد، واما اثباتاً، فلانه لاقربنة على ذلك لافي نفس روايات الباب ولا من الخارج.

وعلى هذا، فما هو نكتة ان الماخوذ في روايات الاستصحاب كلمة اليقين فحسب دون العلم والقطع.

والجواب، ان نكتة ذلك ان كلمة اليقين هي التي تناسب اسناد النقص اليه دون كلمة العلم او القطع، فان اسناد النقص الى العلم او القطع وان كان صحيحاً، الا ان اسناده الى اليقين ابلغ وانسب بنظر العرف والعقلاء من اسناده الى العلم او القطع، لان اليقين بنظر العرف احكم واتقن من العلم والقطع، على اساس ان اليقين حصة خاصة من العلم، وهي العلم الوجداني المنطقي.

فالنتيجة، ان اخذ اليقين في موضوع الاستصحاب دون العلم والقطع انما هو بنكتة ان اسناد النقص اليه انسب وابلغ من اسناده الى العلم او القطع.

الامر الثاني، ان ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني قدس سره من ان المجعول في باب الامارات، حيث انه الطريقية والعلمية، فتقوم الامارات مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقية غير تام، فانه على تقدير تسليم ان المجعول فيها الطريقية والكاشفية، فمع ذلك لاتقوم مقام القطع

الموضوعي الطريقي ايضا، هذا لا من جهة ما ذكره بعض المحققين ^١ فانهم لا يرون ان اليقين الماخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين الصفتي دون الطريقي، ولهذا لا تقوم الامارات مقامه، فانه غير تام، لما مر من ان اليقين الماخوذ في موضوعه اليقين الطريقي، اي اضافته الى المتيقن بالعرض وهو الحالة السابقة، لا اضافته الى المتيقن بالذات.

بل من جهة اخرى، وهي ان ادلة الاعتبار تدل على ان المجعول في باب الامارات الطريقية والعلمية ثبوتا، وتدلل عليها ادلة الاعتبار في مقام الاثبات، مثلا اخبار الثقة علم بالواقع تعبدا وطريق اليه كذلك.

ونتيجة ذلك ان الواقع كما يثبت بالعلم الوجداني كذلك يثبت بالعلم التعبدي، وعلى هذا، فمفاد ادلة الاعتبار هو طريقية الامارات الى الواقع وكاشفتها عنه، وكونها علما تعبديا به، وليس مفادا ان طريقتها كطريقية العلم الوجداني، حتى يترتب عليها ما يترتب على طريقية العلم الوجداني من الآثار، ومن الواضح ان سعة المجعول انما هي بمقدار سعة الجعل، والجعل انما تعلق بطريقتها الى الواقع، وكونها علما به تعبدا، لا بطريقتها مطلقا حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على نفس طريقية العلم الوجداني.

وبكلمة، ان جعل الطريقية للامارات في مقام الثبوت يتصور على

نحوين:

الاول، ان الشارع جعلها طريقا الى اثبات الواقع فحسب، وترتيب آثاره من دون النظر الى ان طريقتها كطريقية العلم او لا.

الثاني، ان الشارع جعل الطريقية والعلمية التعبدية لها مطلقا، اي بالنسبة الى آثار الواقع وآثار الطريقية الحقيقية معا، وتظهر النتيجة بين

التصورين، فعلى التصور الاول لاتقوم الامارات مقام القطع الموضوعي، وعلى الثاني تقوم مقامه اذا كان الماخوذ في الموضوع جهة طريقيته وكاشفيته لاجهة صفتيته، هذا بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الاثبات، فالظاهر هو ان ادلة الاعتبار ناظرة الى الفرض الاول، وتدل على التعبد بطريقيتها الى اثبات الواقع، وترتيب آثاره بدون النظر الى ان طريقيتها كالطريقة الحقيقية التكوينية.

والخلاصة، ان مفاد هذه الادلة هو ان الشارع جعلها طريقا الى الواقع، وترتيب آثاره لامطلقا، حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على الطريقة الحقيقية، فاذن، ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني قدس سره - من ان الامارات بمقتضى ادلة اعتبارها، كما تقوم مقام القطع الطريقي كذلك تقوم مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة - لا يمكن المساعدة عليه، لوضوح ان مفادها التعبد بطريقيتها الى الواقع، ومن الواضح ان سعة طريقيتها بمقدار سعة التعبد بها، والمفروض ان التعبد بطريقيتها انما هو بالنسبة الى الواقع فقط لامطلقا، لان الطريقة التعبدية قابلة للتقييد، وليست كالطريقة الحقيقية التكوينية كطريقة العلم الوجداني، فاذا جعل الشارع خبر الثقة طريقا الى الواقع، فمعناه انه علم به شرعا وتعبدا لامطلقا، ضرورة انه في السعة والضيق يتبع سعة الجعل وضيقه، وحيث ان ادلة الاعتبار في مقام الاثبات تدل على ان الشارع جعلها طريقا الى الواقع، ولاتدل على ان الشارع جعلها طريقا مطلقا كطريقة العلم، حتى يترتب على طريقيتها ما يترتب على طريقة العلم من الآثار، نعم لو كان مفاد دليل الاعتبار تنزيل الامارة منزلة العلم بالواقع، لأمكن القول بان مقتضاه انها مثل العلم مطلقا، حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على العلم، فانها مترتبة عليها بمقتضى اطلاق

هذا التنزيل، هذا.

ولكن ليس للتنزيل في أدلة الاعتبار عين ولا اثر، لان عمدتها سيرة العقلاء، وليس مفادها التنزيل.

ودعوى، ان سيرة العقلاء جارية على العمل بالامارات مطلقا، بمعنى انهم كما يعاملون مع مؤدياتها معاملة الواقع، وترتيب آثاره عليها، كذلك يعاملون مع الامارات معاملة العلم بالواقع، بترتيب آثاره عليها إذا كان العلم موضوعا لها.

مدفوعة، بانه لاشبهة في ان سيرتهم قد جرت على العمل بها بالنسبة الى الواقع، وترتيب آثاره على مؤدياتها، واما جريانها على العمل بها على اساس تنزيلها منزلة العلم مطلقا، فهو غير ثابت بل الثابت خلافه.

والخلاصة، انه لاسيرة لهم على تنزيلها منزلة العلم، والمفروض انه لااطلاق لها، لانها دليل لبي، فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منها، وهو جريانها على العمل بها بملاك طريقتها الى الواقع، وترتيب آثاره على مؤدياتها.

الى هنا قد تبين ان الامارات بمقتضى دليل اعتبارها انما تقوم مقام القطع الطريقي فحسب، ولا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقا، حتى الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقة.

الوجه الثالث، ان معنى حجية الامارات ليس المنجزية والمعدرية، ولا جعل الطريقة والعلمية التعبدية، بل معناها جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي في صورة مطابقة الامارة للواقع، والحكم المخالف له في صورة مخالفتها له، وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب في موارد الامارات بتقريب، ان المكلف يعلم بوجود الجامع بين الحكم الظاهري والحكم

الواقعي في مرحلة الحدوث، واما في ظرف الشك في البقاء، فقد ارتفع الحكم الظاهري قطعاً بارتفاع دلالة دليله وهو الامارة، لانها تدل عليه في ظرف الشك، وانما تدل على حدوثه في ظرف اليقين بتحقق موضوعها، واما في ظرف الشك في بقاء موضوعها، فلادلالة لها اصلاً، وعندئذ فبطبيعة الحال يشك في بقاء الجامع في ضمن فرد آخر وهو الحكم الواقعي فيستصحب بقاءه، اذن فلا اشكال في جريان الاستصحاب في موارد الامارات، وناخذ بمثال لذلك، وهو ما دل على ان الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس تنجس، وعلى هذا فحيث ان مفاد الامارة جعل الحكم الظاهري المماثل او المخالف، فنعلم اجمالاً بوجود الجامع بين النجاسة الظاهرية و النجاسة الواقعية، وحينئذ فاذا زال تغيره بنفسه فقد خرج عن مورد الامارة، لانها لا تدل على نجاسته في هذه الحالة، فاذن ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء دليله، ويشك في بقاء الجامع في ضمن فرد آخر وهو النجاسة الواقعية، فيستصحب بقاءه، هذا.

وفيه، ان جريان هذا الاستصحاب مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام الاستصحاب الكلي، لان الحكم الظاهري الذي هو معلوم الحدوث قد ارتفع يقيناً، واما الحكم الواقعي، فهو مشكوك الحدوث من الاول، لان الجامع ان كان في ضمن فرد متيقن حدوثه فقد ارتفع يقيناً، وان كان في ضمن فرد آخر فهو مشكوك الحدوث من الاول، فاذن لا يجري الاستصحاب، لان المعبر في جريانه ان يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، والمفروض ان الامر ليس كذلك، لان ما هو متيقن قد ارتفع يقيناً، وما هو متعلق الشك مشكوك الحدوث من الاول، فاذن لا يكون الشك في المقام شكاً في البقاء بل شكاً في الحدوث، ولا فرق في ذلك بين ان

يكون الشك في حدوث فرد آخر مقارنا لحدوث الفرد المتيقن او مقارنا لارتفاعه، هذا.

ولكن شيخنا الانصاري^١ قَدَّ بَدَى قد ابدى الفرق بين الفرضين، فذهب الى جريان استصحاب الجامع في الفرض الاول دون الفرض الثاني، مثلا: اذا علم بان زيدا دخل في الدار، وشك في دخول عمرو معه فيها مقارنا، ثم علم بان زيدا قد خرج من الدار، ويشك في بقاء الجامع وهو الانسان فيها في ضمن عمرو، ففي مثل ذلك بَنَى بنى عَلَى على جريان استصحاب الجامع وهو الكلي، هذا في فرض الاول، واما في الثاني كما اذا علم بدخول زيد في الدار ثم علم بخروجه عن الدار، وشك في ان عمرو دخل الدار مقارنا لخروجه عنها أو لا، فلايجري استصحاب الجامع، هذا.

ولكن الصحيح عدم جريان الاستصحاب في كلا الفرضين بملاك واحد وهو ان الشك ليس متمحضا في البقاء، اي بقاء المتيقن السابق، و من الواضح ان من اركان الاستصحاب ان يكون الشك متمحضا في بقاءه، و تمام الكلام قد تقدم.

ثم انه هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الجامع على ضوء سائر الآراء في الحكم الظاهري.

الرأي الاول، ما قويناه من ان الحكم الظاهري حكم طريقي لا شأن له في مقابل الحكم الواقعي، فانه مجعول للحفاظ على مبادي الاحكام الواقعية وملاكاته وفي طولها، لان منشأ جعله انما هو اهتمام المولى بالحفاظ عليها في موارد الاختلاط والاشتباه، فاذن ليس هنا حكم ظاهري مستقل ناشئ عن ملاك، كذلك في عرض الحكم الواقعي حتى يعلم المكلف بوجود الجامع

بينهما في موارد الامارات.

الرأي الثاني، ان الحكم الظاهري في صورة المطابقة مع الحكم الواقعي منكم فيه، ولا وجود له الا وجوده، وفي صورة المخالفة معه لا وجود للحكم الظاهري، ولهذا لا يتصور جامع بينهما، بل لاموضوع لتصوره.

الرأي الثالث، ان الحكم الظاهري اذا كان مطابقا للحكم الواقعي فهو منكم فيه، ولا وجود له في مقابل وجوده، واما اذا كان مخالفا له، فهو موجود في مقابل الحكم الواقعي، وعلى هذا، فاذا قامت الامارة على وجوب شيء فيعلم بثبوت حكم له الجامع بين الحكم الظاهري والواقعي، لان الامارة ان كانت مطابقة للواقع فالحكم الواقعي موجود، وان كانت مخالفة له فالحكم الظاهري موجود، فيعلم حينئذ اجمالا بوجود احدهما، وعليه فاذا ارتفع الحكم الظاهري بارتفاع الأمانة، يشك في بقاء الجامع في ضمن فرد آخر وهو الحكم الواقعي، وعندئذ فلامانع من استصحاب بقاءه، وهذا الاستصحاب داخل في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلّي، باعتبار ان المكلف علم بان الجامع وجد بوجود احدهما، ثم ارتفع الحكم الظاهري، فيشك في بقاء الجامع نظير ما اذا علم بوجود انسان في الدار اما بدخول زيد فيها او عمرو، فان كان زيد فهو قد خرج عنها جزما، وان كان عمرو فهو باق فيها، وهذا منشأ للشك في بقاء الجامع وهو وجود الانسان، فلامانع من استصحاب بقاءه.

والخلاصة، انه لامانع من جريان هذا الاستصحاب، هو استصحاب بقاء الجامع في نفسه، الا انه لا يجري من جهة اخرى، وهي عدم ترتب اثر عملي على الجامع على كل تقدير، لان الجامع ان كان في ضمن الحكم الظاهري المخالف للواقع، فهو غير قابل للتنجيز الا على القول بالسببية في

باب الامارات، واما اذا كان في ضمن الحكم الواقعي، فهو مشكوك الحدوث، ومقتضى الاصل عدم حدوثه.

وان شئت قلت: ان الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري في موارد الامارات ليس موضوعا للاثر الشرعي، لان الجامع بينهما عنوان احدهما، ومن المعلوم ان الاثر غير مترتب عليه، لانه مترتب على الحكم الواقعي او الظاهري، ولا يترتب على عنوان احدهما الذي هو عنوان انتزاعي لا واقع موضوعي. له الا في عالم الذهن، والمفروض ان الحكم الظاهري مقطوع الارتفاع بقاءً والحكم الواقعي مشكوك الحدوث، فاذا لا يكون هناك شك متمحض في البقاء ولا في الحدوث، وسيأتي تفصيل ذلك في محله.

الوجه الرابع: ما ذكره بعض المحققين (قده)^١ من ان جريان الاستصحاب في موارد الامارات يتصور باربع صور:

الصورة الاولى، ان تكون الامارة دالة على الحدوث في الشبهة الموضوعية، ويكون الشك في البقاء ايضا بنحو الشبهة الموضوعية، كما اذا فرض ان الثوب كان نجسا، ثم قامت البينة على تطهيره بالماء، او اخبر الثقة بذلك، ثم شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فلامانع من استصحاب بقاء طهارته، او استصحاب عدم ملاقاته المنقح لموضوع الحكم الظاهري.

وقد افاد في تقريب ذلك، ان البينة تدل على طهارة هذا الثوب بالمطابقة وعلى استمرارها بالالتزام طالما لم يكن ملاقيا للنجس، لوجود الملازمة بين طهارة شيء وبقاء طهارته ما لم ينجس بالملاقاة، والحكم

الظاهري كما يكون مجعولا على طبق الدلالة المطابقية، كذلك يكون مجعولا على طبق الدلالة الالتزامية، وعلى هذا، فاذا شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فلامانع من استصحاب بقائها طالما لم يعلم بالملاقاة، هذا.

وفي جريان هذا الاستصحاب نظر بل منع، لان موضوع الطهارة الظاهرية لا يزال باقيا، فاذن لاشك في بقاء الطهارة الظاهرية حتى يستصحب بقائها، وانما الشك في بقاء الطهارة الواقعية، واستصحاب بقائها انما يثبت الطهارة الظاهرية، والمفروض انها ثابتة ولا شك فيها، ولهذا يكون هذا الاستصحاب لغوا، وسيأتي تفصيل ذلك.

وغير خفي ان هذا التقريب تام على مسلكه فَلَمْ يَكُنْ فِيهِ في تفسير الحكم الظاهري، وكذلك على مسلكنا في تفسيره.

الصورة الثانية: ان تكون الامارة دالة على الحدوث في مورد الشبهة الحكمية، ويكون الشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية، كما اذا فرضنا ان ثوبا كان نجسا فغسلناه بالماء مرة واحدة، وفرضنا ان الامارة تدل على كفاية الغسل مرة واحدة في التطهير، ثم شككنا في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، حكم هذه الصورة حكم الصورة السابقة، فلامانع من جريان الاستصحاب على كلا المسلكين في تفسير حقيقة الحكم الظاهري.

الصورة الثالثة: ان تكون الامارة دالة على الحدوث بنحو الشبهة الموضوعية، ويكون الشك في البقاء بنحو الشبهة الحكمية، كما اذا ثبتت بالبيئة او بخبر الثقة تغير الماء الكر باحد اوصاف النجس ثم ارتفع التغير بنفسه، فيشك في بقاء نجاسته، فيستصحب بقاء نجاسته، وقد افاد في وجه

ذلك ان المستصحب في هذه الصورة النجاسة الواقعية دون الظاهرية.

ودعوى، ان الحكم الواقعي غير معلوم الحدوث.

مدفوعة، بان هذه الدعوى انما تتم اذا لوحظت نجاسة هذا الماء بالخصوص، وان الفقيه لا يستطيع ان يستصحب في الشبهات الحكمية، الا اذا وجد الموضوع في الخارج، واما بناء على ما مضى من ان الفقيه يلحظ في الشبهات الحكمية الموضوع بنحو الفرض والتقدير ويجري الاستصحاب فيها، فلا يرد هذا الاشكال، لان الفقيه كان يلحظ طبيعي الماء المتغير، وهو مقطوع النجاسة، وفرض زوال تغيره بنفسه، فيشك في بقاء نجاسته، فيتمسك باستصحاب بقائها، ويثبت ان نجاسته تبقى بعد زوال تغيره.

وللمناقشة فيه مجال، لان الفقيه كان يلحظ الموضوع في القضايا الحقيقية بنحو الفرض والتقدير في الخارج، وهي القضايا الشرعية التي دلت عليها الامارات كاخبار الثقة ونحوها، فاذا دل خبر الثقة على نجاسة الماء الكر اذا تغير باحد اوصاف النجس، فانه قضية حقيقية، حيث ان المولى فرض وجود الماء الكر المتغير، وحكم عليه بالنجاسة، وهذا الحكم قد وصل الينا بالدليل الظني وهو خبر الثقة.

وعلى هذا فالفقيه في مقام عملية الاستنباط يتصور طبيعي الماء المتغير باحد اوصاف النجس، ويتصور ثبوت النجاسة له في الشريعة المقدسة بالدليل الظني كخبر الثقة او نحوه، فاذا لاقطع للفقيه بثبوت النجاسة له واقعا، بل هو ظان بثبوتها له بدليل ظني معتبر، فما ذكره عليه السلام على ما في تقرير بحثه من ان الفقيه يلحظ طبيعي الماء المتغير وهو مقطوع النجاسة، غير تام، ضرورة انه كيف يكون مقطوع النجاسة، مع ان الدليل الدال على نجاسته دليل ظني لا قطعي.

والخلاصة، ان اليقين بحدوث الحكم في الشبهات الحكمية منوط بكون الدليل عليه قطعيا، وهذا قليل جدا، فان الدليل على ثبوت الحكم في اكثر الشبهات الحكمية دليل ظني كاخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة، والفقهاء في مقام عملية الاستنباط انما يستنبط الاحكام الشرعية الكلية من هذه الادلة الظنية التي وردت بنحو القضية الحقيقية، ومن هنا لا تتجاوز نسبة القطع بالحكم الشرعي في المسائل الفقهية جميعا عن نسبة خمسة في المائة بنسبة تقريبية.

وعلى هذا، فاليقين بالحدوث الذي هو ركن للاستصحاب غير موجود غالبا في الشبهات الحكمية في تمام ابواب الفقه، ونتيجة ذلك عدم جريان الاستصحاب فيها في حكم الواقعي، لعدم اليقين بالحدوث فيه.

الصورة الرابعة: ان تكون الامارة دالة على الحدوث في الشبهة الحكمية والشك في البقاء ايضا يكون بنحو الشبهة الحكمية، كما لودلت الامارة على وجوب صلاة الجمعة في يومها في زمن الحضور، وشككنا في بقاء وجوبها في زمن الغيبة.

والاشكال انما هو في جريان الاستصحاب في هذه الصورة، فاذا المرجع فيها احد الوجوه المتقدمة، هذا.

ولكن تقدم المناقشة في تلك الوجوه جميعا.

ومن هنا، فالصحيح في المقام ان يقال في دفع هذه الشبهة انه لا ريب في ظهور روايات الاستصحاب في ان اليقين بالحدوث ركن له، كما انه لا شبهة في ظهور كلمة (اليقين) في نفسها في جهة صفتيته للنفس واستقراره فيها، ولكن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية تقتضي ان يكون المراد منه في هذه الروايات الحجة القاطعة للعذر، ولا خصوصية لعنوان

اليقين بما هو يقين، وذلك لوجود قرائن و مناسبات فيها، وهي تقتضي ان يكون المراد من اليقين فيها مطلق الحجة والمنجز، لا بملاك انه صفة وطريق الى الواقع، وهذه القرائن والمناسبات كما يلي:

القرينة الاولى، ان الحالة السابقة في المقام لا بد ان تكون قابلة للتعبد الشرعي و التنجز حدوثا و بقاء، والا فلا اثر لليقين المتعلق بها، فان وجوده بالنسبة اليها كعدمه على حد سواء، هذا لا بمعنى ان اليقين ليس بطريق اليها، بل هو طريق اليها و كاشف عنها، لان طريقته ذاتية، بل هي عين ذاته، بل بمعنى انه لا يكون حجة شرعا و منجزا لها عقلا، لان العقل لا يحكم بلزوم التحرك على طبقه، واستحقاق العقوبة على مخالفته، ومن الواضح أن اليقين بشيء انما يكون حجة و محركا اذا كان ذلك الشيء قابلا للتعبد الشرعي المولوي كوجوب شيء او حرمة آخر، وهذه المناسبة الارتكازية تقتضي ان المراد من اليقين المأخوذ في روايات الاستصحاب انما هو اليقين بملاك انه منجز للواقع و حجة و محرک للمكلف نحو العمل به، لا بملاك انه صفة قائمة بالنفس و طريق الى الواقع.

القرينة الثانية: ان اهتمام الشارع بالحفاظ على الحالة السابقة بمالها من الملاك حتى في ظرف الشك في بقائها و عدم جواز رفع اليد عنها، يكشف عن ان المناط انما هو بثبوت هذه الحالة و تنجزها و وصولها الى المكلف، بلا فرق بين ان يكون وصولها اليه باليقين الوجداني او بالامارة المعبرة، ولا خصوصية لليقين بما هو يقين الا بلحاظ كونه من اظهر مصاديق الحجة والمنجز، فاذا ثبت حدوث الحالة السابقة و وصل الى المكلف و تنجز وان كان وصوله بالتعبد الشرعي، فالشارع لا يرفع اليد عنها عند الشك في بقائها، بل يحكم ببقائها بمقتضى دليل الاستصحاب، لان الدليل الاول قاصر عن

شمول هذه الحالة وعدم امتداد دلالة اليها.

والخلاصة، ان اهتمام الشارع بالحالة السابقة حتى في ظرف الشك في بقائها انما هو بملاك ثبوتها شرعا وتنجزها بلاخصوصية للمنجز، فان المناط انما هو بثبوت الحالة السابقة شرعا و تنجزها سواء أكان ثبوتها بالعلم الوجداني ام بالعلم التعبدي.

القرينة الثالثة: ان النهي عن نقض اليقين بالشك انما هو بالعناية، ضرورة انه لا يقين في ظرف الشك حتى ينهى الشارع عن نقضه، واما النهي عن نقض اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث، فانما هو بلحاظ ما يترتب على المتيقن من الآثار، والا فلا يمكن نقضه في مرحلة الحدوث بالشك في مرحلة البقاء، واما اذا كانا في زمن واحد، فيكون الانتقاص قهريا فلامعنى للنهي عنه، فاذن لامحالة يكون المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك، وهو النهي عن النقض عنه عملا، يعني عدم العمل بالحالة السابقة ورفع اليد عنها وعدم الاعتداد بها في ظرف الشك في بقائها، وعلى هذا فاذا كان المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك النقض العملي وانه كناية عن وجوب العمل بالحالة السابقة وعدم جواز رفع اليد عنه في ظرف الشك في بقائها وترتيب آثارها عليها في هذا الظرف، فمن الواضح ان ثبوت الحالة السابقة شرعا وتنجزها في مرحلة الحدوث من جهة، واهتمام الشارع بالحفاظ عليها حتى في ظرف الشك في بقائها من جهة أخرى، يتطلبان العمل بالحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها وعدم جواز رفع اليد عنها حتى في هذا الظرف، بلافرق فيه بين ان يكون ثبوتها باليقين الوجداني او التعبدي، فاذن المناط انما هو بثبوت الحالة السابقة وتنجزها بالحجة سواء أكانت الحجة يقينا ام امارا.

إلى هنا قد تبين ان نتيجة هذه القرائن العرفية والمناسبات الارتكازية، هي ان المراد من اليقين المأخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان رواياته مطلق المنجز والحجة، ولا خصوصية لليقين الا باعتبار انه من اظهر مصاديق الحجة والمنجز، ولعل ذكره في روايات الاستصحاب انما هو على اساس هذه النكته لا من اجل خصوصية له، فالقرائن المذكورة تقتضي ان اخذ اليقين في رواياته انما هو بملاك انه حجة.

ودعوى، ان الظاهر عرفا من الشيء المأخوذ في لسان الدليل هو انه بعنوانه موضوع للحكم وان كانت كذلك، الا انه اذا لم تكن هناك قرينة على رفع اليد عن هذا الظهور، والا فلا بد من رفع اليد عنه.

واما في المقام، فلفظ اليقين المأخوذ في لسان روايات الاستصحاب وان كان ظاهراً في اليقين الوجداني، الا ان القرائن والخصوصيات الموجودة في نفس هذه الروايات تصلح ان تكون قرينة عرفا على ان المراد منه الحجة شرعا.

وان شئت قلت، ان روايات الاستصحاب انما هي في مقام تعيين الوظيفة العملية للمكلف في مرحلة الشك في بقاء الوظيفة السابقة المولوية، ومن الواضح انه لافرق بين ان يكون ثبوتها بالعلم الوجداني او بالامارة المعتبرة الشرعية، لان المناسبات المذكورة الارتكازية العرفية بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور اليقين في الموضوعية، و موجبة لظهوره في ان اخذه انما هو بملاك انه حجة ومنجز للحالة السابقة من جهة، وانه اظهر افراد الحجة من جهة اخرى.

وقد استشكل بعض المحققين عليه السلام على حمل اليقين في روايات

الاستصحاب على المنجز بامرین:

الاول، ان اليقين ظاهر عرفا في معناه الموضوع له وهو الصفة القائمة بالنفس، وحمله على المنجز بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، لان المدلول الوضعي اللغوي لليقين ذات اليقين لامطلق المنجز، ولم يثبت اصطلاح شرعي او عرفي على خلافه.

الثاني، انه لو حمل اليقين على مطلق المنجز والمعذر اي مطلق المنجز، فماذا نقول في الشك الماخوذ في لسان الروايات مقابل اليقين، كما في قوله ^{عنه} «ولانتقض اليقين بالشك» فانه ظاهر في ان الشك الماخوذ فيه ضد اليقين وناقض له، وحينئذ فان كان المراد اليقين معناه العرفي واللغوي هو ذات اليقين، كان المراد من الشك ما يقابله ويناقضه وهو عدم اليقين او ضده، وان كان المراد منه المنجز، كان المراد من الشك عدم المنجز وما يقابله ويناقضه، فعلى الاول يكون الشك مقابل اليقين بمعناه العرفي اللغوي لا في مقابل المنجز، وعلى الثاني يلزم من ذلك حكومة كل الاصول العملية على الاستصحاب، لانه قد اخذ في موضوعه عدم المنجز والمعذر وكل اصل عملي منجز او معذر، وهذا مما لا يقول به احد، هذا.

وكلا الاشكالين غير تام.

اما الاشكال الاول، فلما تقدم من ان لفظ اليقين وان كان ظاهرا في الصفة القائمة بالنفس، الا ان في نفس روايات الاستصحاب قرائن و مناسبات عرفية ارتكازية تصلح ان تكون قرينة مانعة عن ظهور لفظ اليقين في معناه الموضوع له، او لا اقل انها قرينة على رفع اليد عن ظهوره في معناه وحمله على المنجز والحجة.

واما الاشكال الثاني، فلان الحالة السابقة اذا كانت ثابتة تنجيها

بالاصل العملي كاصالة الاحتياط، فلايجري استصحاب بقائها، لان بقائها كذلك انما هو بقاء موضوعها وهو الشك والجهل بالواقع وهو عقلي وليس من الاستصحاب في شيء ومن هذا القبيل ما اذا ثبتت طهارة شيء باصالة الطهارة او حلية شيء باصالة الحل، فان استمرار هذه الطهارة او الحلية باستمرار موضوعها الى زمان العلم بالقذارة او الحرمة امر قهري، وليس من الاستصحاب في شيء، وحكومة الاصول العملية على الاستصحاب انما تصور فيما اذا جرى الاستصحاب في موارد الاصول العملية كاستصحاب بقاء الطهارة الظاهرية او الحلية الظاهرية، باعتبار ان موضوع هذا الاستصحاب مقيد بعدم المنجز او المعذر، وعلى هذا فالمنجز او المعذر وان كان اصلا عمليا، فهو حاكم على الاستصحاب بل وارد عليه، لانه رافع لموضوعه وجدانا، و المفروض ان الاستصحاب لايجري في موارد حتى يلزم هذا المحذور الذي لايلتزم به احد، باعتبار انه لاموضوع له فيها وهو الشك، واما استصحاب بقاء النجاسة على خلاف اصالة الطهارة، او استصحاب بقاء الحرمة على خلاف اصالة الحلية وهكذا، فهو يجري ويقدم عليهما.

إلى هنا قد تبين ان الاستصحاب حيث انه لايجري في موارد الاصول العملية، فلان من ان يراد من الشك في مقابل اليقين عدم المنجز، لان المنجز او المعذر حينئذ متمثل في اليقين الوجداني او الامارة المعتبرة، كما ان اليقين الناقض في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ولكن تنقضه بيقين آخر» لمنجز أو المعذر المتمثل في اليقين او الامارة المعتبرة، فلايشمل الاصل العملي، فاذن لا اشكال من هذه الناحية، لان موضوع الاستصحاب عندئذ مقيد بعدم المنجز الخاص، وهو اليقين الوجداني او الامارة المعتبرة لاغيرهما، وعلى هذا،

معنى قوله **الشيء**: «لاتنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» اي لاترفع اليد عملا عن المنجز للحالة السابقة بعده، ولكن ترفع اليد عنه بمنجز آخر، والمراد من المنجز في كلا الموردين كما عرفت اما اليقين الوجداني او الامارة المعتبرة شرعا.

هذا تمام كلامنا في جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة شرعا كاخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة ونحوهما.

لحد الآن قد تبين ان المراد من اليقين بالحالة السابقة الذي هو ركن الاستصحاب اعم من اليقين الوجداني والامارة المعتبرة شرعا فحسب.

واما الكلام في جريان الاستصحاب في موارد الاصول العملية الشرعية، فيقع في مقامين:

الاول في موارد الاصول العملية الشرعية غير المحرزة.

الثاني في موارد الاصول العملية المحرزة.

اما الكلام في المقام الاول، فلا يجري الاستصحاب في موارد تلك الاصول العملية الشرعية، كاصالة البراءة واصالة الاحتياط واصالة الطهارة واصالة الحلية.

اما الاستصحاب الحكم الواقعي، فلعدم اليقين بحدوثه وثبوته، لان مفاد الاصول المذكورة ليس اثبات الاحكام الواقعية لوجودنا ولا تعبدا.

ودعوى، ان ماهو ركن للاستصحاب هو المنجز للحكم الواقعي اوالمعذر، و المفروض ان تلك الاصول بين ماهو منجز للواقع وما هو معذر له، وان كانت صحيحة الا انه لاشك في بقاء هذا المنجز او المعذر، لانه باق قهرا طالما يكون موضوعه باقيا وهو الشك في الواقع، وهذا ليس من الاستصحاب في شيء، ويتنفي كذلك بانتفاء موضوعه، مثلا الطهارة

الظاهرية التي هي مدلول اصالة الطهارة معذرة ، وهي مستمرة باستمرار موضوعها، وهذا الاستمرار ليس من الاستصحاب، لانه امر قهري وعقلي، واما اذا علم بالقذارة،فتنتفي الطهارة الظاهرية بانتفاء موضوعها، فاذن لايتصور الشك في بقاء هذه الطهارة الظاهرية المعذرة.

واما الاستصحاب في الحكم الظاهري المنجز او المعذر،فلايتصور فيه الشك في بقاءه في موارد الاصول المذكورة، مثلا مفاد اصالة الحلية الحلية الظاهرية، و موضوعها الشيء المشكوك حليته وحرمته في الواقع، وهذه الحلية الظاهرية مغيية بعدم العلم بالحرمة، فطالما يكون الشك وعدم العلم بالحرمة موجودا،فالحلية الظاهرية باقية و مستمرة باستمرار موضوعها، وقد تقدم ان استمرار الحكم باستمرار موضوعه عقلي،ولايرتبط بالاستصحاب، لان الاستصحاب حكم مجعول في الشريعة المقدسة، واذا ارتفع الشك و تبدل عدم العلم بالحرمة الى العلم بها، ارتفعت الحلية الظاهرية بارتفاع موضوعها جزما،فلايتصور الشك في البقاء، و كذلك الحال في اصالة الطهارة واصالة البراءة والاحتياط.

والخلاصة، ان هذه الاصول العملية وان كانت منجزة للحالة السابقة ومعذرة لها، الا ان هذه المنجزية او المعذرية ليست من اركان الاستصحاب، لعدم تصور الشك في بقائها، لانها باقية قطعاً بقاء موضوع هذه الاصول، و مرتفعة بارتفاع موضوعها كذلك، ولاثالث لهما لأن موضوعها حيث انه امر وجداني فامر يدور بين كونه مقطوع الوجود، وكونه مقطوع الارتفاع، فلايتصور الشك فيه، و من هنا قلنا ان ما هو ركن للاستصحاب حصة خاصة من المنجز او المعذر، وهي الشيء تمثل اليقين الاعم من الوجداني والتعدي.

فالتنتيجة، ان استصحاب الطهارة الواقعية لايجري، لعدم اليقين بحدوثها لا وجدانا ولا تعبدا، واما استصحاب الطهارة الظاهرية، فانه لايجري، لان الشك في البقاء لا يتصور فيها، هذا.

وقد علق المحقق النائيني قدس سره على ذلك بامرین:

الامر الاول، ان الاستصحاب حاكم على قاعدة الطهارة والحلية واصالة البراءة والاحتياط، فكيف تكون هذه القواعد والاصول مانعة عن جريانه في مواردھا، لوضوح ان الاصل المحكوم لا يمكن أن يكون مانعا عن الاصل الحاكم، والا لزم خلف فرض انه محكوم.

ثم اجاب قدس سره عن ذلك بان الاستصحاب انما يكون حاكما عليها ومقدما اذا جرى في مواردھا، والمفروض انه لايجري فيها، لعدم تصور الشك في البقاء فيها، لان مفادھا حكم ظاهري وهو باق ببقاء موضوعه ومستمر باستمراره وجدانا، وهذا البقاء والاستمرار عقلي، وليس من الاستصحاب في شيء، ويرتفع بارتفاع موضوعه كذلك.

وغير خفي، ان ما ذكره قدس سره من الاشكال وجوابه مبني على الخلط والاشتباه، فان الاستصحاب في موارد تلك الاصول انما يكون حاكما اذا كان المستصحب حكما واقعيًا، كما اذا فرضنا ان المكلف شك في طهارة ثوبه من جهة ملاقاته للنجس وكان ثوبه مسبوقا بالطهارة، فان في مثل ذلك يكون استصحاب بقاء طهارته حاكما على اصالة الطهارة، وكذلك الحال بالنسبة الى اصالة الحل واصالة البراءة، او اذا فرضنا ان ثوبه كان مسبوقا بالنجاسة وشك في طهارته بالغسل، فان في مثل ذلك استصحاب بقاء نجاسته حاكم على اصالة الطهارة، وهكذا الحال بالنسبة الى سائر الاصول العملية

غير المحرزة، واما استصحاب بقاء الحكم الظاهري، فقد مر انه لا يجري في نفسه، لعدم تصور الشك في بقاءه الذي هو ركن من اركان الاستصحاب.

فالنتيجة، ان استصحاب الحاكم على هذه الاصول العملية غير

الاستصحاب الذي لا يجري في مواردنا من جهة انه لا موضوع له فيها، لانها رافعة لموضوعه وجدانا.

فاذن، اشكاله **فَالْتَبَيَّنَ** في المقام وجوابه عنه كلاهما مبني على الخلط

بين الاستصحاب الحاكم عليها، والاستصحاب الذي لا يجري في مواردنا من جهة ان تلك الاصول واردة عليه ورافعة لموضوعه وهو الشك في البقاء وجدانا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انا اذا فرضنا وجود الشك في بقاء الحكم الظاهري

كالشك في بقاء الطهارة الظاهرية او الحلية الظاهرية، فلامانع من جريانه والحكم ببقائه، وعلى هذا فنسبة هذا الاستصحاب الى تلك الاصول العملية نسبة الاصل الى الدليل الاجتهادي، لانه انما يجري فيما اذا كانت الاصول المذكورة قاصرة عن الدلالة على بقاء الحكم الظاهري ببقاء موضوعه، والا فلا تصل النوبة اليه.

الامر الثاني، ان الحكم الظاهري الثابت حدوثا بالاصل العملي

كقاعدة الطهارة او الحلية او نحوها لا يبقى دائما، بل قد يكون موجودا في مرحلة الحدوث فحسب، كما اذا علم شخص بنجاسة ثوبه فقام بغسله، وبعد الغسل شك في انه غسله كان واجدا للشروط أو لا، فلامانع من التمسك بأصالة الصحة، لان الشك في صحته بعد الفراغ منه، وهو مورد لهذه الاصلية التي هي من الاصول العقلانية الممضاة لدى الشارع، ويترتب عليها طهارة هذا الثوب ظاهرا، ثم اذا شك في ملاقاته للنجس، فبطبيعة الحال كان يشك

في بقاء طهارته الظاهرية، ولامانع حينئذ من استصحاب بقاء طهارته، لان اصالة الصحة لا تقتضي طهارته من هذه الناحية، وانما تقتضي طهارته من ناحية ان غسله كان واجدا للشروط، ولهذا فلامانع من استصحاب بقاء طهارته.

وقد اجيب عن ذلك بانه مضافا الى - ان في هذه المسألة اصلا موضوعيا و هو استصحاب عدم ملاقاته للنجس، وهذا الاصل حيث انه يجري في ناحية الموضوع، فيكون حاكما على الاصل الحكمي، وهو استصحاب بقاء طهارته، ان المرجع عند الشك في طهارته و نجاسته بالملاقاة هو اصالة الطهارة دون الاستصحاب، لانها لاتجري في مرحلة حدوث الطهارة فيه، باعتبار انها كانت محكومة باصالة الصحة، فلا تجري في مقابلها، فاذن طهارته حدوثا مستندة الى اصالة الصحة، واما اذا شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فاصالة الصحة لا تقتضي طهارته من هذه الناحية، وانما تقتضي طهارته من ناحية ان غسله كان واجدا للشروط، فاذا لم تقتض اصالة الصحة طهارته من الناحية المذكورة وهي ناحية الملاقاة، فالمرجع فيه قاعدة الطهارة، لانها كانت محكومة باصالة الصحة، فاذا لم تجر الاصالة، فلامانع من جريان القاعدة وهي رافعة لموضوع الاستصحاب، وهو الشك في بقاء طهارته الظاهرية، لانها تثبت الطهارة الظاهرية جزما، فاذن تكون قاعدة الطهارة واردة على الاستصحاب و رافعة لموضوعه وجدانا، واما الاستصحاب، فهو لا يكون حاكما على القاعدة ولا واردا عليها، لان موضوعه الشك في بقاء الطهارة الظاهرية، والاستصحاب انما يثبت طهارته الظاهرية في ظرف الشك في بقائها، بينما اصالة الطهارة تثبت تلك الطهارة بنحو الجزم في هذا الظرف، وترفع الشك

في بقاء الطهارة الظاهرية، ولهذا تكون واردة على الاستصحاب، فالنتيجة ان نسبة الاستصحاب في الحكم الظاهري الى دليل الحكم الظاهري كنسبة الاصل الى الدليل الاجتهادي القطعي، هذا.

واما السيد الاستاذ قدس سره^١ فقد مال الى ما ذكره المحقق النائيني قدس سره الا انه قد بين ذلك بشكل فني، وهو ان قاعدة الطهارة اذا كانت بنفسها متكفلة لاثبات الطهارة الظاهرية في الزمن الثاني والثالث وهكذا الى زمان العلم بالنجاسة الذي هو قيد لموضوعها وغاية له، فلا يجري الاستصحاب فيها لعدم الشك في بقائها، لان بقائها متيقن طالما يكون موضوعها باقيا، وقد تقدم ان استمرارها باستمرار موضوعها عقلي وليس من الاستصحاب في شيء، وكذلك الحال في قاعدة الحلية واصالة البراءة والاحتياط.

واما اذا لم تكن القاعدة بنفسها متكفلة لاثبات الحكم الظاهري في الزمن الثاني والثالث، فيمكن تصوير الشك في بقاء الحكم الظاهري، والتمسك باستصحاب بقائه، ومثل لذلك بما اذا شككنا في طهارة ماء اونجاسته، ولم تكن لشيء منهما حالة سابقة، ففي مثل ذلك لامحالة يحكم بطهارته ظاهرا بمقتضى قاعدة الطهارة، ثم اذا غسل ثوب متنجس في هذا الماء حكم بطهارة الثوب ظاهرا، باعتبار ان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به، وهي حاکمة على استصحاب بقاء نجاسة الثوب، باعتبار ان القاعدة تجري في ناحية السبب والموضوع، والاصل الموضوعي حاكم على الاصل الحكمي.

ثم اذا شك في نجاسة الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فبطبيعة الحال يشك في بقاء طهارته الظاهرية، فلامانع حينئذ من استصحاب

بقاء طهارته الظاهرية، لان قاعدة الطهارة في الماء لا تقتضي طهارته من هذه الناحية، اي من ناحية الملاقة للنجس، فانها انما تقتضي طهارته من ناحية غسله به لامطلقا.

فالنتيجة، انه لا مانع من استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية في مثل هذا المثال، هذا.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائيني قدس سره، وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

اما الاول، فلان اصالة الصحة من الاصول العقلائية التي جرت عليها سيرة العقلاء الممضأة شرعا، وهي من الامارات وليست من الاصول العملية، ومدلولها اثبات الواقع تبعا لاثبات الحكم الظاهري كقاعدة الطهارة والحلية، فاذن، المترتب عليها الطهارة الواقعية للثوب تبعا.

وعلى هذا، فاذا شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فلا مانع من استصحاب بقائها له، كما هو الحال في موارد سائر الامارات، وهذا الاستصحاب يقدم على اصالة الطهارة، هذا مضافا الى وجود الاستصحاب الموضوعي في المقام، وهو استصحاب عدم ملاقة الثوب للنجس، وهو حاكم على استصحاب بقاء طهارته.

واما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اصالة الصحة من الاصول العملية، فهل يجري الاستصحاب في المقام وهو استصحاب بقاء طهارة الثوب الظاهرية أو لا؟

والجواب انه لا يجري، وذلك لعدم الشك في طهارته الظاهرية طالما لم يعلم بالملاقة، وهذه الطهارة الظاهرية مستمرة باستمرار موضوعها، ولا شك فيها، والشك انما هو في نجاسته واقعا من جهة الشك في ملاقاته

للنجس كذلك، فلا يكون هنا شك في بقاء طهارته الظاهرية، والشك انما هو في بقاء طهارته الواقعية من جهة الشك في ملاقاته للنجس واقعا، وليس الشك في بقاء طهارته الظاهرية، فانها باقية طالما يكون موضوعها باقيا وهو الشك، والمفروض انه باق.

وبكلمة، ان موضوع قاعدة الطهارة في المقام محقق وهو الشك في نجاسة الثوب وطهارته، والشك في ملاقاته للنجس لا يكون رافعا لموضوع القاعدة، فاذا كان موضوعها محققا فالقاعدة فعلية، وتدل على الطهارة الظاهرية بالوجدان، فاذا لا يتصور الشك في بقائها، لان بقائها ببقاء موضوعها عقلي وجداني ولا صلة له بالاستصحاب، وكذلك انتفائها بانتفاء موضوعها فليس هنا حد وسط، باعتبار ان موضوعها امر وجداني وهو عدم العلم والشك، فالمكلف اما عالم او جاهل ولا ثالث لهما، ومن هنا نقول ان قاعدة الطهارة والحلية واصالة البراءة والاحتياط وارادة على الاستصحاب في الاحكام الظاهرية الصرفة التي هي مدلول هذه الاصول، ولا موضوع له فيها فانتهائه انما هو بانتفاء موضوعه فيها وجدانا.

واما الثاني، وهو التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره، فقد ظهر مما تقدم انه لا فرق بين المثالين، فان الاستصحاب كما لا يجري في المثال الاول من جهة انه لا يتصور وجود الموضوع له فيه، كذلك لا يجري في المثال الثاني ايضا، لان الشك في ملاقاته الثوب المحكوم بالطهارة الظاهرية منشأ للشك في نجاسته واقعا، وليس منشأ للشك في بقاء طهارته الظاهرية، فان الشك في بقائها غير متصور، حيث ان موضوع الطهارة الظاهرية طالما يكون موجودا، فالطهارة الظاهرية ثابتة له ولا شك فيها، لان بقاء الحكم ببقاء موضوعه عقلي، ويستحيل انفكاكه عنه، والا لزم خلف فرض كونه موضوعا

فما ذكره فلا يصح - من اننا اذا شككنا في نجاسة الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فبطبيعة الحال يشك في بقاء طهارته الظاهرية - غير تام، وذلك لان الشك ليس في بقاء طهارته الظاهرية، اذ لاشك في بقائها بقاء موضوعها، ويستحيل انفكاكها عنه، والمفروض ان موضوعها - وهو الشك في نجاسته وطهارته - باق، واما الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فهو يوجب الشك في نجاسته واقعاً وارتفاع طهارته الواقعية لو كان في الواقع طاهراً، لانه منشأ للشك في ارتفاع الطهارة الظاهرية، لان الطهارة الظاهرية موضوعها الشك في طهارته ونجاسته في الواقع، وهو محرز في المقام بعد الشك في ملاقاته للنجس ايضاً، ومعه كيف يشك في بقاء طهارته الظاهرية وارتفاعها، بداهة ان الملاقة الواقعية لاتكون رافعة للطهارة الظاهرية، والرافع انما هو العلم بالملاقة، فطالما لم يحصل العلم بها فموضوعها موجود في افق النفس.

واما الاستصحاب عدم الملاقة للنجس، فهل يجري في المقام أو لا؟
والجواب انه لايجري، اذ لا يترتب عليه اثر، لان الثوب في المثال المذكور محكوم بالطهارة الظاهرية بمقتضى قاعدة الطهارة قبل الشك في ملاقاته للنجس، ثم اذا شك في ملاقاته للنجس فلا اثر لهذا الشك، الا اذا فرض ان ملاقاته للنجس في الواقع رافعة للطهارة الظاهرية حتى يكون الشك فيها شكاً في بقائها، فعندئذ لامانع من استصحاب عدم الملاقة، ومعه لاتصل النوبة الى استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، ولكن تقدم ان هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، لأن الملاقة الواقعية لاتكون رافعة للطهارة الظاهرية، وانما تكون رافعة للطهارة الواقعية لو كانت.

إلى هنا قد تبين انه لافرق بين المثالين المذكورين، ولايتصور الشك في بقاء الحكم الظاهري في كليهما معا، فمادكره السيد الاستاذ قدس سره من الفرق بينهما لايمكن المساعدة عليه.

ثم ان بعض المحققين (قده) قد فرق بين المثال الذي ذكره السيد الاستاذ قدس سره لتصوير الشك في بقاء الحكم الظاهري، والمثال الذي ذكره المحقق النائيني قدس سره لذلك، وبنى على عدم تصور الشك في بقاء الحكم الظاهري في الاول وتصوره في الثاني، وهو مادكره المحقق النائيني قدس سره.

اما في المثال الاول، وهو الذي ذكره السيد الاستاذ قدس سره، فقد افاد في وجه عدم جريان استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية في الثوب عند الشك في ملاقاته للنجس ان قاعدة الطهارة اذا كانت جارية في الماء المشكوك طهارته و نجاسته، فهي جارية في الثوب ايضا، لعدم احتمال الفرق بينهما في ذلك، فاذن تكون الطهارة الظاهرية مقطوعة البقاء، وعليه فلاموضوع للاستصحاب.

ما افاده قدس سره تام، لان طهارة الثوب الظاهرية قبل الشك في ملاقاته للنجس مستندة الى اصالة الطهارة في الماء، حيث انها من آثار طهارة الماء الظاهرية، واما اذا شك في ملاقاته للنجس في الواقع، فانه يوجب الشك في نجاسته واقعا، والمرجع فيه قاعدة الطهارة، وحينئذ فتكون طهارة الثوب الظاهرية مقطوعة حدودا وبقاء فلاشك في بقائها، ومعه لاموضوع للاستصحاب.

واما استصحاب عدم ملاقاته للنجس في الواقع وان كان لامانع منه في نفسه على اثر تحقق موضوعه، الا انه لايجري من جهة عدم ترتب اثر

عليه، لان الثوب محكوم بالطهارة ظاهرا سواء جرى استصحاب عدم الملاقاة ام لا.

فالنتيجة، ان استصحاب الحكمي وهو استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية لايجري، لعدم الشك في بقائها، والاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم الملاقاة للنجس لايجري، لعدم ترتب اثر عليه فيكون وجوده كعدمه.

واما في المثال الثاني - وهو ما ذكره المحقق النائيني قدس سره ^١ - فلانه اذا شك في ان غسل الثوب المتنجس بالماء هل كان واجدا لشروط الصحة او لا؟.

فيكون المرجع فيه اصالة الصحة وترتب عليها طهارة الثوب ظاهرا، ثم اذا شك في نجاسة الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فبطبيعة الحال يشك في بقاء طهارته الظاهرية، وحيث ان اصالة الصحة لاتنفي نجاسته المشكوكه من ناحية الملاقاة، وانما تنفي نجاسته من ناحية الغسل، فلا مانع من استصحاب بقاء طهارته الظاهرية من هذه الناحية، اي من ناحية الملاقاة.

والخلاصة، ان الاصل في السبب اذا كان من غير سنخ الاصل في المسبب، فالمرجع استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، واما اذا كان من سنخه كما في المثال الاول، فالمرجع قاعدة الطهارة دون الاستصحاب، هذا.

ويمكن المناقشة فيه اما اولاً، فلان اصالة الصحة من الامارات وتثبت الواقع تعبداً، وعلى هذا فمفادها في المقام اثبات صحة الغسل في الواقع تعبداً، وحينئذٍ ترتب عليها الطهارة الواقعية كذلك، لان حالها حال سائر

الامارات المعتمدة شرعا كاخبار الثقة ونحوها، باعتبار ان حجية هذه الاصاله من باب الطريقيه والكاشفيه عن الواقع.

ونتيجه ذلك انه اذا شك في ملاقاته هذا الثوب للنجاسة في الواقع، فلامحالة يشك في بقاء طهارته الثابتة باصاله الصحة، فلما منع من استصحاب بقائها، ومعه لا تجري اصاله الطهاره، لانها محكومة بالاستصحاب.

وثانيا، لو اغمضنا عن ذلك وسلمنا ان اصاله الصحة من الاصول العمليه و مفادها الحكم الظاهري بلا نظر الى الواقع، فلا فرق حينئذ بين هذا المثال والمثال الاول، فكما ان في المثال الاول لايجري استصحاب بقاء الطهاره الظاهريه، لعدم الشك في بقائها، فكذلك لايجري في هذا المثال ايضا، لان الشك في ملاقاته الثوب للنجس في الواقع لاينافي طهارته الظاهريه، حيث ان موضوعها الشك وهو موجود، بلافرق بين أن منشائه احتمال عدم صحة غسله بالماء او احتمال الملاقاته للنجس، لانه موجود على كلا التقديرين، فاذن كيف يتصور الشك في بقاء طهارته الظاهريه مع ان موضوعها موجود وجدانا، ولهذا لاشك في بقائها، وعليه فلاموضوع للاستصحاب، لما تقدم من ان الشك في ملاقاته للنجس واقعا لاينافي طهارته الظاهريه لاحكاماً ولا موضوعاً، لانها مغيبة بعدم العلم بالنجاسة لا بالملاقاة واقعا، فاذن ينتفي الاستصحاب بانتفاء موضوعه، واما الشك في نجاسة الثوب وطهارته في الواقع من جهة الشك في ملاقاته للنجس، فهو مورد لاصاله الطهاره، ولا استصحاب في البين يمنع عنها، اما استصحاب بقاء الطهاره الواقعيه، فلعدم اليقين بحدوثها حتى يشك في بقائها، واما استصحاب عدم ملاقاته للنجس، فلا اثر له، فلذلك لايجري، واما استصحاب بقاء الطهاره الظاهريه، فلعدم الشك في بقائها.

وان شئت قلت: ان جريان استصحاب بقاء طهارة الثوب الظاهرية الى حالة الشك في ملاقاته للنجس في الواقع منوط بعدم تطبيق قاعدة الطهارة على هذه الحالة، والا فلا تصل النوبة اليه، والمفروض ان تطبيق القاعدة عليها امر قهري، على اساس تطبيق الحكم على موضوعه في الخارج، والقاعدة تثبت الطهارة الظاهرية جزما، بينما الاستصحاب يثبت بقاء طهارته الظاهرية في ظرف الشك، ولهذا تكون نسبة استصحاب الطهارة الظاهرية الى قاعدة الطهارة نسبة الاصل الى الدليل الاجتهادي، والخلاصة ان المرجع حينئذ هو قاعدة الطهارة، لانها انما تكون محكومة باصالة الصحة من ناحية طهارة الثوب بالغسل، باعتبار انها تقتضي طهارته، واما من ناحية احتمال ملاقاته للنجس في الواقع، فهي لا تقتضي طهارته، فاذا لامحالة يكون المرجع في هذه الحالة قاعدة الطهارة دون استصحاب بقاء طهارة الثوب الظاهرية الى هذه الحالة، لان القاعدة حيث انها تثبت طهارته الظاهرية فيها جزما، فلا يبقى موضوع للاستصحاب وهو الشك في البقاء، لانها واردة عليه ورافعة لموضوعه وجدانا.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان الفرق بين المثالين مبني على ان تكون اصالة الصحة من الامارات لا من الاصول العملية، واما مع البناء على انها من الاصول العملية، فلا فرق بين المثالين، هذا تمام الكلام في المقام الاول.

واما الكلام في المقام الثاني، وهو ان الاستصحاب هل يجري في موارد الاصول العملية المحرزة التي قد تسمى بالاصول التنزيلية.

والجواب، ان الكلام فيه يقع في ان الاستصحاب هل هو من الامارات او من الاصول التنزيلية او من الاصول غير التنزيلية، فهنا اقوال:

فذهب السيد الاستاذ قدس سره^١ الى القول الاول وهو انه من الامارات، ولكنه من اضعف مراتبها، وقد افاد في وجه ذلك ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي، وتدل على ذلك في مقام الاثبات رواياته، كقوله عليه السلام: «لانتقض اليقين بالشك»، فانه يدل على ان الاستصحاب يقين تعبداً.

وبكلمة، ان دلالة روايات الاستصحاب على ان المجعول فيه الطريقية والكاشفية انما هي على اساس كون اليقين ماخوذاً في لسانها، ويكون مفادها تنزيل الاستصحاب منزلة اليقين، وحيث ان هذا التنزيل كان في ظرف كون الشك ماخوذاً في لسانها ايضاً، فلهذا يكون من اضعف مراتب التنزيل، و من هنا قال قدس سره ان الاستصحاب وان كان اشارة الا انه من اضعف مراتب الامارات، ولا تكون مثبتاته حجة كاخبار الثقة ونحوها، ولا ملازمة بين كون الشيء اشارة وبين حجية مثبتاته، لان حصة خاصة من الامارات تكون مثبتاتها حجة، وهي الامارات التي يكون لسانها لسان الحكاية عن الواقع والايخبار عنه كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، هذا.

ولناخذ بالنقد عليه، بتقريب ان موضوع الاستصحاب متقوم بعنصرين:

احدهما: اليقين بالحدوث.

الثاني، الشك في البقاء.

فاذن، لابد من النظر الى ما هو منشأ اماريته على البقاء في ظرف الشك فيه، اما اليقين بالحالة السابقة في مرحلة الحدوث، فهو لا يصلح ان يكون اشارة على البقاء في ظرف الشك فيه، لان شأن اليقين الكشف عن الواقع على ما هو عليه، بدون ان يؤثر فيه سلباً او ايجاباً في ظرف وجوده،

لانه لادخل له في بقاء المتيقن لا بعنوان المقتضى له ولا بعنوان الشرط ولا بعنوان عدم المانع، لان بقاءه تابع لعلته في الواقع.

وان شئت قلت، ان اليقين في ظرف الشك في البقاء غير موجود، والموجود فيه الشك وهو لا يصلح ان يكون امارا، ولهذا لا معنى لتزويله منزلة اليقين في الكاشفية والطريقة، واما في ظرف الحدوث، فاليقين و ان كان موجودا الا انه لا يقتضي بقاء المتيقن في ظرف الشك فيه و امارا عليه، واما حدوث الشيء وهو وجوده الاول، فلا يكون علة لبقائه وهو الوجود الثاني له، ولا جزء العلة ضرورة، كما ان حدوث الشيء - وهو وجوده الاول - بحاجة الى علة، كذلك بقاءه وهو وجوده الثاني، ولا يعقل ان يكون الوجود الاول علة للوجود الثاني، فاذن حدوث الشيء لا يقتضي بقاءه، بل بقاءه يدور مدار بقاء علته، اذ ليست بين الوجود الاول والثاني علاقة سببية والمسببية، بل كل منهما مربوط بعلته، فاذن لا يوجد في الحالة السابقة ما يصلح ان يكون امارا على الواقع وطريقا اليه، حتى يصلح ان يجعل الشارع الاستصحاب على اساس ذلك حجة من باب الطريقة والكاشفية.

والخلاصة، ان امارية الحالة السابقة اما من جهة اليقين بها، او من جهة ان حدوثها يقتضي بقاءها، وكلتا الجهتين لا تصلح ان تكون ملاكا لاماريتها، اما الاولى، فلما مر من ان اليقين لا يصلح ان يكون ملاكا لاماريتها، واما الثانية، فلان حدوث الشيء لا يقتضي بقاءه، لان كل منهما بحاجة الى علة، ولا صلة بينهما من هذه الناحية، كما انه لا ملازمة بينهما ولو ظنا، فالنتيجة، ان القول بكون الاستصحاب امارا غير تام.

القول الثاني، ان الاستصحاب من الاصول التنزيلية، وهذا القول هو

المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين منهم المحقق النائيني^١ والمحقق الخراساني^٢ (قدهما)، اما المحقق النائيني قده، فقد افاد في وجه ذلك ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية لامطلقا، بل من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في حال الشك في بقائها، وهذا هو المستفاد من روايات الاستصحاب، فاذن، لافرق بين الاستصحاب والامارات المعتبرة شرعا، الا في نقطة واحدة وهي ان الطريقية المجعولة في باب الاستصحاب انما هي من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، لامن حيث اثباتها للواقع، بينما الطريقية المجعولة في باب الامارات انما هي من حيث انها امانة على اثبات الواقع.

واما المحقق الخراساني قده، فقد افاد في وجه ذلك ان المجعول في باب الاستصحاب هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وهذا يعني تنزيل المشكوك في ظرف الشك في البقاء منزلة المتيقن في ظرف اليقين بالحدوث في ترتيب آثاره عليه، وبذلك يمتاز الاستصحاب عن الاصول العملية غير التنزيلية كاصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والحلية ونحوها، فان مفادها ليس التنزيل والنظر الى المؤدى كأنه الواقع.

ولكن كلا التقريبين غير صحيح:

اما التقريب الاول، فقد تقدم انه لايمكن جعل الطريقية للاستصحاب، فان جعلها انما يمكن للشيء الذي يكون واجدا ذاتا لملاك الامارية، والمفروض انه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يصلح ان يكون امانة ظنية على الواقع، اما اليقين، فقد مر انه لا يصلح لذلك، واما الحدوث، فهو لايمكن ان يكون علة للبقاء ولا ملازمة بينهما، فلذلك لايمكن ان يكون

١. فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٨٦.

٢. كفاية الاصول ص ٣٠٦.

المجموعول فيه الطريقية ولو من حيث الجري العملي، لانه لغو.

واما التقريب الثاني وهو التنزيل، فانه وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لان روايات الاستصحاب لا تدل على هذا التنزيل اصلا، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلالة، لوضوح ان مفادها النهي عن نقض اليقين بالشك، وحيث انه لا يمكن ان يكون حقيقيا، فلامحالة يكون كناية عن وجوب العمل على طبق الحالة السابقة تعبدا في ظرف الشك.

هذا اضافة الى ان هذه الروايات لو دلت على التنزيل، فتدل على تنزيل الشك منزلة اليقين وترتيب آثاره عليه، ولاتدل على تنزيل المشكوك منزلة المتيقن.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول التنزيلية، بل هو من الاصول غير التنزيلية كاصالة البراءة واصالة الاحتياط ونحوهما.

إلى هنا قد تبين ان الصحيح القول الثالث، وهو ان الاستصحاب من الاصول غير المحرزة كاصالة البراءة ونحوها.

ثم انه على تقدير تسليم ان الاستصحاب امانة او اصل تنزيلي، فهل يجري الاستصحاب في موارد، كما اذا ثبت حدوث الحالة السابقة به، فهل يمكن استصحاب بقائها عند الشك فيه أو لا؟

والجواب، ان فيه قولين.

فذهب المحقق النائيني قدس سره الى القول الاول، ويمكن تقريب هذا

القول بوجوه:

الوجه الاول، ان الاستصحاب سواء أكان امارة ام اصلا تنزلياً كما يقوم مقام القطع الطريقي كذلك يقوم مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقية والكاشفية لابما هو صفة قائمة بالنفس.

وعلى هذا، فاذا قام الاستصحاب مقام اليقين الموضوعي الماخوذ في موضوع الاستصحاب بنحو الطريقية، فلا فرق حينئذ بين ان يكون اليقين بالحالة السابقة وجدانيا او تعديا كالامارات والاستصحاب باعتبار انه يقين تعديا، ولهذا يقوم مقام اليقين الوجداني و يترتب عليه آثاره منها حرمة نقضه بالشك.

فالتيجة، ان الاستصحاب كما يجري في موارد اليقين بحدوث الحالة السابقة وجدانا اذا شك في بقائها، كذلك يجري في موارد اليقين بحدوثها تعديا كما في موارد الامارات والاستصحاب.

والجواب اولاً، ان هذا الوجه مبني على ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية والعلم التعدي، وقد تقدم ان هذا المبني غير صحيح، بل لا يعقل ان يكون المجعول فيه الطريقية والعلم التعدي، لانه لغو.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول فيه الطريقية واليقين التعدي، الا ان المجعول هو طريقيته بالنسبة الى اثبات الواقع وترتيب آثاره على مؤداه فحسب لامطلقا حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على نفس طريقية اليقين، لانه بحاجة الى مؤنة زائدة ثبوتاً واثباتاً وهي مفقودة في المقام، لان الدليل على طريقيته انما هي رواياته وهي لاتدل على اكثر من طريقيته بالنسبة الى اثبات الواقع لامطلقا، لان الطريقية المجعولة له تتبع الجعل في السعة والضيق.

وعلى هذا فلا دليل على أن طريقة الاستصحاب كطريقة اليقين مطلقاً، لان الظاهر من رواياته ان طريقة اليقين بالنسبة الى اثبات الواقع فحسب لا مطلقاً، وعليه فلا يقوم الاستصحاب مقام اليقين الموضوعي مطلقاً، وانما يقوم مقام اليقين الطريقي فحسب كالامارات، لما تقدم من ان الامارات ايضا لاتقوم مقام اليقين الموضوعي مطلقاً، هذا اضافة الى ان طريقة الاستصحاب عنده فليس من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك، لامن حيث اثبات الواقع، فالنتيجة في نهاية الشوط ان هذا الوجه غير تام.

الوجه الثاني، ما ذكره المحقق الخراساني فليس من ان التنزيل المؤدى منزلة الواقع يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع، فاذا كان العلم بالمؤدى الذي هو عبارة عن استصحابه بمنزلة العلم الوجداني بالواقع، فمعناه ان ما يترتب على العلم الوجداني بالواقع يترتب على العلم التنزيلي بالمؤدى وهو الاستصحاب.

وعلى هذا فمقتضى اطلاق هذا التنزيل هو ان كل ما يترتب على اليقين الوجداني - سواء أكان مترتباً على نفس طريقته ام كان مترتباً على الواقع - مترتب على اليقين التعبدي ايضا وهو في المقام الاستصحاب.

والجواب، اولاً: ان مفاد روايات الاستصحاب ليس هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، اي المشكوك منزلة المتيقن، ولا اشعار فيها على ذلك، فضلاً عن الدلالة.

وثانياً: ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

اما ثبوتاً، فلانه لايمكن الجمع بين التنزيلين، لان التنزيل الثاني يغني عن التنزيل الاول، لان العلم بالمؤدى اذا كان بمنزلة العلم بالواقع، فمعناه ثبوت الواقع بعنوان المؤدى وترتيب آثاره عليه، والمفروض ان الغرض من التنزيل الاول هو ترتيب آثار الواقع على المؤدى، فاذن يكون التنزيل الاول لغوا.

وعلى هذا فلايمكن ان يكون التنزيل الاول يستلزم التنزيل الثاني، لانه يلزم من فرض صحته عدم صحته، وان شئت قلت ان التنزيل الاول صحيح في نفسه، واما اذا فرض استلزامه للتنزيل الثاني فيكون لغوا، باعتبار ان التنزيل الثاني يغني عنه، وعلى هذا فان امكن التنزيل الثاني مستقلا وبقطع النظر عن التنزيل الاول كما هو كذلك فهو متعين، وان لم يمكن ذلك مستقلا، فاذن يتعين التنزيل الاول و ان كان يستلزم الثاني ايضا بناء على ان يكون مفاد روايات الاستصحاب التنزيل.

واما اثباتاً، فلما تقدم من ان روايات الاستصحاب لاتدل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وانما تدل على الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، ولايكون للتنزيل فيها عين ولا اثر، لان ظاهرها ابقاء اليقين تعبدا لا للتنزيل.

الوجه الثالث، ما تقدم من ان المراد من اليقين الماخوذ في لسان روايات الاستصحاب ليس بمعنى انه صفة قائمة بالنفس^١، بل بمعنى انه منجز ومعذر وحجة، و من هنا قلنا ان الامارات المعتبرة تقوم مقام اليقين، باعتبار انها مثبتة للواقع تنجيذا او تعذيرا، وعلى هذا فحيث ان الاستصحاب منجز للواقع عند الاصابة و معذر عند الخطأ، فيقوم مقام اليقين من حيث

التنجيز والتعذير، وحينئذ فاذا ثبتت الحالة السابقة باليقين الوجداني او اليقين التعبدي كالامارة المعتبرة او الاستصحاب ثم شك في بقائها، فلا مانع من استصحاب بقائها، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين قُلُوبُهُمْ بتقريب انه ان اريد باليقين في روايات الاستصحاب المنجز والمعذر، لزم حكومة جميع الاصول العملية غير المحرزة على الاستصحاب، باعتبار ان موضوعه على هذا مقيد بعدم المنجز او المعذر، و باعتبار ان المراد من الشك في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: « لا تنقض اليقين بالشك » عدم المنجز او المعذر في مقابل المنجز والمعذر، والمفروض ان تلك الاصول من الاصول المنجزة والمعدرة، فتكون رافعة لموضوع الاستصحاب وجدانا، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لان الاستصحاب حاكم عليها او وارد دون العكس.

ولو اريد به اليقين بالحدوث، فهو غير موجود، هذا.

ولكن قد تقدم انه لامانع من ان يراد من اليقين في روايات الاستصحاب المنجز والمعذر ولكن لامطلقا بل حصة خاصة منه، وهي التي تمثل اليقين الوجداني واليقين التعبدي، فاذا قامت الامارة على نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس - مثلا - ثم زال تغيره بنفسه، وشك في بقاء نجاسته، فلامانع من استصحاب بقاء نجاسته، لان دليل الاستصحاب كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: « لا تنقض اليقين بالشك » يدل على بقاء الماء على نجاسته، وهذا الاستصحاب حاكم على اصالة الطهارة ومانع عن جريانها، و من هذا القبيل ما دل على حرمة وطئ الحائض في حال حيضها، فاذا انقطع الدم وقبل اغتسالها من حدث الحيض نشك في بقاء حرمة وطئها، لان الدليل الاول

لايشمل هذا الفرض، فاذن لمانع من استصحاب بقاء حرمة وطئها، لان دليل الاستصحاب يدل على بقاء الحالة السابقة المنجزة في ظرف الشك كذلك، وهذا الاستصحاب حاكم على اصالة البراءة، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، اذا فرضنا ان ثوباً متنجساً قد غسل بماء، وشك في صحة غسله من جهة الشك في توفر شروطها، وفرضنا ان اصالة الصحة لا تجري، فلامانع من استصحاب بقاءه على نجاسته السابقة، وهذا الاستصحاب مانع عن جريان اصالة الطهارة فيه، لان الاستصحاب يثبت نجاسته السابقة، ويترتب على ثبوتها به تنجزها، بينما قاعدة الطهارة تثبت الطهارة الظاهرية بلانظر الى الواقع.

وفي هذه الحالة اذا شك في بقاء نجاسته المستصحة بسبب او آخر، فلامانع من استصحاب بقاءها، ويقدم هذا الاستصحاب على اصالة الطهارة وحاكم عليها و مانع عن جريانها، باعتبار انه يثبت نجاسته الواقعية تبعدا كاصالة الصحة، هذا بناء على كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية المحرزة او الامارة.

القول الثالث، انه من الاصول غير المحرزة، وهذا القول هو الصحيح بناءً على ماقويناه من انه لا يوجد فيه مايدل على اماريته ونظره الى الواقع، ولهذا بنينا على انه من الاصول غير المحرزة، فلايجري الاستصحاب في مورد، لان مفاده كمفاد سائر الاصول غير المحرزة حكم ظاهري صرف من دون ان يكون مؤداه ملونا بلون الواقع.

الى هنا قد تبين ان الاستصحاب كما يجري في موارد الامارات المعبرة شرعا كاخبار الثقة ونحوها، كذلك يجري في موارد الاصول التنزيلية المحرزة، باعتبار ان مؤديات الامارات وكذلك مؤديات الاصول

التزيلية متلبسة بلباس الواقع في الجملة على اساس نظرها اليه، وهذا الاستصحاب حاكم على الاصول غير المحرزة ومانع عن جريانها، هذا على المشهور، واما بناء على ماقويناه، فتقديمه عليها ليس من باب الحكومة، بل من باب الجمع الدلالي العرفي، حيث ان العكس وهو تقديم الاصول غير المحرزة على الاستصحاب يستلزم الغاء الاستصحاب نهائيا، وهو لا يمكن.

واما الاستصحاب في موارد الاصول العملية غير المحرز كاصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والحلية ونحوها، فلا يجري، بلافق بين ان يكون الاستصحاب من الاصول المحرزة او من الاصول غير المحرزة، اما عدم جريانه في الحكم الواقعي في موارد تلك الاصول، فلانه لا يقين بالحدوث لا وجدانا ولا تعبدا، واما في الحكم الظاهري، فلا شك في بقاءه، لانه اذا حدث بالاصول المذكورة فهو مستمر باستمرار موضوعه - وهو الشك في الحكم الواقعي - جزماً، لاستحالة انفكاك الحكم عن موضوعه، والا لزم خلف فرض انه موضوع له، واما اذا انتفى الموضوع انتفى الحكم الظاهري قطعاً، وحيث ان موضوعه امر وجداني فلا يتصور الشك فيه، لانه اما موجود في افق النفس قطعاً او غير موجود فيه كذلك، ولا ثالث لهما، ولا بأس بالقول بان هذه الاصول في مواردنا واردة على الاستصحاب ورافعة لموضوعه وجدانا.

فالتيجة، ان الاستصحاب لا يجري في مواردنا، اي في الاحكام الظاهرية من جهة عدم توفر ركن من اركانه فيها - وهو الشك في البقاء - هذا تمام الكلام في الركن الاول للاستصحاب وهو اليقين بالحدوث.

بقي هنا امران:

الاول، ان الثابت بالاستصحاب هل هو حكم واقعي او ظاهري؟

الثاني، في جريان الاستصحاب في موارد سائر الاصول التنزيلية الجارية في الشبهات الموضوعية.

اما الامر الاول، فقد يقال كما قيل: ان المجعول في باب الاستصحاب ان كان الطريقية والكاشفية من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك، فالمستصحب حكم واقعي، كما هو الحال في موارد الامارات المعتبرة شرعا، وان كان المجعول فيه التنزيل -اي تنزيل المشكوك منزلة المتيقن - فالمستصحب حكم ظاهري، لان معنى هذا التنزيل هو اثبات ما للمتيقن من الحكم الشرعي للمشكوك ظاهرا، هذا.

والجواب، ان الثابت بالاستصحاب على كلا القولين الحكم الواقعي بالتعبد، فيكون المستصحب متلبساً بلباس الواقع بحكم الشارع تعبداً لا واقعا، وليس مفاده الحكم الظاهري الصرف كمفاد اصاله البراءة واصالة الطهارة ونحوهما، ولهذا قلنا انه لامانع من استصحاب بقاء الحالة السابقة الثابتة بالاستصحاب اذا شك في بقائها، وهذا ليس من الاستصحاب في الحكم الظاهري الصرف، ولذلك يقدم على تلك الاصول.

فالنتيجة، ان المستصحب وسط لاحكم ظاهري صرف، ولاحكم واقعي كذلك، نعم بناء على ماقويناه فالمستصحب حكم ظاهري صرف، فاذا كان حكما ظاهرياً كذلك، فلايجري فيه الاستصحاب، لعدم تصور الشك في بقاء الحكم الظاهري.

واما الامر الثاني، فقد اشرنا فيما تقدم الى انه لامانع من جريان الاستصحاب في موارد الاصول المحرزة كاصالة الصحة وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز ونحوها.

وعلى هذا فاذا شككنا في صحة غسل الثوب المتنجس بعد الفراغ من

غسله من جهة الشك في انه كان واجدا لشروط الصحة او لا، فالمرجع فيه اصالة الصحة التي هي من الاصول العقلائية، على اساس ان ترك شرط من شروط صحة غسله عمداً غير محتمل، لانه خلف فرض انه في مقام تطهيره، واحتمال تركه سهواً وغفلة خلاف الاصل العقلائي، ويترتب على هذه الاصالة طهارة الثوب، ثم اذا شككنا في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فلامانع من استصحاب بقائها، لان اصالة الصحة لاتدل على طهارته من هذه الناحية، وهذا الاستصحاب حاكم على اصالة الطهارة كما تقدم، وليس هذا استصحاباً في الحكم الظاهري الصرف، فانه لا يتصور فيه الشك في البقاء، بل هو استصحاب في حكم يكون فيه لون من الحكم الواقعي، ولهذا يتصور فيه الشك في البقاء، ومن هذا القبيل ما اذا ثبتت صحة الوضوء بقاعدة الفراغ، ثم شك في بقائها من ناحية اخرى، كما اذا شك في ان خروج المذي ناقض له او لا، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء صحة الوضوء، لان قاعدة الفراغ لا تدل على صحته من هذه الناحية، فاذن يكون المرجع فيه الاستصحاب، باعتبار ان قاعدة الفراغ هي قاعدة الصحة، غاية الامر في باب العبادات يعبر عنها بقاعدة الفراغ، وفي باب المعاملات بقاعدة الصحة، و من هنا قلنا ان قاعدة الفراغ من القواعد العقلائية و حجيتها بملاك اماريتها ولا تكون من القواعد التعبدية الشرعية، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان طهارة الثوب المترتبة على طهارة الماء الثابتة باصالة الطهارة، طهارة ظاهرية صرفة ولا يتصور فيها الشك في البقاء، و حينئذ فاذا شككنا في نجاسة الثوب من جهة الشك في ملاقاته للنجس في الواقع، فهذا ليس شكاً في بقاء طهارته الظاهرية، بل هو شك في نجاسته

واقعا، لان الطهارة الظاهرية لا ترتفع بالملاقاة الواقعية، وانما ترتفع بالعلم بها، فاذن احتمال الملاقاة في الواقع لا يصلح ان يكون منشأ للشك في بقاء الطهارة الظاهرية، لما مر من انه لا يتصور الشك في بقائها، باعتبار ان موضوعها امر وجداني وهو الشك في افق النفس، و من الواضح انه اما موجود فيه وجدانا او لاوجود له فيه كذلك ولا ثالث لهما، فاذن احتمال الملاقاة في الواقع كما انه لا يصلح ان يكون منشأ لاستصحاب بقاء الطهارة الظاهرية، كذلك لا يصلح ان يكون منشأ للتمسك بقاعدة الطهارة، لانه لغو.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الاستصحاب لا يجري في موارد الاصول العملية غير المحرزة كاصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والحلية، لان مضامينها احكام ظاهرية صرفة، فلا يتصور الشك في البقاء فيها الذي هو من احد اركان الاستصحاب، و من هنا تكون هذه الاصول واردة على الاستصحاب ورافعة لموضوعها وجداناً.

نتائج البحوث المتقدمة تمثل النقاط التالية

النقطة الاولى، ان في رواية اسحاق بن عمار: «اذا شككت فابن علي

اليقين، قلت هذا اصل، قال نعم» محتملات ثلاثة:

١- قاعدة تحصيل اليقين بالفراغ.

٢- قاعدة اليقين.

٣- قاعدة الاستصحاب، هذا.

والصحيح من هذه المحتملات المحتمل الاخير، لان الرواية ظاهرة

فيه، ولا يمكن حملها على القاعدة الاولى، ولا على القاعدة الثانية.

النقطة الثانية: ان في رواية الخصال: «من كان على يقين فشك فليمض

على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين» احتمالين:

١- قاعدة اليقين.

٢- قاعدة الاستصحاب.

ولا يمكن حمل الرواية على الاحتمال الاول وهو قاعدة اليقين، لان في الرواية نكات وخصوصيات ارتكازية تمنع عن حملها على هذه القاعدة، و تتناسب مع قاعدة الاستصحاب على تفصيل تقدم.

النقطة الثالثة: ان مذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان حمل هذه الرواية

على قاعدة اليقين يستلزم استعمال لفظ اليقين في المنقضي، وهو غير معقول في اسماء الجوامد، لانها متقومة ذاتا وحقيقة بمبداها وتنتفي بانتفائها، ومنها لفظ اليقين فانه ينتفي بانتفاء مبدأه وهو اليقينية، فاذن لا يتصور فيه الانقضاء مع بقاء الذات غير تام، لان حملها عليها لا يستلزم هذا المحذور، وانما يستلزم ان يراد من اليقين فيها اليقين السابق الزائل فعلا، وهذا لامحذور فيه.

النقطة الرابعة: في دلالة مكاتبة القاساني: عن يوم الذي يشك انه من

رمضان هل يصام أو لا؟ فكتب الثانية: « اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية» على الاستصحاب كقاعدة عامة، وعدم دلالتها عليه كذلك اشكالات متعددة واجوبة عنها كذلك من قبل الاصحاب، وقد مر كل ذلك موسعا، والظاهر انها لا تدل على الاستصحاب، وان المراد من اليقين فيها اليقين اللاحق لا اليقين السابق كما تقدم.

النقطة الخامسة: ان صحيحة عبدالله بن سنان تواجه مشكلتين:

١- انها معارضة بصحيحته الاخرى في نفس الموضوع.

٢- انها لا تدل على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، وانما تدل على

حجيته في باب الطهارة لامطلقا، ولكن هذه المشكلة - اي المشكلة الاخيرة

- تندفع بالتعليل الوارد في الصحيحة الظاهرة في حجية الاستصحاب مطلقاً ولا خصوصية للطهارة، وأما المشكلة الأولى، فهي في محلها.

النقطة السادسة: ان صحيحة عبدالله بن سنان وان كانت خالية عن كلمتي اليقين بالحدوث والنقض، الا انه مع ذلك لافرق بينها وبين سائر الروايات، لان المتفاهم العرفي من الصحيحة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو ان المعير كان على يقين بطهارة ثوبه الذي اعاره.

النقطة السابعة: محتملات روايات الحل والطهارة امور:

١- مفادها الحكم الظاهري.

٢- مفادها الحكم الواقعي.

٣- مفادها الاستصحاب، اي استمرار الحكم بعد الفراغ عن ثبوته.

٤- مفادها الحكم الواقعي واستمراره ظاهراً.

٥- مفادها الحكم الواقعي والاستصحاب معاً.

٦- مفادها الحكم الظاهري مع الاستصحاب.

٧- مفادها الحكم الواقعي والظاهري مع الاستصحاب.

النقطة الثامنة: ان الصحيح من هذه المحتملات في مقام الاثبات

المحتمل الاول، فان روايات الباب ظاهرة فيه دون غيره.

النقطة التاسعة: ان اركان الاستصحاب ثلاثة:

الاول، اليقين بالحدوث، و تدل على ذلك مجموعة من الروايات منها

صحيحة زارة هذا من جانب.

ومن جانب آخر، قد يقال: ان مقتضى التعليل في صحيحة عبدالله بن

سنان المتقدمة ركنية المتيقن دون اليقين، ولكنها مع ذلك لاتصلح ان

تعارض صحيحتي زارة، هذا مضافاً الى ان مقتضاه ليس كذلك.

النقطة العاشرة: ان اليقين بالحدوث لو كان ركنا، فلازمه عدم جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتبرة شرعا كاخبار الثقة ونحوها، باعتبار انها لا تفيد اليقين، مع انه لاشبهة في جريان الاستصحاب في مواردنا، ولهذا قام الاصوليون بعدة محاولات لعلاج هذه المشكلة.

الاولى من المحقق الخراساني قده، فانه تارة عالج المشكلة بان المراد من اليقين اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى، واخرى بان اليقين بالحدوث ليس ركنا، والركن انما هو الشك في البقاء، وحيث ان التعبد بالبقاء لا يمكن الا على تقدير الحدوث، فاذا كان الشك في البقاء على تقدير الحدوث.

النقطة الحادية عشرة: قد علق السيد الاستاذ قده على ما ذكره المحقق الخراساني قده، بانه ان اريد بالملازمة بين الحدوث والبقاء الملازمة الواقعية، فهي مخالفة للضرورة والوجدان، هذا مضافا الى ان لازم ذلك ان يكون دليل الاستصحاب دليلا اجتهاديا، وان اريد بها الملازمة بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، فيرد عليه انه منقوض في موارد العلم الاجمالي، ولا يمكن الالتزام به فيها.

وما ذكره السيد الاستاذ قده من التعليق على ما ذكره المحقق الخراساني قده لا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم.

النقطة الثانية عشرة: ان ما ذكره المحقق الخراساني قده من ان اليقين بالحدوث ليس ركنا للاستصحاب، وانما الركن هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث وان كان ممكنا ثبوتا، الا انه لا يمكن الالتزام به اثباتا.

النقطة الثالثة عشرة: ان اليقين الماخوذ في لسان روايات الاستصحاب وان كان طريقا الى الواقع وهو المتيقن بالعرض، الا انه موضوع للحكم

الاستصحابي، و المفروض ان الامارة عنده **فَدَيَّرَ** لا تقوم مقام القطع الموضوعي وان كان ماخوذاً في الموضوع بنحو الطريقة.

النقطة الرابعة عشرة: ان ارادة المتيقن من اليقين في روايات الاستصحاب وان كانت ممكنة ثبوتاً، الا انه لا يمكن ذلك في مقام الاثبات.

النقطة الخامسة عشرة: ان مدرسة المحقق النائيني **فَدَيَّرَ** قد تبنت على ان الامارات - كاخبار الثقة ونحوها - يقين شرعاً، باعتبار ان المجموع فيها الطريقة والعلمية، وعلى هذا، فادلة اعتبارها حاكمة على روايات الاستصحاب، وتوسع دائرة اليقين فيها، وتجعله اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي.

وفيه ان هذا التبني خاطئ ولا واقع موضوعي له، وقد ذكرنا في محله ان جعل الطريقة والعلمية للامارات غير معقول ثبوتاً، هذا اضافة الى ان ادلتها في مقام الاثبات قاصرة عن الدلالة على ذلك.

النقطة السادسة عشرة: لو سلّمنا مبنى مدرسة المحقق النائيني **فَدَيَّرَ**، فمع ذلك في قيام الامارات مقام اليقين المأخوذ في موضوع الحكم الاستصحابي في لسان روايات الاستصحاب اشكال بل منع، هذا لا من جهة ان لفظ (اليقين) ظاهر في ان المأخوذ في الموضوع جهة صفتيته لا طريقيته، بينما لفظ (العلم) و (القطع) ظاهر في عكس ذلك، والمفروض ان الامارات لا تقوم مقام اليقين الصفتي، وذلك لان لفظ (اليقين) وان قلنا انه عند الاطلاق ظاهر في ذلك، الا انه في المقام قد اخذ في الموضوع جهة طريقية الامارات بالنسبة الى الواقع و ترتيب آثاره عليها، ولا تدل على ان طريقيتها كطريقية العلم، يعني ما يترتب على طريقية العلم يترتب على طريقيتها، لان الطريقية المجعولة سعتها وضيقها تتبع سعة الجعل وضيقه، وعلى هذا، ففي مقام

الثبوت يمكن جعلها طريقا الى اثبات الواقع فقط، كما يمكن جعلها طريقا مطلقا حتى بالنسبة الى الاثار المترتبة على طريقية القطع، واما في مقام الاثبات، فادلة الاعتبار ظاهرة في الاول لا في الثاني.

النقطة السابعة عشرة: ان المجعول في باب الامارات ان كان الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف له في صورة عدم المطابقة، فلانع من استصحاب بقاء الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بعد العلم بحدوثه.

فيه ان هذا الاستصحاب لا يجري في نفسه، لانه من الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّي.

النقطة الثامنة عشرة: ان هذا الاستصحاب لا يجري على ضوء سائر الآراء ايضا في الحكم الظاهري في موارد الامارات، اما من جهة عدم تصور الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، او من جهة اخرى.

النقطة التاسعة عشرة: ذكر بعض المحققين فدّيت ان جريان الاستصحاب في موارد الامارات يتصور في اربع صور، وقد تقدم انه لامانع من جريان الاستصحاب في بعض صورها، والمناقشة في بعضها الآخر.

النقطة العشرون: ان الصحيح في المقام ان يقال ان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي ان يكون المراد من اليقين الحجة القاطعة، وتدل على ذلك مجموعة من النكات والمناسبات والقرائن الارتكازية الموجودة في روايات الاستصحاب، ولا يرد عليه ما اورده بعض المحققين (قده) من الاشكال على تفصيل تقدم، فاذن لا اشكال في جريان الاستصحاب في موارد الامارات المعتمدة شرعا.

النقطة الحادية والعشرون: ان الاستصحاب لا يجري في موارد

الاصول العملية غير المحرزة كاصالة البراءة والاحتياط واصالة الطهارة والحلية، لان الشك في البقاء لا يتصور في الاحكام الظاهرية، باعتبار ان موضوعها امر وجداني وهو الشك في الحكم الواقعي، فان كان موجودا فهي ثابتة جزما، والا فهي مرتفعة كذلك ولا ثالث في البين، ولهذا تكون هذه الاصول العملية غير المحرزة وارادة على الاستصحاب، ورافعة لموضوعه وجدانا في مواردنا لا مطلقا.

النقطة الثانية والعشرون: ان ماذكره المحقق النائيني قدس سره - من ان

الاستصحاب حاكم على هذه الاصول العملية غير المحرزة، فكيف تكون هذه الاصول رافعة لموضوع الاستصحاب وجدانا - مبني على الخلط بين موارد الحكومة وموارد الورود، اما الاول فلان الاستصحاب في الاحكام الواقعية حاكم عليها ورافع لموضوعها تعبدا، واما الثاني فلان الاستصحاب في الاحكام الظاهرية الصرفة التي هي مدلول هذه الاصول محكوم بها.

النقطة الثالثة والعشرون: قد يقال كما قيل انه يتصور الشك في بقاء

الحكم الظاهري في بعض الموارد، كما اذا شك في طهارة الثوب من جهة الشك في ان غسله كان واجداً للشروط أو لا، ففي ذلك يكون المرجع فيه اصالة الصحة، ثم اذا شك في نجاسة هذا الثوب من جهة ملاقاته للنجس في الواقع، فلا يمكن التمسك باصالة الصحة من هذه الناحية، ولكن لامانع من استصحاب بقاء الطهارة الظاهرية للشك في بقائها، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال ان اصالة الصحة ان قلنا بانها من

الامارات كما هو الظاهر، فاذن جريان الاستصحاب في المثال من جريانه في موارد الامارات لا الاصول العملية غير المحرزة، و محل الكلام في المقام انما هو في الثاني، وان قلنا بانها من الاصول فلايجري الاستصحاب

في موردها.

النقطة الرابعة والعشرون: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من الفرق بين ما اذا كانت طهارة الثوب - مثلا - ثابتة باصالة الطهارة، و ما اذا كانت ثابتة باصالة الصحة، فعلى الاول اذا شك في ملاقاته الثوب للنجس، فلا يجري استصحاب بقاء الطهارة، لعدم الشك في بقائها، والمرجع في هذا الشك اصالة الطهارة، وعلى الثاني اذا شك في ملاقاته للنجس، فلامانع من استصحاب بقاء طهارته، لان اصالة الصحة لاتدل على طهارته من هذه الناحية غير تام، اذ لافرق بين الفرضين، لان المرجع في كلا الفرضين اصالة الطهارة.

النقطة الخامسة والعشرون: ان ما ذكره بعض المحققين (قده) - من الفرق بين المثالين، بتقريب ان الشك في بقاء الحكم لا يتصور في المثال الاول و يتصور في المثال الثاني - غير تام، لما عرفت من عدم الفرق بين المثالين على تفصيل تقدم.

النقطة السادسة والعشرون: ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات ليس من الاصول المحرزة ايضا، بل هو من الاصول غير المحرزة. ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان الاستصحاب من الامارات او الاصول المحرزة، الا انه لا يقوم مقام اليقين الموضوعي بدليل اعتباره، لانه انما يدل على انه يقين تعبدا بالنسبة الى اثبات الواقع و ترتيب اثاره، ولا يدل على انه يقين تعبدا مطلقا حتى بالنسبة الى الآثار المترتبة على نفس اليقين.

نعم، يجري الاستصحاب فيه بناء على ما ذكرناه من ان المراد من اليقين الحجة والمنجز والمعذر، يعني حصة خاصة من الحجة، وهي التي تمثل اليقين الوجداني و الامارات، او ما يلحق بها كالاصول

المحرزة.

النقطة السابعة والعشرون: ان ماذكره المحقق الخراساني قده - من ان

تنزيل المؤدى منزلة الواقع يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع - لا يرجع الى معنى صحيح، فانه مضافا الى ان روايات الاستصحاب لا تدل على التنزيل، انه لا يمكن ان يستلزم تنزيل المؤدى منزلة الواقع تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لا ثبوتاً ولا اثباتاً على تفصيل تقدم.

النقطة الثامنة والعشرون: ان الثابت بالاستصحاب على القول بانه اماره

او من الاصول المحرزة هو الحكم الواقعي تعبدا لا واقعا، وعلى القول بانه من الاصول غير المحرزة الحكم الظاهري.

واما الكلام في الركن الثاني، وهو الشك في بقاء الحالة السابقة، فقد

عبر شيخنا الانصاري قده^١ عن ذلك باحراز بقاء الموضوع في القضية.

واما المحقق الخراساني قده^٢ فقد عبر عنه بصيغة اكثر تفصيلا ودقة،

وهي اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحمولا،

وان كان مرجع ما ذكره شيخنا الانصاري قده الى ذلك لبا و واقعا، ومن

الواضح انه لا يصدق نقض اليقين بالشك بدون هذا الاتحاد، كما ان بدونه

لا يصدق الشك في البقاء، فاذا فرضنا ان الشخص كان على يقين من عدالة

زيد مثلا ثم شك في علمه، فلا يكون هذا الشك شكاً في بقاء المتيقن السابق

و هو الحالة السابقة، لان القضية المشكوك فيها لا تكون متحدة مع القضية

المتيقنة في المحمول وان كانت متحدة معها في الموضوع، او اذا فرضنا ان

الشخص كان على يقين من عدالة زيد، ثم شك في بقاء عدالة عمرو، فانه

ليس من الشك في بقاء المتيقن السابق، ولا تكون القضية المشكوكه متحدة

١. فراند الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

٢. كفاية الاصول ص ٤٣٢.

مع القضية المتيقنة موضوعاً، وان كانت متحدة معها محمولاً، فالشك في البقاء متقوم باتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً.

ثم ان الكلام في هذا الركن يقع في ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى، في الدليل على ركنيته للاستصحاب.

المرحلة الثانية: ما هو اثر هذا الركن في جريان الاستصحاب سعة

وضيقاً.

المرحلة الثالثة: في تطبيق هذا الركن في الشبهات الحكمية

والموضوعية، ومدى تأثيره فيهما سعة وضيقاً، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى: ان تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكمية هل

هو بمقتضى الدقة العقلية او بالنظر الى الموضوع الماخوذ في لسان الدليل او

بالنظر العرفي؟

واما الكلام في المرحلة الاولى، فنفس روايات الاستصحاب تبرهن

ركنية هذا الركن، لان روايات الاستصحاب التي جاءت بألسنة خاصة وصيغ

مخصوصة كصيغة لاتنقض اليقين بالشك او ما شاكلها تدل على ذلك

الركن، لان نقض اليقين بالشك و ان كان عنائياً يستبطن الاتحاد بين القضية

المتيقنة والقضية المشكوكه موضوعاً و محمولاً، و الا فلا يصدق نقض

اليقين بالشك، مثلاً اذا كان شخص على يقين من فسق زيد ثم شك في

علمه، فلا يصح ان يقال لاتنقض اليقين بفسقه بالشك في علمه، ضرورة انه

لاصلة بينهما، و كذلك اذا كان الموضوع فيهما متعدداً والمحمول واحداً،

كما اذا كان الشخص على يقين من فسق زيد ثم شك في فسق عمرو،

فلا يصح ان يقال لاتنقض اليقين بفسق زيد بالشك في فسق عمرو، وهكذا.

والخلاصة، ان وحدة القضيتين موضوعاً و محمولاً ركن اساسي

للاستصحاب و مقومة له ذاتا و حقيقة، و قد مرّ ان الشك في البقاء لا يتصور الا مع وحدتهما كذلك، و من هنا يكون موضوع الاستصحاب مركب من اليقين بالحالة السابقة و الشك في بقائها، و هذا الموضوع متقوم بالاتحاد.

إلى هنا قد تبين ان اثبات هذا الركن لا يحتاج الى دليل خارجي، لان نفس روايات الاستصحاب تدل على ذلك، باعتبار انه حقيقة الاستصحاب لا انه شرط خارجي، ولكن مع هذا قد يستدل على هذا الركن، بان الاستصحاب حكم ظاهري حيث قد اخذ في موضوعه الشك في مقابل الحكم الواقعي الذي لا يكون الشك ماخوذا في موضوعه، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان المراد من هذا الشك ليس الشك في الحدوث بعد اليقين به، لانه من الشك الساري و هو ماخوذ في موضوع قاعدة اليقين، بل المراد منه الشك في البقاء بعد اليقين بالحدوث و هو مورد لقاعدة الاستصحاب، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين ان موضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء.

والجواب، ان الحكم الظاهري متقوم بكون موضوعه مقيدا بالشك، و اما خصوصية كون هذا الشك شكا في البقاء او الحدوث، فانها ليست من مقومات الحكم الظاهري و متطلباته.

فاذن كون الاستصحاب حكما ظاهريا لا يتطلب بما هو حكم ظاهري كون هذا الشك شكا في البقاء.

والخلاصة، ان المولى جعل الاستصحاب في موارد الشك في البقاء لان الاستصحاب المجعول في الشريعة المقدسة يقتضي ذلك، لان الحكم الظاهري بما هو حكم ظاهري لا يقتضي ذلك، و الاستصحاب حصة خاصة من الحكم الظاهري، و هذه الخصوصية انما جاءت من ناحية اخذ المولى

الشك في البقاء في موضوعه في لسان دليله.

فالنتيجة، ان هذا الاستدلال ساقط ولا وجه له.

واما الكلام في المرحلة الثانية، فنتيجة ركنية هذا الركن عدم جريان

الاستصحاب في الفرد المردد، لعدم تصور الشك في البقاء فيه، مثال ذلك ما اذا علمنا اجمالاً بدخول زيد او عمرو في الدار ثم رأينا زيदा في خارج الدار، ففي مثل ذلك لا مانع من جريان استصحاب بقاء الكلبي الجامع وهو الانسان، لان العلم الاجمالي بدخول احدهما في الدار يوجب العلم التفصيلي بوجود انسان فيها، وبعد العلم بخروج احدهما عن الدار يشك في بقاء وجود الانسان فيها بقاء فرد آخر على تقدير دخوله فيها، فاذا لا مانع من استصحاب بقاء وجوده فيها اذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليه.

واما الفرد بهويته الشخصية المرددة بين زيد وعمرو، فان كان ذلك

الفرد بحده الفردي زيदा فقد خرج عن الدار، وان كان عمراً فهو باق فيها جزماً.

وعلى هذا، فمتعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي، وهو عنوان

احدهما دون الفرد بحده الفردي وهويته الشخصية، فاذا الركن الاول للاستصحاب وهو اليقين بالحدوث غير موجود بالنسبة الى واقع الفرد المردد بين زيد بحده الفردي وبين عمرو كذلك، والمفروض انه لا يقين لا بدخول زيد في الدار ولا بدخول عمرو فيها، ولهذا فلاموضوع للاستصحاب بالنسبة الى كل من الفردين بحده الفردي.

نعم، بناء على ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان متعلق العلم

الاجمالي الفرد بحده الفردي وهويته الشخصية، لا الجامع الانتزاعي بحده

الجامعي، فالركن الاول موجود وهو اليقين بدخول واقع الفرد المردد. ولكن هذا المبنى خاطئ ولا واقع موضوعي له، لانه فَدَيْرٌ ان اراد بتعلق العلم الاجمالي بالفرد بحده الفردي التفصيلي في الخارج، فهو خلاف الوجدان والضرورة، وان اراد به تعلقه بالفرد بحده الفردي بنحو الابهام لا التفصيل، فيرد عليه انه ان اريد بالابهام تعلقه بالفرد بعنوانه الانتزاعي، وهو عنوان احدهما المفهومي الذي لا وجود له الا في عالم الذهن والملاحظ، فيرد عليه انه هو العنوان الانتزاعي الجامع بينهما، وان اراد به تعلقه باحدهما المصادقي، فيرد عليه ان احدهما المصادقي في الخارج غير معقول، بدهاة انه لا يعقل ان يكون الفرد بهويته الشخصية مرددا بين وجود نفسه و وجود غيره، لان الوجود عين التشخص في الخارج فلا يتصور التردد فيه، هذا اضافة الى ان المراد من الفرد المردد عندنا المعين عند الله تعالى، لانا لا نعلم ان الداخلة في الدار زيد او عمرو، ولكن عند الله معلوم، فاذن لامحالة يكون المراد من احدهما عنواني لا المصادقي.

فالتنتيجة، ان متعلق العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون الفرد بحده الفردي في الخارج، واما الفرد بحده الفردي اجمالا، فهو متلبس بعنوان احدهما الذي هو عنوان انتزاعي، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان متعلق العلم الاجمالي هو واقع الفرد المردد، او قلنا بان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب كما يظهر ذلك من المحقق الخراساني فَدَيْرٌ، ومال اليه بعض المحققين (قده) ايضا، وانما هو من اركانه الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فمع هذا لا يجري الاستصحاب في الفرد المردد من جهة ان الشك فيه ليس شكا في البقاء على تقدير الحدوث، لان الحادث في الدار ان كان زيدا فهو مقطوع الخروج عنها، وان كان عمرا فهو مقطوع البقاء،

فاذن ليس الشك في المقام شكاً متمحضاً في البقاء.

وعلى الجملة، فلا يجري الاستصحاب في واقع الفرد المردد، لانه مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فلا شك في بقاء فرد على تقدير حدوثه.

واما استصحاب بقاء الجامع، فلامانع منه اذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليه.

واما اذا لم يكن اثر شرعي مترتب عليه، فهل يمكن اجراء استصحاب بقاءه بلحاظ الاثر المترتب على الفرد او لا؟

والجواب، ان الكلام فيه تارة يقع فيما اذا كان الاثر الشرعي المترتب على كلا الفردين معلوماً تفصيلاً، كما اذا كان الاثر الشرعي المترتب على وجود زيد في الدار وجوب الصدقة مثلاً، وعلى وجود عمرو فيها وجوب ركعتين من الصلاة، واخرى يقع فيما اذا لم يكن الاثر الشرعي المترتب على كل منهما معلوماً تفصيلاً وانما هو معلوم اجمالاً، بمعنى ان المكلف لا يدري ان الاثر المترتب على وجود زيد في الدار وجوب الصدقة، وعلى وجود عمرو فيها وجوب ركعتين من الصلاة، او بالعكس.

اما الكلام في الفرض الاول، فلا يجري الاستصحاب في الجامع بلحاظ الاثر المترتب على كلا الفردين بحده الفردي، وان بنينا على ان الاستصحاب اشارة او اصل محرز، لان الاثر اذا كان مترتباً على زيد بحده الشخصي وعلى عمرو كذلك، فلا يمكن اثبات هذا الاثر باستصحاب بقاء احدهما الا على القول بالاصل المثبت، فان استصحاب بقاء احدهما في الدار وان كان ملازماً لوجود عمرو فيها، الا انه لا يمكن اثبات هذا اللازم بالاستصحاب الابنحو المثبت، نعم اذا قامت الامارة على بقاء احدهما في

الدار، فتدل بالملازمة على ان الداخل في الدار عمرو لازيد، لان الامارات - كاخبار الثقة و نحوها - تكون مثبتاتها حجة، وتدل على ثبوتها بالدلالة الالتزامية، بينما الاستصحاب و ان قلنا بانه امارة لاتكون مثبتاته حجة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الاستصحاب يقوم مقام العلم الاجمالي الوجداني ببقاء احدهما في الدار، ويكون علما اجماليا تعبديا به، وحينئذ فهل يكون موثرا و منجزا للاثر المترتب على وجود الفرد الطويل في الدار وهو وجود عمرو فيها في المثال.

والجواب، ان العلم الاجمالي لا يكون منجزا في المقام، لان من شروط تنجيزه ان يكون المعلوم بالاجمال قابلا له مباشرة او بالواسطة على كل تقدير، اي سواء أكان في هذا الطرف ام ذاك الطرف، والا فلا يكون العلم الاجمالي مؤثرا و منجزا، وهذا الشرط غير متوفر في المقام، لان المعلوم بالاجمال فيه - وهو عنوان احدهما - غير قابل للانطباق على الفرد القصير وهو الفرد الخارج من الدار على تقدير دخوله فيها، لانه ليس فردا و مصداقا له جزما، واما انطباقه على الفرد الآخر وهو وجود عمرو في الدار فهو مشكوك فيه من جهة الشك في اصل وجوده فيها، وهذا الشك حيث انه بدوي فالمرجع فيه اصالة البراءة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون العلم الاجمالي وجدانيا او تعبديا، واما استصحاب بقاء احد الحكمين فهو لايجري، لان الشك في بقائه من جهة الشك في بقاء موضوعه، وسوف ياتي ان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء موضوعه الذي يمثل اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعا و محمولاً.

واما الكلام في الفرض الثاني، وهو ما اذا لم يعلم ان الاثر الشرعي المترتب على وجود زيد في الدار، هل هو وجوب الصدقة او وجوب

الصلاة ركعتين، وكذلك لم يعلم ان المترتب على وجود عمرو فيها هل هو الاثر الاول او الثاني، فهل يجري استصحاب بقاء احدهما في الدار او لا؟
والجواب، ان فيه قولين:

فذهب بعض المحققين قُلَيْبٍ الى القول الاول بدعوى، انه لا مانع من هذا الاستصحاب في هذا الفرض، على اساس انه علم تعبدي يقوم مقام العلم الاجمالي، فاستصحاب بقاء احدهما في الدار معناه العلم الاجمالي التعبدي ببقائه فيها، وقد افاد في وجه ذلك ان في هذا الفرض لا يعلم بارتفاع احد الحكمين المذكورين تفصيلا، كما هو الحال في الفرض الاول.

وعلى هذا، فلا يعلم المكلف بارتفاع وجوب الصدقة ولا بارتفاع وجوب الصلاة، وانما يعلم بارتفاع احدهما اجمالا، فاذا كل منهما محتمل البقاء عند المكلف، وعليه فيكون العلم الاجمالي التعبدي الذي يمثل الاستصحاب منجزا لكلا الحكمين معا، والعلم الاجمالي بالترخيص لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي بالحكم الاجمالي، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد الانائين وطهارة الاناء الآخر، فان العلم بطهارة احدهما اجمالا وعدم لزوم الاجتناب عنه لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي بالنجاسة ولزوم الاجتناب عن كلا الانائين معا، وفي المقام فالمكلف وان كان يعلم بالترخيص في ترك احد الحكمين، الا انه لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي بوجود احدهما، فانه يقتضي لزوم امثال كلا الحكمين معا.

ويمكن المناقشة فيه اما اولاً، فلان ما ذكره قُلَيْبٍ مبني على ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية، ولكن تقدم انه لا وجه

لهذا القول اصلا، و من هنا قلنا ان الاستصحاب كما انه ليس من الامارات كذلك ليس من الاصول المحرزة ايضا، بل حاله حال الاصول غير المحرزة، ولهذا لا يقوم الاستصحاب مقام العلم الوجداني سواء أكان علما تفصيليا ام اجماليا كسائر الاصول العملية غير المحرزة.

وثانيا مع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان الاستصحاب علم تعبدي يقوم مقام العلم الوجداني، الا انه مع ذلك لا يجري، لان استصحاب بقاء احدهما في الدار انما يجري اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على عنوان احدهما، واما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على واقعه المتمثل في وجود عمرو في الدار، فلا يمكن اثباته باستصحاب احدهما فيها الا على القول بالاصل المثبت، ولا فرق بين ان يكون الاثر المترتب على وجود عمرو فيها معلوما تفصيلا او اجمالا، فان ثبوته على كلا التقديرين يتوقف على ثبوت وجود عمرو فيها، وهو لا يمكن الا بنحو المثبت.

والخلاصة، ان استصحاب بقاء احد الحكمين ليس كالعلم الوجداني ببقاء احدهما، لانه يستلزم العلم ببقاء موضوعه، واما استصحاب بقاء احدهما لايثبت بقاء موضوعه الا على القول بالاصل المثبت، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، هل يمكن استصحاب بقاء احد الحكمين المذكورين بعد العلم بحدوثه والشك في بقاءه؟

والجواب، ان الاثر الشرعي اذا كان مترتبا على بقاء احدهما وهو الجامع، فلا مانع من استصحاب بقاءه، لترتب هذا الاثر عليه.

واما اذا لم يكن مترتبا عليه فلا يجري، لان استصحاب بقاء احدهما لايثبت خصوص وجوب الصدقة او خصوص وجوب الصلاة الا على القول بالاصل المثبت، هذا نظير استصحاب بقاء الحدث، فانه انما يثبت الاثر

المرتب على طبيعي الحدث، ولا يثبت الاثر المترتب على خصوص الحدث الاصغر او الاكبر، وما نحن فيه كذلك.

ودعوى، ان المستصحب واقع احدهما لاعنوانه لكبي يقال ان استصحاب بقاء احدهما لا يثبت واقعه الا على القول بالاصل المثبت.

مدفوعة، بان واقع احدهما ليس متعلقا للعلم الاجمالي سواء أكان العلم الاجمالي وجدانيا ام تعبديا، هذا اضافة الى ان واقع احدهما فرد مردد بين ماهو مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه، وماهو مقطوع البقاء على هذا التقدير، وقد تقدم ان الاستصحاب لا يجري فيه.

والخلاصة، انه لا يقاس الاستصحاب في المقام بالعلم الوجداني باحدهما، فانه لامحالة يكون منجزا سواء فيه القول بالافتضاء ام بالعلية، واما استصحاب بقاء احدهما عند الشك فيه فلا يجري، لان عنوان احدهما حيث انه مجرد مفهوم في عالم الذهن، فلا يكون قابلا للتجزؤ، واما واقعه الموضوعي وهو خصوص وجوب الصدقة او وجوب الصلاة، فلا يمكن اثباته تنجيزا بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، لان استصحاب بقاء الطبيعي لا يثبت فرده في الخارج.

وعلى هذا، فلأمانع من التمسك باصالة البراءة عن حكمه كان حكمه وجوب الصدقة او وجوب الصلاة، باعتبار ان احد الوجوبين موضوعه زيد، والوجوب الآخر موضوعه عمرو، ولكن لانعلم ان موضوع وجوب الصدقة زيد وموضوع وجوب الصلاة عمرو او بالعكس، وحيث انه لا يميز بين ما هو مرتب على وجود زيد في الدار، وما هو مرتب على وجود عمرو فيها من ناحية، وكون ترتب كل منهما على وجود عمرو فيها مشكوك بالشك البدوي من ناحية اخرى، فلأمانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنهما معا

للتأمين من العقاب، ولا يلزم من ذلك محذور المخالفة القطعية العملية، لأن التأمين من قبل احدهما من باب السالبة بانتفاء الموضوع، باعتبار انه مرتفع بارتفاع موضوعه، والتأمين من قبل الآخر انما هو باصالة البراءة، فاذن نتيجة اصالة البراءة عن كليهما معا انما هي التأمين من قبل احدهما فقط، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى قد يكون الفرد القصير ايضا مرددا بين زيد وعمرو، كما اذا علم اجمالا بدخول زيد أو عمرو في الدار، ثم رأى فرداً في خارج الدار المردد بين كونه زيداً أو عمراً، وهذه الصورة تختلف عن الصورة الاولى التي يكون الفرد القصير فيها معلوما في الخارج و معينا، لان في هذه الصورة كان يشك المكلف في بقاء كل من الفردين المرددين بحده الفردي التفصيلي، مثلا يشك في بقاء زيد في الدار على تقدير دخوله فيها كما يشك في بقاء عمرو فيها كذلك، وعلى هذا فعلى مسلك المحقق العراقي قده، من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي لا الجامع بحده الجامعي، فلا مانع من استصحاب بقاء الفرد، لتمامية اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما على مسلك المحقق الخراساني قده من ان اليقين بالحدوث ليس ركنا للاستصحاب، والركن انما هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فلا مانع من جريان الاستصحاب في كلا الفردين معا، لتحقق هذا الركن في كل منهما، وهو الشك في البقاء على تقدير الحدوث.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب، فلا يجري الاستصحاب في الفرد المردد في هذه الصورة ايضا، لان الركن الاول للاستصحاب و هو اليقين بالحدوث غير متوفر فيه،

لان متعلق اليقين الاجمالي الجامع الانتزاعي بحده الجامعي لا الفرد بحده الفردي، وكذلك الركن الثاني وهو الشك في البقاء، نعم اليقين بحدوث الجامع والشك في بقاءه موجود.

ولو سلمنا ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي، فالركن الاول للاستصحاب بالنسبة الى احد الفردين متوفر، لا بالنسبة الى كلا الفردين كما عن المحقق العراقي قدس سره.

ومن هنا يظهر الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى، فان في الصورة الاولى كلا الركنين غير متوفر هما اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما في هذه الصورة، فالركن الاول وهو اليقين بالحدوث غير موجود، واما الركن الثاني وهو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فهو موجود.

ومن ناحية ثالثة، ان الفرد الواقعي بهويته الشخصية وبحده الفردي اذا كان مردداً بين فردين طوليين على خلاف ما في الصورة الاولى والثانية، فانه فيهما مردد بين فردين عرضيين، وذلك كما اذا فرضنا ان شخصا علم اجمالا بنجاسة ثوبه، ولكنه لا يعلم انه تنجس في الساعة الاولى من النهار او في الساعة الثانية، ففي مثل ذلك حيث ان الفرد الواقعي للنجاسة مردد بين حدوثه في الساعة الاولى وحدثه في الساعة الثانية، فعلى الاول فقد ارتفع جزماً بالتطهير، وعلى الثاني فهو باق كذلك.

وعلى هذا، فاركان الاستصحاب غير تامة في كلا الفردين الطوليين، لا اليقين بالحدوث ولا الشك في البقاء، اما الاول فانه غير موجود، لا في الفرد الاول وهو النجاسة في الساعة الاولى، لعدم اليقين بحدوثه فيها، ولا في الفرد الثاني وهو النجاسة في الساعة الثانية بنفس الملاك، ولهذا

فلايجرى الاستصحاب لا في الفرد الاول ولا في الثاني.

واما الثاني، فعلى تقدير تسليم ان الركن الاول متوفر، او انه غير معتبر في جريان الاستصحاب كما مال اليه المحقق الخراساني قده، فهو غير متوفر في كلا الفردين.

اما في الفرد الاول وهو النجاسة في الساعة الاولى، فعلى تقدير حدوثه فقد ارتفع قطعاً بالتطهير، واما في الفرد الثاني هو النجاسة في الساعة الثانية، فانه على تقدير حدوثه باق جزماً، ولهذا فلايجري استصحاب بقاء الفرد الاول، ولا استصحاب بقاء الفرد الثاني.

والخلاصة، ان النجاسة التي حدثت في الثوب بالملاقاة او غيرها مرددة بين الفرد القصير وهو النجاسة في الساعة الاولى، لانها قد زالت يقيناً بالغسل والتطهير، والفرد الطويل وهو النجاسة في الساعة الثانية، لانها على تقدير حدوثها باقية جزماً، ولهذا لا تتوفر اركان الاستصحاب في كلا الفردين، وهي اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

الى هنا قد تبين ان ركنية اليقين بالبقاء تمنع عن جريان الاستصحاب في الفرد المردد عندنا بين القصير والطويل المعين عند الله تعالى وتقدس، لان الفرد بحدده الفردي اذا كان مردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فلا يكون الشك متمحضاً في البقاء، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الفرد مردداً بين فردين عرضيين او فردين طويلين، واما جريان الاستصحاب في واقع الفرد المردد لاعلى التعيين فلا مانع منه، اذ يتصور فيه الشك في البقاء، كما اذا رأى المكلف شخصاً من بعيد دخل في الدار، و تردد عنده انه زيد او عمرو ثم رأى زيدا في خارج الدار، وشك في بقاء

واقع الفرد المردد في الدار، وهو واقع الشخص المرئي الذي دخل فيها، فاذن يكون كلا الركنين متوفرا بالنسبة الى واقع الفرد المردد، هما اليقين بحدوثه والشك في بقاءه وجدانا.

واما اذا علم اجمالا بدخول زيد في الدار او عمرو، ثم علم اجمالا بخروج احدهما عن الدار، ففي مثل ذلك ايضا لامانع من جريان الاستصحاب في الواقع الفرد المردد وهو واقع الفرد الداخل في الدار، بقطع النظر عن عنوان زيد او عمرو، لان كلا الركنين بالنسبة اليه متوفر هما اليقين بالحدوث و الشك في البقاء.

واما الشك في بقاء كل من الفردين بحده الفردي وهويته الشخصية كزيد و عمرو، فهو شك تقديري لافعلي، بمعنى ان الشك في بقاء كل منهما في الدار انما هو على تقدير حدوثه فيها لامطلقا، وقد مر انه بناء على ما هو الصحيح من ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب فلايجري، لان الركن الاول غير متوفر فيه، وكذلك الركن الثاني.

نعم، بناء على ما بنى عليه المحقق الخراساني قده من ان اليقين بالحدوث ليس ركنا، ومال اليه بعض المحققين (قده)، فلا مانع من جريان استصحاب بقاء كل من الفردين بحده الفردي في الدار، لان موضوع الاستصحاب على هذا الشك في البقاء على تقدير الحدوث، وهو متوفر في كل من الفردين بعنوانه الخاص، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان واقع الفرد المردد بين فردين احدهما قصير والآخر طويل اذا كان لكل منهما اثر خاص به و مترتب عليه، فاذا علم بحدوث احدهما في الدار في الزمن الاول، كان هذا العلم الاجمالي منجزا لاثر كل منهما، فاذا فرضنا ان الاثر الشرعي المترتب على احدهما وجوب

التصدق، والمترتب على الآخر وجوب اطعام الفقير، وعلى هذا فاذا علم اجمالاً بحدوث احدهما في الزمن الاول، فقد علم بتنجز احد الوجوبين، اما وجوب التصدق او وجوب الاطعام، وهذا العلم الاجمالي منجز فيجب على المكلف التصدق والاطعام معا.

وكذلك الحال في الزمن الثاني، وهو زمان ارتفاع الفرد القصير، لان المكلف يعلم اجمالاً اما بحدوث الفرد القصير في الزمن الاول او بقاء الفرد الطويل في الزمن الثاني وهذا العلم الاجمالي موثر، لان المكلف يعلم بتنجز احد الوجوبين الطويلين عليه، بناء على ما هو الصحيح من انه لا فرق في تنجز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه من الدفعيات او من التدرجيات بحسب عمود الزمان.

هذا لا كلام فيه، وانما الكلام في ان هذا العلم الاجمالي بين فردين تدريجين طويلين، هل يغني عن استصحاب بقاء واقع الفرد المردد او لا؟ والجواب، ان بعض المحققين (قده)^١ قد مال الى انه لا حاجة الى استصحاب واقع الفرد المردد، بل هو لغو، فلا يترتب عليه اي اثر.

ويمكن المناقشة فيه، لان ما افاده قُلْتُ انما يتم اذا كان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، فعندئذ لا مجال للاستصحاب المذكور، لانه لغو بعد ما كان الاثر منجزاً بالعلم الاجمالي، واما بناء على ما هو الصحيح من ان تنجز العلم الاجمالي للتكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه غير مستند اليه مباشرة، بل هو مستند الى اصالة الاشتغال كذلك، غاية الامر ان اصالة الاشتغال مستندة الى العلم الاجمالي، اذ لولاه لكان المرجع فيه الاصول المرخصة المومنة كاصالة البراءة ونحوها، وحيث ان تلك الاصول تسقط

عن جميع اطرافه من جهة المعارضة، وعن بعضها الآخر دون بعضها من جهة الترجيح من غير مرجح، فاذا المرجع في كل طرف منه اصاله الاشتغال دون العلم الاجمالي، لانه انما ينجز التكليف المتعلق به دون اكثر منه، وعليه فلا يمكن ان يكون تنجز التكليف المحتمل في كل طرف منه بحده الخاص مستند اليه، لانه خارج عن دائرة متعلقه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الاستصحاب على القول بانه علم تعدي يتقدم على الاصول العملية غير المحرزة كاصالة البراءة والاشتغال واصالة الطهارة او الحلية او نحوها بالحكومة، بلافق في ذلك بين ان يكون الاستصحاب موافقا لها او مخالفا، باعتبار انه رافع لموضوعها وهو الشك وعدم العلم.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء واقع الفرد المردد في الزمن الثاني وان لم يثبت الفرد الطويل بعنوانه الاعلى القول بالاصل المثبت، الا ان الاثر الشرعي يترتب على واقعه، ولا خصوصية لعنوان الفرد الطويل الخاص، والمفروض ان واقعه هو المستصحب بهذا الاستصحاب، فاذا يترتب عليه اثره الشرعي، ويكون حاكما على اصاله الاشتغال ورافعا لموضوعها تعديا، وعلى هذا، فلا يكون ترتب اثره عليه وتنجزه مستندا الى اصاله الاشتغال، بل هو مستند الى الاستصحاب، وهو يوجب انحلال العلم الاجمالي حكما على هذا القول وهو القول بالاقضاء، لان تنجز العلم الاجمالي على هذا القول منوط بسقوط الاصول المومنة في اطرافه كلا و بعضا، فاذا سقطت الاصول المومنة كذلك كان العلم الاجمالي منجزاً، واما استناد تنجز التكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه الى العلم الاجمالي، مع ان المنجز له مباشرة احتمال التكليف المساوق لاحتمال العقوبة بعد سقوط الاصول المومنة عن اطرافه من جهة ان منشأ هذا الاحتمال هو العلم

الاجمالي.

و على هذا، فاذا فرضنا ان في احد طرفي العلم الاجمالي اصل مثبت للتكليف الالزامي، فلامانع من جريان الاصل المومن في الطرف الاخر، لعدم المعارض له، هذا نظير ما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد الانائين وكان احدهما مسبوqa بالنجاسة دون الآخر، فلامانع من استصحاب بقاء نجاسته، ومعه لامانع من الرجوع الى اصالة الطهارة في الاناء الآخر، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكما وما نحن فيه كذلك، فان العلم الاجمالي بحدوث احد الفردين ينحل بقاء في الزمن الثاني باستصحاب بقاء واقع الفرد المررد و ترتيب اثره عليه، فاذن لامانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن الفرد القصير بلامعارض، لان معارضها اصالة البراءة عن الفرد الطويل، فاذا سقطت اصالة البراءة فيه من جهة الاستصحاب، فلامانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن الفرد القصير.

ومن هنا يظهر ان الاستصحاب يتقدم على الاصول العملية غير المحرزة، وان بنينا على انه ليس من الاصول المحرزة كما استظهرناه.

لحد الآن قد تبين ان العلم الاجمالي اما بحدوث الفرد القصير في الدار في الساعة الاولى، او بقاء الفرد الطويل فيها في الساعة الثانية لا يمنع عن جريان الاستصحاب في بقاء واقع الفرد المررد اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على واقعه بدون دخل خصوصية اخرى فيه، واما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على كل من الفردين بحده الفردي و بعنوانه الخاص واسمه المخصوص كعنوان زيد او عمرو وماشاكل ذلك، فلايجري استصحاب بقاء واقع الفرد المررد بلحاظ الاثر الشرعي المترتب على الفرد بعنوانه الخاص الا على القول بالاصل المثبت، لان استصحاب بقاء واقع الفرد المررد

لا يثبت الفرد الطويل بعنوانه الخاص الا بناء على القول بحجية مثبتاته، وكذلك لا يجري استصحاب بقاء الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما الى الساعة الثانية الا على القول بالاصل المثبت.

ودعوى، انه مرآة للفرد الطويل و فان فيه واثباته اثبات له.

مدفوعة، بان المستصحب عنوان احدهما، وهذا العنوان مغاير لعنوان الفرد الطويل الخاص وان كان منطبقا عليه و فانيا فيه الا ان هذا شأن كل مفهوم، ولا يختص ذلك بالمفهوم الانتزاعي، ومن الواضح ان الاستصحاب انما يثبت الاثر الشرعي للمستصحب، وهو في المقام الجامع الانتزاعي يحده الجامعي، ولا يثبت الاثر الشرعي المترتب على ما ينطبق عليه هذا الجامع و فان فيه الا على القول بحجية الاصل المثبت، نعم اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على واقع الفرد المردد زائدا على الاثر الشرعي المترتب على كل من الفردين بعنوانه الخاص واسمه المخصوص، فالاستصحاب فيه و ان كان جارياً في نفسه، الا انه لما لم يثبت الفرد الطويل بعنوانه الخاص الا على القول بالاصل المثبت، فيكون لغوا من جهة العلم الاجمالي بثبوت احد الحكمين المترتبين عليهما، وهذا العلم الاجمالي منجز، و معه يكون استصحاب بقاء واقع الفرد المردد لغوا ولا اثر له، فما ذكره بعض المحققين (قده) انما يتم في هذا الفرض.

ودعوى، ان مفاد روايات الاستصحاب كقوله **عنه**: « لا تنقض اليقين

بالشك» هو الجري العملي على طبق متطلبات اليقين السابق.

وان شئت قلت، ان مفاد دليل الاستصحاب ان كان التعبد ببقاء

المتيقن و آثاره، فلا يمكن اثبات الفرد باستصحاب بقاء الجامع الابنحو المثبت، و ان كان مفاده التعبد ببقاء نفس اليقين السابق فلانواع من جريانه،

لان اليقين السابق و ان كان متعلقه الجامع لا الفرد الا انه منجز للاثر المترتب على الفرد، و حيث ان دليل الاستصحاب يدل على بقاء اليقين السابق و منجزته في حال الشك ايضا، فيكون كاليقين كما ان اليقين بالجامع منجز لاثر الفرد، فكذلك استصحاب بقاء الجامع منجز للاثر المترتب على الفرد، باعتبار انه يقين بالجامع تعبدا و تنزيلاً.

مدفوعة، بان مفاد دليل الاستصحاب ليس هو التعبد ببقاء نفس اليقين السابق في ظرف الشك، و تنزير الشك منزلة اليقين، بل مفاده عدم النقص العملي لليقين السابق لا الحقيقي، لان النقص الحقيقي غير معقول في المقام، والمراد من عدم النقص النقص العملي هو الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، وليس مفاده تنزير الشك منزلة اليقين وقيامه مقامه، وبقاء جميع متطلبات اليقين السابق في ظرف الشك، لوضوح انه لا يستفاد من روايات الاستصحاب الاتعيين وظيفه الشاك في بقاء الحالة السابقة عملا و ترتيب آثارها كذلك، فان كانت الحالة السابقة الجامع، و جب ترتيب آثاره عليه دون الفرد، وان كانت الفرد، و جب ترتيب آثاره دون آثار الجامع، ولا يدل على ان الشك كاليقين، والا فلزمه ان تكون مثبتاته حجة، وهو كما ترى.

فالنتيجة، ان مفاد روايات الاستصحاب تعيين وظيفه الشاك في بقاء الحالة السابقة عملا، بان يقوم بالعمل على طبقها بدون الدلالة على ان الشك كاليقين، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلالة.

هنا صورتان اخريان:

الاولى، ما اذا علمنا بدخول انسان في الدار و تردد بين كونه زيدا او عمرا، فتارة نعلم بانه ان كان زيدا كانت مدة بقاءه في الدار قصيرا، وان كان

عمرا كانت مدة بقاءه فيها طويلا.

الثانية، لانعلم بان الفرد القصير - وهو الفرد الخارج من الدار في الساعة الاولى - هل هو زيد او عمرو، فان كان زيدا كان الفرد الطويل عمرا و ان كان العكس فبالعكس.

اما الفرض الاول، فقد تقدم الكلام فيه.

و اما الفرض الثاني، فالظاهر ان العلم الاجمالي - بين حدوث الفرد القصير في الدار في الساعة الاولى، وبقاء الفرد الطويل في الساعة الثانية - منجز اذا كان لكل منهما بحده الخاص و بعنوانه المخصوص اثر شرعي كما هو المفروض، ومانع عن جريان الاصول المومنة بين طرفيه، ولا يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي ان يكون الفرد القصير معينا، لان المكلف كان يعلم اجمالا اما بحدوث الفرد القصير او بقاء الفرد الطويل، وهذا العلم الاجمالي منجز سواء أكان الفرد القصير يمثل زيدا والطويل يمثل عمرا ام بالعكس، فان ذلك لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي، لان تنجيزه منوط بسقوط الاصول المومنة في اطرافه، والمفروض انها ساقطة، لان اصالة البراءة عن حدوث الفرد القصير معارضة لاصالة البراءة عن بقاء الفرد الطويل، او فقل ان اصالة البراءة عن الاثر الشرعي الالزامي المترتب على حدوث الفرد القصير في الدار في الساعة الاولى معارضة باصالة البراءة عن الاثر الشرعي الالزامي المترتب على بقاء الفرد الطويل فيها في الساعة الثانية، ولا يمكن جريان كليتهما معا، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، وجريان احدهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح، فلهذا تسقطان معا فيكون العلم الاجمالي منجزا، وقد مر انه لافرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه من الدفعيات او التدريجيات، وهل هذا العلم الاجمالي

ينحل باستصحاب بقاء واقع الفرد المردد الى الزمن الثاني المتمثل في واقع الفرد الطويل في هذا الزمان وترتيب اثره، بدعوى ان هذا الاستصحاب يثبت احد طرفي العلم الاجمالي وهو واقع الفرد الطويل و يقدم على اصالة البراءة في هذا الطرف، فاذا سقطت اصالة البراءة فيه، فلا مانع من جريانها في الطرف الآخر.

والجواب، ان هذا الاستصحاب يجري فيما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على واقع كل من الفردين بلا لون خاص وعنوان مخصوص كما مر، واما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على الفرد الطويل بعنوانه الخاص وهويته الشخصية، فلا يمكن اثباته بهذا الاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت على تفصيل تقدم موسعا بتمام شقوقه.

الصورة الثانية: ما اذا علمنا اجمالاً اما بدخول زيد في الدار او عمرو، ولكننا نحتمل ان عمراً اذا دخل فيها فهو باق دون زيد، فانه لا يحتمل بقاءه فيها، ففي مثل ذلك هل يمكن التمسك باستصحاب بقاء عمرو فيها او لا؟
والجواب، ان فيه قولين.

فذهب بعض المحققين (قده)^١ على ما في تقرير بحثه الى القول الاول، بدعوى انه لا مانع من استصحاب بقاء وجود عمرو في الدار على تقدير دخوله فيها، بناء على ما استظهره ذات من ان اليقين بالحدوث غير معتبر في الاستصحاب، وانما المعتبر فيه الشك في البقاء على تقدير الحدوث وهو موجود في المقام، ولهذا فلا مانع من استصحاب بقاء عمرو فيها على تقدير دخوله فيها، فاذا قام المكلف باستصحاب بقاء وجود عمرو فيها، فيحصل له علم اجمالي اما بوجوب ترتيب آثار الفرد القصير او ترتيب

آثار الفرد الطويل بالاستصحاب، وهذا العلم الاجمالي منجز و موجب لترتيب آثار كلا الفردين معا، هذا.

ويمكن المناقشة فيه، اما اولاً، فلان هذا البيان لو تم فانما يتم اذا كان الاستصحاب علماً تعبدياً اما بملاك انه اشارة او اصل محرز، واما بناء على ما قويناه من انه ليس علماً تعبدياً، بل هو اصل عملي غير محرز كاصالة البراءة ونحوها، فلا يتم هذا البيان، لان هذا الاستصحاب لا يشكل علماً اجمالياً. وثانياً، ان هذا البيان مبني على ان اليقين بالحدوث ليس ركناً للاستصحاب، وانما الركن هو الشك في البقاء على تقدير الحدوث، ولكن تقدم ان هذا المبني غير صحيح، وان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب على تفصيل تقدم.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك، وتسليم ان اليقين بالحدوث ليس ركناً له، الا ان هذا الاستصحاب لا يشكل العلم الاجمالي بين حدوث الفرد القصير في الساعة الاولى و بقاء الفرد الطويل في الساعة الثانية، لان هذا العلم الاجمالي حقيقة في هذا الصورة غير موجود، لمكان احتمال ان كلا الفردين على تقدير حدوثه قصير، والاستصحاب المذكور لا يوجب حدوث هذا العلم الاجمالي، بل يوجب تعيين العمل به على تقدير حدوثه و ترتيب اثره عليه، لا ان المكلف كان يعلم اجمالاً اما بترتيب الاثر على الفرد القصير في الساعة الاولى، او على بقاء هذا الفرد في الساعة الثانية، بل يجب عليه تعييناً ترتيب الاثر على بقاء هذا الفرد، فاذا وجب على المكلف بمقتضى الاستصحاب ترتيب الاثر على بقاء هذا الفرد في الساعة الثانية على تقدير حدوثه تعييناً، كان الشك في ترتيب الاثر على الفرد القصير في الساعة الاولى شكاً بدوياً، فلان منع حينئذٍ من الرجوع الى اصالة البراءة عنه، لعدم

المعارض لها، لان المعارض لها انما هو اصالة البراءة عن ترتب الاثر على بقاء الفرد الاخر في فرض العلم الاجمالي، اما بترتب الاثر على الفرد القصير او ترتبه على بقاء الفرد الطويل، والمفروض في المقام عدم وجود هذا العلم الاجمالي، فاذن لامانع من جريان اصالة البراءة عن الاثر المترتب على حدوث الفرد القصير، وعن الاثر المترتب على بقاء الفرد الطويل، لعدم استلزامه المخالفة القطعية العملية، لاحتمال ان كلا الفردين كان قصيرا، نعم اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على حدوث فرد آخر لا على بقاءه في المقام، فعندئذ لا يمكن جريان كليتهما معا، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية للعلم الاجمالي بوجود ترتيب اثر احدهما في الساعة الاولى.

والخلاصة، ان هذا الاستصحاب لا يشكل علما اجماليا في المقام بعد ما لم يكن له وجود في نفسه، لوضوح ان مقتضى هذا الاستصحاب وجوب العمل به معينا، ولهذا فلامانع من اجراء اصالة البراءة عن وجوب ترتيب الاثر على الفرد القصير ولامعارض لها في المقام كما مر.

ومع الاغماض عن هذا الاستصحاب، والبناء على عدم جريانه كما هو الصحيح، فلامانع من جريان اصالة البراءة عن الاثر الشرعي المترتب على الفرد القصير، وعن الاثر الشرعي المترتب على بقاء الفرد الآخر المحتمل، ولا يلزم من جريان كلتا الاصلتين محذور المخالفة القطعية العملية، لعدم العلم الاجمالي بينهما، لاحتمال ان يكون كلا الفردين على تقدير الحدوث قصيرا.

فالنتيجة ان ما افاده **قَدَّرَ** لا يمكن اتمامه.

واما الكلام في المرحلة الثالثة: فيقع تارة في تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكمية، واخرى على الشبهات الموضوعية، وعلى كلا التقديرين

مرة يكون هذا التطبيق بالنظر الدقي العقلي، واخرى بالنظر العرفي، وثالثة يكون بلحاظ الموضوع الماخوذ في لسان الدليل.

اما الكلام في الفرض الاول، و هو تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكمية، فقد تقدم ان لهذا الركن صيغ ثلاث:

الاولى، تمثل الشك في البقاء، وقد عبر جملة من المحققين عن هذا الركن بهذه الصيغة وهي الشك في البقاء.

الثانية: تمثل اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعا و محمولا، وقد اختار هذه الصيغة صاحب الكفاية قدس سره.

الثالثة: تمثل احراز بقاء الموضوع، وقد اختار هذه الصيغة شيخنا الانصاري قدس سره.

ويقع الكلام في تطبيق هذا الركن بتمام صيغه الثلاث على الشبهات الحكمية في المسائل الفقهية.

اما الصيغة الاولى، وهي الشك في البقاء، فقد يقال كما قيل، انها لاتنطبق على الشبهات الحكمية، بيان ذلك ان الحكم في الشبهات الحكمية يوجد بالوجود الجعلي والاعتباري بكافة حصصه وافراده منذ زمن التشريع الى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، لان الجعل الذي هو فعل الشارع آني، فلا يتصور فيه التقدم والتاخر والحدوث والبقاء، لان ذلك انما يتصور في الامور التدريجية التي توجد تدريجا، فان وجودها الاول حدوث و وجودها الثاني بقاء.

واما الحكم الشرعي في مرحلة الجعل يوجد بفعل الشارع وجعله بتمام افراده في آن واحد، مثلا جعل الشارع وجوب الصلاة على الانسان البالغ العاقل القادر الداخلى عليه الوقت بتمام حصصه وافراده في آن واحد،

وهو آن الجعل الى يوم القيامة، ولهذا لا تتصور فيه التدريجية والطولية، وانما تتصور التدريجية والطولية في مرحلة الفعلية، اي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، وهذه المرحلة لا ترتبط بالشارع، لانها ليست من مراتب الحكم، فاذن لامحالة يكون المراد من فعلية الحكم فعلية محركته و داعوته للمكلف نحو الاتيان بالواجب لانفس الحكم، لانه يستحيل ان يصير فعليا و موجودا في الخارج بوجود موضوعه فيه، والا لزم ان يكون خارجيا، وهذا خلف فرض ان الحكم امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن، وجعل الشارع وجوب الحج على المستطيع البالغ العاقل الذي اخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل منذ اوائل التشريع الى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، ويوجد وجوب الحج في عالم التشريع والجعل بتمام حصصه و افراده الى يوم القيامة دفعة واحدة، ولا تتصور فيه التدريجية، ضرورة ان الصادر من الشارع جعل واحد لا جعل متعدد، ولهذا لا يتصور الشك في بقاء الحكم في مرحلة الجعل الا من ناحية النسخ، وهذا خارج عن محل الكلام في المقام، فان محل الكلام فيه انما هو في الشك في بقاء الحكم المجعول في الشريعة المقدسة، مع القطع بعدم نسخه فيها، مثلا جعل الشارع النجاسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس، فهنا على المشهور بين الاصوليين جعل و مجعول، اما الاول فهو النجاسة في مرحلة جعلها و اعتبارها، و في هذه المرحلة لا يتصور الشك في بقائها الا من ناحية الشك في النسخ، والا فالجعل باق في الشريعة المقدسة الى يوم القيامة.

واما الثاني و هو مرحلة فعلية هذه النجاسة بفعلية موضوعها في الخارج، و هو وجود الماء المتغير باحد اوصاف النجس - فهو محل الكلام

في المقام، لان الشك في بقاء الحكم المجعول بعد القطع بعدم نسخه في الشريعة المقدسة انما يتصور في هذه المرحلة، وعلى هذا، فاذا فرضنا وجود ماء كرم في الخارج و تغير باحد اوصاف النجس، فانه نجس، وحينئذ فاذا زال تغيره بنفسه وشك في بقاء نجاسته، فهل يمكن التمسك باستصحاب بقاء نجاسته او لا؟

والجواب، ان هنا اشكالين:

الاشكال الاول، ان الشك في بقاء الحكم لا يتصور الا من ناحية النسخ، فانه طالما لا يكون الحكم منسوخا في الشريعة المقدسة فهو باق فيها.

الاشكال الثاني، ان الشك في بقاء الحكم المجعول و ان كان متصورا مع القطع بعدم النسخ، الا ان المشكوك غير المتيقن، فان متعلق اليقين في المثال انما هو حصة خاصة من النجاسة، وهي النجاسة الثابتة للماء بوصف تغيره، واما متعلق الشك، فهو حصة اخرى من النجاسة، وهي النجاسة الثابتة للماء بعد زوال تغيره، فاذن لا يكون هذا الشك شكاً في بقاء المتيقن السابق.

اما الاشكال الاول، فهو مبني على الخلط بين النظر الى الحكم في مرحلة الجعل والنظر اليه في مرحلة المجعول، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج.

والحكم في مرحلة الجعل كما اشرنا اليه آنفا يوجد بتمام حصصه وافراده الاعتبارية في آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار، ولهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء، فانه انما يتصور في الامور التدريجية لا في الامور الآنية، ولهذا لا يتصور الشك في البقاء في هذه المرحلة الا من ناحية النسخ، وقد تقدم ان الشك في بقاء الجعل من ناحية الشك في نسخه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام في المقام انما هو في الشك في بقاء الحكم

المجوعول مع القطع بعدم نسخه في الشريعة المقدسة، كالشك في بقاء نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس بعد زوال تغيره بنفسه، اوالشك في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال.

فالنتيجه، انه لامجال لهذا الاشكال على المشهور، وسوف ياتي تفصيل ذلك ومافيه.

واما الجواب عن الاشكال الثاني وهو ان متعلق اليقين حصه من الطبيعي، ومتعلق الشك حصه اخرى منه في حالة اخرى، فاذن لا يكون الشك في بقاء المتيقن، بل الشك في حدوث حصه اخرى، فلان متعلق اليقين الطبيعي لا الحصه، وفي المثال المتقدم متعلق اليقين طبيعي نجاسة الماء المتغير، بمعنى ان الموضوع للنجاسة هو الماء في هذه الحالة، وهي من الحيثيات التعليلية لا التقيديه، والشك انما هو متعلق بنفس هذه النجاسة في حال زوال هذه الحالة وهي تغيره، فاذن الموضوع هو طبيعي الماء، والتغير حيثية تعليلية لا تقيديه، وعليه فلامحالة يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، وكذلك الحال في مسألة حرمة وطى الحائض، فان متعلق اليقين طبيعي حرمة الوطي في حال الحيض، لان صفة الحيض حيثية تعليلية لا تقيديه، فاذن بطبيعة الحال يكون الشك في بقاء نفس المتيقن السابق، وعلى هذا، فلا اصل لهذا الاشكال.

ولكن هذا التطبيق انما هو بالنظر العرفي الارتكازي، لا بالنظر الفلسفي الدقي ولا بلحاظ الموضوع المأخوذ في لسان الدليل.

واما الصيغة الثانية لهذا الركن، وهي احراز بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، فقد أشكل في تطبيقها في موردين:

المورد الاول، ان الاستصحاب يجري في المحمولات الاولية التي

تكون بمفاد كان التامة سواء أكانت تلك المحمولات تمثل الاحكام الشرعية ام تمثل الموضوعات الخارجية، فاذا شك في بقاء الوجوب بمفاد كان التامة او بقاء الحرمة كذلك، فلأمانع من استصحاب بقائه، كما انه لأمانع من استصحاب بقاء وجود زيد او عمرو بمفاد كان التامة، مع انه لاموضوع لهذه المحمولات في الخارج، فاذن هذه الصيغة لاتنطبق على الاستصحاب في المحمولات الاولية، مع انه لاشبهة في جريان الاستصحاب فيها.

ودعوى، ان موضوعات المحمولات المذكورة ماهياتها وهي محرزة البقاء، والشك انما هو في وجودها، فاذن يكون بقاء الموضوع محرزا فيها ايضا.

مدفوعة، بانه لا بقاء لماهياتها في الخارج الا بوجودها فيه، ضرورة انه لايعقل الشك في وجود زيد - مثلا - في الخارج بمفاد كان التامة مع احراز ماهيته فيه، لان ماهيته فيه انما هي بوجودها، فلايتصور بقاء ماهيته في الخارج مع الشك في وجوده فيه، لان ماهيته فيه بنفس وجوده فيه، فلايعقل ان يكون لزيد ماهية في الخارج ووجود له فيه ووجوده محمول على ماهيته في الخارج، فانه خلاف الضرورة والوجدان، هذا مضافا الى ان لازم ذلك ان يكون وجود زيد فيه بمفاد كان الناقصة، وهذا خلف فرض ان وجوده فيه بمفاد كان التامة.

والخلاصة، انه لايمكن جريان الاستصحاب في المحمولات الاولية على ضوء صياغة هذا الركن بهذه الصيغة الخاصة، لانه لاموضوع لها في الخارج، والا لم تكن من المحمولات الاولية، لان الحاجة الى الموضوع في الخارج انما هي في المحمولات الثانوية التي هي بمفاد كان الناقصة،

واما المحمولات الاولية التي هي بمفاد كان التامة كوجود زيد في الخارج، فانه ان كان موجوداً فيه، كان وجوده مقوم لماهيته فيه، وان لم يكن موجوداً فلا ماهية له، واما الماهية المعدومة، فلا تكون موضوعاً له.

المورد الثاني، ما اذا كان المشكوك من المحمولات الثانوية، ولكن كان الشك في بقائها على تقدير وجود موضوعها في الخارج، كما اذا شك في عدالة زيد - مثلاً - على تقدير حياته التي هي الموضوع لعدالته وهكذا. وعلى ضوء صياغة هذا الركن، فلايجري الاستصحاب في هذه الموارد من جهة عدم احراز بقاء موضوعها فيها.

وبكلمة، ان الشك في عدالة زيد يتصور على نحوين:

الاول، الشك في بقاء عدالته مع اليقين بحياته.

الثاني، الشك في بقاء عدالته على تقدير حياته ولايقين بها.

فعلى الاول، لامانع من جريان استصحاب بقائها، لتوفر هذا الركن فيه. وعلى الثاني، فحيث ان هذا الركن بالصيغة المذكورة غير متوفر فيه فلايجري الاستصحاب.

فالنتيجة، انه على ضوء صياغة هذا الركن، فلايجري الاستصحاب في المحمولات الاولية، وبعض المحمولات الثانوية التي هي بمفاد كان الناقصة.

والجواب، ان مقتضى الجمود على ظاهر هذه الصيغة وان كان عدم جريان الاستصحاب فيها لعدم احراز بقاء الموضوع، الا ان تعبير الشيخ عليه السلام^١ عن هذا الركن بهذه الصيغة ليس تعبيراً دقيقاً، بل هو مبني على الغالب، بقرينة انه عليه السلام^٢ قد صرح في مورد آخر بصيغة اخرى، وهي اتحاد القضية

١. فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

٢. فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٠٨.

المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً، ولهذا قال ان الشك في البقاء لا يتحقق الا مع الشك في بقاء القضية المتيقنة المتحققة في الزمن السابق بعينها، ومما يدل على ذلك التزامه عليه السلام بجريان الاستصحاب في المحمولات الاولية.

والخلاصة، ان المستفاد من مجموع كلمات الشيخ عليه السلام في المقام هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً، وعلى هذا، فكما ان المحمول في القضية المتيقنة وجود زيد بمفاد كان التامة، و موضوعها ماهيته التي هي متقومة بوجوده، فكذلك المحمول في القضية المشكوكه وجوده كذلك، غاية الامر ان المحمول في القضية الاولى متعلق لليقين، وفي القضية الثانية متعلق للشك، وقد مر ان الموضوع في المحمولات الاولية ليس له وجود في الخارج غير وجود محموله فيه، مثلاً الموضوع في مثل قولنا (زيد موجود) ماهية زيد وهي موجودة بوجود زيد في الخارج لا بوجود آخر، كما ان بقائها انما هو بقاء وجود زيد فيه.

إلى هنا قد تبين ان مراد الشيخ عليه السلام من التعبير عن هذا الركن بالصيغة المذكورة هو اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً، فاذن هذه الصيغة من الركن ليست صيغة مستقلة في مقابل سائر الصيغ بل هي ترجع اليها.

واما الصيغة الثالثة، و هي اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً، فقد استشكل في تطبيق هذه الصيغة على الشبهات الحكمية، لان الشك في بقاء الحكم فيها لا يتصور طالما يكون الموضوع فيها بتمام خصوصياته محفوظاً كالماء الكر المتغير باحد اوصاف النجس،

فانه لا يتصور الشك في بقاء نجاسته طالما يكون موضوعها وهو الماء بصفة التغير موجودا، واما اذا زال تغيره وصار ماء صافيا و شك في بقاء نجاسته، فلاتكون القضية المتيقنة حينئذ متحدة مع القضية المشكوكة موضوعا ومحمولا، لان الموضوع في القضية المتيقنة الماء المتغير، والموضوع في القضية المشكوكة الماء الصافي، وهو الماء الذي انقضى عنه التغير، غاية الامر تارة نعلم بان للخصوصية القائمة بالموضوع - كالتغير القائم بالماء - دخلا في الموضوع و مقومة له، بمعنى ان الحكم المجعول في القضية للموضوع المتصف بصفة ما انيط به وجودا و عدما، واخرى لانعلم بان لها دخلا فيه او لا؟

فعلى الاول، لاتكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوكة موضوعا ومحمولا، لان الموضوع في القضية المتيقنة الواجد للخصوصية والمتلبس بها، والموضوع في القضية المشكوكة الفاقد لها وغير المتلبس بها كالماء الواجد للتغير والفاقد له.

وعلى الثاني، فالاتحاد غير محرز للشك في ان الخصوصية الزائلة عن الموضوع هل لها دخل فيه او لا؟ ولهذا فالاتحاد بين القضيتين غير محرز. والجواب، ان هذا الاتحاد الذي هو من مقومات الاستصحاب على اساس ان قضية - لاتنقض اليقين بالشك - لاتصدق بدون هذا الاتحاد، هل هو بنظر العقل او بحسب لسان الدليل او بنظر العرف، فيه عدة اتجاهات:

الاتجاه الاول، انه بنظر العقل.

الاتجاه الثاني، انه بحسب لسان الدليل.

الاتجاه الثالث، انه بنظر العرف.

اما الاتجاه الاول، فيمكن تقريبه بان وحدة القضية المتيقنة

والمشكوكه موضوعا ومحمولا لا بد ان تكون بنظر العقل دون العرف، لان العرف انما يكون مرجعا في تعيين مفاهيم الالفاظ سعة و ضيقا، على اساس المناسبات العرفية الارتكازية والقرائن الحالية وغيرها مما له دخل في مرجعية العرف.

واما المرجع في تطبيق المفاهيم العرفية على مصاديقها، فهو العقل دون العرف، لان وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه موضوعا ومحمولا ليست مدلولا للدليل الاول - وهو دليل المتيقن - ولا مدلولا للدليل الاستصحاب حتى يكون المرجع في تعيينها سعة و ضيقا العرف دون العقل.

والجواب، ان وحدة القضيتين موضوعا ومحمولا وان لم تكن مدلولا لروايات الاستصحاب مباشرة، الا انها مدلول لها التزاما، حيث ان روايات الاستصحاب تدل على حرمة نقض اليقين بالشك بالمطابقة، وعلى وحدة القضيتين موضوعا و محمولا بالتزام، باعتبار ان نقض اليقين بالشك لا يمكن ان يصدق الا في فرض وحدة القضيتين.

وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون تعيين المدلول الالتزامي سعة و ضيقا انما هو بتعيين المدلول المطابقي كذلك وهو حرمة نقض اليقين بالشك، ومن المعلوم انه لا يمكن صدق النقض عرفا، بدون وحدة القضيتين موضوعا و محمولا.

والخلاصة، ان تعيين المدلول الالتزامي سعة و ضيقا انما هو بتعيين المدلول المطابقي كذلك، وحيث ان تعيين المدلول المطابقي انما هو بنظر العرف، فبطبيعة الحال يكون تعيين المدلول الالتزامي ايضا بنظره تبعا.

فالتيجة، انه لا يمكن ان يكون اعتبار الوحدة بين القضيتين موضوعا و محمولا، على اساس النظر الدقي العقلي.

فاذن، يدور الامر بين ان يكون اعتبار الوحدة بينهما بلحاظ الاتجاه الثاني او الثالث، فذهب السيد الاستاذ قدس سره الى الاتجاه الثالث، وان العبرة في الوحدة بين القضيتين انما هي بنظر العرف دون لسان الدليل، وقد افاد في وجه ذلك على ما في تقرير بحثه بما هو ملخصه ان المرجع في تعيين مدلول روايات الاستصحاب هو العرف، وحيث ان الماخوذ في لسان روايات الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشك، فيكون المناط انما هو بصدق نقض اليقين بالشك بنظر العرف عملا لا واقعا فانه غير معقول، و معنى ذلك ان رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم العمل بها في ظرف الشك في بقائها نقض لليقين السابق بالشك، و من هنا يكون المراد من النقض النقض العملي بنظر العرف والعقلاء، فان صدق على رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم الجرى العملي على طبقها في ظرف الشك في بقائها، نقض اليقين بالشك عملا بنظر العرف جرى الاستصحاب، وان لم يكن الموضوع الماخوذ في لسان الدليل باقيا، وان لم يصدق فلا يجري الاستصحاب و ان كان الموضوع في لسان الدليل باقيا، فاذن العبرة في جريان الاستصحاب انما هي بصدق نقض اليقين بالشك الذي هو مفاد روايات الاستصحاب بنظر العرف، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان روايات الاستصحاب ليست في عرض الادلة الاولية وهي ادلة الحالة السابقة المتيقنة، بل هي في طولها، لان مفاد هذه الروايات ان موضوع الاستصحاب مركب من اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، والاستصحاب عبارة عن عدم رفع اليد عن الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، او فقل ان الاستصحاب عبارة

عن الجري العملي على طبق الحالة السابقة، فالنتيجة ان الاستصحاب حكم
مجمول لهذا الموضوع المركب.

وعلى هذا فمتعلق اليقين لامحالة الادلة السابقة وهي الادلة الاولية،
مثلا اليقين بنجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس، واليقين بحرمة وطبي
الحائض، واليقين بوجوب صلاة الجمعة في يومها، واليقين بوجوب التمام
على المسافر مالم يصل الى حد الترخص وهكذا، فان متعلق هذا اليقين
حكم ثابت لموضوعه في الادلة الاولية السابقة في الشبهات الحكمية، ومن
الواضح ان صدق نقض اليقين بالشك عرفا منوط بنظر العرف ببقاء
الموضوع الماخوذ في لسان الادلة الاولية، وتحديد سعة و ضيقا على
المناسبات المذكورة ان موضوع النجاسة طبيعي الماء، و صفة التغير حيثية
تعليقية له لا تقييدية، فعندئذ اذا شك في بقاء نجاسته بعد زوال تغيره بنفسه،
فلامانع من استصحاب بقائها، لان القضية المتيقنة متحدة مع القضية
المشكوكه موضوعا و محمولا، ولهذا يصدق على عدم الجري العملي على
طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها نقض اليقين بالشك، واما اذا
عين العرف على ضوء تلك المناسبات ان التغير حيثية تقييدية للموضوع
لاتعليلية، فلاتتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكه موضوعا، لان
الموضوع في الاول الماء المتغير، والموضوع في الثانية الماء الصافي، فاذن
متعلق الشك غير متعلق اليقين، ولامعنى حينئذ للنهي عن نقض اليقين
بالشك، ولا يصدق على رفع اليد عن اليقين السابق بالشك اللاحق نقض
اليقين بالشك، لان احدهما متعلق بموضوع، والآخر متعلق بموضوع آخر،
فلامعنى في مثل ذلك النهي عن نقض اليقين المتعلق بموضوع بالشك
المتعلق بموضوع آخر.

وعلى هذا، فلا يعقل صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن العمل بالحالة السابقة، بقطع النظر عن ان الموضوع الماخوذ في لسان الدليل الاول باق او لا، مع ان متعلق اليقين الماخوذ في روايات الاستصحاب هو نفس ذلك الموضوع او حكمه، باعتبار ان روايات الاستصحاب في طول الادلة الاولية وناظرة اليها.

والخلاصة، ان المناط ببقاء الموضوع و اتحاد القضيتين موضوعا و محمولا انما هو بقاء الموضوع الماخوذ في لسان الادلة الاولية بعد تحديد العرف و تعيينه سعة و ضيقا على اساس المناسبات العرفية الارتكازية، فاذن لوجه لجعل الموضوع في لسان الدليل الاول في مقابل نظر العرف، هذا.

وذكر بعض المحققين قُلُوبُهُمْ^١ ان المناط في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب او اتحاد القضيتين موضوعا و محمولا انما هو بنظر العرف، لا الموضوع الماخوذ في لسان الدليل، وقد افاد في وجه ذلك ان الفرق بينهما هو ان المراد من الموضوع في لسان الدليل هو الموضوع الماخوذ في لسانه في مرحلة الجعل، فان تعيين الموضوع و تحديده سعة و ضيقا بيد الشارع في هذه المرحلة، فكما ان جعل الحكم فيها بيده سعة و ضيقاً و اطلاقاً و تقييداً، لان الشارع في مقام جعل النجاسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس يلاحظ مجموعة من المفاهيم، كمفهوم الماء و مفهوم التغير باحد الاوصاف المذكورة و مفهوم النجاسة، و جعلها للماء المتغير بالتغير المذكور بتمام حصصها و افرادها في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور في هذه المرحلة التقدم و التأخر و الحدوث و البقاء، ولا الشك الا من ناحية النسخ، فاذن لاموضوع لاستصحاب بقاء الحكم في هذه المرحلة.

ثم ان التغير تارة يؤخذ قيماً و صفة للموضوع، فيقول الماء المتغير نجس، و حينئذ فالموضوع المأخوذ في لسان الدليل حصة خاصة من الماء وهي الماء المقيد بالتغير، و اخرى يؤخذ شرطاً للحكم دون قيد للموضوع، فيقول: الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس نجس، فالتغير اخذ فيه شرطاً لثبوت النجاسة للماء لا قيماً له، فموضوع النجاسة في عالم الاعتبار طبيعي الماء بوجوده التقديري، اذ لا يتصور الوجود الحقيقي في هذا العالم، اي عالم الاعتبار والذهن، و كذلك الحال في خصوصيات اخرى لموضوعات الحكم، مثلاً الفقه تارة تؤخذ من قبل الشارع في مرحلة الجعل قيماً لموضوع وجوب التقليد هو الفقيه بوجوده التقديري، لان وجوب التقليد مجعول بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج وهو الفقيه، و اخرى تؤخذ في هذه المرحلة شرطاً للحكم وهو وجوب التقليد لا قيماً للموضوع، فيقول يجب تقليد زيد ان كان فقيهاً، و من هذا القبيل العدالة المأخوذة في موضوع وجوب التقليد و قبول الشهادة و جواز الاقتداء و هكذا، فانها تارة تؤخذ قيماً للموضوع، فيكون الموضوع الانسان العادل بوجوده التقديري، و كأنّ المولى قال تقبل شهادة العادل و تصلي خلفه و تقلده.

و اخرى تؤخذ شرطاً للحكم لا قيماً للموضوع، بان يقول صل خلف زيد ان كان عادلاً، و تقبل شهادته ان كان عادلاً، و هكذا.

الى هنا قد تبين ان جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج انما هو بيد الشارع، فان له ان يأخذ خصوصية في الموضوع بنحو الصفية والقيدية، وله ان يأخذها بنحو الشرطية للحكم المجعول له لا قيماً و صفة له، و قد تقدم ان الحكم في هذه المرحلة، حيث

انه يوجد بجعل واحد بتمام حصصه وافراده دفعة واحدة، فلهذا لا يتصف بالتقدم والتأخر والحدوث والبقاء، فاذن لاموضوع للاستصحاب في الشبهات الحكمية بلحاظ مرحلة الجعل والاعتبار.

فالتنتيجة، ان المراد من الموضوع المأخوذ في لسان الدليل هو الموضوع في لسانه في مرحلة الجعل.

واما في مرحلة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، ونقصد بفعلية الحكم فعلية محركيته وداعويته و فاعليته لا فعلية نفسه بالحمل الشائع، فانه مستحيل، فيتصور الشك في بقاء الحكم في هذه المرحلة، فاذا وجد ماء متغير باحد اوصاف النجس، صارت نجاسته فعلية بفعلية موضوعها في الخارج، وحينئذ فاذا زال تغيره بنفسه، فيشك في بقاء نجاسته، فلامانع من استصحاب بقائها، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان الحكم في هذه المرحلة لا يرتبط بالشارع، لان فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج امر قهري ليست قابلة للجعل، و لهذا يكون تعيين الموضوع في هذه المرحلة و تحديده سعة و ضيقا، على اساس المناسبات الارتكازية العرفية بين الحكم و موضوعه انما هو بيد العرف.

و من هنا قد يكون تعيين الموضوع و تحديده سعة و ضيقا في هذه المرحلة مطابقا للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، و قد يكون مخالفا له، كما اذا فرض ان الشارع اخذ التغير باحد اوصاف النجس في مرحلة الجعل قيذا للموضوع و صفة له، فيكون الموضوع في لسان الدليل الماء المتغير.

ولكن العرف في مرحلة التطبيق الخارجي يعين الموضوع على اساس

مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية، و يقول ان هذه المناسبات تقتضي كون موضوع النجاسة و القذارة طبعي الماء، والتغير حيثية تعليلية و علة لثبوت النجاسة له، و لا يصلح ان يكون معروضا للنجاسة و القذارة و متصفا بها، لان ما يصلح لذلك هو ذات الماء دون تغيره، و على هذا، فالموضوع الذي عينه العرف في مرحلة التطبيق و الفعلية مخالف للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل.

و قد تكون الخصوصية مأخوذة في مقام الجعل بنحو الشرطية للحكم لابنحو القيدية و الصفتية للموضوع كالفقاهة، فانه اذا فرضنا ان الشارع اخذها في مقام الجعل بنحو الشرطية للحكم لا القيدية للموضوع، كما اذا قال قلد زيدا ان كان فقيها.

و اما العرف في مقام الفعلية و التطبيق يعين الموضوع لوجوب التقليد، على اساس المناسبات العرفية الارتكازية و نحوها، و يرى على ضوء هذه المناسبات ان الفقاهة قيد مقوم للموضوع، بل هي تمام الموضوع.

و من هذا القبيل العدالة، فاذا فرضنا انها مأخوذة في مقام الجعل بنحو الشرطية للحكم لا القيدية للموضوع، بان يكون الموضوع في هذا المقام ذات زيد مثلا، و عدالته شرط لجواز الاقتداء به و قبول شهادته و غيرهما، ولكن العرف في مرحلة التطبيق و الفعلية يرى بمناسبة الحكم و الموضوع الارتكازية ان الموضوع هو زيد العادل لا ذات زيد.

فالتنتيجة، ان الموضوع العرفي قد يكون مطابقا للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، و قد يكون مخالفا له، و لا يكون العرف في تعيين الموضوع تابعا للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، بل هو يعين الموضوع على ضوء المناسبات العرفية الارتكازية سواء اكان

مطابقا للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل ام كان مخالفا له.

والمناطق في جريان الاستصحاب انما هو بقاء الموضوع العرفي دون الموضوع في لسان الدليل، وعلى هذا، فاتحاد القضيتين في الموضوع والمحمول انما هو بلحاظ الموضوع العرفي لا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، هذا.

وغير خفي، ان هذا الفرق و ان كان صحيحا، الا ان ذلك خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، او اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعا و محمولا، ومن الطبيعي ان ذلك انما يتصور في الحكم في مرتبة المجعول لا في مرتبة الجعل، لما مر من انه لا يتصور في مرتبة الجعل الشك في البقاء ولا اليقين بالحدوث ما عدا الشك في بقاء الجعل من جهة الشك في نسخه، وهذا خارج عن محل الكلام.

وبكلمة، انه لا شبهة في ان اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة المعتبر في جريان الاستصحاب انما هو بلحاظ مرحلة المجعول لا الجعل، ضرورة ان القضية المشكوكة في مرحلة الفعلية لا تكون متحدة مع القضية المتيقنة في مرحلة الجعل، لان متعلق اليقين في القضية المتيقنة الجعل، و متعلق الشك في القضية المشكوكة ليس بقاء الجعل بل بقاء المجعول، فاذا لابد ان متعلق اليقين ايضا حدوث المجعول حتى تتحد القضية المشكوكة معها موضوعا و محمولا.

وان كان المعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، فحينئذ و ان كان المراد من الموضوع الموضوع المأخوذ في لسان الدليل

في مرحلة الجعل، ولكن المعبر احراز بقائه بنظر العرف لايحسب ما اخذ في لسان الدليل، وقد تقدم ان الموضوع بنظر العرف قد يختلف عن الموضوع في لسان الدليل، فان خصوصية الموضوع تارة تؤخذ في لسان الدليل بنحو القيدية والصفية، واخرى بنحو الشرطية للحكم لا القيدية للموضوع.

واما العرف، فتارة يرى ان ما اخذ في الموضوع في مرحلة الجعل في لسان الدليل بنحو القيدية شرط للحكم لا قيد مقوم للموضوع، واخرى يرى ان ما اخذ فيه شرطا للحكم قيد مقوم للموضوع، على اساس ان تعيين الموضوع بنظر العرف انما هو على اساس المناسبات الارتكازية العرفية و القرائن الحالية والمقامية.

فالنتيجة، ان ما ذكره فَلْيَسِّرْ من الفرق و ان كان في نفسه صحيحا، الا انه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو في بقاء الموضوع في مرحلة التطبيق والفعلية و اتحاد القضيتين في هذه المرحلة، ومن الواضح انه لافرق في هذه المرحلة بين الموضوع بنظر العرف والموضوع في لسان الدليل، فان الموضوع في لسان الدليل في مرحلة التطبيق والفعلية هو الموضوع المعين بنظر العرف على ضوء المناسبات العرفية الارتكازية في هذه المرحلة، فاذا لافرق بين هذين الاتجاهين، فان مردهما الى اتجاه واحد، والاختلاف انما هو في صيغة التعبير، وليس المراد من الموضوع في لسان الدليل الموضوع المأخوذ في لسانه في مرحلة الجعل، فانه في مرحلة التطبيق و الفعلية لا بد ان يكون بنظر العرف، ولا يمكن ان يكون المراد من بقاء الموضوع بقاء نفس الموضوع في لسان الدليل، بقطع النظر عن النظر العرفي والمناسبات الارتكازية، فان هذا غير محتمل، ولا يظن ان يلتزم به

احد في المسألة.

وذكر المحقق الاصفهاني قدس سره ^١ وجها ثالثا للفرق بين الموضوع في

لسان الدليل، والموضوع بنظر العرف، بتقريب ان للعرف نظرين:

الاول ان العرف حيث انهم من اهل المحاورة واهل فهم الكلام،

فيرجع اليهم في تعيين معاني الالفاظ وتحديد سعة وضيقة ظهورها فيها

عندهم، فاذا ورد في الدليل الماء المتغير نجس، كان ظاهراً عرفاً في ان

الموضوع للنجاسة هو الماء بوصف التغير لاذات الماء والتغير شرط لثبوت

النجاسة له، او قل ان ظاهر الدليل عرفاً هو ان التغير حيثية تقييدية لاتعليلية،

نعم اذا ورد في الدليل الماء اذا تغير باحد اوصاف النجس نجس، كان ظاهراً

بنظر العرف في ان الموضوع هو طبيعي الماء، و التغير شرط لثبوت النجاسة

له وليس قيماً للموضوع.

الثاني، ان العرف قد يعين الموضوع على اساس المناسبات

الارتكازية العرفية، كمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية او القرائن الحالية

او المقالية، ولهذا قد يكون تعيين الموضوع بهذا النظر مخالفا لتعيينه بالنظر

الاول، مثلا الموضوع في قوله عنه (الماء المتغير نجس) بالنظر الاول هو

الماء بوصف التغير لا ذات الماء، و اما بالنظر الثاني فهو ذات الماء، والتغير

شرط للحكم لا قيد للموضوع، لان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية

تقتضي ان يكون التغير من عوارض الماء كالنجاسة والقذارة، لا انه معروض

لها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ذكر قدس سره ان هذه المناسبات الارتكازية العرفية

حيث انها لم تصل الى درجة من القوة تصلح ان تكون قرينة متصلة او

منفصلة، فلهذا يكون هذا النظر العرفي نظر مسامحي فلا قيمة له، ولا يكون حجة، و هذا بخلاف النظر الاول، فانه نظر عرفي واقعي حقيقي يعين مدلول اللفظ من حاقه و ظهوره فيه، وهو حجة ما لم تكن قرينة على خلافه.

واما اذا كانت تلك المناسبات الارتكازية بمثابة القرينة المتصلة او المنفصلة فهي تعين الموضوع في لسان الدليل، لا انها تعين موضوعا اخر في مقابل الموضوع في لسان الدليل، فالنظر العرفي الثاني حيث انه نظر مسامحي، فلا يصلح ان يكون قرينة على خلاف ظهور اللفظ، و الا فلا يكون مسامحيا.

و من هنا بنى فَدَّيَّرَ على ان المناط في اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعا ومحمولا انما هو على اساس الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، لا الموضوع بنظر العرف، هذا ملخص ما ذكره فَدَّيَّرَ في حاشيته على الكفاية، و تفصيله هناك.

والتحقيق في المقام ان يقال: انه ليس للعرف نظرين، بل له نظر واحد في تعيين معاني الالفاظ وتحديد سعة و ضيقا، على اساس القرائن الحالية و المقامية و المناسبات الارتكازية التي لها دخل في استقرار ظهورها في معانيها، واما التسامح العرفي، فهو ليس بنظر عرفي، اذ لا قيمة له، مثلا ظهور اللفظ في معنى بمجرد سماعه ظهور بدوي، فاذا استقر هذا الظهور كان حجة، و استقراره انما هو بالنظر الى القرائن الحالية و المقامية و مناسبة الحكم و الموضوع الارتكازية، فان النظر الى هذه القرائن و المناسبات قد يؤدي الى تغيير هذا الظهور و تبديله الى ظهور اخر، و قد يوجب استقرار هذا الظهور، و على هذا فما ذكره فَدَّيَّرَ من ان للعرف نظرين نظر مسامحي و نظر واقعي لا يرجع الى معنى صحيح، بل للعرف نظر واحد و هو النظر

الواقعي، كما ان للعقل نظرا واحدا، غاية الامر ان نظر العرف تارة يكون بدويا، كما اذا ورد في الدليل اذا حاضت المرأة لم يجز وطئها، فان الموضوع بالنظر البدوي المرأة المتلبسة بصفة الحيض اي خروج الدم، وهذا المعنى هو المتبادر من الدليل بدوا، ومن الواضح ان هذا الظهور البدوي لا يكون موضوعا للاثر ولا يكون حجة طالما لم يستقر، واستقراره منوط بملاحظة جهات خارجية، كالقرائن الحالية والمقامية ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، فان هذه الجهات قد تؤكد على هذا الظهور وتوجب استقراره، وقد تغيره بظهور اخر، فان العرف في المثال المذكور يرى ان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي ان موضوع الحرمة هو ذات المرأة، و صفة الحيض حيثية تعليلية لا تقييدية، بمعنى انها شرط للحرمة لا قيد للموضوع، وعلى هذا فاذا انقطع الدم، فان علم ان خروج الدم علة لحدوث الحرمة فقط، فالحرمة باقية، وان علم انه علة لحدوثها وبقائها معا، فالحرمة مرتفعة، واما اذا شك في انه علة للحدوث فقط او للحدوث و البقاء معا، فلا مانع من استصحاب بقاء حرمة في نفسه.

واما اذا ورد في الدليل لا تقربوا المرأة اذا حاضت، فيكون الموضوع ذات المرأة، و صفة الحيض شرطاً لثبوت الحرمة لها، فاذا كان الموضوع في لسان الدليل موافقا لما هو المرتكز في اذهان العرف والعقلاء. الى هنا قد تبين ان المراد من بقاء الموضوع بقاء الموضوع المأخوذ في لسان الادلة الاولية، لا الموضوع المأخوذ في لسان ادلة الاستصحاب، هذا من جانب.

و من جانب آخر، ان بقاء الموضوع المعبر في جريان الاستصحاب انما هو بقاء الموضوع في لسان الدليل في مرحلة التطبيق بنظر العرف، فاذا

في المسألة اتجاهاً:

الاول، ان المعبر هو بقاء الموضوع بالنظر الدقي العقلي.

الثاني، ان المعبر هو بقاء موضوع الادلة الاولية بنظر العرف، فاذن ليس بقاء الموضوع في لسان الدليل اتجاهاً ثالثاً، اذ ليس المراد منه الموضوع في لسان الدليل في مرحلة الجعل، فانه موضوع الحكم في هذه المرحلة، والكلام انما هو في موضوع الحكم في مرحلة الفعلية والتطبيق.

ومن هنا لا يمكن ان يكون نظر العرف في تعيين معاني الالفاظ و تحديدها سعة و ضيقاً مبني على التسامح، ضرورة ان التسامح العرفي في تعيين معاني الالفاظ لا يكون حجة، لان ظهور اللفظ في ارادة معنى انما يكون حجة اذا كان ظهوراً واقعياً لا مبني على التسامح.

الى هنا قد تبين ان منشأ خطأ المحقق الاصفهاني قده هو انه جعل المناسبات المرتكزة في اذهان العرف والعقلاء في مقابل ظهور الالفاظ في معانيها، ولهذا اشكل ان هذه المناسبات الارتكازية ليست بحد تكون قرينة عقلية او عرفية تمنع عن انعقاد ظهور الالفاظ و تبديلها الى ظهور اخر، و لهذا جعل الفهم العرفي و نظره المستند الى هذه المناسبات المرتكزة في اذهانه نظراً مسامحياً.

ووجه الخلط هو انا لا نقول بان هذه المناسبات الارتكازية في مقابل ظهور الالفاظ في معانيها بالنظر العرفي الواقعي، بل نقول ان هذه المناسبات الارتكازية في اذهان العرف و العقلاء في المرتبة السابقة قد تغير مجرى الظهور، لان المتبادر من اللفظ عند الاطلاق قد يكون معنى بقطع النظر عن المناسبات المذكورة، ولكن بالرجوع الى تلك المناسبات المرتكزة في الاذهان وملاحظة الحال والمقام يزول هذا التبادر البدوي، ويستقر ظهوره

في معنى على طبق هذه المرتكزات، كما اشرنا الى بعض امثله ذلك آنفاً. فالنتيجة، انه لاشبهة في ان المتبع في تعيين معاني الالفاظ وظهوراتها فيها ولوبملاحظة القرائن الحالية والمقامية والمناسبات الارتكازية هو نظر العرف الواقعي دون المسامحي، فانه ملغى في باب الالفاظ. هذا اضافة الى ان هذه المناسبات الارتكازية اذا كانت عرفية قد تصلح ان تكون قرينة متصلة او منفصلة، فعلى الاول، فهي قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهور اللفظ في معنى يكون على خلاف تلك المناسبات المرتكزة او عن استقراره فيه، وعلى الثاني، فهي قرينة منفصلة مانعة عن حجيته.

نعم، التسامح انما يتصور من العرف في مقام التطبيق في باب المقادير والاوزان، كالكر والفرسخ والميل وحد الترخص والذراع والشبر و ماشاكل ذلك، لان العرف يطلق الكر على ماء يكون اقل منه بمثقال او اكثر، مع انه لا يترتب عليه احكام الكر، هذا تمام الكلام في الركن الاول والثاني. **واما الكلام في الركن الثالث**، وهو ترتب اثر شرعي عملي على بقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه، باعتبار ان الاستصحاب اصل عملي، فلا يمكن جريانه في مورد بدون ترتب اثر شرعي عملي عليه. فيمكن تفسيره بوجه:

الوجه الاول، ان المعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه او موضوعاً لحكم شرعي، والا فلا يجري الاستصحاب. **الوجه الثاني**، انه لا يلزم ان يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه او موضوعاً له، بل يكفي ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي، وان لم يكن في نفسه حكماً شرعياً.

الوجه الثالث، لا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلا للتنجيز والتعذير ايضا، فضلا عن كونه حكما شرعيا او موضوعا له، بل يكفي في جريانه ترتب اثر شرعي على نفس الاستصحاب كي لا يكون لغوا.

اما التفسير الاول، فهو مبني على ان الاستفادة من روايات الاستصحاب هو التعبد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه، وحيث ان هذا التعبد شرعي، فلا يمكن ان يتعلق بما لا يرتبط بالشارع، فاذا فرض ان الحالة السابقة ليست حكما شرعيا، ولا موضوعا لحكم شرعي لم تكن مربوطة بالشارع، فاذا لم تكن مربوطة به، فلا يمكن تعلق التعبد الشرعي ببقائها، هذا.

والجواب، ان مفاد روايات الاستصحاب و ان كان هو التعبد الشرعي ببقاء الحالة السابقة، الا ان ذلك لا يقتضي ان تكون الحالة السابقة حكما شرعيا بنفسها او موضوعا له، بل يكفي فيه ان تكون الحالة السابقة قابلة للتعبد الشرعي، كاستصحاب عدم وجوب شيء او عدم حرمة اخر او استصحاب عدم جزئية السورة للصلاة او عدم مانعية شيء عنها وهكذا، فان المستصحب في هذه الموارد ليس بنفسه حكما شرعيا ولا موضوعا له، ولكنه قابل للتعبد الشرعي ببقائه، وهذا يكفي في جريان الاستصحاب، و من هذا القبيل الاستصحاب الجاري في الاعدام الازلية، كاستصحاب عدم قرشية المرأة، فانه ليس بنفسه حكما شرعيا ولا موضوعا له، وانما هو جزء الموضوع و يضمه الى جزء اخر و هو المرأة يتحقق الموضوع، وهكذا.

قد يقال كما قيل، ان مفاد روايات الاستصحاب جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة، والمخالف له في

صورة عدم المطابقة، وعليه فلا بد ان يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي حتى يكون المجعول مماثلاً له في صورة المطابقة، ومخالفاً له في صورة عدم المطابقة.

والجواب اولاً، ان لسان روايات الاستصحاب ليس جعل الحكم الظاهري في موردها المماثل في صورة المطابقة، والمخالف في صورة عدم المطابقة، فان لسانها النهي عن نقض اليقين بالشك عملاً، يعني العمل على طبق اليقين السابق، وهذا اللسان ليس لسان الجعل، فالنتيجة ان روايات الاستصحاب لا تدل على الجعل اصلاً، بل لا اشعار فيها فضلاً عن الدلالة.

وثانياً، ما ذكرناه في محله من ان الحكم الظاهري حكم طريقي، فلا شأن له الا تنجيز الواقع لدى الاصابة والتعذير لدى الخطأ، ومن هنا لا امثال له الا بامثال الواقع، ولا مخالفة له الا بمخالفة الواقع، ولا عقاب على مخالفته الا بمخالفة الواقع، ومن هنا يكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، والغرض من جعله الحفاظ عليه وعلى ملاكاته في مرحلة المبادي، فلا تتصور المماثلة والمضادة بينه وبين الحكم الواقعي، فان المماثلة والمضادة انما تتصور بينهما اذا كان الحكم الظاهري حكماً مستقلاً ملاكاً وجعلاً في مقابل الحكم الواقعي، والمفروض انه ليس كذلك، لانه حكم طريقي في طول الحكم الواقعي وناشيء عن اهتمام الشارع بالحفاظ على ملاكاته حتى في مقام الاشتباه والاختلاط، ولهذا ليس الحكم الظاهري حكماً مجعولاً في مقابل الحكم الواقعي، بل هو من شؤونه وتبعاته.

فالنتيجة ان هذا التفسير خاطيء ولا واقع موضوعي له.

التفسير الثاني، انه يكفي في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً في ظرف الشك فيه، ولا يلزم ان يكون حكماً

شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، و من هنا يكون هذا التفسير اوسع من التفسير الاول وانسب بروايات الاستصحاب، وذلك لان لسان هذه الروايات لسان النهي عن نقض اليقين بالشك، ولا يمكن ان يراد من هذا النقض النقض الحقيقي، فانه غير متصور، ضرورة ان الشك واليقين صفتان متضادتان، فلا يمكن اجتماعهما على شيء واحد، حتى يكون احدهما ناقضا للآخر، بل المراد منه النقض العملي، بمعنى وجوب الجري على طبق الحالة السابقة المتيقنة في ظرف الشك في بقائها، وعدم جواز رفع اليد عن العمل بها، لانه نقض عملي، ومن الطبيعي ان ذلك لا يتطلب اكثر من كون الحالة السابقة قابلة للتعبد بالبقاء شرعا في ظرف الشك فيه تنجيذا او تعذيرا.

وعلى هذا، فكما ان الاستصحاب يجري فيما اذا كان المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، كذلك يجري فيما اذا كان قابلا للتعبد تنجيذا او تعذيرا، وان لم يكن حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين (قده)^١ بان هذا التفسير بهذا النحو من البيان، وهو ان مفاد روايات الاستصحاب التعبد ببقاء الحالة السابقة المتيقنة وان كان تاما، الا انه لا يتم اذا قلنا بان مفاد هذه الروايات التعبد ببقاء اليقين تعبدا في ظرف الشك في البقاء، والنهي عن نقض اليقين بالشك ارشاد الى عدم قدرة المكلف على النقض الادعائي الاعتباري بعد تعبذ الشارع ببقاء اليقين، لان الشارع اذا تعبذ ببقائه في ظرف الشك فيه، فبطبيعة الحال لم يكن المكلف قادرا على نقضه الادعائي الاعتباري، هذا نظير قوله عنه «دعي الصلاة ايام اقرانك» فانه ارشاد الى عدم قدرة الحائض على

الصلاة المأمور بها، غاية الامر ان عدم قدرة الحائض على الاتيان بها حقيقي، بينما عدم قدرة المكلف على النقض انما هو بتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق ادعاءً واعتباراً لاحقيقةً.

وعلى هذا، فحيث ان مفاد روايات الاستصحاب جعل الطريقة واليقين التعبدي، فلا يعتبر في جريانه في مورد ان يكون المستصحب فيه حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي او قابلاً للتنجيز او التعذير، بل يجري وان لم يكن المستصحب شيئاً من ذلك، اذ يكفي في جريانه في مورد جواز الاخبار عن ثبوت المستصحب، وان لم يكن قابلاً للتنجيز او التعذير.

وللمناقشة فيه مجال اما اولاً، فلان النهي عن النقض في روايات الاستصحاب ظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية في النقض العملي بعد استحالة ان يراد من النقض النقض الحقيقي، وهو كناية عن وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، وعدم رفع اليد عنها في ظرف الشك في بقائها، وليس مفاد هذه الروايات ابقاء اليقين السابق تعبداً في ظرف الشك، لانه خلاف ظاهرها، اذ الظاهر منها عرفاً هو النهي عن نقض اليقين بالشك، وحيث انه لا يمكن ان يكون حقيقياً، فلامحالة يكون المراد منه العملي، لان هذا هو المتبادر والمنسب منها في الذهن، بقرينة ما عرفت من ان النقض الحقيقي غير معقول.

وان شئت قلت، ان روايات المسألة قد نهت المكلف الشاك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة عن نقض اليقين بالشك، وحيث ان النقض الحقيقي غير ممكن، فلامحالة يكون المراد منه النقض العملي، هو عبارة عن وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، فان رفع اليد عنها وعدم العمل بها في ظرف الشك في بقائها نقض عملي لليقين السابق، واما حمل هذه الروايات بان

يكون مفادها التعبد بابقاء اليقين السابق في ظرف الشك، فهو خلاف الظاهر منها عرفا، لان ارادة التعبد بابقاء اليقين من قوله ^{الثالثة} «لا ينقض اليقين بالشك» بحاجة الى عناية زائدة وقرينة تدل على ذلك.

وثانيا، ان مفاد روايات الاستصحاب لو كان التعبد بابقاء اليقين، فلازم ذلك ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي وهو لا يمكن، ضرورة انه لامعنى لجعل الشك في بقاء الحالة السابقة طريقا وعلما تعبدا، فان مثل هذا الجعل لغو و جزاف ومجرد لقلقة اللسان، بل قلنا انه لا يمكن جعل الطريقية والعلم التعبدي للامارات التي لها جهة كشف ذاتا عن الواقع ظنا، لانه لغو ولا يؤثر فيها و وجوده كعدمه، وقد تقدم انه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يكشف عن الواقع ولو ظنا، ولهذا قلنا انه ليس من الامارات ولا من الاصول المحرزة.

وبكلمة، انه لا يمكن جعل الطريقية للاستصحاب لامستقلا ولا تمييزاً. اما الاول، فلان الشك في البقاء لا يصلح ان يكون امارة على البقاء ولا اليقين بالحدوث، لعدم الملازمة بين حدوث شيء وبقائه، ومن الواضح انه لا يمكن جعل مالم ليس بطريق طريقا و مالا يوجد فيه كشف ذاتا اصلا كاشفا. واما الثاني، فعلى تقدير تسليم ان الاستصحاب امارة ظنية، فلا يمكن جعل الطريقية والكاشفية له بنحو المتمم والمكمل لطريقته، لان مثل هذا الجعل الشرعي لا يؤثر فيه اصلا، ولا يجعل طريقته اقوى مما كان عليه، لاستحالة تاثير الجعل الشرعي في التكوين، ولهذا يكون هذا الجعل لغوا وجزافا، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

فالنتيجة، انه لا يمكن ان يكون مفاد روايات الاستصحاب جعل

الطريقية والكاشفية.

التفسير الثالث، انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب ترتب اثر عملي

على المستصحب، بل يكفي في جريانه ترتب اثر عملي على نفس الاستصحاب وان لم يترتب على المستصحب لكي لا يكون جريانه لغوا، فانه اذا لم يترتب اثر عملي لا على المستصحب ولا على الاستصحاب كان جريانه لغوا و الا فلا، وعليه فاذا فرضنا ان القطع بشيء خارجي قد اخذ تمام الموضوع للحكم بدون اي دخل لمتعلقه فيه، فالاستصحاب حيث انه يقين تعبدي شرعا، فيقوم مقام هذا القطع، و يترتب عليه ما يترتب على القطع من الاثر، باعتبار ان روايات الاستصحاب حاكمة على الدليل الدال على كون القطع تمام الموضوع للحكم وتوسع دائرة موضوعه، وتجعله اعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي.

فالنتيجة، ان الاستصحاب يجري وان لم يكن المستصحب حكما شرعيا و لاموضوعا لحكم شرعي، ولا قابلا للتنجيز والتعذير اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على الاستصحاب.

والجواب اولاً، ان ذلك مبني على ان يكون المجعول في باب

الاستصحاب الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي، ولكن مر ان هذا المبنى لا اساس له ولا يمكن الالتزام به.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان المجعول فيه الطريقية والكاشفية، الا انه مع ذلك لا يقوم مقام القطع الموضوعي، وان كان المأخوذ في الموضوع طريقيته وكاشفيته، وانما يقوم مقام القطع الطريقي المحض على تفصيل تقدم.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الاستصحاب يقوم مقام

القطع الموضوعي الطريقي، الا انه لا يقوم مقام القطع الموضوعي الصفتي،

وما تقدم من افتراض كون القطع تمام الموضوع للحكم من دون دخل متعلقه فيه انما يكون في القطع الصفتي، واما في القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية، فلا يمكن فرض كونه تمام الموضوع، وقد تقدم تفصيل ذلك في باب القطع.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الصحيح من هذه التفسيرات الثلاثة التفسير الثاني لا الاول ولا الثالث.

لحد الان تقدم الكلام في مرحلتين:

المرحلة الاولى، في ادلة حجية الاستصحاب، وهي ثلاثة اليقين بالحدوث بمعني الحجة، الشك في البقاء، ترتب اثر عملي على المستصحب.

نتائج البحوث حول الركن الثاني والثالث للاستصحاب عدة نقاط:

النقطة الاولى، ان الاستصحاب متقوم بالشك في البقاء، وقد فسر ذلك باتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعا و محمولاً، والا فلا يصدق نقض اليقين بالشك الذي هو معنى الاستصحاب و روحه، وتدل على هذا الركن نفس روايات الاستصحاب، ولا يحتاج اثباته الى دليل خارجي.

النقطة الثانية: ان نتيجة هذا الركن عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد بين ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه، وما هو مقطوع الارتفاع كذلك، فانه لا يتصور فيه الشك في البقاء، وعلى هذا فلو قلنا ان اليقين بالحدوث ليس من اركان الاستصحاب، كما يظهر من صاحب الكفاية قَدَّرَ، وانه يكفي في جريانه الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فمع ذلك لا يجري الاستصحاب في الفرد المردد، لاننا اذا علمنا مثلاً بدخول زيد او

عمره في الدار اجمالاً، ولكن اذا كان الداخل فيها زيداً فهو قد خرج عنها جزماً، وان كان عمراً فهو باق فيها جزماً، فاذن ليس هنا شك في البقاء على تقدير الحدوث.

النقطة الثالثة: لامانع من استصحاب بقاء الجامع بين الفردين المردين اذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليه.

واما اذا لم يكن للجامع اثر، فهل يمكن استصحاب بقاءه بلحاظ الاثر الشرعي المترتب على كل من الفردين؟.

والجواب، انه لا يمكن، بلافرق بين ان يكون الاثر المترتب على كل منهما معلوماً تفصيلاً او معلوماً اجمالاً، وما ذكره بعض المحققين (قده) من التفصيل بينهما لا يمكن المساعدة عليه كما تقدم.

النقطة الرابعة: ان الفرد القصير اذا كان مردداً بين زيد و عمره في المثال، فهل يجري فيه الاستصحاب؟ والجواب انه لا يجري، لان الركن الاول والثاني كليهما مفقود فيه، لا اليقين بحدوث الفرد بحده الفردي موجود، ولا الشك في بقاءه كذلك، نعم اليقين بحدوث الجامع والشك في بقاءه موجود.

النقطة الخامسة: انه لافرق في عدم جريان الاستصحاب في الفرد المررد بين فردين عرضيين او طوليين، فعلى كلا التقديرين لا يجري، لعدم كون الشك متمحضاً في البقاء ولا في الحدوث.

النقطة السادسة: انه لامانع من جريان الاستصحاب في واقع الفرد المررد، كما اذا رأى فرداً دخل داراً وتردد بين كونه زيداً او عمراً، فلامانع من استصحاب واقع هذا الفرد المررد لليقين بدخوله في الدار والشك في خروجه عنها، فكلا الركنين موجود فيه، واما بالنسبة الى كل من زيد و

عمرو، فالركن الثاني موجود وهو الشك في البقاء دون الاول، وهذا بخلاف ما اذا علم اجمالاً بان الداخل في الدار اما زيد او عمرو، فان كان زيداً فقد خرج عن الدار جزماً، وان كان عمراً فهو باق فيها كذلك، ففي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب في واقع الفرد المردد، لان الركن الثاني وان كان موجوداً في واقع الفرد المردد وهو الشك في بقاءه، الا ان الركن الاول وهو اليقين بالحدوث غير موجود، لانه ليس متعلقاً للعلم الاجمالي، اذ متعلقه الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما بحدده الجامعي.

النقطة السابعة: ان الاثر الشرعي اذا كان مترتباً على كل من الفردين المرددين القصير والطويل، فاذا علم بدخول احدهما في الدار، كان هذا العلم الاجمالي منجزاً في الزمن الاول وهو حدوث احدهما، وكذلك يكون منجزاً في الزمن الثاني وهو ارتفاع الفرد القصير، اذ لافرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان تكون اطرافه من الدفعيات او التدريجيات.

وهذا العلم الاجمالي هل يكون مغنياً عن استصحاب بقاء واقع الفرد المردد، فيه خلاف على تفصيل تقدم.

النقطة الثامنة: اذا لم يكن لواقع الفرد المردد اثر شرعي، فلا يمكن اثبات الاثر المترتب على الفرد الطويل بحدده الفردي بالاستصحاب الاعلى القول بالاصل المثبت.

وكذلك لا يثبت اثره باستصحاب بقاء الجامع الانتزاعي الاعلى القول بحجية الاصل المثبت.

وما ذكره بعض المحققين (قده) - من ان مدلول دليل الاستصحاب ان كان التعبد ببقاء اليقين السابق والجري على طبق متطلباته في ظرف الشك فيثبت اثره باستصحاب بقاء الجامع، وان كان التعبد ببقاء المتيقن لم يثبت -

لا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم.

النقطة التاسعة: ان هذا الركن وهو الشك في البقاء بتمام صيغها الثلاث ينطبق على الشبهات الحكمية، وهذا الانطباق انما هو على اساس النظر العرفي الارتكازي، لا على اساس النظر الدقي الفلسفي.

النقطة العاشرة: قد فسر الركن الثالث للاستصحاب، وهو ترتيب اثر شرعي عملي على بقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه بثلاثة وجوه، الصحيح من هذه الوجوه الوجه الثاني، وهو انه يكفي في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي تنجيذا او تعذيرا، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا له، كما انه لا يكفي في جريانه ترتب اثر شرعي على نفس الاستصحاب دون المستصحب.

الاقوال في الاستصحاب: عنوان المرحلة الثالثة في اقوال

الاستصحاب، وعمدة هذه الاقوال تمثل ثلاثة آراء:

الرأي الاول، التفصيل في حجية الاستصحاب بين الشك في الراجع والشك في المقتضي، فعلى الاول يكون الاستصحاب حجة دون الثاني.
الرأي الثاني، التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي كالكتاب والسنة والحكم الثابت بالدليل العقلي، فعلى الاول يجري الاستصحاب دون الثاني.

الرأي الثالث، التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، والحكم بعدم جريان الاستصحاب في الاولى وجريانه في الثانية.

اما الرأي الاول، فقد اختاره شيخنا الانصاري رحمته الله!

ويقع الكلام فيه في موردين:

الاول، في المراد من المقتضي، وما هو الفرق بين الشك فيه والشك في الرفع.

الثاني، في صحة هذا التفصيل و عدم صحته.

اما الكلام في المورد الاول، فقد فسر المقتضي في كلامه فَلَمَّا بَعْدَهُ

وجوه:

الوجه الاول، ان المراد منه المقتضي التكويني الذي هو جزء العلة التامة، لان العلة التامة مركبة من العناصر الثلاثة المقتضي، الشرط، عدم المانع.

ولكن هذا التفسير خاطيء جداً، ولا واقع موضوعي له في باب الاستصحاب، لان الاستصحاب يجري في الامور العدمية والامور الاعتبارية كالاحكام الشرعية والامور الانتزاعية، مع انه لا يتصور وجود المقتضي التكويني الذي هو جزء العلة التامة في هذه الموارد.

واما جريان الاستصحاب في هذه الموارد، فهو مما لا شبهة فيه كاستصحاب عدم التذكية اذا شك فيها، واستصحاب عدم عدالة زيد عند الشك في عدالته، واستصحاب عدم وجوب شيء او حرمة آخر، وهكذا لدى الشك فيه، وكذلك الحال في جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية، مع ان من الواضح ان الامور العدمية لاتستند الى العلة التكوينية، ولا الامور الاعتبارية كالاحكام الشرعية، والا لكانت تكوينية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لا شبهة في جريان الاستصحاب في الموجودات الخارجية كاستصحاب بقاء حياة زيد مثلا اذا شك في بقائها مع

عدم احراز بقاء المقتضي لها، كما اذا كان مريضاً و كان مرضه شديداً، و شك في انه مات او لا، فلامانع من استصحاب بقاء حياته و عدم موته.

والخلاصة، انه لاشبهة في ان مراد الشيخ فدائره من المقتضي ليس المقتضي التكويني الذي هو جزء العلة التامة.

الوجه الثاني، ان المراد من المقتضي موضوع الحكم، فاذا كان الشك في الموضوع لم يجز الاستصحاب، واما مع احراز بقائه، فلامانع من استصحاب بقاء حكمه اذا شك فيه.

ولكن هذا التفسير ايضا خاطيء، ضرورة ان هذا ليس تفصيلا في حجية الاستصحاب، لما تقدم من ان احراز بقاء الموضوع او اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعا ومحمولا من اركان الاستصحاب، والا فلا وجود للاستصحاب لانتفائه بانتفاء اركانه، لان معنى الاستصحاب ابقاء الحكم في ظرف الشك فيه لنفس الموضوع في حال اليقين به، وليس معناه اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر، فانه قياس ليس باستصحاب.

الوجه الثالث، ان المراد من المقتضي ملاكات الاحكام الشرعية، بدعوى ان ملاك الحكم اذا كان محرزا و كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في الراجع جرى الاستصحاب، واما اذا كان الشك فيه من جهة الشك في ملاكه، فلايجري.

وفيه، ان هذا التفسير ايضا لايرجع الى معنى محصل، لان مصب الاستصحاب ليس الاحكام الشرعية فحسب، فان الاستصحاب كما يجري فيها يجري في الموضوعات الخارجية كبقاء حياة زيد و عدالة عمرو و هكذا، مع انه لايتصور ان يكون لها ملاك.

هذا مضافا الى ان المراد من المقتضي لو كان ملاك الاحكام الشرعية لأنسد باب الاستصحاب في الاحكام الشرعية، ضرورة انه لا طريق لنا الى احراز ملاكاتها مع الشك في بقاءها، حيث انه لا يمكن الوصول اليها الا من طريق الاحكام الشرعية، فاذا ثبت الوجوب لشيء كشف عن وجود ملاك ملزم فيه، واذا ثبتت الحرمة لشيء آخر كشفت عن وجود مفسدة ملزمة فيه وهكذا، واما اذا شك في بقاء وجوبه او حرمة الاخر، فبطبيعة الحال يشك في بقاء ملاكه ايضا، ولا طريق لنا الى احراز بقاء ملاكه فيه مع الشك في بقاء حكمه.

فالنتيجة، ان لازم هذا الوجه انكار جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية، اذ لا يتصور حينئذ الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في وجود الرافع مع احراز المقتضي له وهو الملاك.

الى هنا قد تبين ان هذه التفسيرات الثلاثة باجمعا غير صحيحة، بل لا ترجع الى معنى محصل، كما ان من المستبعد جدا ان يكون مراد الشيخ من المقتضي المقتضي باحد هذه التفاسير.

التفسير الرابع: ان المراد من المقتضي استعداد المستصحب في نفسه للبقاء في عمود الزمان، ولا يرتفع الا بوجود رافع كالشجرة مثلا، فان فيها الاستعداد الذاتي للبقاء فترة طويلة، ولا ترتفع في هذه الفترة الا بوجود رافع لها، ومن هذا القبيل الطهارة العارضة على الشيء او النجاسة او الملكية وهكذا، فان فيها استعداد البقاء، ولا ترتفع الا بوجود رافع خارجي، فالشك في البقاء في هذه الامثلة و ماشاكلها انما هو من جهة الشك في وجود الرافع مع ثبوت المقتضي للبقاء فيها.

واما اذا كان الشك في نفس استعداده للبقاء في عمود الزمان، فهو من

الشك في المقتضي، كما اذا علم بوجود حيوان في الدار يدور امره بين حيوان يعيش خمسين سنة مثلاً، وبين حيوان يعيش ثلاثة ايام فقط، ففي مثل ذلك اذا شك في بقاء الحيوان في الدار بعد ثلاثة ايام، كان من الشك في المقتضي، هذا في الموضوع الخارجي.

واما في الحكم الشرعي كخيار الغبن، مثلاً اذا شك في بقاءه في الزمن الثاني، لاحتمال اختصاصه بالزمن الاول، فانه من الشك في المقتضي و هكذا.

والخلاصة، ان المراد من الشك في المقتضي بقطع النظر عن وجود الرافع هو عدم احراز استعداد الحالة السابقة للبقاء في الزمن الثاني، لاحتمال ارتفاعها بنفسها بارتفاع امدها، و بقطع النظر عن وجود الرافع لها، وعلى هذا فقد يكون الشك في بقاء الحالة السابقة من جهة الشك في استعدادها للبقاء، وقد يكون الشك في بقائها من جهة الشك في وجود الرافع لها مع احراز استعدادها للبقاء.

ثم ان هذا التفسير للمقتضي هو الصحيح، والظاهر ان هذا هو مراد الشيخ عليه السلام من المقتضي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الشيخ عليه السلام وان اختار هذا الرأي وهو التفصيل بين ما اذا كان الشك في البقاء من جهة الشك في المقتضي، فلا يجري الاستصحاب، و ما اذا كان الشك في البقاء من جهة الشك في وجود الرافع مع احراز المقتضي للبقاء، فيجري.

الا انه عليه السلام^١ في مقام التطبيق لم يلتزم به حرفياً في تمام الموارد، اذ انه عليه السلام قد بنى على جريان استصحاب بقاء شعبان اذا شك في بقاءه من

جهة الشك في رؤية الهلال او بقاء شهر شوال و هكذا، او اذا شك^١ في بقاء اليوم من جهة الشك في غروب الشمس، او بقاء الليل من جهة الشك في طلوع الفجر او طلوع الشمس وهكذا، مع ان الشك في البقاء في تمام هذه الموارد من الشك في المقتضي، و من الواضح ان التزامه فَدَلَّ بجريان الاستصحاب في هذه الموارد ليس من جهة دليل خاص فيها، ضرورة ان الدليل الخاص على جريان الاستصحاب في تلك الموارد غير موجود، فاذن لا يلتزم فَدَلَّ بهذا التفصيل عمليا.

اما الكلام في المورد الثاني، فيمكن الاستدلال على هذا الرأي بوجه:

الوجه الاول، ما ذكره شيخنا الانصاري فَدَلَّ^٢ من ان المراد من (اليقين) في قوله الثالثة: «لا تنقض اليقين بالشك» المتيقن وان كان النقض اضيف الى اليقين في الروايات دون المتيقن، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ان المتيقن لا بد ان يكون فيه استعداد البقاء والدوام في نفسه، وذلك بقريئة اسناد النقض اليه، لوضوح ان كلمة (نقض) تدل على ان متعلقه امر مستحكم ومبرم، وفيه استعداد البقاء والدوام ذاتا، و الا فلا يصح اسناد النقض اليه، فلو شك في بقاء يوم من جهة الشك في غروب الشمس، فلا يجوز اسناد النقض اليه، بينما لاشبهة في صحة اسناده الى الشيء المستحكم الذي فيه استعداد البقاء والدوام ذاتا، كقولك نقضت الحجر او نقضت الحبل او الشجر او ما شاكل ذلك، و قوله تعالى «كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثاً»^٣.

١. فراند الاصول ج ٢ ص ٧٥٩.

٢. فراند الاصول ج ٢ ص ٦٨٣.

٣. النحل: ١٦.

وعلى هذا، فاذا كان المتيقن مستحكماً و مبرماً و فيه استعداد البقاء والدوام، فيصح اسناد النقص اليه، و اما اذا لم يحرز استحكامه و ابرامه في نفسه لم يحرز صحة اسناد النقص اليه، و مع عدم احرازها فلا يجوز التمسك باطلاق قوله عنه « لا تنقض اليقين بالشك »، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

والجواب اولاً، ان ارادة المتيقن من اليقين في غاية الوهن و بحاجة الى مؤنة زائدة ثبوتاً واثباتاً، لان استعمال اليقين في المتيقن ليس بعرفي، ولا سيما في كلام الامام عنه الوارد في الصحاح المتقدمة وغيرها، هذا. وقد اورد بعض المحققين ذات ^١ على ارادة المتيقن من اليقين بماحصله، ان ارادة المتيقن من اليقين لا تنسجم مع قوله عنه في الصحيحة الاولى « فانه على يقين من وضوئه » و مع قوله عنه في الصحيحة الثانية « لانك كنت على يقين من طهارتك » فان اليقين في هاتين الجملتين حيث انه اضيف الى المتيقن، وهو الوضوء في الجملة الاولى و الطهارة في الجملة الثانية، فلا يمكن ان يراد منه المتيقن، و الا لزم اضافة المتيقن الى المتيقن وهي من اضافة الشيء الى نفسه، و من اجل ذلك لا يمكن ان يراد من اليقين فيهما المتيقن، و الا لكان معنى الجملة الاولى انه على وضوء من وضوئه، و معنى الجملة الثانية كنت على طهارة من طهارتك، و هذا مما لا يرجع الى معنى محصل، فاذا لامحالة يكون المراد من اليقين فيهما اليقين بمعناه الموضوع له في مقابل المتيقن.

وعلى هذا فلو كان المراد من اليقين في قوله عنه « لا تنقض اليقين بالشك » المتيقن، لزم التفكيك بين فقرات روايات الاستصحاب، وهو ركيك

و غير عرفي، لان وحدة السياق بين هذه الروايات تقتضي ان يكون المراد من اليقين في تمام هذه الجملات والفقرات معنى واحد، وهو اما المتيقن او اليقين، وحيث انه لا يمكن ان يراد من اليقين في الفقرتين المذكورتين المتيقن، فيكون هذا قرينة على ان المراد منه في جميع فقرات الروايات معناه الحقيقي دون المتيقن، هذا.

غير خفي، ان ما افاده فَدَيْرٌ بالنسبة الى الفقرتين في الروايتين المذكورتين تام، ولا يمكن ان يراد من اليقين فيهما المتيقن. ودعوى انه لامانع من ان يراد من اليقين فيهما المتيقن بالذات بعد ما لا يمكن ارادة المتيقن بالعرض.

مدفوعة، بان المتيقن بالذات عين اليقين، ولا اختلاف بينهما الا بالعرض، واما في سائر الروايات، فيمكن ان يراد من اليقين فيها المتيقن، وانما الكلام في ان سائر الروايات هل هي ظاهرة في ذلك او ان هناك قرينة على ان المراد من اليقين فيها المتيقن، و وحدة السياق انما تجدى فيما اذا لم يدع شيخنا الانصاري فَدَيْرٌ ظهور سائر الروايات في ان المراد من اليقين فيها المتيقن او وجود قرينة على ذلك، والا فالظهور الناشئ من وحدة السياق لا تقاوم ظهور القرينة ولا ظهور تلك الروايات، غاية الامر ان هذه الدعوى بحاجة الى الاثبات، وقد تقدم انه لا دليل عليها، بل الدليل على الخلاف موجود، وهو ان ارادة المتيقن من اليقين بحاجة الى قرينة واضحة تدل على ذلك، والافهي ليست مقبولة لدى العرف و العقلاء، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان كلمة (نقض) الواردة في روايات الباب معناها الحقيقي الحل كحل البرم و الفتل ونحوهما، وقد تستعمل بمعنى القطع كقولك (نقضت الحجر) اي قطعتة (نقضت الشجر) اي قطعتة و هكذا،

ومن الواضح ان النقص بكلا هذين المعنيين لا يصح اسناده الى المتيقن، وان كان فيه استعداد البقاء و الدوام ذاتا، و ذلك لان المتيقن ان كان حكما شرعيا كطهارة شيء و نجاسة آخر او وجوب شيء و حرمة آخر وهكذا، فهو غير قابل للحل و لا للقطع، لان الحل او القطع انما يتصور في الامور التكوينية الخارجية، كحل الفتل و قطع الشجر او الحجر او الحديد او ماشاكل ذلك.

وان كان المتيقن امرا عدما كعدم عدالة زيد و عدم موت عمرو وهكذا، فلا يتصور فيه ايضا النقص بكل من المعنيين المذكورين.

والخلاصة، ان النقص بمعناه اللغوي لا يصح اسناده الى المتيقن سواء أكان المتيقن من الاحكام الشرعية ام من الامور العدمية ام من الموجودات الخارجية، بلافق في ذلك بين ان يكون المتيقن مما فيه قابلية البقاء و بقطع النظر عن وجود الرفع او لا، فعلى جميع التقادير لا يصح اسناد النقص بمعناه الحقيقي الى المتيقن، هذا.

قد يقال كما قيل، ان اسناد النقص الى المتيقن بمعناه الحقيقي و ان كان غير صحيح، الا ان اسناده الى المتيقن صحيح اذا كان فيه استعداد البقاء و الدوام عناية و مجازا، وانما لا يصح اسناده اليه اذا لم يكن فيه استعداد البقاء و الدوام، بتقريب ان المتيقن اذا كان فيه استعداد البقاء و الدوام، فهو يشكل هيئة اتصالية بينه و بين المشكوك فيه عناية، بينما اذا لم يحرز فيه استعداد البقاء و الدوام، فلم يشكل هذه الهيئة الاتصالية بينهما عناية.

وعلى ضوء هذه النكته يصح اسناد النقص الى المتيقن في الفرض الاول بالعناية و المجاز، على اساس انه يحل هذه الهيئة، ولا يصح اسناده اليه في الفرض الثاني، لعدم وجوده هذه الهيئة الاتصالية العنائية فيه.

فاذن لابس بهذا التفصيل، وهو حجية الاستصحاب في موارد الشك في الراجع مع ثبوت المقتضي للبقاء وعدم حجته في موارد الشك في المقتضي.

والجواب ما تقدم منا في ضمن البحوث السابقة من ان حدوث الحالة السابقة لا يدل على بقائها، لعدم الملازمة بين حدوث شيء وبقائه ولو ظنا، ولا يكون حدوثه اماره على بقائه ولا اليقين بها اماره على البقاء في ظرف الشك فيه، بل افرق في ذلك بين ان يكون الشك في البقاء من جهة الراجع او المقتضي، فاذن لا يوجد هناك مايشكل هذه الهيئة الاتصالية العنائية بين المتيقن والمشكوك اللاحق، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، انه لا اساس لهذا الوجه، لما تقدم من ان المراد من النقض في روايات الاستصحاب النقض العملي، و نقصد بالنقض العملي رفع اليد عن الحالة السابقة و عدم العمل بها في ظرف الشك في بقائها، والروايات تنهى عن هذا النقض، وتدل على ذلك عدة قرائن:

القرينة الاولى، ان المراد من النقض في روايات الاستصحاب لا يمكن ان يكون بمعناه اللغوي العرفي، وهو حل البرم و القتل لاحقيقة ولا ادعاءً.

اما الاول، فهو يتوقف على وجود هيئة اتصالية حقيقية بين المتيقن والمشكوك، والمفروض عدم وجودها، بل لا يتصور وجود مثل هذه الهيئة بينهما حتى ينهى عن نقضها وحلها.

واما الثاني، فقد تقدم آنفا انه لا منشأ لوجود الهيئة الاتصالية الادعائية بينهما، بل لو قلنا بامارية الحالة السابقة على البقاء في ظرف الشك فيه، فمع ذلك انها لاتصلح ان تشكل الهيئة الاتصالية بينهما، بل حالها حينئذٍ حال

سائر الامارات.

القرينة الثانية: ان النهي عن النقص في روايات الاستصحاب لا يمكن

ان يكون نهياً حقيقياً سواء أكان موجهاً الى اليقين ام الى المتيقن.

اما على الاول، فلان اليقين تعلق بحدوث الحالة السابقة والشك

ببقائها، وحينئذ فان اريد بالنهي عن النقص النهي عن نقض اليقين السابق

بالشك في البقاء، فهو غير معقول، ضرورة ان هذا الشك لا يعقل ان يكون

ناقضاً له، لعدم التنافي بينهما، لان اليقين بالحدوث والشك بالبقاء كليهما

موجودان في افق الذهن بدون اي تناف بينهما، وان اريد به النهي عن نقض

اليقين السابق في ظرف الشك، ففيه انه منقوض قهراً، فلا يمكن ان يكون

النهي في الروايات موجهاً الى نقضه، لانه خارج عن اختيار المكلف، واما

على الثاني، فلان صحة النهي عن نقض المتيقن ولو مجازاً منوط بان يكون

هناك هيئة اتصالية بينه وبين المشكوك فيه عناية، حتى ينهى عن حلها و

نقضها، وقد مر آنفاً ان مثل هذه الهيئة غير متصورة بينهما.

فالتنتيجة، ان النهي عن النقص سواء أكان موجهاً الى اليقين ام الى

المتيقن، فلا يمكن ان يكون حقيقياً ولا ادعائياً، ومن هنا قلنا ان المراد من

النهي عن النقص النهي عند العملي لا الحقيقي.

القرينة الثالثة: ان روايات الاستصحاب واردة في مقام بيان وظيفة

المكلف عملاً، مثلاً الصحيحة الاولى لزرارة في مقام بيان وظيفة المكلف

اذا شك في وضوئه، و الصحيحة الثانية في مقام بيان حكم الاتيان بالصلاة

في ثوب لا يعلم بنجاسته وهكذا، فالروايات تدل على ان وظيفة المكلف

عند الشك في بقاء الحالة السابقة هي العمل بها و ترتيب اثارها عليها في

ظرف الشك و عدم جواز رفع اليد عنها و عدم العمل بها، وهذا هو المراد

من عدم النقض، ومن الطبيعي انه لافرق في ذلك بين ان يكون الشك في بقاء الحالة السابقة من جهة الشك في وجود الرفع او من جهة الشك في المقتضي، لان المناط انما هو بالشك في البقاء، فاذا شك فيه وجب عليه العمل على طبقها، وعدم جواز رفع اليد عنها.

والخلاصة، ان مفاد روايات الاستصحاب النهي عن النقض العملي التطبيقي لا النظري، ومعنى النقض العملي هو ترتيب آثار الحالة السابقة عليها في ظرف الشك في بقائها سواء أكان منشأ هذا الشك في وجود الرفع ام الشك في المقتضي، فانه حيثية تعليلية لاتقييدية على كلا التقديرين.

الى هنا قد تبين ان هذا الوجه غير تام، فما ذكره شيخنا الانصاري قدس سره من التفصيل لا اصل له، بل قد اشرنا سابقا انه قدس سره ايضا لا يلتزم به عمليا.

الوجه الثاني، ان مورد روايات الاستصحاب جميعا الشك في الرفع مع احراز المقتضي، كالشك في بقاء الضوء من جهة الشك في تحقق النوم، كما في الصحيحة الاولى لزرارة، والشك في بقاء طهارة الثوب من جهة الشك في وقوع النجاسة عليه، كما في الصحيحة الثانية له وهكذا، ولا اطلاق في هذه الروايات لكي تدل باطلاقها على حجية الاستصحاب مطلقا حتى في موارد الشك في المقتضي، وذلك لان اللام في قوله عَلَيْهِ في الصحيحة الاولى «لاتنقض اليقين بالشك» للعهد الذكري، والاشارة الى اليقين بالوضوء وليس للجنس، وكذلك اللام في قوله عَلَيْهِ «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» فانه للعهد الذكري والاشارة الى اليقين بالطهارة، وعلى هذا فحيث ان الاستصحاب في موارد الشك في الرفع مع احراز المقتضي امر مركوز في الازهان، فلما منع من التعدي عن مورد هذه

الروايات الى الموارد المماثلة لها، و هي موارد الشك في الراجع مع احراز المقتضي، اذ احتمال ان لليقين بالوضوء خصوصية و موضوعية غير محتمل عرفا، وكذلك احتمال ان لليقين بالطهارة الخبثية موضوعية غير محتمل كذلك، واما احتمال ان للشك في الراجع مع احراز المقتضي خصوصية، فهو محتمل، ومع هذا الاحتمال لا يمكن التعدي عن مورد هذه الروايات الى مورد الشك في المقتضي، فانه بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك في نفس الروايات ولا من الخارج.

فالنتيجة، ان روايات الاستصحاب لا تدل على اكثر من حجبية الاستصحاب في موارد الشك في الراجع مع ثبوت المقتضي للبقاء.

والجواب، ان هذا البيان تام اذا كان قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** « لا تنقض اليقين بالشك » ظاهراً عرفاً في ان اللام للعهد الذكري، و عندئذ فلامحالة اما ان يقتصر على مورد هذه الروايات وهو بعيد، اذ لا يحتمل خصوصية للوضوء او طهارة الثوب او يتعدى من موردها الى سائر الموارد المماثلة لها وهي موارد الشك في الراجع، لان احتمال اختصاص الروايات بموردها، وهو الشك في بقاء الوضوء من جهة الشك في حدوث النوم، والشك في طهارة الثوب من جهة الشك في وقوع النجاسة عليه بعيد جدا، و مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي التعدي عن موردها الى سائر موارد الشك في الراجع.

و بكلمة، قد تقدم ان اللام في قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** « لا تنقض اليقين بالشك » لا يمكن ان يكون للعهد، بل هو للجنس، و قضية « لا تنقض اليقين » قضية كلية، و الامام **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في مقام تطبيق هذه الكبرى الكلية على الصغرى في المقام وهي الشك في بقاء الوضوء، و تدل على ذلك مجموعة من القرائن:

القرينة الاولى، ان اللام لو كان للعهد لزم التكرار في كلام الامام عليه السلام وهو مستهجن، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، وذلك لان الشك في صدور الحدث لا يكون ناقضا للوضوء، فان الناقض له اليقين بالحدث، وهذا المعنى مستفاد من قول السائل، فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال عليه السلام «لاحتى يستيقن انه قد نام او يجيى من ذلك امر بين»، فان هذه الفقرة سؤالاً و جواباً تدل على ان اليقين بالوضوء لا ينتقض بالشك في النوم، وانما ينتقض باليقين به، وقوله عليه السلام « والا فانه على يقين من وضوئه» تأكيد لما سبق، لانه يدل على انه لو لم يستيقن انه قد نام لم يجب عليه الوضوء، فانه تليل لعدم وجوب الوضوء و تأكيد لما سبق، وعندئذ لو كان اللام للعهد الذكري كان معنى قوله عليه السلام « لا تنتقض اليقين بالشك » عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم، وهذا تكرار لما سبق حرفياً، ولا يفيد اي معنى زائد فيكون لغواً، و من الواضح ان هذا قرينة على ان اللام للجنس لا للعهد، فاذا كان اللام للجنس، فيدل قوله عليه السلام « لا تنتقض اليقين بالشك» على كبرى كلية، والامام عليه السلام في مقام تطبيقها على الصغرى المذكورة قبل هذه الكبرى، وكذلك الحال في قوله عليه السلام في الصحيحة الثانية « فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» فانه كبرى كلية و الامام عليه السلام في مقام تطبيقها على مورد الصحيحة.

ثم ان هذه الكبرى الكلية لا تختص بموارد الشك في الرفع، بل تشمل موارد الشك في المقتضي ايضاً، لانها كما تنطبق على موارد الشك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة من جهة الشك في وجود الرفع، كذلك تنطبق على موارد الشك في بقائها من جهة الشك في المقتضي، لان المناط انما هو بالشك في بقاء الحالة السابقة سواء أكان منشأ هذا الشك الشك في

استعدادها للبقاء والدوام ام كان منشأه الشك في وجود الرفع لها مع ثبوت المقتضي لبقائها، لان مصب الاستصحاب الشك في البقاء، واما منشأ هذا الشك سواء أكان الشك في المقتضي للبقاء ام كان الشك في وجود الرفع، فهو حيثة تعليلية لا تقييدية، خارج عن موضوع الكبرى.

القرينة الثانية: ان في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «لاتنقض اليقين بالشك» قد اسند النقض الى اليقين، وظاهر هذا الاسناد انه الى طبيعي اليقين بما هو يقين بدون خصوصية لمتعلقه، فانه ان اراد حصة خاصة من اليقين كاليقين بالوضوء او الطهارة او شيء آخر، فهو بحاجة الى قرينة، لان ظاهر الاسناد انه استناد الى ذات اليقين بماهي يقين و التقييد بحاجة الى عناية زائدة و قرينة، ولاقرينة على ذلك لا في نفس الروايات ولا من الخارج.

ودعوى، ان القرينة في نفس الروايات موجودة، و هي تقييد اليقين في الفقرات السابقة على هذه الفقرة بالوضوء في بعضها، وبالطهارة الخبثية في بعضها الاخر، فاذن هذا التقييد قرينة على ان المراد من اليقين في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «لاتنقض اليقين بالشك» حصة خاصة من اليقين، و هي اليقين بالوضوء في الصحيحة الاولى، واليقين بطهارة الثوب في الصحيحة الثانية.

مدفوعة، بما تقدم من ان تقييد اليقين بالوضوء او بالطهارة في الفقرة السابقة لا يصلح ان يكون قرينة على ان المراد من اليقين في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «لا تنقض اليقين بالشك» حصة خاصة من اليقين و هي اليقين بالوضوء، لان ذلك يستلزم التكرار المستهجن عرفا، فمن اجل ذلك قلنا ان اللام في اليقين لايمكن ان يكون للعهد، والا لزم محذور التكرار، بل لا بد ان يكون للجنس، فاذا كان للجنس كان المراد من اليقين في الفقرة المذكورة طبيعي اليقين، بلا خصوصية لليقين بالوضوء او بالطهارة او بالنجاسة او بالوجوب او

الحرمة و هكذا، وايضا لافرق بين ان يكون اليقين في موارد الشك في الرفع واليقين في موارد الشك في المقتضي كما تقدم.

القرينة الثالثة: ان قوله **الثالثة** في الصحيحة الاولى لزرارة «فانه على يقين من وضوئه»، ظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية في ان العلة لعدم وجوب الوضوء عند عدم اليقين بالنوم هو ذات اليقين بماهي يقين بدون دخل لمتعلقه فيه، واما ذكره فانما هو باعتبار ان اليقين من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، فلا يعقل تحققه في الذهن بدون المضاف اليه، واما ذكر خصوص الوضوء، فباعتبار انه مورد السؤال، والا فلا خصوصية له، ضرورة انه من غير المحتمل بحسب الارتكاز العرفي ان يكون لمتعلق اليقين في المقام دخل في عدم وجوب الوضوء، اذ لافرق بنظر العرف بين اليقين بالوضوء واليقين بالغسل واليقين بالطهارة واليقين بالنجاسة، و هكذا.

وكذلك الحال في قوله **الثالثة** في الصحيحة الثانية «لانك كنت على يقين من طهارتك» فان المتفاهم العرفي الارتكازي منه ان العلة لبقاء الطهارة اليقين بما هو يقين بنفس الملاك المتقدم.

القرينة الرابعة، الخارجية، وهي ان جملة «لاتنقض اليقين بالشك» قد وردت في روايات اخرى ايضا في غير مسالة الطهارة والوضوء، و من الطبيعي ان ورودها في غيرها يكشف انه لخصوصية لمورد الصحيحتين المذكورتين.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان هذه القرائن الداخلية و هي الثلاثة الاولى، والقرينة الخارجية و هي القرينة الاخيرة، تدلان على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة، بلافرق بين ان يكون الشك في بقاء

الحالة السابقة من جهة الشك في وجود الرافع مع احراز المقتضي له، او يكون الشك في بقائها من جهة الشك في المقتضي، فاذن لا وجه لما ذكره شيخنا الانصاري رحمته من التفصيل بين موارد الشك في الرافع و موارد الشك في المقتضي.

الوجه الثالث، ان ظاهر روايات الاستصحاب وحدة المتيقن والمشكوك، وهذه الوحدة بالدقة العقلية غير موجودة، لان متعلق اليقين حدوث الحالة السابقة و متعلق الشك بقاءها، فلا يكون المشكوك متحدا مع المتيقن، لان المتيقن الحصة الحدوثية والمشكوك الحصة البقائية، ومن هنا قام بعض المحققين (قده)^١ لتوجيه ذلك بطريقتين:

الطريق الاول، انه لا بد من فرض عناية و تسامح في اسناد النقص الى اليقين في روايات الاستصحاب، بمعنى ان اليقين بثبوت المقتضي يقين ادعاءً ببقاء المقتضى بالفتح، لان اليقين اذا تعلق بما فيه استعداد البقاء والدوام ذاتا و يقطع النظر عن حدوث حادث و وجود رافع، فانه يقين ببقائه عناية و تسامحا، فاذن اسناد النقص الى اليقين في روايات الاستصحاب مبني على اعمال العناية والمجاز.

الطريق الثاني، ان اليقين بالحدوث يقين بالبقاء عناية و تسامحاً، على اساس ان اليقين بشيء فيه استعداد البقاء والدوام في نفسه يقين ببقائه ادعاءً، و اما اذا كان اليقين بشيء لا يحرز استعداده للبقاء في نفسه، فلا يصح اسناد النقص اليه و لو ادعاءً و تسامحاً.

فالنتيجة، ان كلا الطرفين يثبت حجية الاستصحاب في موارد الشك في الرافع دون موارد الشك في المقتضي.

وغير خفي: ان كلا الطرفين غير صحيح، لان كليهما مبني على نقطة خاطئة، و هي امارية الحالة السابقة المتيقنة على بقائها اذا كان فيها استعداد البقاء والدوام ذاتا، و قد تقدم موسعا انه ليس في الحالة السابقة ما يصلح ان يكون امارة ظنية على البقاء، اما حدوث الحالة السابقة، فلان الوجود الاول لها و هو بحاجة الى علة، فاذا فرضنا ان فيها استعداد البقاء والدوام ذاتا و مادة، فبقائها ايضا بحاجة الى علة، لانه وجود ثان لها، ولا يكفي حدوثها للبقاء لابعنى العلية ولا بمعنى الملازمة، كما ان اليقين بالحالة السابقة لا يصلح ان يكون امارة على بقائها، لان شأنه الكشف عن الواقع طالما يكون موجوداً، والمفروض انه غير موجود في ظرف الشك في بقائها، فكيف يكون امارة على البقاء في هذا الظرف.

والخلاصة، ان الحالة السابقة المتيقنة لا تدل على البقاء، لان منشأ

هذه الدلالة احد امرين:

الاول، توهم الملازمة بين حدوث الشيء و بقائه.

الثاني، توهم ان اليقين بحدوث شيء فيه استعداد البقاء والدوام يقين

ببقائه ادعاءً.

وكلا الامرين لا واقع موضوعي له.

اما الامر الاول، فلان الحدوث وهو الوجود الاول للشيء ليس جزء

علة البقاء وهو الوجود الثاني له ولا تمام علته، فالبقاء الذي هو الوجود الثاني

له كالوجود الاول بحاجة الى علة، ويدور مدار علته ولا دخل للحدوث

فيها.

واما الامر الثاني، فلان اليقين بالحالة السابقة يقتضي ترتيب آثارها

عليها لا اكثر، ولا يكون اليقين بها فيما اذا كان لها استعداد البقاء والدوام

يقين ببقائها تسامحاً و عناية، بداهة ان وجود مثل هذه الملازمة العناية في هذه الحالة بينهما خلاف الضرورة والوجدان، لان اليقين غير موجود في ظرف الشك في البقاء لاحقيقة ولا عناية و مجازاً.

وحاول صاحب الكفاية قوله ^١ بتوجيه اخر لهذا القول، وهو التفصيل بين موارد الشك في الراجع و موارد الشك في المقتضي.

و حاصل هذه المحاولة هو تجريد المتيقن والمشكوك عن خصوصية الزمان ادعاءً، ومع اعمال هذه العناية وهي عناية التجريد، فالمشكوك متحد مع المتيقن بل هو عينه، لان الفرق بينهما انما هو بخصوصية الزمان مع الغائها، فلا فرق بينهما.

وان شئت قلت، ان الاثنية والتعدد بينهما انما هي من جهة الزمان، فاذا فرضنا ان عدالة زيد - مثلاً - متيقنة، ثم شك في بقائها في الزمن الثاني، فمع الغاء خصوصية الزمان فلا اثنية في البين، لان عدالة زيد عدالة واحدة، وليس هنا فردان من العدالة.

وعلى هذا فالمشكوك عين المتيقن ادعاءً وتسامحاً، و حينئذ فالنهى عن نقض اليقين بالشك في روايات الاستصحاب، الظاهر في وحدة المتيقن والمشكوك محمول على الوحدة العنائية المجازية، والوحدة العنائية انما هي فيما اذا كان المقتضي للبقاء موجوداً، واما اذا لم يكن المقتضي موجوداً بان يكون الشك في البقاء من جهة الشك في المقتضي، فالوحدة العنائية بين المتيقن والمشكوك غير موجودة، يعني هنا يقين بالبقاء عناية و مجازاً، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين (قده) ^٢ على ما في تقرير بحثه ان لازم

١. كفاية الأصول ص ٤٤٣.

٢. بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ١٥٥.

ما افاده **فَدَّيْرُ** هو ارجاع مفاد روايات الاستصحاب الى قاعدة اليقين دون الاستصحاب، لان المعبر في القاعدة كون المشكوك عين المتيقن، فاذا فرض ان روايات الاستصحاب غير ناظرة الى خصوصية الزمان، اي كون اليقين متعلقا بالحصة الحدوثية والشك متعلقا بالحصة البقائية، بل تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، فيكون مفادها قاعدة اليقين دون قاعدة الاستصحاب، وعليه فتكون قاعدة الاستصحاب من مصاديق قاعدة اليقين و صغرياتها، هذا.

ولكن الظاهر ان هذا الايراد غير وارد، لان الشك واليقين في باب القاعدة تعلق بشيء واحد في زمن واحد حقيقة لاعناية وتنزيلا، ولهذا يكون الشك في هذا الباب من الشك الساري يسري الى نفس متعلق اليقين، و يصبح المتيقن مشكوكا واقعا و حقيقة، و تكون الوحدة في باب القاعدة حقيقية، واما الوحدة في باب الاستصحاب فهي عنائية و مجازية، واما في الواقع، فلا وحدة، و الالتزام بهذا التصرف العنائي المجازي انما هو من جهة تصحيح اسناد النقض الى اليقين عناية في ظرف الشك في البقاء.

والخلاصة، انه لاشبهة في ان متعلق الشك الحصة الباقية واقعا و حقيقة، و متعلق اليقين الحصة الحدوثية كذلك، و حيث ان روايات الاستصحاب تتضمن اسناد نقض اليقين بالشك، و هذا الاسناد لا يمكن ان يكون حقيقيا، فلا بد من الالتزام بانه مجازي و عنائي بالغاء خصوصية الزمان ادعاءً و تسامحا، بان يدعى ان المشكوك هو المتيقن مجازا و تسامحا، مع انه مشكوك واقعا و حقيقة، فاذن كيف تنطبق روايات الاستصحاب على قاعدة اليقين، مع ان المشكوك في القاعدة هو نفس المتيقن السابق حقيقة و واقعا، لان الركيزة الاساسية للقاعدة هي ان الشك الحادث فيها في زمن متأخر عن

زمن حدوث اليقين يسري الى نفس المتيقن واقعا، ويكشف عن ان اليقين به كان خاطئا ولا واقع موضوعي له وجهلا مركبا، هذا.

ولا يمكن تطبيق روايات الاستصحاب على ذلك، والمحاولة المذكورة لا تتطلب هذا التطبيق واقعا، غاية الامر ان روايات الاستصحاب حيث انها تشتمل على اسناد نقض اليقين السابق بالشك في البقاء، فمن جهة تصحيح هذا الاسناد يقوم بهذا التصرف، وان اليقين بالمقتضي يقين بالمقتضى بالفتح عناية في موارد الشك في الرفع مع احراز المقتضي للبقاء، وهذا التصرف بما انه عنائي و مجازي، فلا يوجب جعل روايات الاستصحاب من مصاديق القاعدة وافرادها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان روايات الاستصحاب بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية من جهة، و بمجموعة من القرائن التي اشرنا اليها آنفا من جهة اخرى ظاهرة في ان المراد من النقص فيها النقص العملي التطبيقي لا النظري، والنهي عنه ارشاد الى ان وظيفة الشاك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة العمل على طبقها، و ترتيب آثارها عليها في ظرف الشك فيه وعدم جواز رفع اليد عنها، لانه نقض له عملاً ولا يمكن ان يكون المراد من النقص معناه الحقيقي، وهو حل البرم والقتل وقطع الحبل و هكذا، فانه غير متصور في موارد هذه الروايات، ضرورة انه مبني على فرض وجود هيئة اتصالية حقيقية او عنائية بين المتيقن والمشكوك، ومن الواضح ان الهيئة الاتصالية الحقيقية لا تتصور بينهما، واما الهيئة الاتصالية العنائية المجازية، فلا مبرر لها، بل المبرر على خلافها موجود.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا وجه للقول بالتفصيل بين موارد الشك في الرفع و موارد الشك في المقتضي.

واما الرأي الثاني، و هو التفصيل بين الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي و الحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي، فعلى الاول لا يكون الاستصحاب حجة فيه، وعلى الثاني يكون حجة.

فقد اختاره شيخنا الانصاري رحمته ايضا.

يقع الكلام فيه تارة في الحكم الشرعي المستكشف من العقل النظري، وأخرى في الحكم الشرعي المستكشف من العقل العملي.

اما الكلام في الاول، فكما اذا فرضنا ان العقل اذا ادرك مصلحة ملزمة

في فعل غير مزاحمة او مفسدة ملزمة في فعل آخر كذلك، اكتشف الوجوب في الاول و الحرمة في الثاني، على اساس تطبيق كبرى كلية في المقام، و هي ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد، ومن الواضح ان ادراك العقل مصلحة ملزمة في فعل او مفسدة كذلك في آخر لا يمكن الإبادراك تمام ماله دخل فيها من القيود والشروط من جهة، وادراك عدم المانع والمزاحم لها من جهة اخرى، فمن اجل ذلك اذا ادرك العقل المصلحة او المفسدة فيه كذلك استكشف الحكم الشرعي، وهو الوجوب او الحرمة له للملازمة بينهما، وحيث ان العقل لا يمكن ان يشك في حكمه وموضوعه، و ماله دخل فيه من القيود، فلا يتصور الشك في الحكم الشرعي الذي هو معلول للحكم العقلي ايضا.

وعلى هذا فطالما يكون جميع القيود والشروط للحكم العقلي متوفرا ولم ينتف شيء منها فهو قطعي، وكذلك الحكم الشرعي التابع له، لان الشك في الحكم العقلي غير متصور، اذ موضوعه ان كان موجوداً بتمام قيوده فحكمه موجود، واذا انتفى احد قيوده انتفى بانتفاء موضوعه، لان

جميع حيثيات موضوعه وقيوده حيثيات تقييدية مقومة له، فاذن لامحالة ينتفي حكمه بانتفاء احد قيود موضوعه، فاذا انتفى حكم العقل انتفى حكم الشرع ايضا لانه تابع له، ولهذا لا يتصور الشك في الحكم الشرعي التابع له، لانه احد طرفي الملازمة والطرف الآخر حكم العقل، ومع انتفائه بانتفاء موضوعه، فلا يعقل بقاء الحكم الشرعي، والا لزم خلف فرض انه تابع له، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان ادراك العقل وجود مصلحة ملزمة في فعل او مفسدة كذلك في آخر تارة يكون بنحو التفصيل، بمعنى ان العقل يدرك تمام ما له دخل فيه من القيود والحيثيات تفصيلا، و اخرى يكون بنحو الاجمال، بمعنى ان العقل يدرك وجود مصلحة ملزمة في فعل واحد لتمام هذه القيود والشروط، واما ان لكل واحد واحد منها دخلا فيه، فهو لا يدري.

والخلاصة، ان الإنسان تارة يعلم بان لهذه القيود دخلا في اشتمال الفعل على المصلحة الملزمة او المفسدة كذلك اجمالا، ولكنه لا يعلم بان لجميعها دخلا فيه ولبعضها، فما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستفاد من الدليل العقلي لوتم، فانما يتم في الفرض الاول دون الثاني، اذ في الفرض الثاني اذا انتفى احد القيود المذكورة لا يعلم بانتفاء حكم العقل، لاحتمال عدم دخل ذلك القيد فيه، و مع هذا الاحتمال لا قطع بانتفاء الحكم العقلي، فاذن بطبيعة الحال يشك في بقاء الحكم الشرعي، فلا مانع من استصحاب بقاءه.

ودعوى، انه مع انتفاء احد تلك القيود لا يعلم ببقاء موضوع حكم العقل، و حيث ان موضوع حكم العقل هو موضوع حكم الشرع، فاذن

يكون الشك في بقاء الحكم الشرعي من جهة الشك في بقاء موضوعه، و مع الشك فيه لا يجري الاستصحاب، لما تقدم من ان من اركان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، او اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعا و محمولا.

مدفوعة، بان تلك القيود بنظر العقل من الحثيات التقييدية المقومة للموضوع، واما بنظر الشرع، فهو يختلف عن نظر العقل، فيمكن ان يكون القيد المذكور بنظر الشرع من الحثية التعليلية لا التقييدية، لما تقدم من ان بقاء الموضوع في باب الاستصحاب انما هو بالنظر العرفي لا بالنظر الدقي الفلسفي، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على حكم الشرع العقل او الكتاب والسنة.

هذا اضافة الى ان ما ذكره فَلْيَحْزَنْ لا يتم في الفرض الاول ايضا، لان انتفاء احد القيود التي لها دخل في حكم العقل يوجب انتفاء حكم العقل، بمعنى انه لاحكم للعقل بوجود المصلحة الملزمة فيه او المفسدة الملزمة، ولكن احتمال وجودها فيه في الواقع و مقام الثبوت موجود، وهذا الاحتمال يصلح ان يكون منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي.

ودعوى، ان حكم الشرع تابع لحكم العقل، فاذا سقط حكم العقل بسقوط موضوعه، فلامحالة يسقط حكم الشرع ايضا كذلك.

مدفوعة، بان حكم العقل كاشف عن حكم الشرع بواسطة كشفه عن ملاكه لا انه علة تامة له، و حكم الشرع تابع لملاكه ومعلول له، فاذا سقط حكم العقل بسقوط موضوعه، فاحتمال وجود ملاك حكم الشرع في الواقع موجود، ومع هذا الاحتمال يحتمل بقاءه، فاذن لا مانع من استصحاب بقاءه، والخلاصة، ان حكم الشرع تابع لحكم العقل في مقام الاثبات لا في مقام

الثبوت.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته من ان الاستصحاب لا يجري في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي التابع له غير تام، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ولا فرق بين ان يكون الدليل على الحكم الشرعي الكتاب والسنة او العقل، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان كبرى الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل النظري وان كانت ثابتة، لان العقل اذا ادرك مصلحة ملزمة غير مزاحمة في فعل او مفسدة كذلك في اخر، فلامحالة يكشف عن وجود الحكم الشرعي، وهو الوجوب في الاول والحرمة في الثاني، على اساس كبرى تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الملزمتين، الا انه ليس لهذه الكبرى صغرى في المسائل الفقهية، ولا يوجد في الفقه مورد من اوله الى آخره يستفاد الحكم الشرعي من الحكم العقلي النظري، والنكته في ذلك هي انه لا طريق للعقل الى ادراك ملاكات الاحكام الشرعية في الواقع، ولهذا ينحصر الطريق الى احرازها بثبوت نفس الاحكام الشرعية بالكتاب والسنة، هذا تمام الكلام في العقل النظري.

واما الكلام في الثاني، وهو العقل العملي كالتحسين والتقيح العقليين، فيقع في عدة مقامات:

الاول، في تفسير حقيقة قضيتي الحسن العقلي والقبح العقلي.

الثاني، في ان الحكم الشرعي هل هو تابع للحسن والقبح العقليين او

لا؟

الثالث، انه على تقدير التبعية هل يجري الاستصحاب فيه أو لا؟

اما الكلام في المقام الاول، ففيه رأيان اساسيان:

الرأي الاول، ان حسن العدل و قبح الظلم امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، ونقصد بلوح الواقع ثبوت الشيء فيه بنفسه لابوجود الخارجي، كالامكان و الامتناع والزوجية والفردية والنسبة ونحوها، فانها جميعا امور واقعية ثابتة بنفسها في لوح الواقع لابوجودها الخارجي، اذ لا وجود لها في الخارج، و من هنا يكون لوح الواقع اعم من لوح الوجود.

وقد يظهر من بعض الكلمات في المسألة ان الحسن العقلي العملي عبارة عن استحقاق الفاعل المدح والثناء، والقبح العقلي العملي عبارة عن استحقاق الفاعل الذم، وعلى ضوء هذا التفسير، فايضا الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، غاية الامر انه اخذ في موضوعيهما العلم، لان الفاعل انما يستحق المدح اذا كان عالما، بان ما فعله حسن عقلا ويستحق الذم اذا كان عالما بان ما فعله قبيح عقلا، هذا.

ولكن هذا الاستظهار غير صحيح، لان استحقاق المدح او الذم من آثار الاتيان بالفعل الحسن او القبح، و ذلك لان قضيتي الحسن والقبح قد تنطبقان على فعل الانسان نفسه فيقال ينبغي للانسان ان يفعل كذا أو لا ينبغي له كذلك، و قد تنطبقان على فعل شخص اخر تجاه فاعل كان يفعل حسنا او يفعل فعلا قبيحا فينبغي له مدحه او ذمه، فهنا قضيتان واقعتان يدر كهما العقل.

الاولى، قضية حسن العدل وقبح الظلم.

الثانية، قضية استحقاق فاعل الفعل الحسن المدح، و فاعل الفعل القبيح الذم، و موضوع هذه القضية فعل العقلاء تجاه من فعل القبيح او الحسن و صدر منه ذلك وهي في طول القضية الاولى، ولا يمكن ان تكون عين الاولى، لان القضية الاولى قضية اولية وجدانية فطرية دون القضية

الثانية، فان موضوعها فعل العقلاء، لانهم يحكمون باستحقاق فاعل العدل المدح وفاعل الظلم الذم، و من الواضح ان هذا غير حسن العدل بذاته و قبح الظلم كذلك، ولهذا تكون القضية الثانية في طول القضية الاولى و متفرعة عليها.

والخلاصة، ان هذا الرأي هو الصحيح المطابق للواقع، لوضوح ان الحسن صفة للفعل ثابتة في لوح الواقع بنفسها لاجودها الخارجية، اذ لا وجود لها في الخارج، و كذلك القبح صفة للفعل ثابتة في لوح الواقع كذلك، ويدر كهما العقل كادراكه سائر الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع بنفسها لاجودها، لان وعاء الوجود الخارجي.

قد يقال كما قيل، ان الحسن والقبح اذا كانا صفتين واقعتين ثابتتين في لوح الواقع ويدر كهما العقل كادراك الواقعات الاخرى، فما هو الفرق بين كون ادراكهما من العقل العملي وادراك المصلحة والمفسدة من العقل النظري، مع انهما امران واقعيان كالمصلحة والمفسدة و نحوهما، وعلى هذا، فلا فرق بين العقل العملي والعقل النظري في المدرك، لانه في كليهما امر واقعي، والفرق بينهما انما هو في نقطة اخرى، وهي ان المدرك في العقل العملي يتطلب العمل على وفقه بنفسه بدون حاجة الى ضم مقدمة خارجية، فان حسن الفعل بنفسه يتطلب التحرك نحوه لدى العقلاء، يعني ينبغي الاتيان به، و قبح الفعل بنفسه يتطلب التحرك نحو الابتعاد عنه، يعني لا ينبغي الاتيان به، بينما المصلحة في فعل لا تتطلب بنفسها التحرك نحو استيفائها بالاتيان به، بل هو بحاجة الى مقدمة اخرى وهي امر المولى بالاتيان به، و كذلك وجود المفسدة في فعل لا تتطلب بنفسها الاجتناب عنه، بل هو بحاجة الى مقدمة اخرى وهي نهى المولى عن الاتيان به، هذا هو الفارق

بين العقل النظري والعقل العملي، والا فليس هنا عقلا ن احدهما نظري والاخر عملي، بل العقل عقل واحد وهو يدرك الاشياء الواقعية، وهذه الاشياء تختلف بلحاظ اثارها ومقتضياتها، فان كان المدرك منها حسن شيء او قبح اخر، فالمدرك بالكسر عقل عملي، والا فهو عقل نظري.

الرأي الثاني، المشهور بين الفلاسفة هو ان الحسن والقبح من الاحكام العقلية المجعولة من قبل العقلاء بداعي حفظ النظام والمصالح العامة النوعية للبشر كافة، لان بقاء نوع البشر وحياتهم المدنية التوافقية من كافة الجهات الاقتصادية والسياسية والامنية وغيرها يتوقف على وضع نظام عام لهم.

وقد اختار هذا القول المحقق الاصفهاني قدس سره^١ وقال ان المراد من الحكم العقلي العملي هو الحكم العقلاني بمدح فاعل بعض الافعال و ذم فاعل بعضها الآخر، لما فيه من المصلحة الموجبة لانحفاظ النظام، او المفسدة الموجبة لاختلال النظام وفساد النوع، وهي الموجبة لبناء العقلاء على المدح والذم، فانه اول موجبات حفظ النظام و موانع اختلاله.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره^٢ بان الحسن والقبح لو كانا من القضايا المجعولة من قبل العقلاء، فما هو شان العاقل الاول في وجه الكرة الارضية قبل وجود العقلاء فيه و بناء اتهم و تشريعاتهم على مدح فاعل بعض الافعال و ذم فاعل بعضها الاخر، فان لازم هذا القول ان العقل لا يدرك حسن العدل وقبح الظلم، ولا يرى استحقاق فاعل العدل المدح و فاعل الظلم الذم، وهذا كما ترى، فانه خلاف الوجدان والضرورة.

ومن هنا لاشبهة في ان قضيتي حسن العدل و قبح الظلم من القضايا

١. نهاية الدراية ج ٣ ص ٢٣.

٢. مصباح الاصول ج ٣ ص ١٣٤.

الواقعية الثابتة في لوح الواقع، لا انهما من القضايا الجعلية العقلانية لحفظ النظام العام، بل انهما من القضايا الفطرية الاولية يدركها عقل الانسان بفطرته بدون اي مؤنة خارجية، هذا.

و قد ناقش فيه بعض المحققين (قده)^١ على ما في تقرير بحثه و حاصل المناقشة، هو انه من اين يعرف حال العاقل الاول في وجه الكرة الارضية، وانه كان يدرك حسن الاشياء و قبحها، ولا طريق لنا الى معرفة حاله الا من طريق وجداننا و ادراكنا حسن العدل و قبح الظلم، ولعل احساساتنا بهذا الوجدان و الادراك من تأثير بناء العقلاء، لا انها فطرية اولية. و من هنا قال ابن سينا في بعض كتبه انه لو خلق الانسان على وجه الكرة فريدا و وحيدا لما ادرك بعقله حسن العدل و قبح الظلم، ولعل هذا الارتكاز الوجداني نتيجة التاديب و التربية الاجتماعية العقلانية لا انه فطري، هذا.

غير خفي، ان هذه المناقشة خلاف الوجدان، ضرورة ان قبح الظلم و التعدي و حسن العدل من القضايا الفطرية الاولية، و لا يمكن ان يكون منشأها بناء العقلاء، لان معنى انه لا وجود لها الا بعد وجود العقلاء على وجه الكرة الارضية و بنائهم على حفظ النظام العام الذي يتوقف عليه على بقاء نوع البشر هو ان العقل لا يدرك حسن العدل و قبح الظلم الا بعد بناء العقلاء، فاذن يتساءل ما هو منشأ ادراك العقلاء حسن العدل و قبح الظلم و مدح فاعل الاول و ذم فاعل الثاني.

والجواب، انه لا يتصور هنا منشأ اخر غير كون حسن العدل و قبح الظلم امرا فطريا و مطابقا لجللة الانسان، و لا يمكن ان يكون منشأ حفظ

النظام العام و بقاء النوع، فان وضع العقلاء النظام العام من الاجتماعي والفردى المادى و المعنوى و هكذا، تحقيقا للعدالة الاجتماعية و التوازن بين افراد المجتمع الانسانى، و المنع عن التعديات و السلبيات و التجاوزات على حقوق الاخرين و اعراضهم و انفسهم، على اساس قضيتى حسن العدل و قبح الظلم يدل بنفسه و بوضوح على ثبوت هاتين القضيتين فى المرتبة السابقة، و انهما ليستا من المجعولات العقلانية، فان منشأ بناء العقلاء حسن العدل فى نفسه و قبح الظلم كذلك، لان بناء العقلاء على شىء لا يمكن ان يكون جزافا.

ودعوى، ان احساساتنا بهذا الوجدان و الادراك انما هي من تأثير بناء العقلاء على تشريع الحسن للعدل و القبح للظلم.

مدفوعة، بانه لا يمكن ان يكون بناء العقلاء على جعل شىء كجعل الحجية لآخبار الثقة و ظواهر الالفاظ و نحوهما مؤثرا فى احساساتنا و يوجب وجدانية الحجية فيها و فطريتها و المقام كذلك، فانه اذا فرضنا ان العقل لا يدرك ان العدل حسن و الظلم قبيح فى نفسه، ولكن العقلاء من جهة حفظ النظام العام بين المجتمعات الانسانية قاموا بجعل الحسن للعدل و القبح للظلم، و من الواضح ان هذا الجعل لا يؤثر فى احساساتنا، و لا يوجب حسن العدل و قبح الظلم وجدانيا و فطريا و ذاتيا، ولهذا يدرك الصبى حسن العدل و قبح الظلم، و هذا ليس الا من جهة انه امر فطرى.

و الخلاصة، ان هذه المناقشة غير تامة و لا واقع موضوعى لها، بدها ان ادراك العقل قبح الظلم و العدوان و حسن العدل و الاحسان امر فطرى، لا يتوقف على اى مقدمة خارجية، ولهذا يدرك ذلك الصبيان بل المجانين، و اما التزام الفلاسفة بذلك منهم الشيخ الرئيس، على اساس ان اذهانهم

مشوبة بمقدمات ومباني في المرتبة السابقة، و على ضوء تلك المبادي لا بد لهم من الالتزام بهذا الرأي، كما انهم اخطاؤا في كثير من المسائل.

ومن هنا اذا فرض وجود فردين من الانسان على وجه الارض، فاذا تعدى احدهما على الاخر، فلامحالة يدرك الاخر بحسب فطرته ان هذا ظلم و تجاوز وتعدي منه، مع انه لا عقلاء هناك ولا بناء منهم فالسالبه بانتفاء الموضوع، ولهذا يقوم الاخر بالدفاع عن نفسه وحقه، لان الانسان البدائي على وجه الكرة الارضية وان كان فكره غير ناضج و عقله غير منقح، الا انه يدرك احساساته وفطرياته الاولية، ضرورة انه كما يدرك الجوع والعطش والبرد و الحر والايذاء والاحسان كذلك يدرك قبح الظلم والتعدي و التجاوز وحسن العدل والاحسان، وهكذا، وهذا غير قابل للانكار.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان قضيتي حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الاولية الفطرية الثابتة في لوح الواقع، ويدركهما العقل، وليستا من القضايا المجعولة من قبل العقلاء بغاية حفظ النظام العام للمجتمع الانساني.

واما الكلام في المقام الثاني، وهو ان الحكم الشرعي هل يتبع الحكم

العقلي العملي او لا؟

فتارة يقع على الرأي الاول، واخرى على الرأي الثاني.

اما على الرأي الاول، فقد يقال كما قيل ان الوجوب الشرعي تابع لحسن الفعل والحرمة الشرعية تابعة لقبح الفعل، لان ملاك الحكم الشرعي نفس ملاك الحكم العقلي.

وعلى هذا فاذا حكم العقل بحسن فعل حكم الشارع بوجوبه، واذا حكم العقل بقبح فعل حكم الشارع بحرمة، بدعوى ثبوت الملازمة بين

الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي.

والجواب، ان هناك بايين باب الحسن والقبح، وباب المصلحة والمفسدة.

و من الواضح ان الحسن غير المصلحة و القبح غير المفسدة و قد تجتمعان في فعل، والاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لا للحسن والقبح.

ومن هنا يكون التجري قبيحا ولا مفسدة فيه، والانقياد حسن و لامصلحة فيه، وعلى هذا، فالملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح، وبين حكم الشرع بالوجوب والحرمة غير ثابتة بنحو الكبرى الكلية.

والخلاصة، ان الصغرى في المقام ثابتة وهي حكم العقل بالحسن والقبح.

واما الكبرى، وهي الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع بالوجوب والحرمة غير ثابتة، هذا على عكس حكم العقل النظري، فان هناك الكبرى، وهي الملازمة بين ادراك العقل النظري مصلحة ملزمة في فعل غير مزاحمة لها، و مفسدة ملزمة في فعل اخر كذلك، وبين حكم الشرع بالوجوب في الاول والحرمة في الثاني ثابتة، على اساس ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

واما الصغرى، وهي ادراك العقل المصلحة الملزمة غير المزاحمة في فعل، والمفسدة الملزمة غير المزاحمة في اخر، فهي غير ثابتة، اذ لا طريق للعقل الى ملاكات الاحكام الشرعية و مبادئها في الواقع.

واما على الرأي الثاني، وهو ان حسن العدل و قبح الظلم من المجموعات العقلانية، فهل الملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح و

حكم الشرع بالوجوب والحرمة ثابتة أو لا؟
والجواب ان فيه اتجاهين:

الاتجاه الاول: ماذهب اليه المحقق الاصفهاني قلبي^١ من ان الملازمة بين حكم العقل العملي بالحسن والقبح و حكم الشرع بالوجوب والحرمة ثابتة، بل هي بديهية، وقد افاد في وجه ذلك ان الشارع سيد العقلاء ورئيسهم، فاذا حكم العقلاء بحكم بما هم العقلاء كان الشارع في طبيعتهم، ومن هنا ذكر قلبي ان التعبير بالتلازم مبني على التسامح والصحيح التعبير عن ذلك بالتضمن، باعتبار ان الشارع داخل في العقلاء، فاذا بنى العقلاء على حسن العدل وقبح الظلم، كان بناء الشارع في ضمن بنائهم وفي طبيعته، هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع، اما اولاً، فلما تقدم من ان هذا الرأي خاطيء جدا ولا واقع موضوعي له، لما تقدم من انه خلاف الضرورة والوجدان والمشاهد في الخارج.
وثانياً: ان هناك جهتين:

الاولى، ان الشارع بقطع النظر عن وصف كونه شارعا داخل في العقلاء ورئيسهم وفي طبيعتهم، ويشترك معهم في بنائهم وتشريعاتهم، باعتبار انه رئيس العقلاء ولا كلام لنا من هذه الجهة، فان هذه الجهة خارجة عن محل كلامنا في المقام، لان اشتراك الشارع معهم في تشريعاتهم و بناءاتهم بما هو عاقل لا بما هو شارع و حكمه مفهم حكم العقلاء لاحكم الشرع.

الثانية، ان الشارع بوصف كونه شارعا يتبع ما انزل الله تعالى عليه من

الاحكام الشرعية والاغراض الالهية القيمة سواء أكانت مطابقة للاحكام العقلانية ام كانت مخالفة لها، بدهاة انه لامبرر ولا موجب لان تكون الاحكام الشرعية على طبق الاحكام العقلانية، لانها تابعة للملاكات والمبادي الواقعية كالمصالح والمفاسد الثابتين في الواقع، ومن الواضح انه لا طريق للعقلاء الى تلك الملاكات والمبادي في الواقع، لان الاحكام العقلية تابعة للحسن والقبح العقليين، وقد تقدم انه لاملازمة بين حسن فعل واشتماله على مصلحة وقبح اخر واشتماله على مفسدة، لان الحسن لا يكون مساوقا للمصلحة والقبح للمفسدة.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من ان الاحكام الشرعية تابعة للاحكام العقلانية من الحسن و القبح مبني على الخلط بين هاتين الجهتين المتوفرتين في الشارع المقدس.

وعلى هذا فالشارع من الجهة الاولى داخل في العقلاء، بل هو رئيسهم و في مقدمتهم وشريك معهم في احكامهم وتشريعاتهم، ولا كلام لنا في المقام من هذه الجهة، لان محل الكلام في المقام انما هو من الجهة الثانية، فان الشارع من هذه الجهة تابع لما وصل اليه من قبل الله تعالى من الاوامر والنواهي وغيرهما التابعة للمصالح والمفاسد الواقعيين، وقد مر انه لا طريق للعقلاء الى احراز ملاكات الاحكام الشرعية ومبداها من المصلحة و المفسدة في الواقع، و المفروض ان مبادي الاحكام الشرعية ليست مساوقة للحسن والقبح العقليين، فاذن الشارع في موارد ما يتبع ما نزل عليه من قبل الله عزوجل سواء أكان موافقا لهما ام لا.

فالنتيجة انه لا وجه لما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره.

الاتجاه الثاني: ان الملازمة بين الحكم العقل العملي بالحسن والقبح

وحكم الشرع بالوجوب والحرمة غير ثابتة.

واما الكلام في المقام الثالث، فعلى تقدير تسليم تبعية الحكم الشرعي للحسن والقبح العقليين، فهل يتصور الشك في الاحكام الشرعية التابعة للاحكام العقلية أو لا؟

والجواب، ان الكلام في هذا المقام تارة يقع في تصور الشك في

الحكم العقلي العملي، واخرى في الحكم الشرعي التابع له، فعلى الاول تارة يقع الكلام في الشك فيه على ضوء الرأي الاول، واخرى على ضوء الرأي الثاني.

اما على الاول، فحيث ان الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان في لوح

الواقع بنفسهما كسائر الامور الواقعية الثابتة فيه بنفسها لاجودها.

فيتصور الشك فيهما، لان حالهما حينئذ حال سائر الامور الواقعية،

حيث ان العقل قد يدرك ثبوتها في الواقع، وقد يشك في وجودها فيه.

واما في المقام، فتارة يدرك العقل حسن الشيء بتمام قيوده و شروطه

تفصيلاً وهي التي لها دخل في اتصافه بالحسن، وكذلك الحال في ادراكه قبح شيء.

واخرى يدرك حسن الشيء بكافة قيوده و شروطه اجمالاً، بمعنى انه

يدرك حسنه عند توفر هذه القيود جميعاً، واما ان للجميع دخلا فيه فلا يدري.

وعلى هذا فعلى الاول لا يتصور الشك فيه، لانه مادام تلك القيود

والشروط موجودة فلاشك فيه، واما اذا انتفى احدها، فلاشك في انتفائه.

وعلى الثاني، فيتصور الشك فيه، لانه اذا انتفى احد هذه القيود

والشروط، يحتمل انتفاء الحكم العقلي من جهة احتمال ان له دخلا فيه، فكذاك يحتمل بقاءه.

قد يقال كما قيل، انه لا يتصور الشك في الحسن والقبح، ولا سبب في ذلك ان الحسن بالذات العدل والقبيح بالذات الظلم، ولا يمكن انفكاك الحسن عن العدل و القبح عن الظلم، واما سائر الافعال التي لها عناوين خاصة واسماء مخصوصة، فلا يكون اتصافها بالحسن او القبح بالذات بمعنى العلة التامة، بل اتصافها به منوط بانطباق عنوان العدل او الظلم عليها.

نعم انها على نوعين:

احدهما، ما يكون فيه اقتضاء الحسن او القبح.

وثانيهما، ما لا يكون فيه هذا الاقتضاء ايضا.

اما النوع الاول، فهو متمثل بالصدق والكذب ونحوهما مما فيه اقتضاء

الحسن او القبح، فان الصدق في نفسه حسن والكذب في نفسه قبيح.

واما الثاني، فهو لا اقتضاء في نفسه، فان انطبق عليه عنوان العدل فهو

حسن كالقيام مثلا، فانه ان كان من اجل احترام مؤمن انطبق عليه عنوان

العدل فهو حسن، وان انطبق عليه عنوان الظلم فهو قبيح، كما اذا كان بغرض

هتك مومن وتحقيره فانه ظلم، وان لم يحرز انطباق عنوان العدل عليه

ولا عنوان الظلم، فلا يحكم العقل لا بالحسن ولا بالقبح، ولهذا لا تتصور فيه

الشبهة الموضوعية.

نعم، قد يشك في عنوان العدل او الظلم، ولاندرى هل هذا العمل

عدل او ظلم؟ هذا في غير الصدق والكذب ونحوهما، واما فيهما فقد يشك

في قبح الكذب او حسن الصدق، كما اذا ترتبت على الاول مصلحة دنيوية،

وعلى الثاني مفسدة كذلك، لاحتمال ان قبح الكذب مقيد بعدم ترتب

مصلحة عليه والا فلا يكون قبيحا، وحسن الصدق مقيد بعدم ترتب مفسدة عليه والا فلا يكون حسنا، وقد يكون الكذب حسنا، كما اذا كان لانجاء المومن، وقد يكون الصدق قبيحا، كما اذا كان لالقاء فتنة بين الناس.

واما على الرأي الثاني، وهو ان الحسن والقبح من الاحكام المجعولة من قبل العقلاء، فلا يتصور الشك فيهما، لان الحاكم لا يمكن ان يشك في حكمه، فانه اما ان يحكم او لا يحكم و لا ثالث لهما. وعلى هذا فحيث ان الحاكم بهما العقلاء بما هم العقلاء، فلا يتصور شكهم في حكمهم بهما.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الحسن والقبح العقليين اذا كانا من الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع بنفسها، فيتصور الشك فيهما، كما هو الحال في سائر الامور الواقعية، واما اذا كانا من القضايا المجعولة من قبل العقلاء، فلا يتصور فيهما الشك.

واما الكلام في المورد الثاني، فتارة يقع في الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي العملي على الرأي الاول، واخرى يقع فيه على الرأي الثاني. **اما على ضوء الرأي الاول،** فقد تقدم انه يتصور الشك فيهما، لان حالهما من هذه الناحية حال سائر الامور الواقعية كالمصلحة والمفسدة و نحوهما التي يتصور الشك فيهما، لان الانسان قد يعلم بها في لوح الواقع، وقد يشك في ثبوتها فيه، فاذا كان الشك في ثبوتها فيه متصورا كان متصورا في الحكم الشرعي التابع له ايضا، بل تقدم انه يتصور الشك في الحكم الشرعي مع عدم الشك في الحكم العقلي، كما اذا فرضنا ان حكم العقل بحسن شيء او قبح اخر منوط باحراز جميع القيود التي لها دخل فيه تفصيلا، فاذا فرض انتفاء احد هذه القيود انتفى الحكم العقلي بالحسن

او القبح، ولكن احتمال وجوده في الواقع و عالم اللوح موجود، فان عدم ادراك العقل لا يدل على عدم وجوده، وهذا الاحتمال منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي، فلامانع حينئذ من استصحاب بقاءه، كما هو الحال في ادراك العقل مصلحة في فعل او مفسدة في اخر عند توفر شروطه، فاذا انتفي حكم العقل بانتفاء بعض شروطه، فلا يوجب انتفاء المصلحة فيه او المفسدة في الاخر، لان عدم ادراكه لها لا يدل على عدم وجودها، فاذا احتمال وجودها في الواقع موجود، وهذا الاحتمال منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي، ومعه لامانع من استصحابه.

فالنتيجة، انه بناء على ما هو الصحيح من ان قضيتي حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الواقعية الثابتة في عالم اللوح بنفسها، فيتصور الشك فيهما وهو منشأ للشك في بقاء الحكم الشرعي التابع له، وحينئذ فلامانع من استصحاب بقاءه، وعلى هذا، فلا وجه للتفصيل بين حكم الشرع المستفاد من الدليل العقلي وحكم الشرع المستفاد من الكتاب والسنة، والالتزام بعدم جريان الاستصحاب في الاول و جريانه في الثاني.

واما على ضوء الرأي الثاني، فقد مر انه لا يتصور الشك في الحكم العقلي المجعول من قبل العقلاء، فاذا لم يتصور الشك فيه لم يتصور الشك في الحكم الشرعي التابع له، لان ملاكه الحسن والقبح المجعولان من قبل العقلاء، وحيث انه لا يتصور شك العقلاء بهما، لعدم تصور شك الحاكم في حكمه، فلا يتصور الشك في الحكم الشرعي التابع له ايضا.

وعلى هذا الرأي، فما ذكره شيخنا الانصاري رحمته من التفصيل بين الحكم الشرعي المستفاد من الدليل العقلي والحكم الشرعي المستفاد من الدليل النقلي صحيح.

الى هنا قد تبين ان ماذكره شيخنا الانصاري قدس سره من التفصيل غير تام في العقل النظري، واما في العقل العملي فعلى الرأي الثاني فهو تام، واما على الرأي الاول، فانه غير تام كما تقدم.

هذا تمام الكلام في التفصيل الثاني الذي اختاره شيخنا الانصاري قدس سره.

واما القول الثالث، وهو التفصيل بين الشبهات الحكيمة والشبهات الموضوعية بجريان الاستصحاب في الثانية دون الاولى.

فقد اختاره السيد الاستاذ قدس سره^١ وقد سبقه فيه المحقق النراقي قدس سره، وهذه الفكرة كانت في بداية ظهورها فكرة بسيطة في عصر المحقق النراقي قدس سره، وقد قام السيد الاستاذ قدس سره بتطوير هذه الفكرة دقة و عمقا وسعة، على اساس تبادل الافكار والاشكالات حولها، ومن اجل ذلك يمكن تقسيم هذه الاشكالات على حسب مراحل تطور هذه الفكرة الى ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى، في الاشكالات الموجهة اليها في مرحلة بداية ظهورها في الساحة.

المرحلة الثانية، في الاشكالات الموجهة اليها بعد تطورها ونضجها الفكري.

المرحلة الثالثة، في الاشكالات الموجهة اليها بعد تطورها بصيغة فنية دقيقة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان السيد الاستاذ قدس سره قد بنى في بداية الامر على عدم جريان استصحاب بقاء الحكم مطلقا، اي سواء أكان الشك في بقاء

الحكم في الشبهات الحكمية ام كان في الشبهات الموضوعية، ثم عدل عن ذلك وبنى على جريان استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الموضوعية، وخص عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ثم انه فَلَمَّا دَخَلَ ادخل استثناءً آخر، وهو تخصيص عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية اللزومية، واستثناء الشبهات الحكمية الترخيضية.

واما الاشكالات في المرحلة الاولى التي هي موجهة الى هذه الفكرة في بداية ظهورها، فهي متمثلة في اشكالين:

الاشكال الاول، ان المولى اذا امر عبده بالجلوس في مسجد الحرام - مثلاً - في الساعة الاولى من النهار، فاذا جلس فيه في تلك الساعة، وبعد انتهائها اذا شك في بقاء الوجوب، فلان منع من استصحاب بقاءه، ولا يكون هذا الاستصحاب معارضاً باستصحاب عدم جعل وجوب الجلوس فيه في الساعة الثانية، وقد افيد في وجه عدم المعارضة بينهما ان الزمان لا يخلو من ان يكون ظرفاً او قيداً للموضوع، فان كان ظرفاً له فالمجموع وجوب واحد في تمام الساعات من النهار، وعلى هذا، فاذا شك في بقاء هذا الوجوب، فلان منع من استصحاب بقاءه، ولا يجري استصحاب عدم جعله في الساعة الثانية او الثالثة وهكذا، لفرض ان هناك جعلاً واحداً لاجعول متعددة، فاذن لا معارض له.

واما ان كان الزمان قيداً للموضوع، فهناك جعل متعده بعدد ساعات النهار، فالساعة الاولى موضوع مستقل لوجوب الجلوس، وكذلك الساعة الثانية والثالثة وهكذا، وحينئذ فاذا شك في جعل وجوب الجلوس في الساعة الثانية او الثالثة يجري استصحاب عدم جعله، لان الوجوب المجعول في

الساعة الاولى قد ارتفع بارتفاع موضوعه، واما في الساعة الثانية، فيكون الشك في اصل الجعل لا في بقاء المجمعول، فاذن يجري استصحاب عدم الجعل في هذا الفرض، ولا يجري استصحاب بقاء المجمعول، حتى يكون معارضا له، وعليه فلامعارضة بين استصحاب بقاء المجمعول واستصحاب عدم الجعل.

فما ذكره المحقق النراقي قده من عدم جريان استصحاب بقاء الحكم المجمعول في الشبهات الحكمية من جهة انه معارض باستصحاب عدم الجعل غير تام، بل لا واقع موضوعي له، هذا.

وقد اجاب عن هذا الاشكال السيد الاستاذ قده، بانه مبني على تخيل ان المراد من استصحاب عدم الجعل استصحاب عدمه في موضوع جديد كان المكلف يشك في جعل حكم له، ولكن الامر ليس كذلك، لان المراد من التعارض بين الاستصحابين انما هو فيما اذا كان الزمان ظرفا لاقيداً، بان يكون المجمعول واجدا لموضوع في طول الزمان، كما اذا شك في ان وجوب الصوم المجمعول لليوم، هل هو مجعول الى غروب الشمس وهو استتار القرص او الى ذهاب الحمرة المشرقية؟ وهذا التردد منشأ للشك في بقاء وجوبه بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية، كما انه منشأ للشك في اصل جعل وجوبه في هذه الفترة الزمنية بينهما.

وان شئت قلت، ان المكلف اذا شك في ان وجوب الصوم المجمعول

في الشريعة المقدسة لكل يوم من ايام شهر رمضان هل هو مجعول الى زمان ذهاب الحمرة المشرقية، او انه مجعول الى غروب الشمس عن الافق، فاذا غربت الشمس، فبطبيعة الحال كان المكلف يشك في بقاء وجوبه الى

ذهاب الحمرة المشرقية، وحينئذ فلامانع من استصحاب بقائه الى ذهاب الحمرة، ولكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعله الى زمان ذهابها، فان المكلف في المقام كما يشك في بقاء المجعول كذلك يشك في سعة الجعل وضيقة، بمعنى هل يكون جعله متسعا الى زمان ذهاب الحمرة او ضيقا ومحددًا الى زمان استتار القرص؟ وفي مثل ذلك لامانع من استصحاب عدم سعة الجعل، فانه يعارض استصحاب بقاء المجعول وهذه الصيغة هي صيغة البحث في المسالة، ولا يرد عليها ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله من الاشكال من ان الزمان ان كان مفردا، فلا يجري استصحاب الوجود، لعدم اتحاد الموضوع، ويجري استصحاب العدم وان لم يكن الزمان مفردا، بان يكون ظرفا فيجري استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع، ولا يجري استصحاب العدم، فلامعارضة بين الاستصحابين اصلا.

و وجه عدم ورود هذا الاشكال على صيغة البحث، و كونه اجنبيا عنها، فان صيغة البحث انما هي فيما اذا كان الحكم المجعول في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية لموضوع واحد بدون دخل للزمان فيه، كالنجاسة المجعولة للماء المتغير باحد اوصاف النجس، فانها نجاسة واحدة مجعولة لموضوع واحد وهو الماء المتغير، و مستمرة طالما يكون الماء متغيرا، واما اذا زال تغيره بنفسه، فبطبيعة الحال يشك في بقاء نجاسته، فيستصحب بقائها على اساس ان حيثة التغير حيثة تعليلية بنظر العرف، وهذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل النجاسة له بعد زوال تغيره، لليقين بعدم جعل النجاسة له في صدر الاسلام لامطلقا ولا مقيدًا، ثم جعلت النجاسة له، ونشك في انها مجعولة له حتى بعد زوال تغيره بنفسه، او انها

مجمولة له طالما يكون متغيراً لامتلقا، فعندئذ نشك في جعلها بعد زوال التغير، ومرجع هذا الشك الى الشك في سعة الجعل وضيقة، والقدر المتيقن هو جعلها له مادام متصفا بصفة التغير، واما الزائد فهو مشكوك فيه، فلامانع من استصحاب عدم الجعل الزائد، اى عدم جعل النجاسة له بعد زوال تغيره، هذا هو محل الكلام في المسألة.

واما اذا كان الزمان قيدياً و مفرداً، فهو خارج عن محل الكلام.

الى هنا قد تبين ان محل الكلام في المسألة انما هو فيما اذا كان المجعول في الشريعة المقدسة حكماً واحداً لموضوع واحد في طول الفترة الزمنية، فيكون الزمان ظرفاً بدون ان يكون له اى دخل فيه، ولهذا لا ينحل الحكم بانحلاله الى قطعات متعددة.

وحيث ان جعله مسوق بالعدم، فهنا يقينان:

احدهما، اليقين بعدم جعله اصلاً لا مطلقاً ولا مقيداً قبل الاسلام او بعده في اوائل عهده.

وثانيهما، اليقين بحدوث الجعل في الجملة المردد بين الاطلاق والتقييد والسعة والضيقة، كما اذا علم بجعل حرمة وطئ الحائض في زمان خروج الدم يقيناً، واما جعلها الى زمان الاغتسال فهو مشكوك فيه.

وعلى هذا فاذا انقطع الدم، فبطبيعة الحال يشك المكلف في بقاء حرمة، وحينئذ فلامانع من استصحاب بقائها في نفسه، ولكنه معارض باستصحاب عدم جعلها في هذه الفترة الزمنية، وهي فترة بين انقطاع الدم والاغتسال، وهذا الاستصحاب ينفي الحرمة في هذه الفترة، والاستصحاب الاول يثبتها، فيتعارضان فيسقطان معاً.

الاشكال الثاني، هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان

الشك بزمان اليقين، بمقتضى قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** « لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، فان كلمة (الفاء) تدل على التفريع والتعقيب المساوق لاتصال زمان الشك بزمان اليقين، وحيث ان زمان الشك بنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه غير متصل بزمان اليقين بعدم جعلها، لانه متصل بزمان اليقين بنجاسته قبل زوال تغيره لاي زمان اليقين بعدم جعلها، فانه قد انتقض باليقين بالنجاسة، فلامجال لجريان استصحاب عدم جعلها له بعد زوال تغيره بنفسه.

والجواب، ان في هذا الاشكال خلطا بين اليقين بعدم جعل النجاسة له بعد زوال تغيره، واليقين بعدم جعل النجاسة له مطلقا، حتى في حال اتصافه بالتغير، و المنقوض باليقين بجعل النجاسة هو اليقين الثاني، واما اليقين الاول فهو لاينقض الا باليقين بجعل النجاسة بعد زوال التغير عنه، والمفروض ان جعل هذه الحصة من النجاسة مشكوك فيها، لان المكلف شاك، في جعلها بعد زوال تغيره، وزمان هذا الشك متصل بزمان اليقين بعدم جعلها له بعد زواله في صدر الاسلام.

فالنتيجة، ان هذا الاشكال لا اساس له اصلا، هذا من ناحية. و من ناحية اخرى، ان المحقق النائيني **قَدْ سَمِعَ** ^١ فقد غير بصيغة الاشكال بصيغة اخرى، وهي ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لازمان اليقين بزمان الشك فانه غير معتبر، وفي المقام ليس زمان المشكوك متصلا بزمان المتيقن، للفصل بينهما بالمتيقن الاخر، لان المتيقن الاول وهو عدم جعل النجاسة في صدر الاسلام اوقبله، والمتيقن الثاني هو جعل النجاسة بعد ذلك، واما المشكوك فيه، فهو متصل

بالمتيقن الثاني لا بالاول، ولهذا يجري استصحاب بقاء النجاسة دون استصحاب عدم جعلها، هذا نظير ما اذا علم بعدم نجاسة شيء ثم علم بنجاسته ثم شك في بقائها، فلامجال لجريان استصحاب عدم نجاسته، فان الجاري هو استصحاب بقاء نجاسته، هذا.

والجواب، ان في كلامه فَلْيَسِّرْ ايضا خلطا، فان في المسألة متيقنين:

احدهما، عدم جعل النجاسة للماء بعد زوال التغير عنه.

والاخر، عدم جعل النجاسة له مطلقا، واما المشكوك فيه وهو عدم جعل النجاسة له بعد زوال التغير، فهو متصل بالمتيقن الاول، لان المتيقن الاول عدم جعل حصة خاصة من النجاسة، وهي الحصة بعد زوال التغير و المشكوك نفس هذه الحصة، غاية الامر انها متعلقة لليقين السابق في المرحلة السابقة والشك اللاحق في المرحلة اللاحقة، فزمان حدوث الشك متأخر عن زمان حدوث اليقين، وهذا لامحذور فيه، والمعتبر انما هو اتحاد المشكوك فيه مع المتيقن السابق، فاذن لافضل بينهما.

فالتنتيجة، ان هذا الاشكال ايضا لا اساس له.

هذا تمام الكلام في المرحلة الاولى، وقد تبين ان الاشكالات

الواردة على هذه الفكرة، وهي عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية جميعا، اشكالات مبنية على عدم الدقة.

اما الكلام في المرحلة الثانية، فلان الاشكالات الموجهة الى هذه

الفكرة متمثلة في امرين:

الامر الاول، ما ذكره المحقق النائيني فَلْيَسِّرْ^١ من ان استصحاب بقاء

المجموع لا يكون معارضا باستصحاب عدم الجعل، وقد افاد في وجه ذلك

ان استصحاب عدم الجعل لايجري في نفسه حتى يكون معارضا لاستصحاب بقاء المجعول، وذلك لعدم ترتب اثر عملي عليه لاشرعا و لاعقلا، وقد تقدم ان ترتب الاثر العملي عليه ركن ثالث من اركان الاستصحاب، اما عدم ترتبه على استصحاب عدم الجعل، فلان الجعل عبارة عن انشاء الحكم في مقام التشريع، ولا يترتب اي اثر شرعي عملي على الاحكام الشرعية الانشائية، ولا الاثر العملي العقلي، كوجوب الطاعة وحرمة المعصية، ولا الاثر العملي الشرعي.

واما ترتب المجعول على الجعل عند تحقق موضوعه في الخارج، فهو عقلي وليس بشرعي، ولا يمكن اثباته بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت.

واما الاثر العملي وهو التنجيز والتعذير، فانه مترتب على المجعول في مرحلة فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، ولا يترتب على الجعل، فلو جعل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فلا يترتب عليه هذا الاثر طالما لم يصر فعليا بفعلية موضوعه في الخارج، فاذا صار فعليا ترتب عليه هذا الاثر. فالنتيجة، حيث انه لا يترتب على استصحاب عدم الجعل اثر عملي، فلايجري في نفسه، فاذن يبقى استصحاب بقاء المجعول بلا معارض.

وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ قدس سره، بانه يكفي في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب جزء الموضوع، ولا يلزم ان يكون تمام الموضوع للاثر.

وعلى هذا فجعل الحكم الشرعي بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج يمثل كبرى المسالة، واما المجعول وهو

فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فهو يمثل صغراها، فاذا ثبتت الكبرى سواء اكان ثبوتها بالوجدان ام بالتعبد، و ثبتت الصغرى كذلك، فبضم الصغرى الى الكبرى تحقق موضوع المسألة، وترتب عليه اثره الشرعي او العقلي، مثلا وجوب الحج ثابت في الشريعة المقدسة للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وهو المستطيع بنحو الكبرى الكلية، و اما اذا فرض ان زيدا في الخارج صار مستطيعا فتنطبق عليه الكبرى، فاذا انطبقت الكبرى ترتب عليه الاثر و هو وجوب الحج.

والخلاصة، ان الاثر الشرعي مترتب على تطبيق الكبرى على الصغرى بعد تحققها، وقد ذكرنا في مستهل علم الاصول ان عملية استنباط المسألة الفقهية واستخراجها انما هي بتطبيق الكبرى على صغرياتها وعناصرها الخاصة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون ثبوت كل منهما بالوجدان او بالتعبد، او احدهما بالوجدان والاخر بالتعبد.

وعلى هذا ففي المقام اذا ثبت في الشريعة المقدسة جعل حرمة وطى المرأة مثلا في حال حيضها بنحو القضية الحقيقية سواء أكان ثبوته بالوجدان ام بالتعبد كالاستصحاب، فحينئذ اذا صارت المرأة حائضاً، تحقق الموضوع وصارت حرمة وطئها فعلية بفعلية موضوعها في الخارج، ويترتب عليه اثره من تطبيق الكبرى على الصغرى، ولا يكفي تحقق احدهما دون الاخرى.

وعليه، فلان من جريان استصحاب عدم الجعل، لانه ينفي موضوع الاثر بنفي احد جزئيه، فاذن ما ذكره فدليل من انه لا اثر لاستصحاب عدم الجعل غير تام.

الامر الثاني، ما ذكره بعض المحققين (قده)^١ من ان استصحاب عدم

جعل الحرمة في المثال بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال معارض باستصحاب عدم جعل الحلية في هذه الفترة الزمنية، للعلم الاجمالي بان المجعول في هذه الفترة اما الحرمة او الحلية، او فقل ان المكلف يعلم اجمالا ان وطى المرأة في هذه الفترة اما حرام او حلال، والمفروض ان الحلية عند السيد الاستاذ قدس سره^١ حكم وجودي، لانها عبارة عن عدم الوجوب او عدم الحرمة، فاذن لامحالة تقع المعارضة بين استصحاب عدم جعل الحرمة في تلك الفترة، واستصحاب عدم جعل الحلية فيها.

وقد اجاب السيد الاستاذ قدس سره^٢ عن ذلك بوجوه:

الوجه الاول، انه لاتعارض بين الاستصحابين اصلا، لامكان التعبد بكليهما معا، والالتزام بعدم الجعل اصلا، وقد افاد في وجه ذلك ان التعارض بين الاصلين، اما ان يكون من جهة التنافي بين مدلوليهما بالتضاد او التناقض، كما اذا كان مفاد احدهما اثبات الحرمة للشيء، ومفاد الاخر اثبات الحلية له، او مفاد احدهما اثبات الوجوب لشيء مثلا، ومفاد الاخر نفي الوجوب عنه، و من الواضح انه لايمكن اجتماع الحرمة والحلية في شيء واحد، او اجتماع الوجوب وعدم الوجوب فيه، او من جهة ان العمل بهما يستلزم المخالفة القطعية العملية، كما في موارد العلم الاجمالي، فاذا علمنا بنجاسة احد الاناثين، فانه حينئذ لايمكن جريان اصالة الطهارة في كليهما معا، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، فاذن يقع التعارض بينهما من هذه الناحية لا من ناحية التنافي بين مدلوليهما.

واما في المقام فلا يلزم شيء من المحذورين، اما المحذور الاول، فلانه لاتنافي بين مدلول استصحاب عدم جعل الحرمة و مدلول استصحاب

١. مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٢.

٢. نفس المصدر.

عدم جعل الاباحة، ولا يلزم من التعبد بكلا الاستصحابين الا ارتفاع الضدين ظاهراً ولا محذور فيه ولا مانع من الالتزام بعدم الجعل في المقام اصلاً، واما المحذور الثاني، فلانه لا يلزم من جريان كلا الاستصحابين في المقام مخالفة قطعية عملية، غاية الامر يلزم المخالفة القطعية الالتزامية، للعلم الاجمالي بجعل احد الحكمين في الشريعة المقدسة في المقام، ولا محذور فيها.

فالتنتيجة، انه لا تعارض بين الاستصحابين في المسألة.

الوجه الثاني، انه لا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية، لانها كانت متيقنة في صدر الاسلام ولو بالامضاء حيث ان الناس لم يكن مكلفا فيه الا بالشهادة بكلمة التوحيد فقط، وجميع الافعال كانت مباحة في هذا الوقت، لان الاحكام الالزامية انما شرعت تدريجاً، فاذاً ليس لعدم جعل الاباحة حالة سابقة كي يشك في جعلها، بل هي متيقنة من الاول ونقضها بحاجة الى دليل، فطالما لم يكن دليل على وجوب شيء او حرمة اخر فهو مباح، وعلى هذا، فلا يكون استصحاب عدم جعل الحكم الالزامي من الوجوب او الحرمة او النجاسة او نحوها معارضا باستصحاب عدم جعل الحلية او الطهارة، فتبقى المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول وعدم الجعل الزائد على حالها.

الوجه الثالث، اننا لو سلمنا ان الاحكام الترخيضية كالاحكام الالزامية مجعولة في الشريعة المقدسة و مسبوقة بالعدم، فعندئذ تكون اطراف المعارضة ثلاثة فاستصحاب عدم جعل الوجوب الزائد لشيء مثلاً يعارض استصحابين احدهما استصحاب عدم جعل الاباحة له والاخر استصحاب بقاء المجعول فيسقط الجميع بالمعارضة، هذا.

لنا تعليقان:

احدهما على اصل الاشكال في المسألة.
و ثانيهما على الاجوبة عن هذا الاشكال.

اما التعليق على الاول، فلان افتراض هذا الاشكال مبني على ان تكون اباحة الاشياء مجعولة في الشريعة المقدسة كالحكام الشرعية اللزومية. وهذا الافتراض و ان كان ممكنا ثبوتا، الا انه لا يمكن اثباته بدليل، اذ ليس لدينا دليل يدل على ان الشارع جعل الاباحة للافعال بكافة انواعها في صدر الاسلام، و ما ورد من الروايات فمفادها الاباحة الظاهرية لا الواقعية، لان عمدة هذه الروايات ما جاءت بهذا النص «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»

ولكن لا يمكن الاستدلال بها، اما اولاً، فلانها ضعيفة سنداً من جهة الارسال، فلا يمكن الاعتماد عليها، وثانياً مع الاغماض عن سندها وتسليم انها رواية معتبرة، فلا دلالة لها على الاباحة الواقعية، لان ارادة الاباحة الواقعية منها منوط بان يراد من الورود الصدور واقعا ومن المطلق الاباحة الواقعية وهذا لا يمكن، لاستلزامه جعل احد الضدين غاية للضد الاخر وهو لغو، لان معنى الحديث حينئذٍ كل شيء مباح واقعا حتى يكون حراما، و هذا كما ترى.

فاذن لا يمكن ان يكون المراد من الورود الصدور، بل المراد منه الوصول، فاذا كان المراد منه الوصول، فلامحالة يكون المراد من الاطلاق الاباحة الظاهرية، لانها مغيية بالعلم بالحرمة و وصولها دون الاباحة الواقعية، و قد تقدم الكلام حول هذا الحديث موسعا في مبحث البراءة.

واما الاباحة الظاهرية، فلاشبهة في انها مجعولة في الشريعة المقدسة،

ولا كلام فيها.

فالتيجة، انه لادليل على ان اباحة الاشياء الواقعية مجعولة في الشريعة المقدسة كسائر الاحكام الشرعية من الاحكام الوضعية والاحكام التكليفية. هذا اضافة الى ان المرتكز في الازهان هو ان الاشياء بكل انواعها حلال واقعا وذاتا، ولا تحتاج حليتها الى اي مؤنة خارجية.

والنكتة في ذلك، ان الانسان بقطع النظر عن الشرع والشريعة مطلق العنان، فلا رادع له ولا مانع الا الاخلال بالنظام العام العقلاني، والشريعة السماوية انما جاءت لتحديد مواقف الانسان وسلوكياته في الخارج الفردي والاجتماعي وجعل الحدود لها عقلانيا لكي تمتاز سلوكيات الانسان وحرياته عن حريات الحيوان وسلوكياته، على اساس ان الانسان من جهة نعمة العقل يمتاز عن الحيوان، ويدرك به الحسن والقبح والضرار والنافع، ولهذا لا بد ان تكون حرите واطلاق عنانه في حدود معقولة وغير خارجة عن حدود الانسانية، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان جعل الاباحة للاشياء كافة في صدر الاسلام بحاجة الى مبرر ولا يمكن ان يكون جزافا، وحيثذ فان كان مبرره جعل الحرية للانسان واطلاق عنانه، فهي ثابتة ذاتا وطبعاً، ولا يحتاج ثبوتها الى مؤنة زائدة، لان التقييد بحاجة الى مؤنة، واما الاطلاق فهو لا يحتاج الى اي مؤنة.

وان كان مبرره التاكيد على ماهو ثابت من الاطلاق والحرية فهو لغو، لان وجوده كالعدم، ومثله لا يمكن صدوره من المولى الحكيم، هذا مضافا الى انه لادليل على ذلك في مقام الاثبات.

والخلاصة، ان الناس في صدر الاسلام كان حرا و مطلق العنان يفعل مايشاء و يترك مايشاء، ولا يكون مكلفاً بشيء ما عدا كلمة التوحيد، والشارع

جاء بتشريعات الزامية لتحديد حريات الانسان واطلاق عنانه بالتدرج حسب ما يراه من المصالح، باعتبار ان الغرض من ارسال الرسل و انزال الكتب انما هو لتحديد سلوكيات الانسان في الخارج و جريانه واطلاق عنانه و جعل الحدود لها، فان الانسان حر، ولكن لحرية حدود.

واما التعليق الثاني، فهو موجه الى اجوبة السيد الاستاذ قدس سره.

اما الجواب الاول، فلان التعارض وان لم يكن بين استصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة مثلا، واستصحاب عدم جعل الاباحة، لعدم التنافي بين مدلوليهما لا بنحو التناقض ولا التضاد، ولا يلزم من جريانهما معا مخالفة قطعية عملية، الا انه لا يمكن جريانهما معا من جهة اخرى، وهي ان الاستصحاب على مسلك السيد الاستاذ قدس سره اشارة، لان المجعول فيه الطريقية والعلم التعبدي، ولهذا يقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي.

وعلى هذا فائر كل من الاستصحابين جواز الافتاء بالواقع، لان الاثر المترتب على استصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة، وهي - حرمة وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال في المثال - جواز الافتاء بعدم حرمة وطئها في هذه الفترة، والاثر المترتب على استصحاب عدم جعل الحلية له في هذه الفترة جواز الافتاء بعدم حلية وطئها فيها مع انا نعلم اجمالا بحرمة احد الافتائين من جهة انه مخالف للواقع وكذب.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان مفاد دليل الاستصحاب الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها، فلما منع من جريان كلا الاستصحابين معا، و الافتاء على طبقهما كذلك، لانه افتاء بالحكم الظاهري، ولما منع منه طالما لا يستلزم المخالفة القطعية العملية من

جهة، والكذب و مخالفة الواقع من جهة اخرى، باعتبار انه لا يخبر عن الواقع، حتى يكون اخباره عن احدهما في الواقع كذبا.

والخلاصة، ان الاستصحاب بناء على كونه امانة كان كاشفا عن الواقع تبعا كسائر الامارات، وعلى هذا، فلا يجوز الافتاء بثبوت كلا المستصحين، للعلم الاجمالي بحرمة احد الافتائين من جهة انه مخالف للواقع.

واما اذا كان الاستصحاب اصلا عمليا ومفاده الحكم الظاهري، وهو الجري عملا على طبق الحالة السابقة بدون ان يكون ناظرا الى الواقع، فعندئذ لا مانع من الافتاء على طبق كلا الاستصحيين، لانه افتاء بالحكم الظاهري لا بالواقع، حتى يكون احدهما مخالفا له فلا يجوز الافتاء به.

هذا وان كان مقتضى مسلكه **فَدَلَّ** في باب الاستصحاب، حيث انه **فَدَلَّ** يرى انه امانة على الواقع وهو الحالة السابقة، فيثبت الواقع تبعا كسائر الامارات، الا انه لا يلتزم بذلك في مرحلة التطبيق والعمل، وانما هو يلتزم به نظريا، ولهذا قال ان طريقتيه انما هي من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة ظاهرا في ظرف الشك لامطلقا، يعني انه ليس طريقا اليها و مثبتا لها تبعا، فاذن لا مانع من الافتاء على طبق كلا الاستصحيين، لانه افتاء بالحكم الظاهري لا بالواقع، لكي تكون احد الفتوائين مخالفة للواقع.

وغير خفي ان الالتزام بان الاستصحاب امانة، وان المجعول فيه الطريقية والعلم التعبدي ويقوم مقام القطع الموضوعي الماخوذ في الموضوع بنحو الطريقية لا ينسجم مع الالتزام، بان مفاده الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك فيها ظاهرا، فان معنى ذلك ان الاستصحاب ليس امانة على الحالة السابقة وعلما بهاتبعدا، اذ مفاده لو كان

الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك ظاهرا، فلا يمكن ان يكون علما تعديا بها وطريقا اليها، ضرورة انه لامعنى لجعل الاستصحاب طريقا الى الحالة السابقة، وعلما تعديا بها للشاك فيها بما هو شاك، فان مثل هذا الجعل لغو و مجرد لقلقة اللسان، لان جعل الطريقة والكاشفة انما يتصور للشيء الذي يكون في نفسه امارا، و الاستصحاب لو كان مفاده الحكم الظاهري في ظرف الشك ، فلا يصلح ان يكون امارا

فالتنتيجة، ان الجمع بين كون المجعول في باب الاستصحاب الطريقة والعلم التعدي، وكون مفاده الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك فيها ظاهرا جمع بين امرين متهافتين.

ودعوى، ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقة لا مطلقا، بل من حيث الجري العملي على وفق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها ظاهرا.

مدفوعة، بان جعل الطريقة له بداعي العمل بها في حال الشك ظاهرا لغو، فان العمل المذكور لا يحتاج الى هذا الجعل، ولا يتوقف عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان العلم الاجمالي بمخالفة الفتوى للواقع دون ان تؤدي الى لزوم المخالفة القطعية العملية لا اثر له، لان العلم الاجمالي بمخالفة بعض الفتاوى للواقع لا يوجب سقوط الأدلة والاصول العملية عن اطرافه، والا لم يجز للفقهاء الافتاء في تمام المسائل الفقهية من بداية الفقه الى نهايته، لان الفقيه بعد الفراغ عن عملية الاستنباط في جميع المسائل الفقهية وابوابها كافة يعلم اجمالا بعدم مطابقة

بعض هذه الفتاوى للواقع، وهذا لا من جهة انه قصر في عملية الاستنباط، بل هذا اما من جهة غفلته عن بعض ماله دخل في صحة الفتوى كما اذا غفل عن سند الرواية و تخيل انه صحيح، مع انه في الواقع ضعيف او غير ذلك، او غفل عن بعض شروط تكوين القواعد والنظريات العامة في الاصول، او في تطبيقها على عناصرها الخاصة، او من جهة العلم بعدم مطابقة بعض تلك القواعد والادلة للواقع.

فالتيجة، ان الفقيه يعلم اجمالاً بعدم مطابقة بعض فتاويه للواقع، وحيث ان هذا العلم الاجمالي بالمخالفة لا يؤدي الى لزوم المخالفة القطعية العملية، فلا اثر له ولا يمنع عن الافتاء.

وفي المقام حيث ان العلم الاجمالي بمخالفة احد الافتائين للواقع لا يؤدي الى المخالفة القطعية العملية فلا اثر له، ويكون وجوده كالعدم، ولا يمنع عن الافتاء بعدم حرمة الحصة المشكوكة، و عدم اباحتها معاً ظاهراً، هذا.

وللمناقشة فيما افاده **فَلَيْسَ** مجال، لان منشأ هذا العلم الاجمالي احد

امور:

الاول، خطأ الفقيه في عملية الاستنباط عن قصور كالعفلة ونحوها من دون العلم بعدم مطابقة بعض الامارات التي اعتمد عليها في مقام الاستنباط للواقع.

الثاني، العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض تلك الامارات للواقع بدون العلم بخطائه في عملية الاستنباط.

الثالث، كلا الامرين معاً.

اما على الاول، فتارة يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي

الجامع بين الفتاوى بالاحكام الترخيضية والفتاوى بالاحكام الالزامية، و
 اخرى يكون المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الفتاوى بالاحكام
 الألزامية، وثالثة يكون المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الفتاوى
 بالاحكام الترخيضية، فهناك ثلاثة فروض للعلم الاجمالي، وقبل بيان هذه
 الفروض وحال العلم الاجمالي فيها نقول ان اطراف هذا العلم الاجمالي في
 المقام غير محصورة، والعلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة لا يكون
 منجزاً، وقد تقدم ان عدم تنجيز العلم الاجمالي فيها انما هو من جهة ان
 احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه ضعيفاً
 بنحو يكون المكلف مطمئناً بعدم الانطباق، وهذا الاطمئنان حجة ومانع عن
 تنجيز العلم الاجمالي و موجب للترخيص في العمل بالفتاوى كافة، كما انه
 موجب للترخيص في الافتاء، لان الحرام انما هو حرمة الافتاء بغير العلم أي
 بغير الحجة، بقاعدة ان ادخال مالم يعلم انه من الدين في الدين حرام،
 والمقام ليس من مصاديق هذه القاعدة، هذا اضافة الى ان الفتاوى في ابواب
 الفقه كافة من العبادات والمعاملات ليست محل ابتلاء الفقيه جزماً، فاذن
 لا يكون العلم الاجمالي منجزاً ولا يمنع عن الافتاء ولا عن العلم بها.

واما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان العلم الاجمالي في الشبهة غير
 المحصورة منجز، كما بنى عليه السيد الاستاذ قدس سره، فمع هذا لا يكون هذا
 العلم الاجمالي منجزاً في تمام هذه الفروض الثلاثة.

اما في الفرض الاول، فلان العلم الاجمالي لا يكون مؤثراً الا اذا كان
 متعلقه التكليف الالزامي على كل تقدير، واما اذا لم يكن كذلك بأن يكون
 المعلوم بالاجمال الجامع بين الحكم الالزامي والحكم الترخيضي، فلا يكون

منجزاً، او لا يمنع من العمل بالفتاوى لا في الاحكام الالزامية ولا في الاحكام الترخيضية، لانه لا يلزم من العمل بها مخالفة قطعية عملية، فاذا عمل المكلف بالاحكام الترخيضية واتى بمتعلقاتها او تركها، فلا يحصل له القطع بالمخالفة، اي بارتكاب حرام او ترك واجب، لفرض ان العلم الاجمالي انما هو بعدم مطابقة بعض الفتاوى الجامعة بين الفتاوى في الاحكام الالزامية والفتاوى في الاحكام الترخيضية، لا في خصوص الفتاوى في الاحكام الترخيضية ولا يمنع من الافتاء بها ايضا، لانه لا يوجب الترخيص في المخالفة القطعية العملية، واما من حيث الاستناد، فلانه مستند الى الحجة والعلم و خارج عن موضوع حرمة الاستناد الى غير العلم والحجة، فاذن لا يكون هذا الافتاء تشريعاً و محرماً.

هذا اضافة الى ان فتاوى الفقهاء جميعاً احكام ظاهرية و موضوعها الشك في الواقع والجهل به، والعلم الاجمالي بعدم مطابقة بعضها للواقع لا اثر له، لانه لا يمنع لا عن العمل بها كما مر، ولا عن الافتاء، لان الافتاء بها مستند الى الحجة والعلم و خارج موضوعاً عن الاستناد الى غير العلم والحجة.

وان شئت قلت، ان فتوى الفقيه انما هي بالحكم الظاهري لا بالواقع، وهو قد يكون مطابقاً للواقع و قد يكون مخالفاً له، فمخالفته للواقع واقعا لا يمنع عن الافتاء به ظاهراً.

واما في الفرض الثاني، فايضاً لا اثر للعلم الاجمالي لا بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، ولا بالنسبة الى حرمة الافتاء.

اما الاول، فلان العمل باطرافه وهى الفتاوى التي تكون مؤدياتها احكاماً الزامية من الوجوبات والتحريمات لا يوجب المخالفة القطعية

العملية، لان مثل هذه المخالفة لا يتصور في هذا الفرض، والمتصور فيه انما هو المخالفة القطعية الالزامية.

واما الثاني، وهو حرمة الافتاء، فهو غير لازم، لان حرمة انما هي من جهة استنادها الى الله تعالى بغير علم و حجة ، والمفروض ان هذه الفتاوى الالزامية مستندة الى الحجة، والمفروض انها احكام ظاهرية لا واقعية حتى تتصف بالكذب، فاذا لا اثر لهذا العلم الاجمالي لا بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية ولا بالنسبة الى حرمة الافتاء.

واما في الفرض الثالث، وهو العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الفتاوى في الاحكام الترخيضية فهو منجز، اذ يلزم من العمل بهذه الفتاوى جميعا مخالفة قطعية عملية كترك واجب او فعل حرام، لان الفقيه كان يعلم بانه افتى بترخيص ترك بعض الواجبات او فعل بعض المحرمات، ومثل هذا العلم الاجمالي يكون منجزا ومانعاً عن العمل بجميع الفتاوى الترخيضية، لانه يستلزم المخالفة القطعية العملية، فاذا تسقط الاصول المؤمنة عن جميع اطرافه من جهة المعارضة، وعن بعضها المعين دون الاخر من جهة ترجيح من غير مرجح، و حينئذ فيجب الاحتياط، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان هذا العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الفتاوى الترخيضية للواقع، هل هو مانع عن الافتاء ايضا او لا؟.

والجواب، انه لا يكون مانعا عن الافتاء بناء على مسلك السيد الاستاذ قدس سره^١ في تنجيز العلم الاجمالي، فانه قدس سره قد بنى في مبحث العلم الاجمالي فيما اذا علم اجمالا بنجاسة احد الانائين، ولاقى اثناء ثالث احدهما على ان الملاقي ان كان زمان ملاقاته مقارنا للعلم الاجمالي بنجاسة

أحدهما، كان الملاقي من أحد أطراف العلم الاجمالي، فيجب الاجتناب عن الجميع.

وأما إذا كان زمان ملاقاته متأخراً عن زمان العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما، كان الملاقي خارجاً عن أطراف العلم الاجمالي، لأن العلم الاجمالي كان ينجز طرفيه هما الأناثان في المثال من زمان حدوثه، والأصل المؤمن وهو صلاة الطهارة في كل منهما قد سقط بالمعارضة، وحيث أن ملاقة الملاقي كانت متأخرة عن هذا الزمان، فيبقى الأصل المؤمن فيه بلا معارض.

وعلى هذا المسلك يجوز الافتاء بالحكم الترخيصي بعد حدوث العلم الاجمالي ببطان بعض الفتاوى الترخيضية، لأنه متأخر عن زمان حدوث هذا العلم الاجمالي، ولهذا لا يكون الأصل المومن فيه معارضاً مع الأصول المومنة في أطرافه من زمان حدوثه، لأنها قد سقطت بالمعارضة في هذا الزمان، وحيث أن هذا الافتاء كان متأخراً عنه، فيبقى الأصل المومن فيه بلا معارض، هذا.

وأما بناء على ما هو الصحيح من أن الملاقي لأحد طرفي العلم الاجمالي داخل في أطرافه، بلافرق بين أن يكون زمان الملاقات مقارناً لزمان حدوث العلم الاجمالي أو متأخراً عنه، فإنه على كلا التقديرين، فالأصل المومن فيه يسقط بالمعارضة مع الأصل المومن في سائر أطرافه على تفصيل ذكرناه في محله.

وما نحن فيه كذلك، فإن زمان الافتاء و أن كان متأخراً عن زمان حدوث العلم الاجمالي ببطان بعض الفتاوى المذكورة، إلا أنه مع ذلك داخل في أطراف هذا العلم الاجمالي، فيسقط دليل حجية الفتوى بالنسبة

الى هذه الفتوى ايضا من جهة ان شموله لها معارض لشموله لسائر الفتاوى بقاءً، لان هذه المعارضة باقية طالما يكون العلم الاجمالي باقيا، وان دليل حجية الفتوى لايشمل اطراف العلم الاجمالي من الاول، بلافرق بين ان تكون اطرافه طولية او عرضية، باعتبار ان حجية الفتوى من باب انها قول اهل الخبرة، والدليل على حجية قول اهل الخبرة انما هو السيرة العقلائية الموافقة للارتكاز الثابت في اعماق النفوس، وشمولها لاطراف العلم الاجمالي غير محرز، فاذن لا طريق لنا الى ثبوت السيرة في المقام، بل الطريق الى عدم الثبوت موجود، وهو الارتكاز العرفي.

الى هنا قد تبين ان الشبهة في المقام اذا كانت غير محصورة، او كان بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء، فالعلم الاجمالي لا يكون منجزا، واما اذا فرض ان الشبهة محصورة و جميع اطرافها داخله في محل الابتلاء، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزاً.

وعلى هذا فدليل حجية الافتاء لايشمل هذه الفتاوى في المقام، اما من جهة المعارضة الداخلية بين افراده، او انه لايشمل اطرافه من الاول، وعليه فلا تكون هذه الفتاوى حجة، فيجب الاحتياط في مواردنا.

و اما على الثاني، وهو العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الامارات المعتبرة او الاصول العملية التي اعتمد الفقيه عليها في مقام عملية الاستنباط للواقع بدون العلم بخطائه، فهو يتصور على صور:

الصورة الاولى، ان المعلوم بالاجمال الجامع بين الامارات والاصول العملية الالزامية والامارات والاصول العملية الترخيضية.

الصورة الثانية، ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات المتكفلة لاحكام اللزومية.

الصورة الثالثة، ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الاصول العملية المتكفلة للاحكام اللزومية.

الصورة الرابعة، ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات الترخيضية.

الصورة الخامسة، ان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الاصول الترخيضية.

واما الكلام في الصورة الاولى، فلا يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً، لان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون متعلقه قابلاً للتنجيز على كل تقدير، اي سواء أكان في هذا الطرف أم ذاك، و في المقام اذا كان المعلوم بالاجمال في الامارات او الاصول العملية اللزومية فلا اثر له، لان عدم مطابقتها للواقع يؤدي الى ارتكاب المباح او تركه، ولا محذور فيه، واما اذا كان في الامارات أو الاصول العملية الترخيضية وان كان له اثر، باعتبار ان عدم مطابقتها للواقع يؤدي الى ترك واجب او فعل حرام، الا انه لا علم به، و لهذا لا يكون مثل هذا العلم الاجمالي منجزاً.

هذا بقطع النظر عن كون الشبهة في المقام غير محصورة او خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء عادة بحيث لا يمكن توجيه التكليف اليه عرفاً.

واما الافتاء بالحكم اللزومي او الترخيضي فلان مانع منه، لان المانع من الفتوى احد امرين:

الاول، انها تؤدي الى لزوم المخالفة القطعية العملية.

الثاني، ان تكون بلا حجة ودليل، لان اسناد الحكم الى الله تعالى بدون حجة وعلم تشريع محرم و ان كانت مطابقة للواقع، وكلا الامرين في

المقام مفقود.

اما الامر الاول، فلان هذا الافتاء لا يستلزم المخالفة القطعية العملية لاتفصيلا ولا اجمالا، فاذن لا مانع منه من هذه الناحية.

واما الامر الثاني، فلان المفروض ان هذه الفتوى تكون عن حجة وعلم، لان الفقيه قام بعملية الاستنباط بتطبيق الكبرى على الصغرى طبقا لشروطها، ثم افتى بما استنبطه من الحكم الشرعي اللزومي او الترخيصي. **فالنتيجة**، أنه لا اثر للعلم الاجمالي في هذه الصورة.

واما الكلام في الصورة الثانية، وهي ما اذا كان المعلوم بالاجمال الجامع بين خصوص الامارات اللزومية فلا اثر للعلم الاجمالي فيها، اذ لا يلزم من العمل بهذه الفتاوى المستندة الى هذه الامارات المخالفة القطعية العملية، وانما يلزم الالتزام بترك مباح او فعل مباح، وهذا لامحذور فيه، لانه لازم في جميع موارد الاحتياط سواء أكان في الشبهات الوجوبية ام التحريمية.

وبكلمة، ان هذا العلم الاجمالي في المقام لا يكون منجزا، لان من شروط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال حكما لزوميا، كالوجوب او الحرمة او نحوهما.

واما اذا كان المعلوم بالاجمال حكما ترخيصيا فلا اثر له ولا يكون منجزا، وفي المقام كذلك، لان المعلوم بالاجمال هو عدم مطابقة بعض هذه الامارات اللزومية للواقع، وهذا معناه ان المكلف كان يعلم اجمالا بعدم الوجوب او الحرمة للشيء في موارد هذه الامارات التي يكون بعضها غير مطابق للواقع، فاذن يكون المعلوم بالاجمال في الحقيقة عدم الوجوب او عدم الحرمة، ومن الواضح ان مثل هذا العلم الاجمالي يكون وجوده

كعدمه، فلا اثر له.

وعلى هذا فيجب على الفقيه العمل على طبق هذه الامارات، غاية الامر يلزم من العمل على طبقها الزام المكلف بترك مباح او فعل مباح في بعض مواردھا ولا محذور فيه، فانه لازم الاحتياط في كل مورد، حيث انه ان كان في الشبهات الوجوبية، لزم ضم فعل مباح الى فعل واجب، وان كان في الشبهات التحريمية، لزم ضم ترك مباح الى ترك حرام، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذا العلم الاجمالي وان لم يكن له اثر بالنسبة الى المعلوم بالاجمال، الا ان له اثرا اخر، وهو انه يشكل دلالة التزامية للامارات المذكورة، على اساس ان مثبتات الامارات تكون حجة، كما اذا فرضنا العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين وطهارة الاخر، وفي مثل ذلك اذا قامت بينة على طهارة احدهما وهو الاناء الابيض، وقامت امانة اخرى على طهارة الاناء الاخر وهو الاناء الاسود في الطرف الاخر.

فتقع المعارضة بين البيتين، وذلك لان العلم الاجمالي الثاني وهو العلم الاجمالي بطهارة احدهما، وان كان غير منجز للمعلوم بالاجمال فيه، باعتبار انه حكم ترخيصي لا يقبل التنجز، الا انه يشكل الدلالة الالتزامية لكل من البيتين، فان البينة الاولى تدل على طهارة الاناء الابيض بالمطابقة وعلى نفي طهارة الاناء الاسود بالالتزام، والبينة الثانية تدل على طهارة الاناء الاسود بالمطابقة وعلى نفي طهارة الاناء الابيض بالالتزام.

فاذن تقع المعارضة بين الدلالة المطابقة لكل من البيتين مع الدلالة الالتزامية للاخرى، فتسقطان معا من جهة المعارضة، فيكون العلم الاجمالي بنجاسة احدهما منجزا دون العلم الاجمالي بطهارة احدهما، فيجب الاجتناب عن كلا الانائين معا.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، غاية الامر ان المدلول الالتزامي قد يكون متعينا و قديكون مردداً بين امور غير محصورة او محصورة.

فاذا فرضنا ان الامارات التي اعتمد الفقيه عليها في مقام عملية استنباط الحكم الشرعي اللزومي في المسائل الفقهية وابوابها كافة التي لا تتجاوز مثلاً عن الف امارة، والعلم الاجمالي بكذب بعضها للواقع لا يتجاوز عن نسبة خمسة في المائة بنسبة تقريبية، وعلى هذا فكل واحدة من هذه الامارات تدل بمقتضى دليل حجيتها بالمطابقة على ان مضمونها مطابق للواقع، وبالالتزام على ان الامارة الكاذبة غيرها المرردة بين سائر الامارات.

فاذن تقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل منها والمدلول الالتزامي للآخرى، فتسقط ادلة اعتبارها من جهة التعارض بين افرادها، هذا. ولكن الكلام في حجية هذه الدلالة الالتزامية بالسيرة العقلائية، لان ثبوت السيرة العقلائية على العمل بها في مثل المقام الذي تكون اطراف الشبهة غير محصورة او محصورة، ولكن بعض هذه الاطراف خارج عن محل الابتلاء، محل اشكال، بل منع.

وبكلمة، ان عمدة الدليل على حجية الدلالة الالتزامية السيرة العقلائية، و جريان هذه السيرة على العمل بهذه الامارات التي تدل على الاحكام الالتزامية في ابواب الفقه معلوم ولاشبهة فيه.

واما جريانها على العمل بدلالاتها الالتزامية الاجمالية المرردة بين اطراف غير محصورة او محصورة مع خروج بعضها عن محل الابتلاء غير معلوم، بل معلوم العدم، هذا نظير جريان السيرة على حجية الاطمئنان، فان جريانها على حجية الاطمئنان الاجمالي غير معلوم، بل معلوم العدم.

ومن هنا لا يبعد عدم جريان السيرة على حجية هذه الدلالة الالتزامية وان كانت بين اطراف محصورة مع عدم خروج بعضها عن محل الابتلاء ايضا.

وان شئت فقل، ان السيرة في المقام انما تدل على حجية هذه الامارات بمدليلها المطابقية، ولاتدل على حجيتها بمدليلها الالتزامية المرددة بين اطراف كثيرة، فاذن لا يقاس المقام بمسألة العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين و طهارة الآخر كما تقدم.

فاذن لا مانع من العمل بالفتاوى المستندة الى الامارات المذكورة، كما انه لا مانع من الافتاء على طبقها، لانه ليس افتاءً بغير علم و حجة حتى يكون تشريعاً و محرماً.

ومع الاغماض عن ذلك و تسليم ان دليل الحجية قد سقط من جهة المعارضة الداخلية، ولكن مع هذا لا بد من العمل بها بمقتضى العلم الاجمالي بصدور جملة كبيرة منها في الواقع، و مقتضى هذا العلم الاجمالي وجوب العمل بها، لانه منجز للمعلوم بالاجمال الذي هو حكم الزامي.

وعلى ضوء هذا التنازل، فلا يمكن للفقيه الافتاء بمضامين هذه الامارات، بل وظيفته الاحتياط الوجوبي في موارد هذه الامارات، على اساس العلم الاجمالي بصدور جملة كبيرة منها.

واما الكلام في الصورة الثالثة، وهي العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الاصول العملية للواقع، وهي الاصول العملية للزومية.

فقد ظهر حاله مما تقدم في الجملة، توضيح ذلك:

اما اولاً، فلان الشبهة من اول الفقه الى اخره شبهة غير محصورة ولا يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً و مانعاً عن جريانها.

وثانيا، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الشبهة محصورة، او ان العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة ايضا منجز، كما بنى عليه السيد الاستاذ ^{قدس سره}، فمع هذا لا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا، لان من شروط تنجيزه ان يكون متعلقه حكما الزاميا، و اما اذا كان حكما ترخيصيا، فلا اثر له، لانه غير قابل للتنجز حتى يلزم من ترك اطرافه مخالفة قطعية عملية.

نعم يلزم المخالفة القطعية العملية من ترك العمل بالاصول العملية المذكورة للعلم الاجمالي بمطابقة جملة منها للواقع، هذاضافة الى ان هذا العلم الاجمالي لا يمنع من شمول ادلة الحجية لها.

فالتيجة، انه لا اثر للعلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الاصول العملية للواقع، فيكون وجوده كالعدم، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذا العلم الاجمالي و ان كان يشكل الدلالة الالتزامية لهذه الاصول العملية، فان صدق كل منها في الواقع يستلزم كذب الاخر بنحو الاجمال في الواقع، الا ان هذه الدلالة الالتزامية لاتمنع عن شمول ادلة الحجية لها، لانها لاترفع موضوع هذه الادلة، وهو الشك في الحكم الواقعي، فان هذا الشك موجود سواء أكانت هناك دلالة التزامية في الواقع ام لا، فلا يقاس الاصول العملية من هذه الناحية بالامارات، فاذن لا اثر لهذه الدلالة الالتزامية.

وبكلمة، ان موضوع هذه الادلة الشك في الحكم الواقعي، وهو موجود وجدانا في جميع اطرافه والعلم الاجمالي المذكور لا يرفع موضوعها، هذا من جانب.

و من جانب آخر، ان مدلول الاصول العملية المذكورة حكم ظاهري لزومي ولا نشك فيه، ولا علم اجمالي بعدم مطابقة مدلول بعضها للواقع، اذ

ليس له واقع موضوعي حتى يقال انه مطابق له او غير مطابق له، فانه مجعول للموضوع المشكوك حكمه، وهذا امر وجداني ولا واقع له الا في عالم الوجدان.

فالتيجة، انه لا اثر للعلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الاصول العملية اللزومية للواقع، فان وجوده كعدمه، ولا يمنع عن العمل بها، ولا يشكل الدلالة الالتزامية بالنسبة الى مداليلها، لان مداليلها احكام ظاهرية، وهي ثابتة بثبوت موضوعها، وهو الشك في الواقع والجهل به، سواء أكانت مطابقة للواقع ام لا، لان مداليلها ليست اثبات الواقع حتى تتصف بالمطابقة للواقع وعدم المطابقة له، ضرورة انها ثابتة في ظرف الجهل بالواقع والشك فيه ولا واقع موضوعي لها غير ثبوتها في هذا الظرف، وهو امر وجداني. ومن هنا لا ينفك هذا العلم الاجمالي عن هذه الاصول العملية ولا سيما عن اصالة الاحتياط.

واما الصورة الرابعة، وهي العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الامارات الترخيفية للواقع.

فقد ظهر مما تقدم ان هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزا، اما من جهة ان الشبهة غير محصورة، او من جهة خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء، فاذن لامانع من العمل بالفتاوى المستندة الى هذه الامارات، وكذلك الافتاء على طبقها، لان المانع عنه هو تنجيز العلم الاجمالي، وهو غير منجز.

واما مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا العلم الاجمالي منجز في هذه الصورة، اما من جهة ان الشبهة محصورة او انه منجز حتى في الشبهة

غير المحصورة كما بنى عليه السيد الاستاذ قدس سره، فلا يجوز للفقهاء العمل بالفتاوى المستندة اليها، وهي الفتاوى الترخيضية، لان العمل بها يستلزم المخالفة القطعية العملية، والتبويض لا يمكن، فاذا المرجع في المسألة قاعدة الاشتغال وعدم امكان العمل بهذه الامارات، ولا يمكن ان تكون تلك الامارات مشمولة للسيرة العقلائية، لانها لا تشمل اطراف العلم الاجمالي.

واما من جهة عدم احراز ثبوتها في موارد العلم الاجمالي، لان القدر المتيقن منها هو ثبوتها في غير موارد او من جهة سقوطها عن اطرافه بالمعارضة، ثم ان هذا العلم الاجمالي هل يشكل الدلالة الالتزامية أو لا ؟.

والجواب، انه لا يشكل هذه الدلالة.

اما اولاً، فلان الشبهة غير محصورة فلا اثر للعلم الاجمالي فيها.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الشبهة محصورة او ان العلم الاجمالي منجز حتى في الشبهة غير المحصورة، فانه وان كان في نفسه يشكل الدلالة الالتزامية المجملة المرددة بين اطراف متعددة كثيرة، الا انه لا دليل على حجية هذه الدلالة الالتزامية، لعدم ثبوت السيرة العقلائية عليها كما تقدم، والدليل الاخر غير موجود.

هذا اضافة الى ما مر من ان العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض هذه الامارات للواقع مانع عن شمول ادلة الحجية لها، ومقتضى هذا العلم الاجمالي وجوب الاحتياط في موارد، فاذا ليست لها دلالة مطابقة حتى تكون لها دلالة التزامية، لفرض انها من جهة هذا العلم الاجمالي ليست حجة في مدلولها المطابقي حتى تكون حجة في مدلولها الالتزامي.

واما الكلام في الصورة الخامسة، وهي ما اذا علم اجمالاً بعدم مطابقة

بعض الاصول العملية الترخيضية للواقع.

فقد ظهر حالها مما تقدم من ان الشبهة في المقام غير محصورة، او ان بعض اطرافها خارج عن محل الابتلاء، ولهذا لا اثر للعلم الاجمالي فيها، و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الشبهة محصورة و جميع اطرافها داخلية في محل الابتلاء، او ان العلم الاجمالي منجز للشبهة غير المحصورة ايضا، كان لهذا العلم الاجمالي اثر وهو تنجيزه لمتعلقه، على اساس انه حكم الزامي.

وعلى هذا فلا يمكن العمل بهذه الاصول العملية الترخيضية، لاستزامه المخالفة القطعية العملية.

وان شئت فقل، ان التمسك بالاصول المؤمنة المرخصة في جميع اطراف هذا العلم الاجمالي لا يمكن، لانه يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية العملية، فاذا تسقط هذه الاصول العملية المرخصة من جهة التعارض بين افرادها.

وعلى هذا فلا فرق بين هذه الصورة والصورة المتقدمة، فان العلم الاجمالي في كلتا صورتين منجز على تقدير تسليم ان الشبهة محصورة و تمام اطرافها داخلية في محل الابتلاء، وكذلك لو قلنا بانه منجز مطلقا.

وحيث فـالمرجع في هذا الفرض قاعدة الاشتغال فيهما معاً.

واما الكلام في الفرض الثالث، وهو ما اذا علم الفقيه بخطائه في عملية الاستنباط في بعض المسائل الفقهية، وعدم مطابقة بعض الامارات للواقع معاً، فيظهر حاله مما ذكرناه من الفروض والصور في الفرض الاول والثاني.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الفقيه اذا علم اجمالاً بعدم

مطابقة بعض فتاويه للواقع سواء أكان منشاؤه العلم الاجمالي بانه اخطأ في تكوين بعض القواعد العامة او في تطبيقها على عناصرها الخاصة من دون العلم بكذب بعض الامارات او الاصول العملية للواقع، ام كان منشاؤه العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الامارات او الاصول العملية للواقع من دون العلم بخطائه في التكوين او التطبيق او مع العلم به ايضا، فلا اثر لهذا العلم الاجمالي بناء على ما هو الصحيح من ان العلم الاجمالي لا يكون منجزا في الشبهات غير المحصورة، و كذلك في الشبهات التي يكون بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء.

اما التعليق على الجواب الثاني، وهو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الجواب عن اشكال المعارضة بين استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل الاباحة، بأن عدم جعل الاباحة منقوض بجعلها في اول الشريعة.

فهو مايلي:

اولا، ما تقدم الاشارة اليه من ان اباحة الاشياء ثابتة قبل الشرع والشريعة، وهي باقية لها طالما لم يشرع من قبل الشرع حكم الزامي لها من الوجوب او الحرمة او نحوها، لان اباحة الاشياء قبل الشرع تمثل اطلاق عنان الانسان و حرите المطلقة بلا جعل حدود وقيود له من قبل الله تعالى، حيث انه كان قبل الشرع مطلق العنان يفعل مايشاء ويترك ما يشاء.

والشريعة قد جاءت لتحديد هذا الاطلاق و جعل حدود له، لان

الانسان حر في الحدود المسموح بها شرعا لا مطلقا.

ومن الواضح ان هذا الاطلاق ليس مجعولا، بل هو ثابت طبعا،

ولا يحتاج الى جعل، والهدف الاساسي من ظهور الشرعية هو تحديد

سلوكيات الانسان تدريجا حسب المصالح العامة، لكي يصبح المجتمع الانساني متطورا متوازناً معتدلاً آمناً سالماً من الانحرافات السلوكية بكافة اشكالها.

وعلى هذا فاذا شك في ثبوت حرمة وطى الحائض في الفترة بين انقطاع الدم والاعتسال، فبطبيعة الحال يشك في بقاء الاباحة الاصلية في هذه الفترة، ولامانع من استصحاب بقائها في نفسه، ولكنه محكوم باستصحاب بقاء الحرمة السابقة فيها، باعتبار ان ثبوت الاباحة الاصلية للاشياء مغياة بعدم ثبوت الحكم الشرعي لها، لانها مباحة طالما لم يجعل لها حكم شرعي، والا فتنتفي الاباحة بانتفاء موضوعها، فاذن استصحاب بقاء المجعول وارد على استصحاب بقاء الاباحة الاصلية، لانه منوط بعدم جريان استصحاب بقاء المجعول، فاذا جرى فلا اباحة ظاهرا.

والخلاصة، ان اباحة الاشياء مقيدة بعدم جعل الحكم الشرعي لها ولو ظاهرا، باعتبار ان الشارع جعل لها حدودا وقيودا اعسم من الواقعية والظاهرية، فاذن بطبيعة الحال ترتفع اباحتها بجعل الوجوب لها او الحرمة ولو ظاهرا .

وثانياً، لو سلمنا انها مجعولة في الشريعة المقدسة ولو بنحو الامضاء، فحينئذ كما يشك في بقاء الاباحة في الفترة بعد انقطاع الدم و قبل الاعتسال، باعتبار انها قد ارتفعت بجعل الحرمة في حال خروج الدم كذلك يشك في جعل الاباحة الزائدة في هذه الفترة، فاذن استصحاب بقاء الاباحة في الفترة المذكورة، كما انه معارض باستصحاب بقاء الحرمة فيها، كذلك معارض باستصحاب عدم جعل الاباحة فيها، ولكن هذه المعارضة غير صحيحة، و ذلك لان اباحة الاشياء سواء أكانت اصلية ام كانت جعلية، فهي مقيدة من

قبل الشارع بعدم جعل الحكم الشرعي على خلافها و ان كان ظاهريا.
 فاذن استصحاب بقاء الحرمة في الفترة المذكورة وارد على
 استصحاب بقاء اباحة فيها، او فقل ان اباحة وطى المرأة بعد انقطاع الدم
 وقبل الاغتسال مغيية ومقيدة بعدم ثبوت حرمة وطئها في هذه الفترة، فاذا
 ثبت حرمة ولو بالاستصحاب، ارتفعت اباحتها بارتفاع موضوعها، هذا.
 وقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان استصحاب بقاء حرمة وطى المرأة في
 تلك الفترة حاكم على استصحاب بقاء الاباحة فيها، كما ان استصحاب عدم
 جعل الحرمة الزائدة فيها حاكم على استصحاب عدم جعل الاباحة الزائدة
 فيها.

وقد افاد في وجه ذلك ان جعل الاباحة للاشياء مغيية لعدم ورود
 الحرمة من قبل الشارع، ويدل على ذلك قوله عليه السلام «كل شيء مطلق حتى يرد
 فيه نهي» وقوله عليه السلام «اسكتوا عما سكت الله» وغيرهما.

فاذن المستفاد من هذه الروايات ان ثبوت الاباحة للاشياء مغيية بعدم
 ثبوت الحكم الشرعي لها، ومن الواضح ان الاصل في طرف الغاية حاكم
 على الاصل في طرف المغيية، باعتبار ان الاول اصل موضوعي والثاني اصل
 حكمي.

وعلى هذا فاستصحاب بقاء الحرمة في الفترة المذكورة حاكم على
 استصحاب بقاء الاباحة، كما ان استصحاب عدم جعل الحرمة فيها حاكم
 على استصحاب عدم جعل الاباحة، لان الاول ينقح موضوع الاباحة، وهو
 عدم جعل الحرمة، ومع ثبوت موضوعها، فلامجال لاستصحاب عدم جعلها.
 و من هنا قد بنى قدس سره على اختصاص مسألة التعارض بين استصحاب

بقاء المجعول و استصحاب عدم جعل الزائد بالاحكام الالزامية، ولا تشمل الاحكام الترخيضية والاحكام العقلائية الممضاة شرعا كالعقود والايقاعات. واما عدم شمولها للاحكام الترخيضية، فلما عرفت من انها مغيية بعدم ورود الحكم الشرعي على خلافها، فاذا ورد الحكم الشرعي على خلافها ارتفعت الاحكام الترخيضية بارتفاع موضوعها.

واما الاحكام العقلائية، فانها مغيية بسكوت الشارع الكاشف عن الامضاء، واما مع الردع، فتنتفي بانتفاء موضوعها.

والخلاصة، ان مسألة التعارض بين استصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكمية واستصحاب عدم الجعل مختصة بالاحكام الشرعية الالزامية سواء أكانت تكليفية ام كانت وضعية كالجزية والشرطية والنجاسة و نحوها، هذا.

وغير خفي ان الاستدلال على هذا التخصيص بالروايات المذكورة غير تام.

اما الرواية الاولى، فهي ضعيفة سندا من جهة انها رواية مرسلة، فلا يمكن الاعتماد عليها، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامة سندا الا انها ضعيفة دلالة، لان المراد من الاطلاق في الرواية الاطلاق الظاهري لا الواقعي، اذ تقييد الحلية الواقعية بعدم ورود الحرمة الواقعية وصدورها لغو، لانه من تقييد وجود احد الضدين بعدم وجود الاخر، كتقييد وجود الحركة بعدم وجود السكون او بالعكس، فانه لغو، باعتبار ان كل فرد يعلم ان الشيء متحرك مادام لم يسكن وهو ساكن مادام لم يتحرك، و كذلك يعلم ان الشيء حلال ما لم يصدر من المولى النهي عنه، فاذن لامحالة يكون المراد منه الاطلاق الظاهري، والمراد من الورد الوجود لا الصدور.

فالنسبة، انه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على ان اباحة الاشياء المجعولة لها في صدر الاسلام مغياة بعدم جعل الحرمة لها هذا، و يمكن المناقشة فيه، فان هذا الاشكال انما يرد اذا كان مفاد الرواية التقييد المولوي، فانه لغو.

واما اذا قلنا، بان مفادها ارشاد الى ان الحلية المجعولة للاشياء في صدر الاسلام امدها محدود الى زمان جعل الاحكام الشرعية الالزامية لها، فاذا جعلت لها انتهت حليتها بانتها امدها، فلا يلزم محذور اللغوية، فالرواية تدل على ان جعل الحلية للاشياء ليس بنحو الاطلاق، بل محدود الى امد معين، و حينئذٍ فلا تصلح ان تعارض الاحكام الشرعية المجعولة على خلافها.

والخلاصة، ان مفاد الرواية ارشاد الى تعيين امد الحلية المجعولة للاشياء، ولكن لا يبعد ظهور الرواية في الحكم الظاهري على تفصيل تقدم في مبحث البراءة:

واما الرواية الثانية، وهي قوله «اسكتوا عما سكت الله عنه» فهي ايضا ضعيفة سنداً من جهة ارسالها، فلا يمكن الاعتماد عليها في مقام عملية الاستنباط، ومع الاغماض عن ذلك و تسليم سندها انها ضعيفة دلالة، لانها لا تدل على ان اباحة الاشياء مغياة بالسكوت، بل الظاهر منها عرفا انه طالما لم يجعل الشارع تكليفا على الناس فوظيفتهم السكوت و عدم وجوب السؤال، فالرواية في مقام بيان وظيفة الناس، وان وظيفتهم السكوت لا السؤال، طالما يكون الشرع المقدس ساكتا.

والخلاصة، ان الرواية لا تدل على ان سكوت الله تعالى عن بيان الاحكام الشرعية و وظائف الناس غاية للاحكام الترخيضية المجعولة

للاشياء في صدر الاسلام، وللأحكام العقلانية الامضائية، بل انها في مقام بيان وظيفة الناس، وان وظيفتهم السكوت وعدم السؤال عما سكت الله عنه. هذا اضافة الى ان الاباحة لو كانت مجعولة للاشياء في صدر الاسلام، فلامحالة كان جعلها لها محدوداً في فترة زمنية خاصة، ولا يمكن ان يكون جعلها لها مطلقاً، ضرورة ان الدين الاسلامي قد جاء بتشريعات الزامية كالوجوبات والتحريمات ونحوهما بغرض تحديد سلوكيات الانسان في الخارج، وجعلها مقبولة متوازنة معقولة، وتقييد حرياتهم واطلاق عنانهم بقيود عقلانية انسانية، فاذا جاء التشريع الاسلامي، ارتفعت الاباحة بارتفاع امدها.

والخلاصة، ان الاباحة سواء أكانت مجعولة في الشريعة المقدسة ام لا، فلامحالة تكون محدودة الى زمان جعل الوجوب او الحرمة من قبل الشارع، غاية الامر ان كانت مجعولة في صدر الاسلام لسبب او اخر، فهي مجعولة الى امد معين وفترة زمنية خاصة، اي الى زمان جعل الاحكام الالزامية، فاذا جعل الشارع الوجوب لشيء او الحرمة، انتهت حليته بانتهاء امدها، وان لم تكن مجعولة بل هي ثابتة من الاول، فالشارع جعل لها حدوداً وقيوداً.

الى هنا قد تبين ان هذه الروايات لاتدل على ان اباحة الاشياء مجعولة، و من ذلك يظهر ان ما ذكره بعض المحققين (قده)^١ من ان هذه الروايات لاتدل على ان صدور الحرمة وجعلها لشيء غاية لاباحته الواقعية الثابتة للاشياء، لانه من تقييد وجود احد الضدين لعدم وجود الضد الاخر وهو لغو، الا انه يمكن ان يقال بان الغاية لها هي نفس الزمان الذي تجعل

فيه الحرمة او الوجوب، بتقريب ان اباحة بعض الاشياء الثابتة له في اول الشريعة الاسلامية الى فترة زمنية محددة، فاذا انتهت هذه الفترة الزمنية بمجيء الزمان الذي تجعل فيه الحرمة او الوجوب، ارتفعت الاباحة بوجود غايتها وهي زمان جعل الحرمة فيه، فاذن الغاية للاباحة نفس ذلك الزمن لاجعل الحرمة فيه غير تام، لان هذا التقييد اذا كان مولويا فهو لغو ايضا، اذ لافرق بين ان يكون القيد زمان جعل الوجوب او الحرمة او نفس جعل الوجوب او الحرمة.

والخلاصة، ان مفاد الرواية ان كان مولويا، فلا فرق بين ان تكون الغاية نفس جعل الحكم من الوجوب او الحرمة او زمان جعله، فانه على كلا التقديرين لغو.

واما اذا كان مفادها ارشاديا بان يكون ارشاداً الى ان الاباحة المجعولة للاشياء محدودة الى زمان معين وآمد خاص، وهو زمان جعل الاحكام الشرعية على خلافها، فلما منع منه ولا يكون لغوا، لانها في مقام بيان انها ليست مجعولة لها مطلقا حتى تقع المعارضة بينها وبين الاحكام المجعولة على خلافها.

وبكلمة، انه لافرق بين جعل الحرمة الواقعية غاية للاباحة الواقعية، وبين جعل زمان ثبوت الحرمة غاية لها، فان كليهما امر واضح، فاذن ما ذكره فد من ان زمان جعل الحرمة غاية للاباحة لانفس الحرمة لا يدفع اشكال اللغوية اذا كان بنحو المولوية، واما اذا كان بنحو الارشادية، فلا فرق. و من هنا لا بد من حمل الرواية على الارشاد، وعلى اساس ان كل من يقول بجعل الاباحة للاشياء في صدر الاسلام لا بد ان يقول بهذا التقييد ولا مناص عنه، ضرورة ان احتمال جعل الاباحة للاشياء مطلقا من قبل

الشارع غير محتمل، لان الشريعة قد جاءت لتحديد دائرتها وتضييقها بجعل الحرية او الوجوب لها، وهذا كاشف عن ان جعلها في صدر الاسلام لا محالة يكون مقيداً الى زمان تشريع الوجوب او الحرمة اونحوهما.

واما امضاء الاحكام العقلانية كالعقود والايقاعات الثابتة قبل الشرع والشرعية، فهو منوط بالسكوت وعدم الردع من قبل الشارع، فاذا ثبت الردع ولو بالاستصحاب، انتفى الامضاء بانتفاء موضوعه، ولهذا لا يتصور فيه المعارض.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان جميع المناقشات التي اوردت على هذه الفكرة، وهي فكرة عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من جهة المعارضة مع استصحاب عدم الجعل، خاطئة ولا واقع موضوعي لها.

واما الكلام في المرحلة الثالثة، فالمناقشة التي هي موجهة الى هذه الفكرة بعد سلامتها من تمام المناقشات والاشكالات المتقدمة من هنا وهناك مناقشة فنية دقيقة وعميقة.

بيان ذلك يتطلب تقديم مقدمة، وهي انا قد ذكرنا في غير مورد ان للحكم الشرعي مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والاعتبار، فان الحكم في هذه المرتبة يوجد حقيقة بوجوده الاعتباري الجعلي في عالم الاعتبار والذهن وبالحمل الشائع، ولا يتصور ان يكون له وجود اخر غير وجوده الاعتباري الذي هو بيد المعبر مباشرة، كما لا يتصور التعدد والاثينية بين الجعل والمجعول في هذه المرتبة، لان المجعول فيها عين الجعل في عالم الاعتبار، كما ان الوجود عين اليجاد في عالم التكوين.

واما مرتبة الفعلية، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج،

فهي ليست من مراتب الحكم، ضرورة ان المراد من فعلية الحكم ليست فعلية نفس الحكم، لاستحالة ان يوجد الحكم في الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، والا لزم ان يكون امراً خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار، بل المراد من فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، فعلية باعثيته و محركيته و داعويته الى الفعل او الترك. ثم ان الحكم في مرتبة الجعل يوجد بوجوده الاعتباري بتمام حصصه وافراده الي يوم القيامة في آن واحد، وهو آن الجعل والاعتبار، ولا يتصور التقدم والتأخر بين حصصه وافراده في عالم الجعل، لانها توجد في هذا العالم دفعة واحدة، والتقدم والتأخر بينها انما يتصور في عالم الخارج، اي مرتبة فعليته بفعلية موضوعه، مثلا الشارع المقدس اعتبر وجوب الحج على المستطيع بتمام حصصه وافراده الي يوم القيامة في آن واحد وهو آن الاعتبار والانشاء، ولهذا لا يتصور بينها في هذا العالم تقدم وتأخر وحدوث وبقاء، وانما يتصور ذلك في مرتبة الفعلية، فاذا صار زيد مستطيعاً، صار وجوب الحج فعليا عليه اي محركيته و داعويته.

والخلاصة، ان جميع حصص الحكم وافراده في عالم الاعتبار والجعل توجد في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور في هذا العالم اتصاف الحكم بالحدوث والبقاء والتقدم والتأخر، وانما يتصور ذلك في عالم الخارج، لان هذه الحصص عرضية في عالم الاعتبار و طولية في عالم الخارج، فالاول والثاني والتقدم والتأخر انما يتصور في هذا العالم لا في عالم الاعتبار، لانها في هذا العالم توجد في عرض واحد وفي آن فارد، وهو آن الجعل، لان الجعل آني لاتدرجي، هذه هي المقدمة، وبعد ذلك نقول ما هو المراد من استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية، فان اريد به

الحكم في مرتبة الجعل، فقد ظهر مما تقدم انه لاموضوع للاستصحاب فيه، اذ لا يتصور في هذه المرتبة اتصاف الحكم بالحدوث والبقاء والتقدم والتأخر لكي يجري الاستصحاب فيه، فاذن لاموضوع لاستصحاب بقاء الحكم في مرتبة الجعل.

وان اريد به الحكم في مرتبة الفعلية، فيرد عليه انه لا وجود للحكم في هذه المرتبة، والا لكان الحكم امرا خارجيا، وهذا خلف.

والخلاصة، انه لا يتصور ان يكون بلحاظ مرحلة الجعل حدوث وبقاء، واما بلحاظ مرحلة الفعلية، فلا وجود للحكم فيها، وعلى هذا، فما هو مصب الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فان كان مصبه الحكم بلحاظ مرحلة الجعل، فقد مر انه لاموضوع له فيها، وان كان بلحاظ مرحلة الفعلية فلا وجود للحكم في هذه المرحلة، باعتبار انها ليست من مراحل الحكم، هذا اضافة الى ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود موضوعه في الخارج، مع ان الفقهاء في مقام عملية الاستنباط يتمسكون به فيها سواء أكان الموضوع موجوداً في الخارج ام لا.

وللتخلص عن هذا الاشكال عدة محاولات:

المحاولة الاولى، ما ذكره المحققون من الاصوليين منهم

السيد الاستاذ قدس سره^١ من ان للحكم مرتبتين:

الاولى، مرتبة الجعل.

الثانية، مرتبة المجعل، وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في

الخارج.

اما الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فليس بلحاظ المرتبة الاولى، اذ لا يتصور الشك في البقاء في هذه المرتبة، والاستصحاب الجاري في هذه المرتبة انما هو استصحاب بقاء الجعل من جهة الشك في النسخ دون بقاء المجعول.

واما الاستصحاب في المقام، فانما هو بلحاظ مرتبة المجعول، لان الحكم في هذه المرتبة يتصف بالحدوث والبقاء، مثلا نجاسة الماء المتغير بأحد اوصاف النجس تحدث بحدوث التغير، فاذا زال تغيره بنفسه فيسك في بقاء نجاسته، على اساس ان حيثية تغيره بنظر العرف حيثية تعديلية لا تقييدية، فاذن يكون الموضوع للنجاسة ذات الماء، واما الشك في بقاء نجاسته بعد زوال تغيره، فانما هو من جهة الشك في ان التغير علة لحدوث النجاسة فقط او للحدوث والبقاء معاً، وحينئذ فلامانع من استصحاب بقائها.

والجواب، اما اولاً، فقد ظهر مما تقدم ان مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ليست من مراتب الحكم، لوضوح ان الحكم الشرعي امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن، ويستحيل ان يوجد في الخارج، والا لكان خارجياً، وهذا خلف.

و من هنا قلنا، ان المراد من فعلية الحكم، فعلية داعويته و محركته لا فعلية نفسه.

فاذن لا يمكن ان يكون المستصحب في الشبهات الحكمية بقاء الحكم الفعلي.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه المرتبة من مراتب الحكم، فلازم ذلك ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود موضوعه في الخارج، ومعنى ذلك انه لا يمكن التمسك

بالاستصحاب فيها الابد بعد تحقق موضوعه فيه.

فاذا فرض ان المرأة اذا حاضت وخرج منها دم الحيض في الخارج صارت حرمة وطئها فعليا، فاذا انقطع الدم عنها وقبل ان تغتسل يشك في بقاء هذه الحرمة، وحينئذ فلا مانع من استصحاب بقاء الحرمة، وكذلك الحال في الماء المتغير باحد اوصاف النجس، فانه اذا وجد هذا الماء بوصف تغيره في الخارج، ثم زال تغيره بنفسه يشك في بقاء نجاسته، فلان مانع من استصحاب بقائها.

واما اذا لم يوجد موضوع الحرمة في المثال الاول و موضوع النجاسة في المثال الثاني في الخارج، بان يكون الحكم في مرتبة الجعل، فلاموضوع لهذا الاستصحاب، لان موضوع الحكم اذا لم يوجد في الخارج كان الحكم في مرتبة الجعل، وقد تقدم انه لاموضوع لاستصحاب بقاء الحكم في هذه المرتبة، لان الحكم فيها يوجد بتمام حصصه وافراده في آن واحد، وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيها الحدوث والبقاء، مع ان الفقهاء في مقام عملية الاستنباط كانوا يتمسكون بالاستصحاب في الشبهات الحكمية ويفتون على طبقه سواء أكان موضوع الحكم موجودا في الخارج ام لا.

والخلاصة، ان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لا يجري بلحاظ مرتبة الجعل، لعدم تحقق موضوعه فيها، وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، واما بلحاظ مرتبة المجعول وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج و ان كان يجري، الا ان لازم ذلك ان جريان الاستصحاب فيها يتوقف على وجود موضوعها في الخارج، مع ان الامر ليس كذلك. فالنتيجة، ان هذه المحاولة لاتعالج المشكلة ولا تحل الاشكال.

المحاولة الثانية، ما ذكره المحقق العراقي قَدَسَ سِرُّهُ 'من ان الحكم وان كان امراً اعتبارياً، ولا يوجد الا في عالم الاعتبار الا ان له علاقة بالخارج. بيان ذلك، ان الحكم موجود في عالم الاعتبار ومعروضه موجود في عالم الخارج، وعروض الحكم عليه انما هو في عالم الاعتبار، واما اتصاف المعروض به، فانما هو في عالم الخارج.

وان شئت قلت، ان للحكم علاقة بموضوعه الذي هو موجود في الخارج، باعتبار انه عارض عليه وهو متصف به، غاية الامر ان ظرف عروضه عليه عالم الاعتبار، واما ظرف اتصاف الموضوع به، فهو عالم الخارج، باعتبار ان العارض امر اعتباري والمعروض امر خارجي.

وقد يكون العارض والمعروض كلاهما امراً خارجياً، كعروض البياض او السواد على موضوع موجود في الخارج، فان ظرف العروض والاتصاف كليهما عالم الخارج، وقد يكون كلاهما ذهنياً، كالمعقولات الثانوية، مثل الانسان نوع والحيوان جنس، فان النوعية تعرض على الانسان في الذهن، وكذلك الجنسية والانسان يتصف بها فيه، فظرف العروض وظرف الاتصاف كلاهما الذهن، وقد يكون العارض امراً ذهنياً والمعروض امراً خارجياً، كالامكان العارض على الانسان، فان ظرف العروض والذهن و ظرف الاتصاف به الخارج.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان ظرف العروض والذهن وظرف الاتصاف الخارج كاتصاف الماء بالتغير باحد اوصاف النجس، فانه في الخارج وعروض النجاسة عليه في عالم الاعتبار، والاستصحاب في الشبهات الحكمية انما يجري بلحاظ اتصاف الموضوع بالحكم في الخارج،

كاتصاف الماء بالتغير فيه، والمفروض تصور اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيه، فاذن لا اشكال في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، هذا.

وللمناقشة في هذه المحاولة مجال واسع، لان اتصاف شيء بشيء آخر يتطلب ان يكون ظرف الاتصاف والعروض واحدا، اذ الوصف متحد مع الموصوف في اي وعاء كان سواء أكان وعاء الخارج ام الذهن، مثلاً زيد المتلبس بالعلم والمتصف به موجود واحد في الخارج وهو زيد العالم، لان زيدا موجود في الخارج والعلم موجود في الذهن، ولا يتصور ان يكون عروض العارض على معروضه و موضوعه في الذهن، واما اتصاف معروضه به في الخارج بان يكون وعاء العارض اي الوصف الذهن و وعاء المعروض الخارج، بدها انه لا يعقل ان يكون الموجود في عالم الاعتبار والذهن عارضا على شيء موجود في الخارج، والا لزم ان يكون العارض امراً خارجياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له الا في عالم الاعتبار والذهن.

والخلاصة، انه **فَلَيْسَ** ان اراد بذلك اتصاف الموضوع الموجود في الخارج بالحكم الموجود في عالم الاعتبار والذهن، فيرد عليه انه مستحيل، ضرورة استحالة ان يتصف الموجود الخارجي بالموجود الذهني الاعتباري، باعتبار ان الاتصاف يتطلب نوع من الوحدة بين الصفة والموصوف والعارض والمعروض، بان يكون كلاهما في وعاء واحد، فلا يمكن ان يكون العارض في وعاء والمعروض في وعاء اخر.

وان اراد به اتصاف الموضوع والمعروض به في الخارج، فيرد عليه انه ايضا مستحيل، لانه خلف فرض ان العارض امر اعتباري يستحيل ان

يوجد في الخارج، وعلى هذا، فالحكم الشرعي حيث انه امر اعتباري، فلا يمكن ان يعرض على الموضوع في الخارج او مضاف اليه، لانه انما يعرض عليه في عالم الاعتبار، ويضاف اليه في هذا العالم.

واما عروض الامكان على الانسان، فانما هو في لوح الواقع الذي هو اعم من لوح الوجود الخارجي، فظرف العارض والمعروض كلاهما لوح الواقع، لا ان ظرف الامكان عالم الذهن و ظرف الممكن عالم الخارج.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا يمكن ان يكون العارض في عالم الذهن والمعروض في عالم الخارج، بل لا بد ان يكون كلاهما في عالم واحد، اما عالم الذهن او الخارج او لوح الواقع، على اساس ان بينهما نحو اتحاد وهو اتحاد الصفة مع الموصوف، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الحكم امر اعتباري صادر من الشارع مباشرة، ولا يعقل ان يكون صفة لامر تكويني خارجي، لان عروض شيء على شيء اخر و اتصافه به يقتضي وجود علاقة بينهما، ضرورة ان كل شيء لا يعرض على شيء آخر، و كل شيء لا يتصف بشيء آخر، ولهذا لا بد ان يكون كلاهما من الموجودات الخارجية، او كلاهما من الموجودات الذهنية او من الموجودات في لوح الواقع، والمفروض عدم وجود اي علاقة بين الحكم الشرعي الاعتباري وبين الامر التكويني الخارجي، و مجرد جعل الشارع الوجوب لشيء والحرمة لشيء آخر والنجاسة لشيء ثالث و هكذا، لا يدل على وجود العلاقة بين الحكم الشرعي وبين هذا الشيء بوجوده الخارجي، لان جعله له انما هو من جهة اشتمال هذا الشيء على المصلحة الملزمة او المفسدة الملزمة لا لاجل العلاقة بينهما، هذا من ناحية.

و من ناحية ثانية، ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في

الشبهات الحكمية يتوقف على وجود الموضوع في الخارج، باعتبار ان المستصحب هو اتصاف الموضوع بالحكم فيه مع ان الامر ليس كذلك، لان الفقهاء كانوا يتمسكون باستصحاب بقاء الحكم فيها بقطع النظر عن وجود موضوعه في الخارج.

فالنتيجة، ان هذه المحاولة من المحقق العراقي رحمته لا ترجع الى معنى

صحيح.

المحاولة الثالثة، ان موضوع الحكم طرف له، باعتبار ان الحكم مضاف اليه، وحيث ان طرفيته للحكم في الخارج تتصف بالحدوث والبقاء، فلامانع من جريان الاستصحاب فيها بهذا اللحاظ، مثلا الماء المتغير باحد اوصاف النجس طرف للنجاسة المجعولة له في الشريعة المقدسة، وحيث ان طرفيته تتصف بالحدوث والبقاء، فهي توجب اتصاف الحكم بالحدوث والبقاء ايضا، فاذن لامانع من جريان الاستصحاب فيه.

وكذلك الحال في المرأة الحائض، فانها بهذا الوصف طرف للحرمة المجعولة لها في الشريعة المقدسة، وحيث ان طرفيتها تتصف بالحدوث والبقاء، فهي توجب اتصاف الحرمة بهما، ولهذا فلامانع من استصحاب بقاء الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال.

والجواب، ان هذه المحاولة ايضا غير تامة.

اما اولاً فلان الحكم ليس مضافا الى موضوعه الموجود في الخارج، بل هو مضاف الى موضوعه الموجود في عالم الاعتبار والذهن، لان المضاف الى موضوعه الموجود في الخارج انما هو محركته وداعويته لانفسه، لاستحالة اضافته الى موضوع موجود فيه، والا لكان خارجيا، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري، ولا يمكن فرض وجوده في عالم اخر.

وثانيا، ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود موضوعه في الخارج، مع ان الامر ليس كذلك كما تقدم.

المحاولة الرابعة، ما ذكره بعض المحققين (قده)^١ وحاصل هذه المحاولة ان النظر الى النجاسة المجعولة للماء المتغير باحد اوصاف النجس يكون من زاويتين:

الاولى، ان يكون النظر اليها بالحمل الشائع الصناعي.

الثانية، ان يكون النظر اليها بالحمل الاولي والنظر التسامحي العرفي.

اما الزاوية الاولى، فالنجاسة حكم شرعي واعتباري من المولى وموجودة في عالم الاعتبار والذهن، وانها توجد في هذا العالم بتمام حصصها وافرادها دفعة واحدة وفي آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيها بهذا النظر الحدوث والبقاء والتقدم والتأخر.

والخلاصة، ان النجاسة بهذا النظر امر اعتباري قائم بنفس المولى و توجد الى يوم القيامة في آن واحد وهو ان الجعل والانشاء، وقد تقدم انه لا يمكن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء هذا النظر واللاحظ.

واما الزاوية الثانية، فهي عنوان وصفة قائمة بالماء المتغير وهي صفة القذاراة والنجاسة وعنوانها بالنظر التسامحي العرفي، ولها بهذه النظرة المسامحية العرفية حدوث وبقاء، لانها حدثت بحدوث التغير للماء وبعد زوال التغير عنه بنفسه يشك في بقائها، فلما منع من استصحاب بقائها، و جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبني على هذه النظرة التسامحية

العرفية، وهي النظرة الى الحكم بالحمل الاولي.

وان شئت قلت، ان النظر الى نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس تارة على اساس انها امر اعتباري قائم بنفس المعبر وهو الشارع و موجود بالوجود الاعتباري حقيقة، واخرى الى انها صفة للماء المتغير و عنوان له وهي صفة القذارة والنجاسة، والعرف على ضوء هذه النظرة التسامحية يرى واقع هذا العنوان وهو الحكم الشرعي، وبهذه النظرة التسامحية يكون للحكم حدوث و بقاء.

وعلى هذا فان كان النظر الى الحكم في القضايا المجعولة في الشريعة المقدسة بالحمل الشائع الصناعي، فلاموضوع للاستصحاب، حيث لا يتصور فيه الحدوث والبقاء كما مر، وان كان النظر اليه بالحمل الاولي، اي بما انه عنوان و مفهوم لواقع الحكم، فيتصور في هذا العنوان الحدوث والبقاء تبعاً لاتصاف موضوعه بهما، وبالنظر العرفي المسامحي يرى الحدوث والبقاء في واقع الحكم ايضاً، و جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبني على هذا النظر العرفي التسامحي، ثم انه فَلَمَّا قد رجح في المقام النظرة الثانية، وقد افاد في وجه ذلك ان هذه النظرة وان كانت الى عنوان القضية المجعولة في الشريعة المقدسة لا الى واقع هذه القضية بالحمل الشائع و حقيقتها، الا ان المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الاحكام الشرعية في الشبهات الحكمية التي يراد ثبوتها بالتعبد الاستصحابي هذه النظرة و هي النظر اليها بالحمل الاولي لا بالحمل الشائع الصناعي.

وقد استشهد على ذلك، بان هذا الاشكال لم يخطر ببال احد من ايام العضيدي والحاجبي والى زماننا هذا في استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية، و هو عدم تصور الحدوث والبقاء فيه، حتى من انكر جريانه فيها

كالمحقق النراقي والسيد الاستاذ(قدهما)، لان انكارهما هذا الاستصحاب
انما هو من جهة انه معارض باستصحاب عدم جعل الزائد لا في نفسه، والا
فلامنع من جريانه، فاذن عدم جريانه من جهة ابتلائه بالمعارض لا من جهة
عدم المقتضي.

وعلى هذا الاساس تندفع شبهة التعارض، لان الضابط في تطبيق دليل
الاستصحاب على الشبهات الحكمية ان كان النظر اليها بالحمل الاولي، كان
الجاري استصحاب بقاء المجمعول دون استصحاب عدم الجعل الزائد، لانه
مبني على ملاحظة الحكم فيها بالحمل الشائع، وان كان النظر اليها بالحمل
الشائع الحقيقي، كان الجاري استصحاب عدم جعل الزائد دون استصحاب
بقاء المجمعول، لعدم تصور الشك في بقاء الحكم فيها بالحمل الشائع، لما
تقدم من ان الحكم بهذا الحمل وجد في عالم الاعتبار بتمام حصصه وأفراده
الى يوم القيامة في آن واحد، وهو آن الجعل والاعتبار، ولهذا لا يتصور فيه
الحدوث والبقاء.

ومن هنا لا بد من العمل على طبق احد هذين النظيرين دائما، ولا يعقل
العمل بكليهما معا في دليل الاستصحاب، ولا يمكن جريان كلا
الاستصحابين معا، احدهما بالنظر الحقيقي الدقي، والاخر بالنظر المسامحي
العرفي، وذلك لان التعارض بين الاستصحابين انما يتصور اذا كانت اركان
كليهما تامة من اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

واما في المقام، فلا يمكن الجمع بين النظيرين في دليل الاستصحاب،
للتهافت والتناقض بينهما، لان النظر الى الحكم ان كان بالحمل الشائع،
فلاموضوع لاستصحاب بقاء المجمعول، هو اليقين بالحدوث والشك في
البقاء، ولهذا لا يجري على ضوء هذه النظرية استصحاب عدم الجعل الزائد،

وان كان النظر اليه بالحمل الاولي، فيجري استصحاب بقاء المجمعول، لتحقق موضوعه، وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، ولايجري حينئذ استصحاب عدم الجعل الزائد، لانه مبني على النظر الاول دون الثاني، وحيث ان تطبيق دليل الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء النظر الثاني، فالاستصحاب فيها يجري بلامعارض، لان استصحاب عدم الجعل الزائد لايجري على ضوء هذا النظر، وانما يجري على ضوء النظر الاول، هذا.

ما ذكره فَلْيَرْجِعْ يرجع الى نقطتين اساسيتين:

الاولى، ان النظر الى الحكم المجمعول في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية ان كان بالحمل الشائع الصناعي، فانه الحكم الواقعي، وهو عبارة عن الامر الاعتباري النفساني القائم بنفس المولى، ويوجد بتمام حصصه وافراده في مرحلة الجعل في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لايتصور فيه التقدم والتاخر والحدوث والبقاء، باعتبار انه عين الجعل ولاتعدد في هذه المرحلة.

وان كان بالحمل الاولي، فهو عنوان و مفهوم لواقع الحكم وقائم بموضوعه في الخارج وصفة له، مثلا نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس بالحمل الشائع امر اعتباري قائم بنفس المشرع، وبالحمل الاولي عنوان لواقعها، وهو النجاسة بالحمل الشائع وقائم بموضوعها في الخارج، وهو الماء المتغير وصفة له كالقذارة والنجاسة، لانها تحدث بحدوث المتغير في الخارج وتبقى ببقائه فيه، وكذلك الحال في حرمة وطبي الحائض، فانها بالحمل الشائع امر اعتباري لاوجود له الا في عالم الاعتبار والذهن، وبالحمل الاولي عنوان لواقعها، وهو الحرمة بالحمل الشائع وقائم

بموضوعها في الخارج وهو المرأة الحائض، ويحدث بحدوث الحيض ويبقى ببقائه.

الثانية، ان الاقرب هو تطبيق دليل الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء النظر الثاني، وهو النظر الى الحكم فيها بالحمل الاولي دون الحمل الشائع الصناعي.

وعلى هذا فلامانع من جريان استصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكمية ولا معارض له، لان معارضة استصحاب عدم الجعل الزائد، وهو لا يجري على ضوء هذا النظر، وانما يجري على ضوء النظر الاول، هذا. ويمكن المناقشة في كلتا النقطتين:

اما النقطة الاولى، فقد تبين مما تقدم ان الحكم بالحمل الاولي في القضية عنوان و مفهوم لواقعه، وهو الحكم بالحمل الشائع، وهذا العنوان قائم بموضوعه في الخارج، ويحدث بحدوثه ويبقى ببقائه، هو ليس بحكم شرعي.

وعلى هذا فان كان مصب الاستصحاب في الشبهات الحكمية هذا العنوان، اي عنوان الحكم بالحمل الاولي، فيرد عليه انه ليس بقاء للحكم الشرعي فيها، بل هو بقاء لعنوانه ومفهومه القائم بموضوعه في الخارج، وهو ليس بحكم شرعي.

ومن الواضح ان مراد الفقهاء من استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية بقاء واقع الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع لاعنوانه و مفهومه الذي هو قائم بموضوعه في الخارج، فانه ليس بحكم شرعي ولا قابل للتعبد تنجيذا او تعذيرا.

وان كان مصبه واقعا الحكم وهو الحكم بالحمل الشائع بتقريب، ان

الحكم بالحمل الاولي عنوان و مفهوم لواقعه، وهو الحكم بالحمل الشائع وقائم بموضوعه في الخارج و صفة له، وحيث ان هذا العنوان عنوان للحكم و مرآة له و فان فيه، فيرى العرف بالنظر التسامحي ان الحكم يحدث بحدوث هذا العنوان و يبقى بقاءه، فاذا شك في بقاء هذا العنوان فكأنه يشك في بقاء الحكم، فاذن استصحاب بقاء هذا العنوان بالنظر التسامحي العرفي استصحاب لبقاء الحكم بالحمل الشائع، مثلا نجاسة الماء المتغير بالحمل الاولي عنوان لواقعه، وهو النجاسة بالحمل الشائع و قائم بموضوعها في الخارج.

وحيث انها بالحمل الاولي عنوان لواقعهما، فيرى العرف بالنظر التسامحي التخيلي ان حدوث العنوان حدوث لها وبقاؤه بقاء لها والشك في بقاءه الشك في بقاءها، فاذن استصحاب بقاءه استصحاب لبقائها بالنظر التسامحي العرفي.

فيرد عليه، ان هذا النظر التسامحي العرفي مخالف للواقع، ضرورة انه ليس لواقع الحكم حدوث وبقاء، لان ماله حدوث وبقاء هو الحكم بالحمل الاولي دون الحكم بالحمل الشائع الصناعي، والاول وان كان عنوانا للثاني و مفهومه، الا ان اتصاف العنوان بالحدوث و البقاء لا يستلزم اتصاف المعنون بهما، لما تقدم من ان المعنون يستحيل اتصافه بهما، واما العرف، فهو و ان كان يرى بالنظر التسامحي اتصاف المعنون بهما بتبع اتصاف العنوان، الا انه لاقيمة لهذه الرؤية العرفية التسامحية التي هي على خلاف الواقع.

وبكلمة، ان الحكم في القضية المجعولة في الشريعة المقدسة، كالنجاسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس و حرمة وطي المرأة الحائض ونحوهما تارة يكون ملحوظا بالحمل الاولي، واخرى يكون ملحوظا

بالحمل الشائع الصناعي.

فعلى الاول، يكون للحكم حدوث وبقاء، باعتبار انه بهذا اللحاظ عنوان لواقع الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع، وهذا العنوان حيث انه قائم بالموضوع كقيام الصفة بالموصوف، فبطبيعة الحال يحدث بحدوث الموضوع ويبقى ببقائه، و قد يشك في بقاءه بسبب او اخر، كالنجاسة الثابتة للماء المتغير، فانها بهذا اللحاظ صفة للماء وعنوان له و تحدث بحدوث التغير فيه، و قد يشك في بقاءه بعد زواله بنفسه.

وعلى الثاني، فلا يتصور فيه الحدوث والبقاء، لما تقدم من ان الحكم يوجد بتمام حصصه وافراده في آن واحد في عالم الجعل والاعتبار وهو آن الجعل، ولهذا فلاموضوع للاستصحاب فيه.

فاذن هنا صورتان:

الاولى، ان المستصحب في استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية الحكم بالحمل الاولي لا واقعة، وهو الحكم بالحمل الشائع.

الثانية، ان العرف يرى بالنظر التسامحي ان الحكم بالحمل الاولي هو الحكم بالحمل الشائع، باعتبار انه عنوانه و فان فيه والنظر اليه بالتسامح العرفي نظر اليه، وعلى ضوء ذلك، فيرى العرف بالنظر التسامحي حدوث الحكم بالحمل الشائع بحدوثه بالحمل الاولي و بقاءه ببقائه، فاذا شك في بقاءه شك في بقاء واقع الحكم، مثلا النجاسة للماء المتغير بالحمل الاولي صفة له و قائمة به قيام الصفة بالموصوف، و في نفس الوقت عنوان لواقعها، وهو النجاسة بالحمل الشائع و فانية فيه فناء المفهوم في مصداقه.

وعلى هذا فاذا شك في بقاء نجاسته بالحمل الاولي بعد زوال تغيره، فالعرف يرى بالنظر التسامحي انه شك في بقاء نجاسته بالحمل الشائع،

وعليه، فاستصحاب بقاء نجاسته بالحمل الاولي بنظر العرف استصحاب بقاء نجاسته بالحمل الشائع، وهذا معنى استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية، ولكن كلتا صورتين غير صحيحة.

اما الصورة الاولي، فقد تقدم ان عنوان الحكم ومفهومه ليس مجعولا في الشريعة المقدسة، و استصحابه ليس استصحابا للحكم في الشبهات الحكمية، هذا مضافا الى انه لا يجري فيه في نفسه، لانه غير قابل للتعبد تنجيذا او تعذيرا.

واما الصورة الثانية، فقد تقدم انه لا يمكن الاخذ بهذا النظر العرفي التسامحي الذي لا واقع موضوعي له، لانه مخالف للواقع جزما، لما مر من انه ليس للحكم بالحمل الشائع حدوث و بقاء، فاذن كون الشك في بقاء الحكم بالحمل الاولي شكا بالتسامح العرفي في بقاء واقع الحكم خلاف الواقع قطعاً، فكيف يمكن الاخذ به و جعله الاساس في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

فالتنتيجة، ان الحكم بالحمل الشائع حيث انه يوجد بتمام افرادة وحصصه الطولية والعرضية في الخارج دفعة واحدة في مرحلة الجعل، فلهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء في نفسه و لا بواسطة عنوانه، فاذن لاموضوع للاستصحاب فيه مطلقا، ولا يكون استصحاب بقاء صفة القذارة القائمة بالماء المتغير في الخارج، استصحابا لواقعها الذي هو قذارة بالحمل الشائع، ولا يمكن ان يكون جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبني على هذه النظرة التسامحية العرفية، كما انه لا يمكن ان يكون تسالم الاصحاب على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مبني على هذه النظرة بل هو مبني على المحاولات السابقة.

هذا اضافة الى ان هذه المحاولة ترجع الى ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من المحاولة لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية روحاً و حقيقة، غاية الامر انه قدس سره قد قرر تلك المحاولة بشكل فني بينما قررها المحقق العراقي قدس سره بشكل بسيط حيث قال بان الحكم الشرعي امر اعتباري لوجود له الا في عالم الاعتبار والذهن ولا يوجد في الخارج، غاية الامر انه يعرض على موضوعه فيه، بمعنى ان ظرف العروض الذهن و ظرف اتصاف المعروف والموضوع به الخارج، و معنى هذا ان الحكم صفة لموضوعه و عنوان قائم به في الخارج.

فاذن لابد من حمل كلامه قدس سره على ان مراده من الحكم الذي هو صفة لموضوعه و عنوان قائم به الحكم بالحمل الاولي، اي مفهوم الحكم و عنوانه لا واقعه، لان واقعه امر اعتباري يستحيل ان يكون قائماً بموضوعه في الخارج، و الا لزم كونه خارجياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لوجود له الا في عالم الاعتبار والذهن.

وبكلمة، ان مقصوده قدس سره روحاً ولباً ذلك، بقريئة ان الحكم الشرعي بالحمل الشائع يستحيل ان يكون صفة لموضوعه في الخارج و عنواناً قائماً به فيه، فاذن لامحالة ما هو صفة له في الخارج هو الحكم بالحمل الاولي.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان هذه المحاولة لاتعالج مشكلة الاستصحاب في الشبهات الحكمية، لان الحكم بالحمل الشائع يوجد في الشريعة المقدسة بتمام حصصه دفعة واحدة، فلا يتصور فيه الحدود و البقاء، ولهذا لاموضوع للاستصحاب فيه، واما الحكم بالحمل الاولي و ان كان له حدود و بقاء، الا ان استصحاب بقائه ليس استصحاباً لبقاء الحكم بالحمل الشائع.

ودعوى، ان استصحابه استصحاباً له بالنظر التسامحي العرفي لا بالنظر التحقيقي الدقي.

مدفوعة، بانه لاقيمة لمثل هذا النظر التسامحي العرفي الذي لا واقع موضوعي له.

واما النقطة الثانية، فمع الاغماض عن النقطة الاولى وتسليم ان النظرة العرفية التسامحية مبررة لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، الا ان ما ذكره **فدريز** من انه لا تعارض بين استصحاب عدم جعل الزائد واستصحاب بقاء المجموع، فان الاول مبني على النظر الى الحكم بالحمل الشائع، والثاني على النظر اليه بالحمل الاول، فلا يمكن المساعدة عليه.

بيان ذلك، ان دليل الاستصحاب من القضايا الوجدانية وقد جاء بهذه الصيغة «لاتنقض اليقين بالشك» او بصيغة «لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» بدون النظر الى خصوصيات متعلق اليقين والشك ما عدا كونه قابلاً للتعبد شرعاً، فاليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها مأخوذ في موضوعه، وكلاهما امر وجداني، ولا فرق بين ان يكون متعلق اليقين امراً وجودياً او امراً عدمياً، ولا يعتبر فيه اي خصوصية سوى كونه قابلاً للتعبد الشرعي، مثلاً نجاسة الماء المتغير بالحمل الشائع الصناعي لا يتصور فيها الحدوث والبقاء، لانها مجعولة بتمام حصصها دفعة واحدة، ولهذا فلاموضوع لاستصحاب بقاء حصة من حصصها.

نعم، يجري في هذه المرحلة استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ اذا شك فيه، واما الشك في سعة جعل هذه النجاسة الى بعد زوال تغيره بنفسه، فهو امر معقول ومتصور، لاننا نشك بالوجدان في ان النجاسة المجعولة في الشريعة المقدسة للماء المتغير هل هي موسعة الى ما بعد زوال تغيره بنفسه و

قبل اتصافه بالكر او الجاري او انها مختصة بحال اتصافه بالتغير؟ ومرجع هذا الشك الى الشك في الجعل الزائد، وهو جعل النجاسة بعد زوال التغير وقبل اتصافه بالكر او الجاري، وحينئذ فلامانع من استصحاب عدم جعلها بعد زواله، لان اركان الاستصحاب تامة فيه، وهي اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، وهذا الاستصحاب و ان كان مبنيا على لحاظ الحكم بالحمل الشائع، الا انه مشمول لاطلاق دليل الاستصحاب، كما ان استصحاب بقاء الحكم المجعول بلحاظ الحمل الاولي مشمول لاطلاقه، ولا مانع من شمول دليل الاستصحاب باطلاقه لكلا الاستصحابين معا، وانما لا يشمل استصحاب بقاء الحكم بكلا النظريين واللحاظين معا، فانه اذا لوحظ بالحمل الشائع، فلاموضوع لاستصحاب بقاء المجعول بهذا الحمل، وان لوحظ بالحمل الاولي، فموضوع استصحاب بقاء المجعول متحقق، وهو اليقين بثبوتة والشك في بقائه، وكذلك موضوع استصحاب عدم الجعل الزائد، فانه ايضا متحقق، وهو اليقين به في صدر الاسلام ثم الشك في بقائه، فاذن لامانع من جريان كلا الاستصحابين في المقام، وتطبيق قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «لانقض اليقين بالشك» على كليهما معا، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، هل هذا الاستصحاب - اي استصحاب عدم الجعل الزائد - يعارض استصحاب بقاء الحكم المجعول او لا؟.

والجواب، ان استصحاب بقاء المجعول بالحمل الاولي تارة يكون بلحاظ نفسه، واخرى يكون بلحاظ ان استصحابه استصحاب للحكم بالحمل الشائع عرفا.

اما على الاول، فلانه لا يعارض استصحاب بقاء المجعول بالحمل الاولي الا على القول بالاصل المثبت، لان المجعول بهذا الحمل صفة

وعنوان للحكم بالحمل الشائع، و من الواضح انه لا ينفي هذا العنوان الابناء على حجية مثبتاته.

واما على الثاني، فانه يعارض استصحاب بقاء المجعول بالحمل الاولي، باعتبار ان استصحابه استصحاب لبقاء المجعول بالحمل الشائع، فاذا كان كذلك فاستصحاب عدم الجعل معارض له.

وبكلمة، ان الفقيه كما يشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره و قبل اتصاله بالكر او الجاري او في بقاء حرمة وطبي الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال و هكذا، كذلك يشك في سعة جعلها لهذه الفترة الزمنية، وهي ما بين زوال تغيره و اتصاله بالكر او الجاري او بين انقطاع الدم و الاغتسال، لانها في وقت لم تكن مجعولة في هذه الفترة يقينا، و هو قبل ولادة الاسلام أو في اوائل ولادته، و بعد ذلك علم بجعلها في الشريعة المقدسة، ولكن يشك في سعة جعلها لهذه الفترة الزمنية، غاية الامر ان الشك في بقاء النجاسة فيها او الحرمة انما هو بالنظر المسامحي العرفي الى الحكم، وهو الحكم بالحمل الاولي، واما الشك في بقاء عدم جعل الزائد او سعة عدم الجعل، فانما هو بالنظر الحقيقي الى الحكم، وهو الحكم بالحمل الشائع.

وحيث ان اركان الاستصحاب تامة في كلا المقامين، وهي اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، فلامانع من تطبيق اطلاق روايات الاستصحاب على كليهما معا، اذ لامانع من شمول اطلاقها لكل واحد منهما في نفسه، غاية الامر تقع المعارضة بينهما على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

وما ذكره قدس سره من التهافت بين النظرين، النظر الى الحكم بالحمل الشائع والنظر اليه بالحمل الاولي، ولا يمكن شمول دليل الاستصحاب لكلا

النظرين معاً، اذ على ضوء النظر الاول، فلا يتصور فيه الحدوث والبقاء ولا موضوع للاستصحاب فيه، والجاري على هذا هو استصحاب عدم الجعل دون استصحاب بقاء المجعول، وعلى ضوء النظر الثاني، فالجاري هو استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم الجعل.

فلا يمكن المساعدة عليه، لان الجمع بين النظرين لا يمكن بالنسبة الى استصحاب الحكم، حيث انه لا موضوع للاستصحاب على ضوء النظرة الاولى.

واما على ضوء النظرة الثانية، فموضوعه متحقق فلان من جريانه. واما الجمع بين استصحاب عدم جعل الزائد واستصحاب بقاء المجعول، فلان منعه، لان الاركان الاستصحاب تامة فيهما، وهي اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، ودليل الاستصحاب كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « لا تنقض اليقين بالشك » ينطبق على كل واحد منهما قهراً كانباق الكبرى على الصغرى.

وان شئت قلت، ان النظر الى الحكم تارة بلحاظ مرحلة الجعل وبالحمل الشائع الصناعي، واخرى بلحاظ مرحلة الفعلية وبالحمل الأولي، ولا مانع من الجمع بين هذين النظرين في المرتبتين المذكورتين، مثلاً نجاسة الماء المتغير تارة ينظر اليها في مرتبة الجعل، وهو النظر اليها بالحمل الشائع، واخرى ينظر اليها في مرتبة الفعلية وهو النظر اليها بالحمل الأولي، فاذاً لا مانع من جريان الاستصحاب على ضوء كلا النظرين.

غاية الامر ان الاستصحاب الجاري في مرتبة الجعل هو استصحاب عدم الجعل الزائد، واما الجاري في مرتبة الفعلية، فهو استصحاب بقاء المجعول بالحمل الأولي، بمعنى بقاء فعلية فاعليته و محركيته او صفتيته

لموضوعه في الخارج لبقاء نفسه، فانه مستحيل، والا لزم الخلف.

فالتيجة، ان كون المستصحب على الاول عدم الحكم بالحمل الشائع، وعلى الثاني بقاءه بالحمل الاولي لا يمنع من شمول دليل الاستصحاب كل واحد منهما في نفسه، لان الملحوظ فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها.

واما كون الحالة السابقة امرا وجوديا او عدما او حكما شرعيا بالحمل الشائع او بالحمل الاولي او غير ذلك، فلا يكون شيء من هذه الخصوصيات مأخوذا في دليل الاستصحاب، لان المأخوذ فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها، شريطة ان تكون الحالة السابقة قابلة للتعبد تنجيذا وتعذيرا، وهذه الخصوصيات من خصوصيات افراده و مصاديقه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما ذكره فصل من ان النظر تارة الى الحكم بالحمل الشائع، واخرى بالحمل الاولي الذاتي يرجع لبا و روحا الى ماهو المشهور بين المحققين الاصوليين من ان للحكم مرتبتين مرتبة الجعل ومرتبة المجعول.

اما الحكم في مرتبة الجعل، فيوجد بتمام حصصه وافراده في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور فيه حدوث ولا بقاء ولا موضوع حينئذ للاستصحاب فيه.

واما الحكم في مرتبة المجعول، فهو عبارة عن فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، وحيث ان هذه المرتبة لا يعقل ان تكون مرتبة الحكم، لاستحالة وجود الحكم في الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لزم الخلف، فاذن لامحالة يكون المراد من الحكم في هذه المرتبة مفهوم

الحكم وعنوانه بالحمل الاولي الذي يتحقق عن تحقق موضوعه، مثلا نجاسة الماء المتغير ان نظرنا اليها بالحمل الاولي نرى ان لها حدوثا وبقاء، و قد تحققت حدوثها عند تحقق موضوعها في الخارج، وان نظرنا اليها بالحمل الشائع لم نر لها حدوث وبقاء حتى يستصحب بقاءها.

ومن هنا قد استشكل على هذا الوجه، بان لازمه عدم جريان استصحاب بقاء الحكم قبل تحقق الموضوع في الخارج، باعتبار انه لا يتصف بالحدوث والبقاء الا تبعا، لانصاف موضوعه بهما فيه، فان النجاسة للماء المتغير تحدث بحدوث التغير و تبقى بقاءه.

واما قبل وجود الماء المتغير في الخارج، فلا يتصور لها الحدوث والبقاء، لانها تمام حصصها توجد في مرحلة الجعل دفعة واحدة.

وقد اجاب فَقَالَ بان هذا الاشكال انما يرد اذا كان المراد من الحدوث والبقاء الحدوث والبقاء الحقيقيين، الا ان الامر ليس كذلك، بل المراد منهما اعم من الحقيقيين والعنوانين، فاذا كان المراد منهما الحدوث والبقاء العنوانين اعم من ان يوجد الحدوث والبقاء في الخارج او لا، فهذا ثابت من اول الامر، فيجري الاستصحاب من الاول بدون الانتظار الى زمان تحقق الموضوع في الخارج لكي يتحقق الحدوث والبقاء الحقيقيين، وقد افاد في وجه ذلك، ان الحكم حينما وجد في نفس النبي الاكرم (ص) مثلا، وان لم يوجد فيه شيء له حدوث وبقاء حقيقي الى ان يتحقق الموضوع في الخارج، و حينئذ يوجد الحدوث والبقاء الحقيقي، الا ان للحكم وجوده في نفس المشرع حدوثاً وبقاءً عنوانين لدى العرف، ويرى كأنهما حقيقيان، فيجري استصحاب بقاء الحكم من اول الامر بدون حالة انتظار الى تحقق موضوعه في الخارج.

وللمناقشة فيه مجال، لان الحكم حينما يوجد في نفس المولى وان كان له حدوث و بقاء في هذه المرحلة، لانه حدث في نفس المولى وبقى فيها، الا ان هذا البقاء بقاء الجعل ، فاذا شك فيه كان الشك في بقاءه، ولا مانع من استصحاب بقاءه و عدم نسخه، ولا كلام في هذا الاستصحاب أي استصحاب بقاء الجعل و عدم نسخه اذا شك، وانما الكلام في المقام في استصحاب بقاء المجعول.

وان شئت قلت، ان الحكم في مرحلة الجعل عبارة عن الاعتبار القائم بنفس المولى، وهو الحكم بالحمل الشائع الذي وجد بتمام حصصه وافراده في عالم الاعتبار والذهن مرة واحدة، ولهذا لا يتصور ان يكون لها حدوث وبقاء و تاخر و تقدم الا عند تحقق موضوعه في الخارج.

واما بالنسبة الى اصل الجعل، فلا شبهة في ان له حدوثا وبقاء، لانه ليس بأزلي فيحدث في نفس المولى، ويبقى فيها طالما لم ينسخ، واذا شك في نسخه فيستصحب عدم نسخه، فاذن استصحاب بقاء الحكم في نفس المولى يمثل استصحاب بقاء الجعل و عدم نسخه، لا استصحاب بقاء المجعول في الشبهات الحكمية.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره فذكر من ان النظر الى الحكم ان كان بالحمل الشائع لم ير له حدوث و بقاء، وان كان بالحمل الاولي رأى فيه حدوث وبقاء، و هذا روحاً ولباً يرجع الى ماهو المشهور من ان للحكم مرتبتين:

مرتبة الجعل، ولا يكون له في هذه المرتبة حدوث وبقاء، ومرتبة المجعول، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، وله في هذه المرتبة حدوث وبقاء والنظر اليه في هذه المرتبة بالحمل الاولي، اي الى

مفهوم الحكم، كعنوان وصفه قائمة بموضوعه في الخارج لا الى واقعه وهو الحكم بالحمل الشائع، فانه يستحيل ان يوجد في الخارج، ولهذا قال فأشهر، ان النظر الى الحكم في هذه المرتبة نظر عرفي تسامحي، يعني ان اطلاق الحكم عليه، باعتبار انه عنوان لواقع الحكم، فاذن هذه المحاولة ايضا لاتعالج مشكلة جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وهي المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول فيها و استصحاب عدم الجعل الزائد.

المحاولة الخامسة، وهي المختار في المسألة، بيان ذلك اننا ذكرنا في غير مورد ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، فانه يوجد في هذه المرتبة بتمام حصصه وافراده في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لايتصور فيه التقدم والتأخر بينها والحدوث والبقاء، وليس له مرتبة اخرى، بل لايتصور المولى ان يكون له مرتبة اخرى، بداهة ان حقيقية الحكم بالحمل الشائع هي الاعتبار القائم بنفس المولى و فعل اختيار له بنحو المباشر.

واما مرتبة المجعول، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فيستحيل ان تكون مرتبة الحكم، لاستحالة فعلية الحكم و وجوده في الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لزم كونه امراً خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف.

نعم للحكم علاقة بموضوعه، فان الشارع اذا جعل الاستطاعة موضوعا لوجوب الحج في عالم الاعتبار والذهن، وحينئذ فاذا وجدت الاستطاعة في الخارج بان صار الانسان البالغ العاقل القادر مستطيعاً صار وجوب الحج فعلياً، ومعنى فعليته فعلية فاعليته و محركته للمكلف المستطيع نحو الاتيان بالحج لافعلية نفسه، لاستحالة وجوده في الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لزم حلف فرض انه امر اعتباري، واما قبل ان

توجد الاستطاعة في الخارج، فلا يكون وجوب الحج فاعلا ومحركا، وهذه الفاعلية والداعوية امر تكويني لا اعتباري.

وعلى هذا ففاعلية فاعلية نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس انما هي بفاعلية الماء المتغير في الخارج و وجوده فيه.

وحينئذ فاذا زال تغيره بنفسه، فبطبيعة الحال يشك في بقاء فاعلية فاعليتها، فلأمنع من استصحاب بقائها، و يترتب عليه وجوب التحرك نحو الاجتناب عنه، و من هذا القبيل حرمة وطى الحائض، فان فاعليتها انما هي بفاعلية اتصاف المرأة بالحوض اي بخروج دم الحوض منها، ومن المعلوم ان المراد من فاعليتها فاعلية فاعليتها و محركيتها، لاستحالة فاعلية نفسها في الخارج، وعلى هذا، فاذا انقطع دم الحوض و شك في بقاء فاعليتها الى زمان اغتسالها من حدث الحوض، فلأمنع من استصحاب بقائها، و يترتب عليه وجوب العمل باحكام الحائض.

والخلاصة، ان مرد استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية الى استصحاب بقاء فاعلية فاعليته فيها و داعويته، لما عرفت من استحالة فاعلية نفسه في الخارج، فالتعبير عن فاعلية فاعلية الحكم بفاعلية فاعلية مبنية على التسامح و عدم الدقة.

ودعوى، ان لازم ذلك هو ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يتوقف على وجود الموضوع في الخارج و فاعليته فيه، مع ان الفقهاء كافة يتمسكون في مقام عملية الاستنباط باستصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية بقطع النظر عن وجود موضوعه في الخارج.

مدفوعة، بان المراد من فاعلية فاعليته الحكم و محركته بفاعلية موضوعه في الخارج اعم من الفاعلية الحقيقية و الفاعلية التقديرية.

بيان ذلك، ان الاحكام الشرعية مجعولة في الكتاب والسنة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج سواء أكانت موجودة فيه حقيقة حين الجعل ام لا.

وعلى هذا، فالفقيه في مقام عملية الاستنباط ينظر الى نصوص الكتاب والسنة من تمام جهاتها التحقيقية او التقريرية، مثلاً جاء في النص نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس، و في مثل ذلك ينظر الفقيه اولا الى سنده، فاذا كان سنده تاما ينظر الى دلالته، وهل يدل هذا النص عرفا على ان التغير جهة تقييدية لموضوع النجاسة او جهة تعليلية لها، والموضوع هو طبيعي الماء، فالفقيه يستظهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان التغير جهة تعليلية لا تقييدية، ولكنه يشك في انه علة للنجاسة حدوثا فقط اوحدوثاً وبقاءً، و بعد تمامية النص سنداً ودلالة و جهة قام الفقيه بعملية الاستنباط بتطبيق الكبرى على الصغرى بعد فرض وجود الصغرى في الخارج، مثلاً فرض الفقيه وجود الماء تغير باحد اوصاف النجس و حكم بنجاسته بتطبيق الكبرى عليه، وهي ان الماء المتغير باحد اوصاف النجس نجس، ثم فرض زوال التغير عنه بنفسه والشك في بقاء نجاسته، باعتبار انه اثبت كبروياً ان التغير جهة تعليلية لا تقييدية، فاذن يستصحب بقائها، ويفتي بنجاسته بنحو الكبرى الكلية، فاذا تحققت صغراها في الخارج فهي مؤثرة ومحركة للعامي المقلد، ولا مانع من هذا الفرض والتقرير، لانه مطابق لما استظهر من النصوص بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية، لانه مجرد فرض و تقدير.

وبكلمة، ان الفقيه بعد تكوين القواعد العامة في الاصول وفق شروطها الخاصة يقوم في الفقه بعملية الاستنباط، وهي عبارة عن تطبيق

القواعد العامة على عناصرها الخاصة و صغرياتها المخصوصة، فاذا دل دليل على حرمة وطى الحائض كان الفقيه ينظر الى سنده، فاذا كان سنده تاما تنطبق عليه قاعدة عامة اصولية، وهي حجية خبر الثقة، فاذن يكون هذا الخبر حجة وحيث انه ظاهر في حرمة وطى الحائض، فتطبق عليه قاعدة اصولية اخرى وهي حجية الظواهر.

وحينئذ يكون ظهوره حجة، فاذا كان حجة فثبت مدلوله وهو حرمة وطى الحائض، وهذه الفتوى لاتتوقف على وجو الحائض في الخارج، بل يكفي فيها افتراض وجودها فيه.

ثم ان الفقيه استظهر من الرواية ان خروج الدم من المرأة حيثية تعليلية لاتقيدية، وعلى هذا، فبطبيعة الحال يشك في بقاء الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فاذا شك في بقائها في هذه الفترة الزمنية، تنطبق عليه قاعدة الاستصحاب، فيفتي بالحرمة، ويكفي في تطبيق القاعدة افتراض وجود موضوعها في الخارج، ولايتوقف على وجودها الحقيقي، وكذلك اذا استظهر الفقيه ان حيثية التغير المأخوذ في لسان الدليل حيثية تعليلية لاتقيدية، فحينئذ بطبيعة الحال اذا زال تغيره بنفسه يشك في بقاء نجاسته، فاذا شك في بقائها تنطبق عليه قاعدة الاستصحاب، ولا فرق فيه بين ان يكون زوال تغيره تحقيقياً او تقديرياً.

والخلاصة، ان فتاوى الفقهاء بمضامين الكتاب والسنة تكون بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج، فاذا استظهر الفقيه بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان حيثية التغير حيثية تعليلية، فحينئذ اذا فرض زواله، فلامحالة يشك في بقاء النجاسة فيستصحب بقاؤها. وكذلك اذا استظهر ان حيثية خروج الدم حيثية تعليلية، وبهذا البيان

يندفع الاشكال عن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء المحاولة الثالثة المتقدمة ايضا، ولكن مع ذلك الصحيح هو هذه المحاولة، لانها موافقة للارتكاز العرفي، و بها تعالج مشكلة جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من هذه الناحية.

و اما من ناحية اخرى، وهي ان هذا الاستصحاب فيها هل هو معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد أو لا؟
والجواب، ان في المسألة رأيين:
الرأي الاول، انه لامعارضة بينهما.
الرأي الثاني، ان بينهما معارضة.

اما الرأي الاول، فهو المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين منهم المحقق النائيني قدس سره بينما الرأي الثاني لاقائل به من المتقدمين، واما المتأخرين، فأول من ذهب الى هذا الرأي هو المحقق النراقي قدس سره ثم اختاره السيد الاستاذ قدس سره^٢ وقد تطورت هذه الفكرة في زمانه من متعدد الجهات كما تقدمت الاشارة اليها في مستهل هذا البحث.

ثم ان المحقق النائيني قدس سره قد افاد في وجه عدم المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد بان استصحاب عدم الجعل لايجري في نفسه، حتى يكون معارضا له، بتقريب انه لا اثر للحكم في مرتبة الجعل يكون وجوده كعدمه، مثلا وجوب الحج المجعول في الشريعة المقدسة مما لا اثر له بالنسبة الى غير المستطيع في الخارج، ولا يكون داعيا ومحركا له اصلا، وكوجوب الصلاة قبل الزوال او بالنسبة الى غير البالغ، فاذا لم يكن له اثر في هذه المرتبة، فلايجري الاستصحاب

١. اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٠٦.

٢. مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٨.

فيه، لما تقدم من ان ترتب الاثر على المستصحب من احد اركان الاستصحاب، فاذن يبقى استصحاب بقاء الحكم المجعول في الشبهات الحكمية بلا معارض.

وقد اجاب السيد الاستاذ قدس سره^١ عن ذلك مفصلا على ما في تقرير بحثه.

وملخصه، ان الاحكام الشرعية مجعولة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، والقضية الحقيقية ترجع لبا الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، وعلى هذا، فنسبة الاحكام الشرعية الى موضوعاتها نسبة الجزاء الى الشرط والتالي الى المقدم، فتكون الاحكام الشرعية من قبيل الواجب المشروط، وعليه فلا داعية ولا محركية لهذه الاحكام قبل تحقق موضوعها في الخارج، لانها قبل تحققه فيه مجرد اعتبار قائم بنفس المولى، ولا اثر له اصلا.

فاذن فعلية الحكم وتحقق فاعليته و داعويته منوطة بامرین:

الاول، الجعل من المولى.

الثاني، تحقق الموضوع في الخارج.

والاول كبرى القضية والثاني صغراها، فاذا تحققت الكبرى والصغرى معاً تحقق الحكم يعني فاعليته، والا فلا حكم ولا اثر له، لانه ينتفي بانتفاء احدهما، مثلاً وجوب الصلاة بعد زوال الشمس على المكلف فعلي، وفعليته تتوقف على احراز الكبرى وهي جعل الوجوب لها عند زوال الشمس، واحراز الصغرى وهي تحقق زوال الشمس في الخارج، فاذا تحقق الكبرى والصغرى معا صار الوجوب فعلياً.

واما اذا تحققت الكبرى دون الصغرى، فلا وجوب فعلا حتى يكون داعيا ومحركاً للمكلف، واذا تحققت الصغرى دون الكبرى، فلا وجوب اصلا حتى في مرتبة الجعل، فاذا ترتب الاثر على الحكم منوط بتحقق موضوعه في الخارج.

وعلى هذا فاذا تحقق الموضوع في الخارج، كان لاستصحاب عدم الجعل اثر، وهو عدم فعلية الحكم بفعلية موضوعه فيه، فانه يترتب على هذا الاستصحاب، كما انه يترتب على استصحاب بقاء الجعل فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فاذا كان هناك ماء متغير باحد اوصاف النجس، ثم زال تغيره بنفسه بعد افتراض ان التغير حيثية تعليلية لاتقييدية، فبطبيعة الحال يشك في بقاء نجاسته في هذه المرحلة، كما يشك في سعة جعلها لها، وحينئذ فكما انه لا مانع من استصحاب بقاء نجاسته فيها، فكذلك لا مانع من استصحاب عدم سعة جعلها له في تلك الحالة، فاذا تقع المعارضة بينهما.

والخلاصة، انه لا اثر لاستصحاب عدم جعل الزائد في الدليل المتكفل لحكم شرعي اذا شك في سعة الجعل فيه بقطع النظر عن وجود موضوعه في الخارج تحقيقا او تقديرا، كما انه لا اثر لاستصحاب بقاء المجعول بدون الجعل.

وعلى هذا فالأثر وان كان لا يترتب على استصحاب عدم الجعل قبل تحقق الموضوع في الخارج، الا انه مترتب عليه بعد وجود الموضوع فيه، لانه يثبت عدم فعلية الحكم، كما ان استصحاب بقاء المجعول يثبت فعليته، ولهذا تقع المعارضة بينهما.

وللمناقشة فيه مجال من ناحيتين:

الاولى، ان لازم ما ذكره عليه السلام من ان الاثر المترتب على استصحاب

عدم جعل الزائد هو عدم فعليته عند فعلية موضوعه في الخارج، والاثـر المترتب على استصحاب بقاء المجعول هو فعلية الحكم بفعلية موضوعه فيه ان استصحاب عدم جعل الزائد حاكم على استصحاب بقاء المجعول، لان الشك في بقاء الحكم المجعول مسبب عن الشك في جعله في الشريعة المقدسة، والاصل الجاري في السبب حاكم على الاصل الجاري في المسبب، ولا فرق بين ان يكون الاصل الجاري في السبب وجوديا، كاستصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه، او عدميا كاستصحاب عدم الجعل الزائد، وكذلك الحال في الاصل الجاري في المسبب، فاذا لامعارضة بينهما.

وان شئت قلت، ان الشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مسبب عن الشك في جعل النجاسة في هذه الفترة، فيكون استصحاب عدم جعلها فيها حاكماً على استصحاب بقاء نجاسته السابقة فيها، ومن هذا القبيل الشك في بقاء نجاسة الماء النجس المتمم كرا، وعدم بقائها مسبب عن الشك في اصل جعل النجاسة له بعد اتمامه كرا وعدم جعلها له بعده، والاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب.

وعلى هذا فاستصحاب عدم جعل النجاسة للماء المذكور بعد اتمامه كراً حاكم على استصحاب بقائها له، وكذلك استصحاب عدم جعل النجاسة للماء المتغير بعد زوال تغيره حاكم على استصحاب بقاء نجاسته بعد زواله، على اساس ان الاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب، هذا.

وقد ناقش السيد الاستاذ قدس سره^١ في ذلك بان الحكومة مختصة بما اذا كان المسبب اثراً شرعياً للسبب، كما اذا شككنا في طهارة الثوب المغسول

بالماء المشكوك طهارته المسبوق بها، فان استصحاب بقاء طهارة الماء حاكم على استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول به، ولهذا لايجري هذا الاستصحاب، و يحكم بطهارة الثوب من جهة طهارة الماء، بل الامر كذلك اذا ثبتت طهارة الماء بقاعدة الطهارة، فانها ايضا حاكم على استصحاب بقاء نجاسة الثوب.

واما في المقام، فلا يكون عدم فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج اثرا شرعيا، لعدم الجعل، كما ان فعلية الحكم بفعلية موضوعه فيه ليست اثرا شرعيا للجعل، ولهذا فلاحكومة في البين، هذا.

وغير خفي ان هذا الكلام غريب من السيد الاستاذ قدس سره، فان الضابط في حكومة الاصل في طرف السبب على الاصل في طرف المسبب، هو ان الاصل في السبب اصل موضوعي، والاصل في المسبب اصل حكمي، بلافق بين ان يكون الحكم المترتب على الموضوع حكما شرعيا او عقلايا شريطة ان يكون مترتبا على السبب، والموضوع مطلقا اي وان كان ثبوته بالاصل العملي كالاستصحاب او قاعدة الطهارة، كما هو الحال في المقام، فان فعلية المجعول بفعلية موضوعه في الخارج مترتبة على الجعل، وان كان ثبوته بالاستصحاب، كما ان عدم فعليته عند فعلية موضوعه مترتب على عدم الجعل وان كان ثبوته بالاستصحاب، وقد صرح قدس سره في غير مورد ان الاصل في طرف الموضوع حاكم على الاصل في طرف الحكم.

فالنتيجة، انه لامعارضة في المقام، فان استصحاب عدم الجعل الزائد حاكم على استصحاب بقاء المجعول، فما ذكره قدس سره من المعارضة بينهما غير تام .

الثانية، مع الاغماض عن الجهة الاولى، ان الاثر الشرعي مترتب على

مجموع الأمرين هما الجعل الشرعي وتحقق الموضوع. او فقل، ان الأثر الشرعي مترتب على تحقق الكبرى والصغرى معا، فاذا تحقق الكبرى، وهي الجعل أي جعل الحكم في الشريعة المقدسة، والصغرى وهي ثبوت الموضوع في الخارج تنطبق الكبرى عليها. **فالتنتيجة**، هي ان فعلية الحكم اي فعلية فاعليته و محركيته انما هي بفعلية موضوعه في الخارج، واما اذا تحقق الكبرى دون الصغرى، فلا اثر لها، يعني لا تكون فاعلة ومحركة بالفعل، واما اذا تحقق الصغرى دون الكبرى، فلا اثر لها من باب السالبة بانتفاء الموضوع، يعني لاحكم حتى في مرحلة الجعل، فاذن ترتب الأثر الشرعي منوط باحراز الكبرى والصغرى معا.

وعلى ضوء هذا الاساس، فلا اثر لاستصحاب بقاء المجعول، كاستصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، فان ترتب الأثر على هذا الاستصحاب منوط باحراز الكبرى، وهي جعل النجاسة الزائدة في الفترة بعد الزوال، واما اذا لم يحرز الجعل الزائد فيها لا وجدانا ولا تعبدا، فلا اثر لهذا الاستصحاب، فضلا عن احراز عدم الجعل الزائد فيها، كما في المقام.

وكذا استصحاب بقاء نجاسة الماء المتمم كرا، فان ترتب الأثر على هذا الاستصحاب منوط باحراز الكبرى، وهي جعل النجاسة الزائدة، وهي النجاسة بعد اتمامه كرا، والا فلا اثر له، و استصحاب بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فان ترتب الأثر عليه منوط باحراز الكبرى، وهي جعل الحرمة الزائدة والا فلا اثر له، لان الأثر مترتب على احراز الكبرى والصغرى معا.

و مع انتفاء الاولى او الثانية، فلا اثر في البين، ولا يتصور ان يكون هناك اثر يحرك المكلف نحو الامتثال والاطاعة.

وبكلمة، قد تقدم في ضمن البحوث السالفة: ان للحكم وجودا واحدا وهو وجوده في عالم الاعتبار والذهن، لانه اعتبار قائم بنفس المعبر، ولا يتصور ان يكون له وجود اخر وهو وجوده في الخارج تبعا لوجود موضوعه فيه، والا لزم ان يكون خارجيا لا اعتباريا وهذا خلف، فاذن ليس للحكم مرتبتان مرتبة الجعل والاعتبار و مرتبة المجعل، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، بل مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، واما مرتبة المجعل، فلا يعقل ان تكون مرتبة الحكم، فاذن ليس للحكم المجعل من مراتب الحكم في مقابل الجعل.

نعم، ان الحكم في مرتبة الجعل لا يكون فاعلا و محركا اصلا، بل وجوده كعدمه، واما اذا تحقق موضوعه في الخارج الذي هو طرفه في عالم الاعتبار، فيتحقق فاعليته و محركيته.

وعلى هذا ففعلية فاعليته و محركيته انما هي بفعلية موضوعه في الخارج لا نفسه، والمفروض انها من الامور التكوينية، فاذا جعل النجاسة للماء المتغير باحد اوصاف النجس في الشريعة المقدسة، لم يكن لهذه النجاسة في عالم الاعتبار اي اثر، لانها في هذا العالم صرف اعتبار قائم بنفس المعبر طالما لم يتحقق موضوعها في الخارج، واما اذا تحقق موضوعها في الخارج وهو الماء المتغير، فتصبح فاعليتها و محركيها فعلية بفعلية موضوعها لانفسها.

وعلى هذا فطالما يكون الماء متغيرا باحد اوصاف النجس، كانت فاعلية نجاسته و محركيها ثابتة و متيقنة، واما اذا زال تغيره الذي هو حيثية

تعليقية لاتقييدية، فبطبيعة الحال يشك في بقاء فعلية فاعليتها، فلامانع من استصحاب بقائها و يترتب عليه تنجيزها، فاذن يكون المستصحب في هذه المرتبة فعلية فاعلية الحكم و محركيته.

ومن الواضح ان الاثر انما يترتب على هذا الاستصحاب اذا كان جعل النجاسة في هذه الفترة الزمنية محرزا، و مع عدم احرازه فيها، فلا يترتب اثر على هذا الاستصحاب، ولا يمكن احرازه باستصحاب بقاء فعلية فاعليته الا على القول بالاصل المثبت، لانه لا يثبت اطلاق الجعل، فاذن استصحاب بقاء المجمعول اي بقاء فعلية فاعلية الحكم و محركيته لا يجري في نفسه في المقام، لعدم ترتب اثر على المستصحب بهذا الاستصحاب.

وعلى هذا الاساس يجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض، ومن هنا يظهر ان الاثر لا يترتب على ثبوت الكبرى وحده في الشريعة المقدسة من دون ثبوت الصغرى، كما انه لا اثر لثبوت الصغرى وحدها من دون ثبوت الكبرى، لان الاثر مترتب على تطبيق الكبرى على الصغرى، و نقصد بالصغرى تحقق الموضوع في الخارج الموجب لتحقيق فاعلية الكبرى و محركيها.

وبذلك تبين ان المراد من استصحاب بقاء المجمعول في الشبهات الحكمية بقاء فعلية فاعليته و محركيته لابقاء نفسه، فانه غير معقول.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان استصحاب بقاء المجمعول لا يجري في نفسه طالما لم تكن الكبرى ثابتة و محرزة، لانه لا يثبت الكبرى الا على القول بالاصل المثبت، واما اذا احرز اطلاق الكبرى و سعتها، فلا يجري استصحاب بقاء المجمعول، فاذن يجري في المقام استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض، أجل ان استصحاب بقاء

المجعول انما يعارض استصحاب عدم الجعل الزائد اذا كان يثبت اطلاق الجعل، والمفروض انه لا يثبت ذلك الا على القول بالاصل المثبت. فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من المعارضة بين استصحاب بقاء الحكم المعجول في الشبهات الحكمية واستصحاب عدم الجعل الزائد غير تام، ولا يمكن المساعدة عليه.

نتائج البحوث حول الاقوال في المسألة عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان المراد من المقتضي في مقابل الرافع في كلام شيخنا الانصاري قدس سره ليس المقتضي التكويني الذي هو جزء العلة التامة، ولا موضوع الحكم ولا ملاكاته، بل المراد منه استعداد الحالة السابقة في نفسها للبقاء طالما لم يكن هناك رافع.

النقطة الثانية: ان شيخنا الانصاري قدس سره قد استدل على القول بالتفصيل بين موارد الشك في الرافع و موارد الشك في المقتضي بوجوه، تارة بان المراد من اليقين في روايات الاستصحاب المتيقن الذي فيه استعداد البقاء، بقرينة اسناد النقص اليه، واخرى بان مورد روايات الاستصحاب الشك في الرافع، و ثالثة ان ظاهر روايات وحدة المتيقن والمشكوك عرفاً، هذا. ولكن جميع هذه الوجوه غير تامة، وان روايات الاستصحاب كما تنطبق على موارد الشك في الرافع كذلك تنطبق على موارد الشك في المقتضي.

النقطة الثالثة: ان التفصيل بين الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي والحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي غير ثابت، فان الاستصحاب كما يجري في الثاني كذلك يجري في الاول.

النقطة الرابعة: ان الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي النظري و ان كانت ثابتة بنحو الكبرى الكلية، الا انه ليست لهذه الكبرى صغرى، اذ لا طريق للعقل الى ادراك المصالح او المفاسد الالزامية في مرحلة المبادي.

واما الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي، فهي غير ثابتة بنحو الكبرى الكلية وان كانت الصغرى ثابتة.

النقطة الخامسة: التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات

الموضوعية و جريان الاستصحاب في الثانية دون الاولى.

وقد اختار هذا التفصيل السيد الاستاذ قدس سره وقد سبقه فيه المحقق

النراقي قدس سره، وهذه الفكرة كانت بسيطة في زمانه، وقد تطورت في زمن

السيد الاستاذ قدس سره، وقد اورد على هذه الفكرة في المرحلة الاولى اشكالان:

الاول، ان الزمان في لسان الدليل ان أخذ ظرفا فالحكم المجعول فيه

حكم واحد، واذا شك في بقاءه جرى استصحاب بقاءه، ولا موضوع

لاستصحاب عدم الجعل الزائد حتى يكون معارضا له، وان اخذ قيда

فالحكم المجعول متعدد بتعدد الزمان، فاذا شك في حكم في الزمن الثاني

كان الشك في جعله، فيجري حينئذ استصحاب عدم الجعل دون استصحاب

بقاء المجعول.

الثاني، ان المعتبر في جريان استصحاب اتصال زمان اليقين بزمان

الشك وهو غير موجود في المقام، ولكن قد تقدم ان كلا الاشكالين غير

وارد.

النقطة السادسة: قد اورد المحقق النائيني قدس سره على هذه الفكرة، اي

فكرة التفصيل بان استصحاب عدم الجعل الزائد لايجري في نفسه حتى

يكون معارضا لاستصحاب بقاء المجعول، اذ لا اثر للحكم في مرحلة

الجعل و الانشاء.

والجواب، انه لا مانع من جريانه ولا يكون لغوا، لان الاثر الشرعي

حيث انه مترتب على ثبوت الكبرى والصغرى معا، فهذا الاستصحاب ينفي

هذا الاثر بنفي احد ركني الموضوع وهو الجعل، فلهذا لامانع من جريان هذا الاستصحاب، ويعارض استصحاب بقاء المجعول.

النقطة السابعة: قد اورد بعض المحققين (قده) على هذه الفكرة بان استصحاب عدم جعل الحرمة في الفترة بين انقطاع الدم وقبل الاغتسال معارض باستصحاب عدم جعل الحلية فيها، هذا. وقد اجاب السيد الاستاذ قدس سره عن هذا الاشكال بوجوه ثلاثة التي تقدمت.

النقطة الثامنة: ان هذا الايراد مبني على افتراض ان تكون اباحة الاشياء مجعولة في الشريعة المقدمة، وهذا الافتراض و ان كان ممكننا ثبوتا، الا انه لادليل عليه في مقام الاثبات، بل المرتكز في الازهان ان اباحة الاشياء ثابتة من الاول، لان الانسان قبل الشريعة كان مطلق العنان واطلاق العنان لا يحتاج الى الجعل، بل هو ثابت طبعاً.

النقطة التاسعة: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انه لاتعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، واستصحاب عدم جعل الاباحة في هذه الفترة، اذ لايلزم من جريان كلا الاستصحابين محذور المخالفة القطعية العملية و ان كان صحيحا، الا انه لايمكن جريان كلا الاصلين معا من ناحية اخرى، وهي انه لايمكن الافتاء بمؤدى كليهما معا للعلم الاجمالي بكذب احد الافتائين.

النقطة العاشرة: ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان العلم الاجمالي بمخالفة بعض الفتاوى للواقع لا يوجب سقوط الاصول المؤمنة في اطرافه، والالم يجز للفقهاء الافتاء في تمام المسائل الفقهية اذا علم اجمالا بمخالفة بعض هذه الفتاوى للواقع.

النقطة الحادية عشرة: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره في النقطة

العاشرة غير تام، لان منشأ هذا العلم الاجمالي احد امور:

اما خطأ الفقيه في مقام عملية الاستنباط او عدم مطابقة بعض الامارات او الاصول العملية للواقع او كلا الامرين، ولكل واحد من هذه الشقوق صور وفروض تقدم الكلام في جميعها بشكل موسع.

النقطة الثانية عشرة: ان اباحة الاشياء ثابتة من الاول، وليست مجعولة

لامن قبل العقلاء ولا من قبل الشرع، وعلى هذا، فاذا شككنا في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فبطبيعة الحال نشك في بقاء الاباحة الاصلية في هذه الفترة، فاذن استصحاب بقاء الحرمة في الفترة المذكورة وارد على استصحاب بقاء الحلية الاصلية فيها، ولو سلمنا ان اباحة الاشياء مجعولة في الشريعة المقدسة، فلامحالة يكون جعلها مغياة بعدم جعل الحكم الشرعي اللزومي على خلافها، فاذن يكون استصحاب بقاء الحرمة في المثال وارد على استصحاب بقاء الاباحة و رافع لموضوعها.

النقطة الثالثة عشرة: ان الروايات التي يتمسك بها السيد الاستاذ قدس سره

بان اباحة الاشياء مقيدة بعدم جعل الحرمة لها، و الاحكام العقلائية كالعقود والايقاعات مقيدة بسكوت الشرع عنها وعدم ردعها غير تامة سندا و دلالة، هذا من جهة، و من جهة اخرى، ان اباحة الاشياء اذا كانت مجعولة، فلامحالة تكون مقيدة بعدم جعل الحرمة لها، واما الاحكام العقلائية، فان امضائها منوط بالسكوت و عدم الردع، واما اذا ثبت الردع بالامارة او بالاصل، فينتفي الامضاء بانتفاء موضوعه.

النقطة الرابعة عشرة: ان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ليس

بلحاظ مرتبة الجعل، فان الحكم في هذه المرتبة يوجد بتمام حصصه

وافراده الى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا فلاحدوث له ولابقاء، بل هو بلحاظ مرتبة المجمعول، وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، وحيث ان هذه المرتبة ليس من مراتب الحكم، لاستحالة ان يوجد الحكم في الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه، والا لكان خارجياً وهذا خلف، فاذا ما هو الحكم المستصحب في الشبهات الحكمية، فهناك عدة محاولات للتخلص من هذا الاشكال:

الاولى، ما ذكره جماعة من المحققين من ان للحكم مرتبتين مرتبة الجعل و مرتبة المجمعول، والاستصحاب في الشبهات الحكمية انما هو بلحاظ مرتبة المجمعول، هذا.

و فيه ما تقدم من ان للحكم مرتبة واحدة، وهي مرتبة الجعل، واما مرتبة المجمعول، فهي ليست من مراتب الحكم، ولا وجود للمجمعول في مقابل الجعل.

الثانية، ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان الحكم وان كان امراً اعتبارياً لا واقع موضوعي له الا في عالم الاعتبار والذهن، الا ان له علاقة بالخارج و مضاف اليه والاستصحاب في الشبهات الحكمية بهذا اللحاظ. و فيه ما تقدم من انه لا يرجع الى معنى محصل، و بذلك يظهر حال المحاولة الثالثة.

الرابعة، ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان النظر الى الحكم تارة يكون بالحمل الشائع الصناعي واخرى بالحمل الاولى، فعلى الاول الحكم صرف اعتبار قائم بنفس المشرع، فلاحدوث له ولابقاء، فاذا لاموضوع لاستصحاب الحكم بهذا النظر، وعلى الثاني فهو عنوان لواقع الحكم و مفهوم له، وهذا العنوان حيث انه قائم بالموضوع في الخارج، فيحدث

بحدوثه فيه ويبقى ببقائه، فاذن بطبيعة الحال قد يشك في البقاء بسبب او اخر، و بما انه بهذا النظر عنوان لواقع الحكم، فيرى العرف بالنظر المسامحي حدوث الحكم بحدوثه و بقاءه ببقائه، و الاستصحاب في الشبهات الحكيمة يجري على ضوء هذا النظر العرفي المسامحي.

وفيه، ان هذا التحليل مضافا الى انه تحليل دقيق خارج عن المتفاهم العرفي، و مفاد روايات الاستصحاب امر عرفي، وليس مبنيا على هذه الدقة والتحليل، يرد عليه ما تقدم بشكل موسع.

النقطة الخامسة عشرة: ان المراد من استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكيمة ليس بقاء الحكم الفعلي في الخارج، لما تقدم من استحالة ان يكون الحكم فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، والالزم ان يكون امراً خارجياً وهذا خلف، كما انه ليس المراد منه بقاء عنوان الحكم الذي هو حكم بالحمل الاولي القائم بموضوعه في الخارج، فانه بالنظر المسامحي العرفي حكم له حدوث وبقاء لموضوعه، بل المراد منه بقاء فعلية فاعليته و محركيته في الخارج، ولكن هذا الاستصحاب لا يجري الا اذا كانت الكبرى محرزة ولو بالاصل، ومع احرازها فلامجال له، ومع عدم احرازها فلا يجري الاستصحاب في الصغرى لاثبات حكمها، لعدم ترتب اثر عليه، لان الاثر مترتب على احراز الصغرى والكبرى معا، فاذن يجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلامعارض.

«هذا تمام ما اوردناه في الجزء الثاني عشر»

الحمد لله أولاً و آخرأً و نشكره على نعمه وآلائه وصلى الله على

محمد وآل محمد.

فهرس المحتويات

- ٥..... حقيقة الاستصحاب
- ٦..... امتياز الاستصحاب عن قاعدة اليقين
- ٧..... الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع
- ١١..... الاستدلال على حجية الاستصحاب بالظن ببقاء الحالة السابقة والجواب عنه
- ١٢..... الاستدلال بسيرة العقلاء على حجية الاستصحاب واشكال السيد الاستاذ على السيرة
- ١٤..... تصوير السيرة بأحد الوجوه الثلاثة والمناقشة فيها
- ١٥..... الصحيح هو انه لا سيرة للعقلاء على العمل بالحالة السابقة
- ١٧..... ما ذهب اليه صاحب الكفاية في ما نحن فيه
- ٢٠..... ما اورده بعض المحققين على صاحب الكفاية و تعليقتنا على الايراد
- ٢٢..... الاستدلال بصحيفة زرارة الاولى على حجية الاستصحاب
- ٢٣..... القرائن على عدم اختصاص الصحيحة بالوضوء
- ٢٤..... ما قيل من دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقا
- ٢٥..... المناقشة في هذا القول
- ٢٧..... الظاهر كونه على يقين من وضوئه علة للجزاء
- ٢٨..... كلام المحقق الاصفهاني في المقام
- ٣٠..... ما قاله المحقق العراقي في المقام والجواب عنه
- ٣١..... الصحيح ما ذكره المحقق الاصفهاني في المقام
- ٣٢..... ظهور قوله بالتكليف (على يقين من وضوئه) في التعليل
- ٣٣..... ما استدل بعض المحققين على ان قضية الاستصحاب قضية ارتكازية
- ٣٤..... ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني من ان المراد من اليقين هو طبعي اليقين
- ٣٥..... ما ذكره السيد الاستاذ ان كلمة (ابدا) في الصحيحة قرينة على التعدي والجواب عنه
- ٣٦..... ما ذكره صاحب الكفاية من ان (من وضوئه) متعلقا بالظرف لا باليقين والجواب عنه

- ٣٧.....كلام بعض المحققين في المقام والمناقشة فيه
- ٤١..... ما ذكره السيد الاستاذ من ان قاعدة عدم نقض اليقين قاعدة ارتكازية والجواب عنه
- ٤٢..... عدم تمامية ما ذكره جماعة من الاصوليين من ان قضية الاستصحاب قضية ارتكازية
- ٤٤..... ما اختاره المحقق النائيني في المقام
- ٤٧..... ما قيل من القرينة على ان الجملة محمولة على الجزاء بنفسها للشرط والجواب عنه
- ٤٩..... لو حمل اليقين في الجملة الاولى على اليقين التعبدي
- ٥٠..... المناقشة في هذا الحمل
- ٥٢..... ما قيل من ان الجزاء في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (فانه على يقين من وضوئه) و نقاش المحقق الخراساني وايراد الاصفهاني على نقاش الخراساني وما يرد على هذا الايراد
- ٥٣..... ما ذكره شيخنا الانصاري على دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب وما يرد عليه
- ٥٣..... الصحيحة الثانية لزرارة وما تتضمن من صور من الاسئلة والاجوبة
- ٥٦..... الاحتمالات الواردة في الصورة الاولى
- ٥٧..... انسجام تمام هذه الاحتمالات الا الاحتمال الرابع
- ٥٩..... ما ذكره بعض المحققين من ان الكبرى ظاهرة في الاحتمال الثالث
- ٦٠..... المناقشة فيما ذكره بعض المحققين
- ٦٣..... ان جملة (فرأيت فيه) تنقسم الى مقطعين
- ٦٥..... تمامية اركان قاعدة اليقين منوطة بافتراض امور
- ٦٦..... اظهرية هذه الصحيحة من الصحيحة الاولى على حجية الاستصحاب
- ٦٨..... ظهور ان المرئي هو نفس النجاسة السابقة
- ٦٩..... الجواب عن المشكلة وما يرد على هذا الجواب
- ٧٠..... تعليق السيد الاستاذ على ان الوجه الثالث يرجع الى الوجه الثاني
- ٧١..... ايراد بعض المحققين على تعليق السيد الاستاذ والنظر في هذا الايراد
- ٧٤..... ما ذكره السيد الاستاذ من عدم الفرق بين الوجهين
- ٧٦..... ما قيل من عدم امكان تطبيق جواب الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ على الوجه الاول والجواب عنه
- ٨١..... عدم امكانية تطبيق جواب الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ على الوجه الثاني
- ٨٢..... امكانية تطبيق جواب الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ على الوجه الثالث

٥٣٧	فهرس المحتويات
٨٤	الكلام في المسألة الثانية
	ما ذكره صاحب الكفاية من عدم حل اشكال عدم الانسجام بين السئوال والجواب
٨٥	لايضر بالاستدلال على حجية الاستصحاب ومايرد عليه
٨٧	كلام بعض المحققين في المقام
٨٨	النظر في هذا الكلام.....
٩٣	نتائج البحوث حول الاستدلال بالصحيحين.....
٩٩	الكلام في ان هل هناك فرق بين شرطية الطهارة و مانعية النجاسة والاقوال فيه
٩٩	القول الاول ما افاده المحقق الاصفهاني.....
١٠١	ما يرد على القول الاول
١٠٢	الكلام في القول الثاني.....
١٠٣	الكلام في القول الثالث.....
١٠٤	ما ذكره السيد الاستاذ على عدم ترتب الثمرة الفقهية على هذا النزاع
١٠٥	ما اورده بعض المحققين على السيد الاستاذ بموردين
١٠٨	الكلام في تصوير مانعية النجاسة تارة و شرطية الطهارة اخرى في مقام الثبوت والواقع
١٠٨	مايظهر من كلمات الاصحاب في تفسير مانعية النجاسة و تصويرها بعبدة صور
١٠٩	ما ذكره المحقق النائيني تفسيرين لمانعية النجاسة
١١٠	الصحيح هو الاحتمال الاول من كلا التفسيرين
١١١	مقاله المحقق الكاظمي في ظهور الثمرة بين التفسيرين
١١٢	تعليقنا على ما ذكره الكاظمي والسيد الاستاذ.....
١١٥	ما اورده بعض المحققين على السيد الاستاذ.....
١١٨	عدم تمامية ايراد بعض المحققين على السيد الاستاذ
١١٩	عدم المساعدة على ما قاله السيد الاستاذ من ان اذا صلى صلاتين.....
١٢١	لايمكن ان يكون التفسير الاول مقابل التفسير الثاني
١٢٣	الجواب بمجموعة من الاشكالات على التفسير الثاني.....
١٢٦	ما اذا كانت الطهارة شرط في صحة الصلاة
١٢٨	مقاله المحقق النائيني في المقام والاشكال الوارد عليه

٥٣٨.....	المباحث الاصولية / ج ١٢
١٣١.....	مايستشكل من جريان استصحاب الطهارة في المقام والجواب عنه
١٣٢.....	ما اجاب المحقق الخراساني في المقام والجواب عنه
١٣٣.....	يمكن تصوير التوسعة في الشرطية بانحاء مختلفة
١٣٥.....	الجواب بوجهين عن ان الشرطية هل ثابتة بنحو صرف الوجود او بنحو مطلق الوجود
١٣٦.....	الجواب عن الوجهين
١٣٨.....	نتائج البحوث
١٤٢.....	الكلام في احتمالات المقطع الثاني من صحيحة زرارة الثانية
١٤٣.....	ما استشهد بالقرائن بعض المحققين على الاحتمال الثاني
١٤٤.....	المناقشة في جميع القرائن
١٤٧.....	احتمالات في المقطع الرابع
١٤٨.....	دلالة هذا المقطع على الاستصحاب مبنية على وجود قرائن
١٤٩.....	الصحيحة الثالثة لزراعة
١٤٩.....	الصحيحة تستبطن حالتين للمصلي
١٥٠.....	الاحتمالات الواردة في الحالة الثانية
١٥٢.....	الاحتمال الثاني ما اذا كان المراد من اليقين في الصحيحة هو اليقين بالفراغ
١٥٢.....	مناقشة بعض المحققين في الاحتمال الثاني
١٥٣.....	النظر في مناقشة بعض المحققين
١٥٤.....	ما ذكره الشيخ الانصاري من المراد من اليقين في صحيحة العلاء والجواب عنه
١٥٥.....	الاحتمال الثالث المراد من اليقين هو اليقين بالثلاث والشك في الرابع
١٥٦.....	ما اورده بعض المحققين على هذا الوجه والجواب عنه
١٥٧.....	الكلام في المرحلة الثانية والاشكالات الواردة في المقام
١٥٨.....	الجواب عن ذلك بوجوه، الوجه الاول ما ذكره المحقق الخراساني
١٦٢.....	الصحيح في المقام
١٦٤.....	الوجه الثاني ما ذكره المحقق النائيني
١٦٥.....	المناقشة فيما ذكره المحقق النائيني من جهتين
١٦٧.....	ما ذكره السيد الاستاذ في المقام غير تام

- ١٦٨..... نقاش بعض المحققين هذا الوجه
- ١٧٠..... الصحيح في المقام
- ١٧١..... مايرد على جواب المحقق النائيني عن الحكومة
- ١٧٣..... ما اورده المحقق الاصفهاني على المحقق النائيني
- ١٧٤..... ما افاده بعض المحققين على ايراد الاصفهاني وما يرد عليه
- ١٧٧..... ما ذكره السيد الاستاذ من ان المصلي لو اتى بالركعة المشكوكة غير تام
- ١٧٩..... الوجه الثالث، ما ذكره المحقق العراقي
- ١٨١..... المناقشة فيما افاده المحقق العراقي
- ١٨٣..... تعليق بعض المحققين على ما قاله المحقق العراقي من الجواب عن تعارض الاصلتين
- ١٨٤..... عدم تمامية هذا التعليق
- ١٨٦..... ايراد المحقق العراقي على الصحيحة باشكال آخر
- ١٨٧..... لنا تعليقان في المقام
- ١٨٩..... ما اجاب السيد الاستاذ عن اصل الاشكال
- ١٩٠..... المناقشة في جواب السيد الاستاذ
- ١٩٤..... ما ذكره المحقق العراقي في الاشكال الثالث
- ١٩٥..... ما اجاب بعض المحققين عن ما ذكره المحقق النائيني والمناقشة فيه
- ١٩٦..... الجواب عن امكانية تصحيح الصلاة فيما نحن فيه والجواب عن القول الاول
- ١٩٩..... عدم تمامية ما ذكره المحقق النائيني من عدم تنجيز هذا العلم الاجمالي
- ٢٠٢..... هل يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة
- ٢٠٢..... لايمكن تصحيح الصلاة بنفس الاستصحاب بوجوه والجواب عن تلك الوجوه
- ٢٠٩..... ما ذكر بعض المحققين فيما نحن فيه والجواب عنه
- ٢١٠..... الكلام في المورد الثاني وهو تصحيح هذه الصلاة
- ٢١١..... ما افاده المحقق النائيني والسيد الاستاذ في المقام
- ٢١٢..... عدم امكانية الالتزام بذلك لامرين
- ٢١٥..... الامر الثاني ان روايات البناء على الاكثر ظاهرة في بيان كيفية الامثال
- ٢١٧..... خاتمة في ان وجوب الصلاة امر اعتباري لاينحل الى وجوبات متعددة

٥٤٠.....	المباحث الاصولية / ج ١٢
٢١٩.....	الاقوال في ان الوجوب الضمني المتعلق بالجزء هل يسقط باثباته أو لا؟.....
٢٢٠.....	نتائج البحوث حول صحيحة زرارة الثالثة
٢٢٧.....	الاستدلال برواية اسحاق بن عمار على حجية الاستصحاب و محتملاتها الثلاثة.....
٢٢٧.....	ما اختاره الشيخ الانصاري والجواب عنه.....
٢٣٠.....	الاستدلال برواية الخصال الذي فيه احتمالان.....
٢٣١.....	الاحتمال الاول مفادها قاعدة اليقين بوجهين والمناقشة في كلا الوجهين
٢٣٣.....	ما ذكره السيد الاستاذ من ان الرواية تختص بالاستصحاب
٢٣٤.....	ما يرد على السيد الاستاذ.....
٢٣٥.....	ما ذكره المحقق العراقي في المقام والايراد عليه.....
٢٣٦.....	ما ذكره صاحب الكفاية في المقام والايراد عليه.....
٢٣٧.....	الاستدلال بمكاتبة علي بن محمد القاساني وما ذكره الشيخ الانصاري.....
٢٣٩.....	الاشكالات على ما ذكره الشيخ الانصاري.....
٢٤٠.....	ما ذكره المحقق الخراساني في هذه الرواية من احتمالين
٢٤١.....	تعليق بعض المحققين على ما ذكره صاحب الكفاية والجواب عنه
٢٤٤.....	ما ذكره المحقق النائيني في المقام وما اورد عليه بعض المحققين والجواب عنه.....
٢٤٥.....	ما اورده السيد الاستاذ على المحقق النائيني والجواب عنه
٢٤٧.....	ما ذكره المحقق العراقي من عدم امكان حمل هذه الرواية على الاستصحاب
٢٤٨.....	الجواب عما ذكره المحقق العراقي.....
٢٤٩.....	الاستدلال بصحيحة عبد ا... بن سنان على الاستصحاب.....
٢٥٠.....	معارضة هذه الصحيحة مع صحيحته الاخرى.....
٢٥٢.....	امتياز هذه الصحيحة عن سائر الروايات بنقطتين.....
٢٥٤.....	الاستدلال بروايات الحل وروايات الطهارة والمحمولات فيها.....
٢٥٥.....	الاحتمال الاول ان يكون مفادهما الحكم الواقعي
٢٥٦.....	الجواب عن هذا الاحتمال.....
٢٥٧.....	الاحتمال الثاني والثالث.....
٢٥٨.....	الاحتمال الرابع الذي اختاره المحقق الخراساني.....

٥٤١ فهرس المحتويات
٢٥٩ استدلال المحقق الخراساني
٢٦٠ النقد على استدلال المحقق الخراساني
٢٦١ ما ذكره بعض المحققين في تقريب كلام المحقق الخراساني
٢٦٣ عدم صحة هذا التقريب
٢٦٤ ماقاله المحقق الثاني في المقام والجواب عنه
٢٦٦ الجواب عن ما قيل من تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري
٢٦٧ المناقشة في تقدم الحكم الواقعي على الحكم الظاهري
٢٦٩ ماهو لازم الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري والجواب عنه
٢٧١ لايمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في جعل واحد لامرين
٢٧٢ المناقشة في كلا الامرين
٢٧٤ هل يمكن ان يستفاد من حديث الطهارة والحل قاعدة الاستصحاب
٢٧٥ ما اختاره المحقق الخراساني هو قاعدة الاستصحاب والمناقشة فيه من وجوه
٢٧٩ ما اختاره المحقق الخراساني في الوجه الثاني والجواب عنه
٢٨١ الوجه الثالث والجواب عنه
٢٨٣ عدم دلالة مفاد هذه الروايات على قاعدة الاستصحاب والحكم الواقعي
٢٨٥ مااختاره صاحب الحدائق من ان العلم ماخوذ في موضوع النجاسة والمناقشة فيه
٢٨٧ اركان الاستصحاب
٢٨٧ الركن الاول اليقين بالحدوث
٢٨٨ مناقشة الركن الاول من زاويتين والجواب عنه
٢٩٠ دوران الاستصحاب مدار اليقين بالحدوث والمناقشة فيه
٢٩١ المناقشة في الجواب من وجوه، الوجه الاول ما ذكره صاحب الكفاية بجوابين
٢٩٢ ما اورده السيد الاستاذ على الجواب الاول لصاحب الكفاية
٢٩٤ تعليقنا على ما ذكره السيد الاستاذ
٢٩٦ تعليق بعض المحققين علي مقالة صاحب الكفاية في المقام
٢٩٨ الصحيح في المقام
٣٠١ الكلام في مقام الاثبات والنظر الى روايات الاستصحاب

- ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني من ان المجعول في باب الامارات الطريقية والعلم
التعبدية ٣٠٥
- النظر فيما ذكرته مدرسة المحقق النائيني ٣٠٧
- ما ذكره بعض المحققين على ما بنى عليه مدرسة المحقق النائيني ٣٠٩
- المناقشة فيما ذكره بعض المحققين ٣١٠
- ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني قيام الامارات مقام القطع الموضوعي ٣١٢
- الوجه الثالث معنى حجية الامارات ليس المنجزية والمعدنية ٣١٥
- ما يرد على هذا الوجه ٣١٦
- مقاله الشيخ الانصاري في المقام ٣١٧
- الوجه الرابع ما ذكره بعض المحققين و ذكر اربع صور في المقام ٣١٩
- المناقشة فيما ذكره بعض المحققين ٣٢١
- الصحيح في المقام ٣٢٢
- اشكال بعض المحققين على حمل اليقين في الروايات على المنجز ٣٢٥
- عدم تمامية هذا الاشكال ٣٢٦
- جريان الاستصحاب في موارد الاصول العملية الشرعية غير المحرزة ٣٢٨
- تعليق المحقق النائيني في المقام وعدم تمامية التعليق ٣٣٠
- ذهاب السيد الاستاذ الى ما ذكره المحقق النائيني ٣٣٣
- تعليقنا على ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ ٣٣٤
- استصحاب عدم الملاقة للنجس هل يجري في المقام أو لا؟ ٣٣٦
- تفريق بعض المحققين بين المثال الذي ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ في المقام ٣٣٧
- المناقشة فيما ذكره بعض المحققين من الفرق بين المثالين ٣٣٨
- هل يجري الاستصحاب في موارد الاصول العملية المحرزة؟ ٣٤٠
- ما ذهب اليه السيد الاستاذ من ان الاستصحاب من الامارات ونقده ٣٤١
- ما ذهب اليه المشهور من ان الاستصحاب من الاصول التنزيلية ٣٤٣
- عدم تمامية ما ذكره ٣٤٣
- ما ذهب المحقق النائيني الى جريان الاستصحاب في موارد الامارات ٣٤٤

٥٤٣	فهرس المحتويات
٣٤٥	الجواب عما ذهب اليه المحقق الثانيي
٣٤٦	ما ذكره المحقق الخراساني في المقام والجواب عنه
٣٤٨	ايراد بعض المحققين على المحقق الثانيي في المقام والجواب عنه
٣٤٩	القول الثالث ان الاستصحاب من الاصول المحرزة
٣٥١	بقي هنا امران
٣٥٣	نتائج البحوث
٣٦١	الكلام في الركن الثاني وماعبر عنه الشيخ الانصاري والمحقق الخراساني
٣٦٢	نفس روايات الاستصحاب تدل على ركنية هذا الركن
٣٦٤	نتيجة ركنية هذا الركن عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد
٣٦٦	اذا لم يكن الاثر الشرعي مترتبا على استصحاب بقاء الجامع
٣٦٨	ماذهب اليه بعض المحققين من جريان الاستصحاب في المقام والمناقشة فيه
٣٧١	الصحيح هو ان اليقين بالحدوث ركن للاستصحاب
٣٧٤	حكم الشك في بقاء كل من الفردين بحده الفردي
٣٧٥	ماذهب اليه بعض المحققين في المقام والمناقشة فيه
٣٧٩	في المقام صورتان اخريان
٣٨١	الصورة الثانية ما ذهب اليه بعض المحققين
٣٨٢	المناقشة فيما ذهب اليه بعض المحققين
٣٨٤	تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكمية
٣٨٦	الجواب ان هنا اشكالين
٣٨٧	الجواب عن الاشكال الثانيي
٣٨٩	المورد الثاني ما اذا كان المشكوك من المحمولات الثانوية
٣٩٠	الكلام في اتحاد القضية المتينة مع القضية المشكوكة
٣٩١	الجواب ان هنا عدة اتجاهات
٣٩٥	ما ذهب اليه بعض المحققين في المقام
٣٩٧	الكلام في مرحلة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج
٤٠١	ما ذكره المحقق الاصفهاني في المقام

٥٤٤.....	المباحث الاصولية / ج ١٢
٤٠٢.....	التحقيق في المقام.....
٤٠٥.....	الكلام في الركن الثالث وتفسيره بعدة وجوه
٤٠٦.....	التفسير الاول والجواب عنه.....
٤٠٨.....	ما اورده بعض المحققين على التفسير الثاني.....
٤٠٩.....	المناقشة في ايراد بعض المحققين
٤١١.....	التفسير الثالث والجواب عنه
٤١٢.....	نتائج البحوث حول الركن الثاني والثالث
٤١٥.....	الاقوال في الاستصحاب وعمدة هذه الاقوال ثلاثة آراء
٤١٦.....	الرأي الاول ما اختاره الشيخ الانصاري و تفسيره المقتضي بعدة وجوه
٤١٧.....	المناقشة في هذه الوجوه
٤١٩.....	ما اختاره الشيخ الانصاري في المقام.....
٤٢٠.....	ما ذكره الشيخ الانصاري في المراد من اليقين.....
٤٢١.....	الجواب عما ذكره الشيخ الانصاري.....
٤٢٤.....	ذكر قرائن من ان الروايات تنهى عن النقض العملي.....
٤٢٦.....	مورد روايات الاستصحاب الشك في الرافع
٤٢٧.....	الجواب عن الوجه الثاني.....
٤٢٨.....	ذكر عدة قرائن على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة.....
٤٣١.....	الوجه الثالث ان ظاهر روايات الاستصحاب وحدة المتيقن والمشكوك
٤٣١.....	ما قام بعض المحققين لتوجيه ذلك بطريقتين.....
٤٣٢.....	عدم صحة كلا الطريقتين
٤٣٣.....	محاولة صاحب الكفاية في المقام و ايراد بعض المحققين عليه
٤٣٤.....	عدم صحة هذا الايراد
٤٣٦.....	الرأي الثاني في المقام.....
٤٣٦.....	الكلام فيما اذا ثبت بالدليل العقلي.....
٤٣٧.....	المناقشة في هذا الكلام.....
٤٣٩.....	عدم تمامية مقاله الشيخ الانصاري في المقام.....

- ٤٤٠.....الكلام في حسن العدل و قبح الظلم.....
- ٤٤٢.....ماقاله المحقق الاصفهاني في المقام وايراد السيد الاستاذ عليه.....
- ٤٤٣.....نقاش بعض المحققين كلام السيد الاستاذ وعدم تمامية هذا النقاش.....
- ٤٤٥.....الكلام في ان الحكم الشرعي هل يتبع الحكم العقلي العملي.....
- ٤٤٦.....ما اذا كان حسن العدل وقبح الظلم من المجعولات العقلانية.....
- ٤٤٧.....ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني في المقام والمناقشة فيه.....
- ٤٤٨.....هل يتصور الشك في الاحكام الشرعية التابعة للاحكام العقلية.....
- ٤٥١.....الكلام في المورد الثاني على ضوء الرأي الاول.....
- ٤٥٢.....الكلام في المورد الثاني على ضوء الرأي الثاني.....
- ٤٥٣.....ما اختاره السيد الاستاذ و سبقه المحقق العراقي في التفصيل في المقام.....
- ٤٥٤.....هنا اشكالات في المرحلة الاولى.....
- ٤٥٥.....ما اجاب السيد الاستاذ عما ذكره المحقق العراقي.....
- ٤٥٧.....الاشكال الثاني هو ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين.....
- ٤٥٨.....الجواب عن هذا الاشكال.....
- ٤٥٩.....ما ذكر المحقق النائيني في الامر الاول من المرحلة الثانية.....
- ٤٦٠.....جواب السيد الاستاذ على ما ذكره المحقق النائيني.....
- ٤٦١.....ما ذكره بعض المحققين في الامر الثاني.....
- ٤٦٢.....جواب السيد الاستاذ من وجوه.....
- ٤٦٣.....لنا تعليقان في المقام.....
- ٤٦٦.....التعليق الثاني موجه الى اجوبة السيد الاستاذ.....
- ٤٦٨.....ما ذكره السيد الاستاذ من ان العلم الاجمالي بمخالفة الفتوي للواقع.....
- ٤٦٩.....المناقشة فيما افاده السيد الاستاذ.....
- ٤٧٢.....هل العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض الفتاوى للواقع مانع عن الافتاء والجواب عنه.....
- ٤٧٥.....الصورة الاولى في المقام.....
- ٤٧٦.....الكلام في الصورة الثانية.....
- ٤٧٩.....الكلام في الصورة الثالثة.....

٥٤٦.....	المباحث الاصولية / ج ١٢
٤٨١.....	الكلام في الصورة الرابعة.....
٤٨٢.....	الكلام في الصورة الخامسة.....
٤٨٣.....	الفرض الثالث وهو ما اذا علم الفقيه بخطائه في عملية الاستنباط.....
٤٨٤.....	التعليق على جواب الثاني الذي ذكره السيد الاستاذ.....
٤٨٦.....	ما ذكره السيد الاستاذ استصحاب بقاء حرمة وطى المرأة.....
٤٨٧.....	عدم تمامية الاستدلال بالروايات المذكورة في المقام.....
٤٩١.....	الكلام في المرحلة الثالثة.....
٤٩٣.....	ذكر عدة محاولات للتخلص من الاشكال في المقام والجواب عن المحاولة الاولى.....
٤٩٥.....	المحاولة الثانية ما ذكره المحقق العراقي.....
٤٩٦.....	المناقشة فيما ذكره المحقق العراقي.....
٤٩٩.....	المحاولة الثالثة والجواب عنه.....
٤٩٩.....	المحاولة الرابعة ما ذكره بعض المحققين.....
٥٠٣.....	ما ذكره بعض المحققين يرجع الى نقطتين.....
٥٠٤.....	المناقشة في النقطة الاولى.....
٥٠٨.....	مناقشة النقطة الثانية.....
٥١٤.....	ما اجاب بعض المحققين والمناقشة فيه.....
٤١٧.....	الاحكام الشرعية مجعولة في الكتاب والسنة للموضوعات المقدره وجودها في الخارج.....
٤١٩.....	فتاوى الفقهاء بمضامين الكتاب والسنة تكون بنحو القضايا الحقيقية.....
٤٢٠.....	عدم معارضة هذا الاستصحاب باستصحاب عدم جعل الزائد.....
٤٢٠.....	ما قاله المحقق النائيني في المقام وجواب السيد الاستاذ.....
٤٢٢.....	المناقشة فيما ذكره السيد الاستاذ.....
٤٢٨.....	نتائج البحوث حول الاقوال في المسألة.....
٥٣٥.....	فهرس المحتويات.....